

## INTRODUZIONE

### 1. 'FOLKLORE' E 'SUPERSTIZIONE' NELLA TRADIZIONE DI STUDI EUROPEA

La storia degli studi di ciò che è stato definito 'folklore' si intreccia indissolubilmente con la storia culturale europea, a partire almeno dal XVII secolo. Il problema terminologico non è di secondaria importanza, perché spesso la scelta di definire in un modo o nell'altro l'*oggetto* della ricerca ha implicato, e implica ancora oggi, una scelta di campo e di approcci critici, a volte persino di ideologia.<sup>1</sup>

Così, di volta in volta, per indicare un materiale comunque magmatico e per certi versi eterogeneo, sono stati impiegati termini semanticamente assai distanti.<sup>2</sup>

Di "errori popolari" si parlava già nel seicento e nel settecento, da un punto di vista della classe dotto detentrica di una verità scientifica e legittimata perciò ad etichettare come devianti ed erronee le credenze di strati 'inferiori' della società, o di culture 'altre'.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Una riflessione aggiornata in Bendix 1997 e 1998, Mugnaini 2001, e ora Faeta 2011, 132 ss. E vd. già Cirese 1973, 310ss. In Germania, nel dopoguerra, si accese il dibattito sulla opportunità di sostituire con un altro termine l'etichetta di *Volkskunde*, sentita come troppo compromessa con il nazismo. Hermann Bausinger, in quell'occasione, sostenne intelligentemente che il termine poteva fornire una continuità all'identità storica della disciplina, a patto di considerarla criticamente. In Italia, forse più che in altri paesi, il 'folklore' è stato oggetto di operazioni ideologiche e dibattiti politici (e politicizzati): si pensi sia al ruolo che il fascismo assegnò alle tradizioni contadine sia, pur su un piano certamente ben diverso, alle posizioni di Gramsci, che alimentarono il dibattito dell'immediato dopoguerra fino a tutti gli anni '50, per il quale il folklore aveva in sé pericolosi germi di reazione e conservatorismo, o persino a quelle di un imbarazzante De Martino che, nel 1951, ipotizzava nella ricerca folklorica un momento necessario della rivoluzione socialista tesa a sostituire quel folklore (contadino) con una nuova cultura proletaria. E vd. Angelini 2008, 62-74, nonché, da ultimo, Faeta 2011, 89-131. Concezioni politicamente militanti dell'etnologia e dell'antropologia sono ancora oggi diffusamente presenti.

<sup>2</sup> Benché opera apertamente 'schierata' in senso storicistico, non si può non rimandare alla *Storia del folklore in Europa* di Cocchiara (1952), come punto essenziale di un ragionamento sull'evoluzione del concetto di 'folklore'. E non solo: Cocchiara, partendo dall'ideologia del 'buon selvaggio' del '500, attraverso i pensatori religiosi e gli illuministi, Vico e il romanticismo, lo storicismo nazionalistico e il positivismo, fino ai grandi folkloristi della prima metà del '900, ripercorre tutta la (sua) storia del concetto di 'popolare'. Su un piano ben diverso si pone invece, nel panorama italiano, la prima parte di Cirese 1973, una critica e particolareggiata analisi degli studi demologici dal Risorgimento al primo dopoguerra. E vd. anche la raccolta di saggi di Cirese 1985, con contributi di Clemente, Leone, Puccini, Rossetti e Solinas. Vd. ancora, per l'"ambiguità" del concetto di 'credenza' così come notomizzato dall'antropologia contemporanea, le voci *credenza* (R. Malighetti) e *folklore* (V. Matera) in *DA*.

<sup>3</sup> Si pensi al famoso *Saggio sugli errori popolari degli antichi* del giovane Leopardi.

Di “sopravvivenze” risalenti a un passato anche “pre cristiano”, si cominciò a parlare alla fine del settecento, in particolare da un’ottica antichistica, che mirava a rintracciare la continuità con un passato remotissimo, non senza influssi romantici e nazionalistici.<sup>4</sup>

Il termine folklore, com’è noto, ha una sua data di nascita precisa, il 1846, e un suo preciso *inventor*, William Thoms, che lo propose, ottenendo una forse insperata enorme fortuna, proprio in opposizione all’allora corrente definizione degli studi come “popular antiquities”. Dal concetto originario di “errore” si passava dunque, semanticamente e terminologicamente, al concetto di “sapere”. Un sapere del popolo, tuttavia, ancora contrapposto, tanto implicitamente quanto evidentemente, ad un sapere diverso e, chiaramente, superiore. Forse non nelle intenzioni del suo *inventor*, questa connotazione in qualche modo peggiorativa del termine<sup>5</sup> ha motivato, e continua a motivare, tentativi di ‘superarlo’ o migliorare la definizione dell’oggetto di ricerca, nonché della disciplina. Isolato rimase il tentativo di Giuseppe Pitré, che propose di definire “demopsicologia” quella che ormai andava costituendosi come una vera e propria disciplina.<sup>6</sup>

Diversa fortuna ha avuto, almeno in Italia, il concetto e il termine di “demologia”, che Alberto Cirese introdusse nel dibattito critico intorno ai primi anni settanta, rilevando come il materiale dell’indagine trovasse un suo comune denominatore nel “dislivello di cultura” che le società umane inevitabilmente presentano in se stesse (Cirese 1956, 1973).<sup>7</sup>

In Europa, tuttavia, la terminologia più diffusa per indicare lo studio di questi fenomeni culturali è oggi “etnografia” e “etnologia”, in un’ottica che vuole mettere in risalto il ‘noi’ di chi studia e un ‘loro’ cui appartengono i soggetti/oggetto di studio.<sup>8</sup>

Diffuso, ancora, è il concetto di “tradizioni” e “tradizionale”: società o culture tradizionali, medicina tradizionale, ed altro ancora.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> La Marmora 1826 comparava le tradizioni popolari sarde con quelle greco-ebraiche; Gottlob Heyne andava alla ricerca di una sua tutta particolare ‘Grecia senza lumi’ (Fornaro 2004).

<sup>5</sup> Giustamente e perentoriamente Clemente 1990=2001, 187-8, sgombra il campo da accezioni improprie del termine ‘folklore’, come quelle – purtuttavia – entrate nell’uso italiano con gli aggettivi ‘folklorico’ o ‘folkloristico’ intesi in senso dispregiativo o ironico.

<sup>6</sup> Una valutazione di Pitré in Bonomo 1989 e, ancora, in Cocchiara 1952, 382-402.

<sup>7</sup> Anche la recente prospettiva critica di studiare la *popular culture* come una forma di ‘folklore contemporaneo’ delle classi subalterne, promosso però dall’industria culturale di massa, e contrapposto a una cultura elitaria (Browne 1994a e b), ripropone in sostanza gli schemi ciresiani.

<sup>8</sup> L’“etnologia francese”, per esempio, si rivolge al passato frequentemente, alla dimensione rurale e marginale, e in ciò si distingue dalla “etnologia” (senza attributi) che si occupa dell’esotico. Una “British Ethnology” che si occupi del materiale folklorico anglosassone (ove rientrano folklife, mentalità, mestieri e psicologie di massa) e che si accosti in qualche modo agli studi storici ha prospettato Sayce 1956. Clemente 1990=2001 ha proposto, nell’intenzione di mediare fra i due territori antropologico e etnologico, “antropologia dell’Italia”.

<sup>9</sup> “Tradizione” è parola polisemica, variamente declinata e declinabile. Cirese 1973, 91s., propone una sorta di equivalenza fra “tradizione” e “processo consapevole o inconsapevole di inculturazione”. Non è la tradizione in sé ad essere connotata in senso popolare: le modalità ‘orali’ di essa sono in ciò determinanti. Dal punto di vista storico-letterario, quello di ‘tradizione’ è concetto meno criticamente discusso, relativo principalmente alla rete di legami diacronici fra testi. È di Pepe 1954 una felice definizione di folklore come porzione di società che “nel presente conserva il passato”, definizione più volte ripresa (Bronzini 1976,8) e

In America, invece, è ancora il termine “folklore” a rappresentare l’etichetta di questi studi, probabilmente per un minore coinvolgimento ideologico che negli Stati Uniti il termine ha subito. È interessante, tuttavia, rilevare che il dibattito critico sul termine “folklore” è in questi anni, proprio all’interno dell’American Folklore Society, quanto mai acceso, e coinvolge studiosi quali Jane Beck, Regina Bendix, Elliot Oring e John W. Roberts. Il concetto di folklore negli studi nord-americani, in ogni caso, è da diversi decenni slittato sempre più ad indicare come oggetto di studio l’orizzonte di tutto ciò che è tramandato oralmente, di contro al sapere e alla cultura scritti.<sup>10</sup>

Un discorso a parte merita, infine, la proposta terminologica ed epistemologica costituita, negli ultimi decenni, dagli studi che vanno sotto il nome di ‘etnoscienza’ (benché proprio in questo termine si riproponga, con altre matrici linguistiche, la struttura di folk-lore, “etno-scienza”): nella constatazione che le denominazioni popolari rivelano le logiche di comprensione della realtà proprie di un popolo, l’etnoscienza (e, con essa, l’etnolinguistica) ha operato un tentativo di rifondazione delle indagini demologiche che mira alla ricostruzione, appunto, dei ‘saperi’ popolari, in particolare su piante e animali, mediante l’archiviazione e l’analisi del livello linguistico.<sup>11</sup>

Al di là delle diverse definizioni che di volta in volta sono state proposte, un’analisi sinottica dei fenomeni culturali che, almeno dal ’700 fino alla metà del secolo scorso, sono stati indicati come l’oggetto di queste ricerche rivela che la tradizione di studi europea sul tema appare piuttosto omogenea.<sup>12</sup>

riarticolata da Cocchiara 1956 in “preistoria contemporanea”. E vd. ancora *DA, storia delle tradizioni popolari* (V. Matera) e *tradizione* (A. Bellagamba).

<sup>10</sup> Si veda, per tutti, la raccolta di Paredes-Bauman 1972, ove si conferma la scelta per una etnografia della *performance*. Ancora diversa è la prospettiva dei *cultural studies*, sempre più frequentata nel mondo anglosassone, che a volte tende a sovrapporsi agli studi di folklore, perché programmaticamente “anti-disciplinari” (Grossberg-Nelson-Treichler 1993,4). O si veda, ancora, come possa essere considerato ‘folklore’, da Burstein 1959, il moderno intreccio tra ‘voci’ metropolitane e pregiudizi di massa alimentati dai media o dal passaparola cittadino: sempre e comunque in un orizzonte orale. La proposta di Raglan 1946 è di intendere il ‘folklore’ nel senso più esteso possibile, comprendendo tutti gli aspetti della vita della gente (“people”). James 1961, uno dei capiscuola dell’etnologia britannica, sottolinea infine come i “survivals” di una società, se rimessi in circolo in modo attivo, possono esercitare persino una funzione dinamica a livello culturale. Ma, almeno per l’orizzonte italiano, sono indispensabili le precisazioni di Signorelli 1983 sul binomio cultura popolare/ cultura di massa. E vd. il numero monografico di “RF” 7, 1983.

<sup>11</sup> Lontano archetipo di ‘etnoscienza’ coniugata all’ ‘etnolinguistica’ può essere individuato già nella monumentale raccolta di Eugène Rolland, *La Flore populaire au histoire naturelle des plantes dans leurs rapports avec la linguistique et le folklore*, 1869-1914 (11 volumi); ma le radici epistemologiche vanno rintracciate sicuramente nella scuola di Boas, quindi nel gruppo di etnologi guidati da Roy Ellen e David Reason, che ha in particolare analizzato il valore delle ‘classificazioni’ folkloriche del mondo animale e vegetale in alcune culture (Ellen Reason 1979). Per l’Italia, vorrei ricordare gli studi di Cardona. Una panoramica storica sugli studi in Revel-Sanga 2003; un esempio di studi che applicano questa prospettiva alla cultura contadina italiana è nel numero monografico di “RF” 42, 2000. Vd. ancora le voci *etnobotanica*, *etnoscienza*, *etnozoologia* (C. Pignato) in *DA*.

<sup>12</sup> È il felice esperimento critico proposto da Clemente 1990=2001, 188, che rileva un comune denominatore fra diverse definizioni dei ‘campi’ del sapere folklorico. E vd. in questo senso già Cirese 1973, 124-129, con esempi di catalogazioni generali.

Da Vico a Leopardi, da Pitré a Cirese, da Van Gennep ai fratelli Grimm, a Cuisenier e a Bausinger, una ricognizione sulle definizioni di ciò che a vario titolo ha costituito l'oggetto di queste ricerche conduce a ritenere che vi sia qualcosa che tutti hanno ritenuto "folklore". In particolare, nella terminologia più diffusa degli studi:

- racconti e leggende popolari
- canti popolari
- proverbi
- credenze e superstizioni
- farmacopea popolare

Vi sono invece altri territori (feste, mestieri, usi giuridici<sup>13</sup>) sui quali non sembra esserci analogia di vedute. Ma ciò dipende, in ultima analisi, credo, anche dai diversi momenti storici nei quali una determinata definizione è stata prodotta. In ogni caso, sui cinque 'ambiti' che ho elencato sembra esservi un certo consenso. Si voglia indicarli globalmente – ma anche questa ipotesi è argomento di dibattito critico – con il termine folkore o tradizioni popolari, etnologia di questo o quel paese, il materiale è apparso, almeno nelle definizioni degli studiosi di un paio di secoli, in qualche modo circoscritto e omogeneo.

Appare evidente, mi pare, come in queste definizioni giochi un ruolo fondamentale proprio quel 'dislivello di culture' che induce ad 'etichettare' come 'sapere popolare' fenomeni culturali ritenuti diversi da un sapere (ritenuto) 'alto' e/o ufficiale.

Questo atteggiamento culturale (e i conseguenti schemi logico-classificatori, nonché terminologici), a ben vedere, ha radici ben più antiche del XVIII secolo.

Ha radici nel mondo greco e romano, nel modo in cui gli *auctores* 'videro' e definirono fenomeni culturali attribuiti a determinati soggetti ritenuti marginali, arretrati, meno (o per nulla) istruiti.

Partendo ancora una volta dal livello terminologico, questa indagine ha messo in luce come vi siano aree semantiche ricorrenti, 'etichette' frequenti, impiegate per determinare e presentare proprio quei fenomeni culturali che la successiva tradizione di studi europea moderna indicherà in modo condiviso come 'folklore': racconti e leggende popolari, canti popolari, credenze e superstizioni, proverbi, farmacopea popolare.

Pur non avendo a disposizione un termine analogo al moderno 'folklore', quindi, le fonti antiche, a quanto pare, hanno definito anch'esse in modo per certi versi 'condiviso' *determinati* fenomeni culturali che rilevavano nelle loro società.

In particolare, e soprattutto relativamente a proverbi, credenze e medicina popolare, emergono con frequenza alcune aree semantiche: quelle dei *verba credendi* e della famiglia di *vulgus* e δῆμος (il "popolare"), nonché, ma più limitatamente, della famiglia di *rus* e ἄγρός (*credunt, creditur, vulgo opinatur, vulgare sermone, vulgare usu, rure,*

<sup>13</sup> Sugli usi giuridici ha appuntato la sua attenzione, in particolare, Lombardi Satriani 1968, che ha elaborato, tra gli anni '60 e '80 del secolo scorso, un'interpretazione – tanto originale quanto discussa – del folklore come 'cultura di contestazione' delle classi subalterne, portatrici, anche (o spesso) inconsapevolmente, attraverso norme para-giuridiche e proverbi, canti e tradizioni, di ideali e valori propri, differenti da quelli della classe dominante. Bilancio dei riscontri critici a tale prospettiva di studio nel folklore, e riflessioni sul terreno comune di analisi di scienza folklorica e antropologia culturale, in Lombardi Satriani 1985.

etc.)<sup>14</sup>. L'atteggiamento distaccato di alcuni autori, d'altra parte, diviene esplicito nell'impiego, in taluni casi, dell'area di *error*, e di altri semantemi che denotano scetticismo. Interessante, ancora, è la presentazione di talune pratiche come proprie di *donne* o di *vecchi*.<sup>15</sup>

L'atteggiamento di osservatori critici degli antichi, dunque, non sembra dissimile dalla successiva tradizione di studi europea e occidentale in genere. Sono proprio "credenze e superstizioni, proverbi e farmacopea popolare", ad essere 'etichettati' frequentemente con una terminologia comune.<sup>16</sup> Questa terminologia ha tre ambiti prevalenti di riferimento: la 'credenza' (opposta, in qualche modo, alla 'verità' e strettamente legata alla trasmissione orale), il 'popolare' (in quanto diverso dall'istruito e/o ritenuto 'scientifico'), e la 'campagna' (come luogo depositario di tradizione e di memoria). È il punto centrale che emerge dalla documentazione censita nei testi antichi<sup>17</sup>, che apre una possibilità – pure da percorrere con cautela – per rilevare il punto di vista interno, 'emic', con cui gli antichi, forse non solo *gli autori* antichi, percepivano questi fenomeni.

Del resto, anche una pur panoramica rassegna delle aree terminologiche e delle tradizioni di studi attraverso le quali gli autori antichi hanno differenziato questi materiali (appunto: racconti, credenze, proverbi, canti e farmacopea popolari) da altri fenomeni culturali sembra testimoniare una certa omogeneità dell'ambito che, ancora convenzionalmente, continuo a definire 'folklore'.

Canti popolari, proverbi, racconti e leggende popolari, credenze e farmacopea popolare furono infatti, e nella stragrande maggioranza dei casi, separati e distinti da numerosi altri fenomeni e/o ambiti: mito, ritualità e religiosità ufficiale; convinzioni scientifiche (o ritenute tali); sapere tecnico; elemento esotico-paradossografico (*mirum*); magia.

Una ricognizione che parta (come cartina al tornasole) da quel grande serbatoio di notizie che è il *De natura animalium* di Claudio Eliano appare indicativa.

Numerose testimonianze si riferiscono chiaramente all'ambito della **magia**.<sup>18</sup> Le fonti le presentano apertamente come "rito magico", "pratica di fattucchiere", o altre espressioni

<sup>14</sup> Come documenta Capitani 1972 l'area semantica di *rus* è la più impiegata anche da parte delle fonti mediche antiche per indicare quei rimedi sentiti come diversi rispetto alla medicina 'scientifica' o ufficiale: in ciò, si noti, vi è spesso una lucida consapevolezza di autori quali Celso, Scribonio, Plinio.

<sup>15</sup> La dimensione 'femminile' è una delle caratteristiche peculiari, ad esempio, dei racconti popolari greci e romani: qui, come rileva da ultimo Hansen 2002, 12s., i soggetti ai quali è attribuito in un gran numero di casi lo story telling sono donne, vecchie, nutrici. Il 'popolare', dunque, nelle fonti, è sentito ancora una volta come 'femminile'. Quasi superfluo, in proposito, ricordare il ruolo simbolico di 'alterità' che la donna riveste nell'immaginario culturale antico.

<sup>16</sup> Ciò appare tanto più significativo se le si rapporta alle 'categorie' di pensiero di società e culture 'altre'.

<sup>17</sup> Nel *Repertorio* sono evidenziati, con sottolineatura, i termini impiegati dalle fonti antiche per definire e presentare il fenomeno culturale di volta in volta lemmatizzato.

<sup>18</sup> Gli studi sulla magia costituiscono un campo sterminato di interesse. L'atteggiamento dei moderni nei confronti del mondo magico, dall'approccio 'primitivista' di Frazer ai più recenti (e post-Malinowskiani) orientamenti critici, sono a tutti noti (si veda, per una storia bibliografica: Calvo Martinez 2001; panoramica critica in *DA*, magia). Per il mondo antico, tuttavia, la posizione di chi crede ad una impossibilità di separazione interna e cosciente tra magia da una parte e religione dall'altra, ormai condivisa negli studi sulle società 'semplici' o tradizionali extraeuropee, non è maggioritaria, e probabilmente a ragione (vd. per tutti Graf 1995, 3-58). Pur

simili. La differenza fondamentale con pratiche agrarie più propriamente folkloriche sta anche, direi, nel fatto che mentre queste ultime sono diffuse e praticabili da tutti, le prime sono appannaggio di sette o individui detentori di un sapere esoterico (i *Magi*). Spesso, tra l'altro, si tratta di espedienti o pratiche volte al 'male'<sup>19</sup>.

Contigua all'ambito apertamente magico appare un'altra serie di testimonianze, tipica di un certo modo di leggere il mondo della natura da parte degli antichi: si tratta delle notizie di elementi o fatti straordinari o paradossali. Un vero e proprio genere letterario nasce, intorno al III sec. a.C., incentrato su queste 'meraviglie' della natura: la **paradossografia**.<sup>20</sup> In questo caso il soprannaturale è il frutto della lente deformante della distanza geografica, del lontano e dell'esotico. Ci si riferisce a pratiche e/o materiale tanto lontani quanto non accertabili. Materiali, per giunta, ignoti ai più, in particolare proprio alle classi popolari/ non acculturate (quelle 'folkloriche'), che viaggiano nella storia della tradizione culturale occidentale per un altro binario, tutto letterario e 'alto', che parte appunto dalla paradossografia ellenistica e arriva ai bestiari dotti del medioevo e del Rinascimento. Il lessico-spia di questa tipologia di fenomeni è quello del 'meraviglioso' (*thauma*, *mirum*) e del 'credibile'/'incredibile' (*pistòs/apistòs*, *incredibilis*). Esemplari, in questo senso, le testimonianze sull'esistenza (vista con scetticismo) dei "cavalli muniti di corno" e della marticora, antichi 'progenitori' di due degli animali fantastici più fortunati nella tradizione occidentale: l'unicorno e lo yeti.<sup>21</sup>

Meno apertamente viste con scetticismo, perché pertinenti alla sfera religiosa condivisa e tradizionale, sono le notizie che potremmo riferire all'ambito del **mito**. Sono proprio gli autori antichi a invocare la categoria del "mito", della "leggenda" che ha come protagonisti dèi ed eroi. Qui avviene che determinati fenomeni siano ricondotti ad episodi mitici che ne hanno determinato l'esistenza (*aition*): una particolare pratica o un certo carattere naturale derivano da una vicenda del mito.<sup>22</sup>

non avendo avuto né una bibbia né una religione rivelata di riferimento, Greci e Romani sembrano aver percepito una marcata distanza tra alcune pratiche sentite come ufficiali o 'corrette' e la 'magia'. Questo stato di cose sembra confermato da numerosi studi soprattutto linguistici, dai quali emergono alcune connotazioni specifiche del lessico 'magico', e conseguentemente degli atteggiamenti di pensiero dei praticanti. La tradizione europeo-mediterranea, in questo caso, appare per molti versi unitaria, almeno dal V sec.a.C.

<sup>19</sup> Si legga ad esempio 15,11: «È noto a tutti che la martora è un animale perfido, che si lancia sui cadaveri degli uomini. Si dice anche che se a una donna vengono attaccati, per insidia o con il suo assenso, i testicoli di una martora, essa non potrà più diventare madre e rifiuterà il coito. Se le viscere di questo animale, dopo essere state sottoposte a un trattamento speciale che solo gli esperti di queste cose conoscono, vengono con perfido disegno immerse nel vino, hanno la proprietà di spezzare un rapporto di amicizia e di troncane una relazione affettuosa di lunga data. Ma lasciamo al nostro Ares il compito di punire come meritano tutti questi maghi e fattucchiere!». Sull'atteggiamento di Eliano nei confronti della magia, vd. ora Del Mar Vega Vega 2003, che passa in rassegna proprio la presenza di 'maghi' e figure specializzate nella magia nel *De natura animalium*, sottolineando le prese di distanza da parte di Eliano.

<sup>20</sup> Non è un caso che questo interesse (letterario, e non solo) per il 'meraviglioso' nasca, in Grecia, nella prima età ellenistica, quando l'orizzonte geografico si 'allarga' incredibilmente dal Mediterraneo ai paesi dell'estremo oriente e dell'Africa. Il primo autore di *thaumasia* è Callimaco, seguito da numerosi altri, fra i quali Filostefano e Antigono di Caristo. Una raccolta di fonti è in Giannini 1966. Studi: Giannini 1963 e 1964; Schepens-Delcroix 1966.

<sup>21</sup> L' 'ibrido' animale, nel mondo antico, oltre a costituire una categoria zootecnica di speciazioni utili all'uomo (si pensi al mulo), rappresentò un orizzonte culturale ove collocare gli esseri prodigiosi o mostruosi della natura. Vd. ora Li Causi 2003 e 2008.

<sup>22</sup> Se una speciale connotazione di una pianta o di un animale siano derivate da un *mythos*, o se invece proprio una connotazione (preesistente) abbia motivato la scelta di quella pianta, di quell'animale, perché 'adatti' a quel mito, è questione insolubile. Tuttavia, per l'atteggiamento

Vi sono poi tutta una serie di documentazioni che rientrano in un ambito che attiene al **sapere tecnico** (agricolo, medico, ecc.) a prescindere dalla correttezza che la scienza moderna può attribuirvi. Questi ‘saperi’, che per la maggior parte, nella cultura antica, non hanno ricevuto dignità di autonomia disciplinare (come invece la matematica o la fisica, l’architettura o la meccanica), sono spesso attribuiti a figure semi-professionali (allevatori, selezionatori, mastri) o, impersonalmente, a livelli medio-bassi della società, in particolare al mondo rurale.<sup>23</sup> È la categoria più vicina al senso che oggi attribuiamo a termini quali “uso”, “costume”, “tecnica (popolare)”. Ed anche nelle fonti antiche è dato riscontrare l’impiego di tale lessico nella presentazione di questo materiale<sup>24</sup>.

Simile, ma di matrice più ‘dotta’ della precedente, è la categoria della vera e propria **convizione scientifica**: qui è una tradizione ‘alta’, propriamente scientifica (spesso risalente ad Aristotele o Teofrasto), a fornire un dato – per noi palesemente errato – che può risultare di per sé stravagante o folklorico, ma che folklorico non è, perché alieno dall’orizzonte del quotidiano o dell’utile, ed esclusivamente proprio della speculazione scientifico-naturalistica. Anche questo dato, del resto (e conseguentemente), come nel caso della tradizione paradossografica, segue nella storia della cultura un suo percorso autonomo e tutto letterario.<sup>25</sup> Si pensi ad un caso come 1,25: «Se avete occasione di

almeno degli autori ‘tecnici’ – che non disdegnano di menzionare pratiche folkloriche – nei confronti di queste corrispondenze mitiche è significativo un brano di Columella: “quelle cose che si raccontano sull’origine delle api, con ampia cornice di leggende (*fabulose tradita*), sarei del parere di lasciarle alla libertà fantastica della poesia piuttosto che a una testimonianza degna di fede. Che cosa importa a un campagnolo di sapere se Melissa fosse davvero una donna bellissima, che Giove trasformò in ape, oppure, come dice il poeta Euemero, se le api sono state generate dai calabroni e dal sole? O sapere che le ninfe Frissonidi le educarono, che divennero più tardi nutrici di Giove nell’antro del monte Ditteo, che ebbero in sorte in perpetuo, per dono del dio, quel medesimo cibo col quale avevano nutrito lui fanciullo? (...) Sono sottigliezze più gradite agli amatori delle belle lettere, che leggono oziosi e tranquilli (*studiosis litterarum in otio legentibus*), che agli affaccendati agricoltori, ai quali non giovano né sul lavoro, né nella cura del patrimonio familiare. Perciò ritorniamo a quelle notizie che sono più adatte a chi vuol tenere alveari” (9,2,3-5).

<sup>23</sup> Un elenco significativo di questo ‘sapere tecnico popolare’ può essere ricavato scorrendo l’indice generale degli argomenti dei *Geoponica*: pronostici del bello e cattivo tempo; metodi per la ricerca dell’acqua; metodi per saggiare il terreno, il vino, l’olio; selezione e preparazione della semente; tecniche di riproduzione vegetale; conservazione di alimenti e derrate; metodi di prevenzione e difesa dai parassiti; selezione e riproduzione degli animali da allevamento.

<sup>24</sup> Si vedano casi come 9,48: «coloro che si occupano dell’allevamento degli animali, per renderli più prolifici frizionano i genitali delle pecore, delle capre e dei cavalli, durante il periodo degli accoppiamenti, con manciate di sale e di nitro. In questo modo accrescono in loro lo stimolo sessuale» o come 7,7: «le gru, volando dal mare alla terraferma, segnalano a chi vi sta attento la minaccia di una grave tempesta. Se volano tranquillamente, promettono tempo bello e venti pacifici; tacendo, avvertono coloro che sanno interpretare il loro silenzio che ci sarà bonaccia».

<sup>25</sup> La botanica e la zoologia, in particolare, ebbero, nel quadro delle scienze antiche, uno statuto epistemologico ‘debole’ da un certo punto di vista, probabilmente in ragione della minore applicabilità tecnica e militare rispetto ad altre scienze (quali ottica, meccanica, fisica). Tuttavia gli studi aristotelici e teofrastei costituirono il punto di riferimento per tutto il pensiero antico e medievale, non solo in occidente, attraverso le traduzioni latine, ma anche in oriente con le versioni arabe. Questa tradizione scientifica ‘alta’, che pure a volte offre spunti legati al folklore, rimane tuttavia distante da elementi magici e paradossografici, che pure sono presenti in forma aneddotica e particolare (French 1999). Un sintetico ma aggiornato quadro critico in

vedere quest'anno una iena maschio, la vedrete l'anno prossimo trasformata in femmina; se invece adesso vi capitasse di vedere una iena femmina, quella, in seguito, diventerà un maschio. Le iene infatti cambiano di sesso e fecondano o vengono fecondate ad anni alterni».<sup>26</sup>

Se dunque si evidenziano queste differenze terminologiche, emergono anche le distanze tra gli atteggiamenti culturali propri degli autori antichi nel presentare/ definire/ rilevare questo o quel fenomeno. Tra magia e pratiche 'popolari' vi è, per gli autori antichi, analogia nel procedimento simbolico (antipatico o simpatico) delle pratiche, fondato sulla medesima visione del mondo naturale come 'enciclopedia di simboli' da decifrare, ma diversità di soggetti praticanti, nonché, nella maggior parte dei casi, diversità di scopi (negativo o positivo). Tra paradossografia e 'credenze popolari' vi è soprattutto differenza di oggetti: esotici da una parte, quotidiani dall'altra. Tra 'credenze popolari' e convinzioni scientifiche (apparentemente stravaganti, e quindi a prima vista 'folkloriche') vi è una distanza rilevante sia nei soggetti che negli oggetti: le questioni poste dalla scienza antica sono spesso di tipo erudito e non finalizzate all'utile pratico, dunque lontane dall'interesse degli strati popolari. La distanza più marcata tra 'folklore' da una parte e paradossografia e convinzioni scientifiche dall'altra sta proprio, in fondo, nella centralità dell'uomo: nel folklore è l'utilità di un fenomeno per l'uomo che è rilevante.<sup>27</sup> I due ambiti sicuramente più vicini al 'folklorico' sono dunque quello mitico-rituale e quello del sapere tecnico popolare. Tra 'credenze popolari' e territorio mitico vi è in molti casi un rapporto stretto, tutto da indagare: di una inveterata pratica 'folklorica' le fonti antiche, per noi ingannevolmente, possono spesso 'inventare' un *aition* mitico-culturale.<sup>28</sup> Tra sapere tecnico e 'pratiche popolari' vi è invece, in diversi casi, una sovrapposizione indistinguibile: tuttavia la distinzione più rimarcata nelle fonti antiche attiene alla effettiva bontà, cioè alla riuscita o meno, di una pratica: nel felice esito del sapere tecnico c'è una fiducia pressoché generalizzata, nonché una comprovata validità; nei confronti della pratica 'folklorica' si oscilla tra uno scettico distacco e una aperta critica.

Significativa, d'altra parte, è la differenza fra le fonti che documentano questo o quel fenomeno. In una civiltà, come quella antica, molto attenta ai confini culturali e 'ideologici' tra un genere letterario e un altro, sembra possibile individuare una sorta di corrispondenza tra questo o quel genere letterario e questa o quella tipologia di documentazione. Alcune categorie tra quelle che si sono evidenziate, d'altra parte, forniscono la materia principe per un vero e proprio genere letterario specifico: è il caso della paradossografia, della mitografia, e in parte anche della tradizione dei prontuari magici. 'Folklore', convinzioni scientifiche, saperi tecnici popolari, si trovano invece documentati da diversi generi letterari, ma con un'attenta selezione. La tradizione scientifica ha nei trattati e nelle opere 'alte', filosofiche o morali, le fonti di riferimento. I saperi tecnici popolari sono documentati nei trattati tecnico-scientifici, a volte per essere contestati, o in generi medio-alti, all'interno di similitudini o brani descrittivi. Le testimonianze di carattere 'folklorico', «credenze e superstizioni, scongiuri o *remedia*»,

Lelli 2009 (per la botanica) e Zumbo 2009 (zoologia). Più complesso, ovviamente, è il caso della medicina di tradizione 'alta', prima ippocratica e poi 'di scuola': vd. *supra*.

<sup>26</sup> Questa errata convinzione, già in Aristotele, è perdurata fino ai moderni studi sui canidi, e trae origine probabilmente da un apparente dimorfismo sessuale delle iene nei primi mesi di vita.

<sup>27</sup> Si ricordi ancora il brano di Columella riportato *supra*.

<sup>28</sup> Proprio nei confronti del rito e della religiosità ufficiale, tuttavia, il folklore presenta una delle opposizioni più profonde: il rito, infatti, si svolge in un contesto gerarchizzato, in presenza di "un autorità che ne detiene il senso, avendone essa stessa formulato il codice" (Fabre 2001, 111). A questa accezione del termine intendo richiamarmi, e non al significato più 'esteso', per cui definire 'rito' una qualsiasi pratica ripetuta, una categoria che – in ogni caso – risulta di grande utilità euristica.



affiorano invece in generi letterari medio-bassi: commedia, poesia popolareggiante, epistolografia; rilevante, tuttavia, è anche la presenza nella tradizione tecnica, soprattutto agronomica e medica<sup>29</sup>.

Anche dal punto di vista della tradizione culturale si possono individuare strade ben delimitate. La tradizione della **magia** antica continuò, nel medioevo e nell'età moderna, attraverso prontuari e manuali, come un sapere settario, ed è oggi campo di studio dei cultori dell'occulto. La **paradossografia** ebbe vita intensa nel mondo antico, approdò nella tradizione dei bestiari medievali, ma con la progressiva razionalizzazione della scienza naturale fu relegata, già dal Rinascimento, all'ambito di una curiosità letteraria: va poi sottolineato che essa non sembra aver mai attecchito profondamente, se non per alcune isolate figure, nella cultura popolare. Riti e pratiche della religiosità pagana, nonché aneddoti del **mito**, subirono a volte un processo di sincretismo con il cristianesimo, ma nella maggior parte dei casi furono abbandonati già dall'età tardoantica. Le **convinzioni scientifiche** di matrice e tradizione erudita furono, invece, a volte ben più radicate, e solo con le moderne ricerche sperimentali furono superate: i fenomeni e i problemi di cui spesso si occupava questa tradizione erudita, tuttavia, non furono mai patrimonio della cultura popolare. Rimedi ed espedienti del **sapere tecnico popolare** (soprattutto agricolo) sono perdurati a volte fino agli inizi dello scorso secolo, soprattutto in aree geograficamente (e culturalmente) marginali: la maggior parte di essi, tuttavia, furono superati dalla rivoluzione industriale prima (trattori e pompe idrauliche al posto di aratri e raddomanti), e da quella chimica poi (conservanti e fertilizzanti); la tradizione che più di altre ha resistito è stata quella dei pronostici e avvertimenti calendariali, anche per il suo radicamento nel patrimonio proverbiale. Credenze, 'superstizioni', pratiche di scongiuro o propiziazione, e tutto ciò che le fonti antiche (e i raccoglitori ottonevcenteschi), hanno definito come '**popolare**', ha invece avuto una vita – carsica quanto si vuole – più lunga, diffusa, e radicata rispetto alle altre categorie.

La tradizione di studi europea, in conclusione, sembra avere per diversi secoli (probabilmente già dall'età classica) indicato in modo condiviso (e studiato o archiviato in modo omogeneo) alcuni ambiti di fenomeni culturali: racconti, canti, farmacoepica e credenze popolari; proverbi.

Questi cinque 'ambiti', per quanto riguarda la civiltà antica greca e romana, hanno ricevuto attenzioni di diverso tipo da parte degli studiosi, sia antichi sia moderni, anche – direi ovviamente – in base al materiale quantitativamente a disposizione.

Rarissime sono le testimonianze delle fonti antiche sulla tradizione novellistica orale; ancora più rare le 'trascrizioni' di *racconti popolari*: si pensi alle cosiddette *fabulae milesiae* rilevabili in alcuni autori.<sup>30</sup> Il più recente studio critico e insieme documentario

<sup>29</sup> Già Riess 1895, 44-47 individuava come fonti privilegiate per la raccolta il materiale riguardante credenze e superstizioni: scrittori di cose naturali, agronomi, papiri magici, letteratura patristica, accanto ad altri spunti più isolati.

<sup>30</sup> Per il mondo romano, si vedano le osservazioni di Bettini 1989: l'interazione tra 'folklore' e testo letterario può avvenire sostanzialmente in due modi: o un racconto letterario si serve di schemi folklorici preesistenti, oppure "il narratore desidera che il suo racconto assuma una natura popolare", e dunque vi inserisce vere e proprie 'trascrizioni' di leggende o novelle che presumibilmente dovevano avere anche una autonoma circolazione orale. È il caso di racconti famosi, come quelli della matrona di Efeso o del lupo mannaro nel *Satyricon*, ma anche di altri 'pezzi' disseminati nelle letterature antiche: da Erodoto agli epistolografi, dai romanzieri a Luciano. Una raccolta in Ferrari-Zanetto 1995. Tutto il materiale antico in nostro possesso, tuttavia, non arriva che a poche decine di 'racconti'.

è il volume di W. Hansen, *Ariadne's thread. A guide to international tales found in classical literature*, Ithaca-London 2002.<sup>31</sup>

Ancora più disperante è la situazione per i canti popolari. Quasi nulla ci dicono le fonti latine. Esempi greci di una certa attendibilità sono invece trascritti da Ateneo, e in parte studiati, anche se non nel complesso.<sup>32</sup>

I proverbi costituiscono un materiale ampio e variegato, sul quale negli ultimi decenni è tornato in grande stile l'interesse degli studiosi. Numerosi i lavori, anche d'insieme, sui repertori paremiografici antichi e, in generale, sulle continuità che la tradizione proverbiale greco-latina offre nelle culture moderne. Il punto di riferimento è il *Dizionario delle sentenze latine e greche* di Renzo Tosi (Milano 1993).<sup>33</sup>

La farmacopea popolare, anche in rapporto alla medicina ippocratica, con la quale ha legami intricati, non è stata oggetto, finora, di uno studio globale. Ma si distinguono, per chiarezza di approccio, i lavori ormai classici di Geoffrey Lloyd.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Il quale, tuttavia, come spesso avviene in questo campo, si lascia forse troppo spesso prendere dalla tentazione di individuare in un numero elevato di miti e trame narrative letterarie un'origine 'popolare', sulla base di comparazioni con fiabe e leggende di culture *anche* distanti. Sui racconti 'popolari' antichi si vedano anche Stramaglia 1999 (sulle storie di fantasmi) e Stramaglia 2000 (sulle storie d'amore e d'avventura).

<sup>32</sup> Athen. 14, 618-621, 629e-630 è la nostra più importante fonte, che ci conserva numerosi nomi e contestualizzazioni di canti popolari greci (canto del mulino, della tessitura, della semina, ecc...) ma poche porzioni di testi. Tra i più noti, perché meglio testimoniati, i 'canti di questua' come i cosiddetti *kaminos*, *eiresione*, *kelidonismos*. Il grammatico Polluce (9,123) offre una lista di 18 'cantilene' (*paidiai*) che accompagnavano i giochi dei ragazzi. Tutto il materiale è raccolto da Page 1962, 450-61 (= *PMG* 847-883). Su un piano diverso stanno i *carmina convivalia attica*, recitati nei simposi e già frutto di una qualche elaborazione letteraria, traditi sempre da Athen. 15, 694b-696b, per i quali vd. Fabbro 1986. E vd. ancora Palmisciano 2003 e Neri 2003. Il concetto di poesia 'popolare' è uno dei più vivacemente dibattuti nell'etnologia, fin dagli inizi; si pensi, nella tradizione di studi italiana, anche solo a Pitrè, Croce e Cirese. Cocchiara 1952 segue con attenzione dettagliata lo snodarsi del dibattito critico nel panorama europeo.

<sup>33</sup> Mi sia consentito di rimandare anche alla prima edizione italiana commentata delle due principali raccolte paremiografiche antiche (Zenobio e Diogeniano: Lelli 2006), in cui l'approccio comparativo è ampiamente sfruttato; e ancora alla miscellanea di studi che ripercorre la presenza del proverbio in oltre 40 autori greci e latini (Lelli 2009-2010).

<sup>34</sup> Per citare solo i maggiori: Lloyd 1966, 1979 e 1983. Sui rapporti tra 'medicina ufficiale' e medicina popolare nell'antichità una rassegna è in Capitani 1972, che documenta l'atteggiamento delle fonti 'dotte' (e nono solo) rispetto ai rimedi sentiti come 'popolari'. Di fatto, questo terreno è, accanto alle credenze e 'superstizioni', il materiale 'folklorico' quantitativamente più rilevante, nonché bisognoso di attenzioni critiche d'insieme. E se è vero, come fa giustamente rilevare Di Nola 1983,9, che lo studio dei rapporti tra patrimonio delle credenze mediche popolari e 'scienza medica' scientifica o ritenuta tale è un settore disciplinare denso di equivoci, perché corrisponde al rapporto – peraltro diacronicamente diverso – tra livello dotto e livello 'popolare', ora respinto ora accettato dalle fonti colte, è pur vero che – almeno per l'età post-pliniana – possono valere *anche* per l'antichità le affermazioni di Seppilli 1983,6 che individua nella "tradizionalità, largamente pervasa da modelli magico-religiosi" e in un "rapporto fra utenti e operatori organico e interno al mondo delle classi subalterne... i due elementi essenziali di una definizione della medicina popolare in quanto oggetto della ricerca demoiatrica". Si noterà che tali due elementi sono i medesimi più caratterizzanti *anche* per l'ambito delle pratiche (soprattutto) agricole 'folkloriche'. Su vari aspetti della ricerca

La vasta mole di “credenze” e “superstizioni” censibile nelle fonti antiche è, a tutt’oggi, l’ambito che sembra aver ricevuto meno attenzioni, soprattutto in un’ottica globale e – per quanto è possibile in tale materia – organica.<sup>35</sup>

Occorre innanzi tutto rilevare che proprio per questa ‘categoria’ di fenomeni le fonti antiche impiegano maggiormente il lessico del ‘credere’ o del ‘popolare’ e la localizzazione ‘rurale’: segni di riconoscibilità importantissimi per capire la mentalità antica. Compare poi, già in alcune fonti latine, un termine che avrà enorme fortuna nella successiva tradizione di studi europea: *superstitio*.

“Superstizione”, nelle lingue moderne, è appunto un termine legato inevitabilmente all’atteggiamento dei folkloristi sette- e ottocenteschi nei confronti dei fenomeni ‘popolari’. E dunque evidentemente storicizzabile. Così è anche per il latino *superstitio*.

La storia semantica e culturale del termine *superstitio* si lega strettamente a quella del greco δεισιδαιμονία, ed è il frutto di complesse sovrapposizioni ‘ideologiche’, a partire almeno dal V sec. a.C. ateniese<sup>36</sup>. Se in Senofonte (per es. *Ages.* 11,8; *Cyr.* 3,3,58) il concetto di δεισιδαιμονία appare ancora largamente positivo e funzionale a sottolineare una generica ‘pietà religiosa’ per il divino, è significativo rilevare come già una cinquantina d’anni prima, nella iper-razionalistica Atene dei sofisti, il comico Cratino avesse potuto fare oggetto di derisione un δεισιδαίμων. Ancora Aristotele (*pol.* 5,11 1315a) conosce un valore pienamente positivo del termine, ma da Teofrasto (*Char.* 16) δεισιδαιμονία risulterà connotata di quel caratteristico aspetto ironico-dispregiativo con il quale è impiegata successivamente<sup>37</sup>. Si tratta, in effetti, di un ‘ribaltamento semantico’, sancito dalle fonti filosofiche ellenistiche – stoiche ed epicuree insieme, probabilmente, anche se per motivi di partenza diversi – che troviamo impiegate nel breve scritto plutarco *Περὶ δεισιδαιμονίας*. Il termine indica ormai, già intorno al II sec. a.C., un πόθος umano (165 BC), una ‘deviazione’ rintracciabile sia in individui oppressi dalle paure sia nella ridda di ‘interpreti di sogni’, taumaturghi, indovini e maghi che della δεισιδαιμονία fanno addirittura la loro fonte di vita.

Fu questo quadro culturale greco che si trovò di fronte la classe intellettuale romana intorno al III-II sec. a.C., allorché risalgono le prime attestazioni di *superstitio*. Oltre al senso di ‘eccessivo scrupolo religioso’ (*Cic. Tusc.* 3,72; *div.* 1,7; 2,19; *fin.* 2,63) a Roma il termine sembra esser stato impiegato per determinare qualsiasi forma di religiosità ‘deviata’ rispetto al culto ufficiale e nazionale: dalle prescrizioni magiche delle fattucchiere ai culti stranieri (vd. per le numerosi fonti Calderone 1972, 383). Tuttavia, nell’uso poetico, *superstitio* rimase, almeno fino a Stazio, in concorrenza sinonimica con *religio*. Sarà nel IV

demoiatria si veda il ricchissimo numero monografico di “RF” 8, 1983, con contributi di Seppilli, Di Nola, Bronzini, Cardini, Gallini, Guggino, Lanternari e Cardona.

<sup>35</sup> Al di là di lavori su singole questioni, pure importanti, gli unici studi che con una qualche sistematicità (almeno nelle intenzioni) si proposero di censire il patrimonio di folklore greco e romano sono costituiti dagli interventi di Ernst Riess (1895-1925), autore anche della voce *Aberglaube* della *Real-Encyclopaedie* (1894), ormai non più citati se non, a volte, misconosciuti.

<sup>36</sup> Quasi ovvio, per inquadrare il ‘nodo’ culturale costituito dallo sviluppo di un razionalismo intellettuale progressivamente distanziandosi dall’immaginario magico-simbolico popolare, rimandare al fondamentale lavoro di Dodds 1950.

<sup>37</sup> Su Teofrasto vd. ora Diggle 2004, 349ss.

sec., con la definitiva affermazione del cristianesimo, che il termine assumerà stabilmente il valore poi continuato nelle lingue romanze.<sup>38</sup>

Di nuovo, ad un'analisi della terminologia, la tradizione di studi europea appare concorde e continuata (fin dall'antichità), negli atteggiamenti 'classificatori' (ma non solo) di fenomeni culturali di volta in volta definiti "superstizioni", "credenze popolari", o altrimenti.

Proprio partendo dalle definizioni degli autori antichi (ma anche di molti dei moderni, almeno fino al XX secolo), e quindi dai loro atteggiamenti culturali, questo lavoro si propone di archiviare quei fenomeni fornendone un repertorio il più possibile completo. Fenomeni che, come ogni altro dato culturale oggetto dell'analisi etno-antropologica, possono ricevere oggi una collocazione più chiara in un contesto epistemologico criticamente aggiornato.

## 2. UN QUADRO DI RIFERIMENTO POSSIBILE

Se l'antropologia è la scienza che studia la *cultura*, quei dati che, in altri periodi, un atteggiamento scienziata e/o positivista ha definito "superstizioni" possono essere definiti come rappresentazioni culturali, *significazioni culturali che una società attribuisce ad un determinato oggetto, animale, evento o gesto (volontario o involontario) nella comune ottica di una aspettazione positiva ("buon augurio") o negativa ("malaugurio") del futuro.*<sup>39</sup>

Ci troviamo dunque di fronte ad una rete culturale che coinvolge almeno 4 elementi:

- 1) il *soggetto* che assegna la significazione culturale;
- 2) la *proiezione nel futuro* che tale significazione culturale implica
- 3) il dato concreto *oggetto* della significazione culturale
- 4) il *senso* della significazione stessa: positivo o negativo.

<sup>38</sup> Sulla storia linguistica di *δαιμονία/superstitio* vd. Otto 1909, Calderone 1972, Janssen 1975, Belardi 1976. Dal punto di vista etimologico, i tentativi di interpretazione delle pur apparentemente semplici formazioni *superstitio* e *superstitiosus* (che compaiono già in Plauto e nel teatro arcaico, ma con valore controverso: vd. Della Corte 1900) da *super-stare* non sembrano aver ancora portato a soluzioni soddisfacenti. Già Cicerone (*nat. deor.* 2,28,72) accosta il termine a *superstes*, mentre Nonio (432 M. = 696 L.) a *super-sedere*: ma entrambe sono paraetimologie. Tra i moderni, Benveniste 1938 e Otto 1909 tornano all'accostamento con *superstes*, nel senso di "testimonianza" che rimane nel tempo. Ardito è invece il tentativo di Calderone 1972 di vedere in *superstitiosus* un originario calco del greco ἀναθηματικός, che starebbe a designare i "servi sacri" che costituivano la manovalanza, spesso vista con sospetto, dei santuari greci. Si può probabilmente affermare, in conclusione, che già ai parlanti latino del I sec. a.C. il preciso valore semantico di *superstitio* non era chiaro: il termine si offriva così, forse per una polisemia innata, ad essere anche altrimenti impiegato rispetto all'uso più diffuso che si è documentato *supra*.

<sup>39</sup> Presuppongo – ovviamente – in tale definizione, e nell'approccio in genere, le riflessioni e teorizzazioni che dei *fatti culturali* hanno fornito l'antropologia interpretativa e la semiotica da una parte e la psicologia cognitiva dall'altra, pur con esiti diversi e con percorsi critici differenti, che tuttavia mi paiono avere come un punto di riferimento iniziale (anche se spesso contestato) la speculazione di Durkheim sui concetti di *cultura*, *credenza* e *società*.

L'elemento 2) costituisce il *comune denominatore* di tutti i fenomeni in questione nell'ambito dei fatti culturali di una determinata società: assegnare cioè un 'senso' culturale al grido di una civetta, all'irrompere in casa di un calabrone, all'udire un tuono, a compiere tre volte il giro di un campo, ad avere inciampato è un'operazione culturale compiuta, dai singoli, in quanto (così si ritiene) fornisce un dato di 'conoscenza' sul futuro.

Questo 'meccanismo' culturale, in sostanza, è analogo a quello con cui si attribuiscono significazioni a fenomeni naturali e umani nell'ambito di quella che tradizionalmente è stata definita 'magia'. Anche in questo ambito si attribuiscono significazioni culturali a oggetti, animali, eventi o gesti per ottenere una 'conoscenza' maggiore del futuro o, addirittura, per determinarne il corso. Ma a marcare i confini fra i due terreni interviene l'elemento 1), cioè il soggetto che assegna tale significazione. Mentre nella magia o nella divinazione il soggetto legittimato a poter assegnare un senso, ad esempio, al volo di un uccello è solo un soggetto al quale la comunità riconosce un ruolo professionale, per altri fenomeni ogni membro della comunità può ('sa') assegnare una significazione culturale a questo o quel dato, perché tale significazione è tradizionale, condivisa e tramandata di generazione in generazione ed è ormai entrata a far parte del patrimonio culturale della memoria di ognuno. Questa differenza, tra significazioni culturali *condivise* ("popolari"?) e significazioni culturali *prodotte da soggetti professionali* è, nella civiltà greca e romana, essenziale e discriminante: così ci dicono infatti le testimonianze interne di quelle civiltà, come si è già visto *supra* in relazione alla terminologia documentaria.

Volendo inquadrare ulteriormente il dato, va certo riconosciuto che ognuno (ogni individuo di ogni singola società) può assegnare a un certo oggetto, animale, evento o gesto una 'propria' significazione culturale, nel senso di una positività o negatività poietata nel futuro; significazione che potrà essere solamente 'sua', che potrà condividere con un amico, con più amici, con la famiglia, o con altre persone di sua conoscenza. Al ripresentarsi di quel dato oggetto, animale, evento o gesto, insomma, egli e i (suoi) pochi o molti amici e/o familiari, attraverso un recupero nella memoria, condideranno il senso assegnato e ne trarranno triste o felice prospettiva per il futuro ("come quella volta in cui...", si dirà probabilmente). Questa 'credenza' personale o familiare, tuttavia, se non sarà diffusa, condivisa o tramandata a livello più ampio, non entrerà mai a far parte del patrimonio culturale di una società. Anche questa, dunque, è una distinzione importante nell'ambito di dati culturali: la maggiore o minore diffusione, condivisione, tradizione di una determinata significazione culturale assegnata a un certo oggetto, animale, evento o gesto.

Questa distinzione è in qualche modo analoga a quella che i linguisti compiono per enunciati linguistici propri di un *idioletto* o di una *langue*. Se un evento individuale (o familiare) dà origine a un'espressione condivisa da un gruppo ristretto di persone, per le quali è nota e dalle quali è impiegata in tono sentenzioso/ didascalico/ memoriale, questa espressione è diversa da un enunciato che, condiviso da tutta la comunità dei parlanti, tramandato da così lungo tempo tanto da essersene persa l'origine, testimoniato in documenti scritti, è divenuto un *proverbio* vero e proprio. L'analogia tra questi fatti linguistici e i fenomeni culturali di cui stiamo parlando mi sembra profonda. In questo senso è legittima l'operazione dello studioso che – proprio su basi quantitative – *censisce le testimonianze su fenomeni culturali che prevedano l'assegnazione di un significato positivo o negativo nell'aspettazione del futuro a oggetti, animali, eventi o gesti.*

Ancora una riflessione merita il punto 1).

Dal punto di vista demologico, infatti, come è stato ormai messo in luce, appare rilevante la collocazione sociale ed economica del soggetto che produce la significazione culturale in esame. A quale fascia sociale appartiene chi attribuisce al canto della civetta, o all'inciampo, o al colore del fiore del vino, significazioni positive o negative per il futuro? A quale fascia di età? Quale grado di istruzione possiede?

Le differenze, a questi livelli, appaiono rilevanti, tant'è che da tempo si è ormai accettata l'impostazione (ciresiana: vd. *supra*) dei 'dislivelli di cultura'. Importerà rilevare, dunque, l'omogeneità (o disomogeneità) delle testimonianze – antiche e moderne – riferite ai soggetti che producono significazioni culturali. E non a caso si è potuto parlare di “credenze contadine” o “leggende metropolitane” proprio in riferimento ai diversi soggetti coinvolti.

Dall'ampio materiale documentario antico che qui presento, è possibile inferire che i *soggetti* privilegiati ai quali le fonti antiche attribuiscono la maggior parte delle significazioni culturali su oggetti, animali, eventi o gesti appartengono al mondo rurale; vi sono poi un discreto numero di dati attribuiti a soggetti anche cittadini<sup>40</sup> e/o ritenuti maggiormente istruiti o comunque appartenenti a classi sociopoliticamente egemoni; infine dati dei quali non si forniscono specificazioni.

Per la modernità il discorso si pone in altri termini. L'intenzionalità delle raccolte documentarie moderne, infatti, ha spesso influito sulla selezione delle testimonianze: degli intervistati insomma. Occorre cautela, dunque, nella valutazione delle opere di molti folkloristi otto e novecenteschi, che non di rado attribuiscono all'intera società di cui fanno parte “credenze” proprie in realtà di strati sociali contadini. Con gli studi prodotti dalla seconda metà del secolo scorso, tuttavia, possiamo avere maggiori informazioni sugli intervistati.

Grande cautela ho cercato di avere anche nella mia indagine di campo, ma è evidente che il tessuto sociale delle zone direttamente o indirettamente censite in questo studio è prevalentemente composto da contadini e addetti al settore primario. Se, del resto, il punto di partenza di questo lavoro è il mondo antico – o meglio le testimonianze sulle percezioni culturali relative a oggetti, animali, eventi o gesti che abbiano significazioni positive o negative sul futuro, e se queste testimonianze sono riferite per la maggior parte a soggetti inseriti in contesti agricoli, la scelta di selezionare analoghi soggetti per interviste che mirassero ad offrire una comparazione di quei dati è apparsa non solo scontata, ma necessaria.

Il materiale che qui si presenta, in buona sostanza, pertiene per la stragrande maggioranza dei casi a “credenze” proprie di comunità a stretto contatto con il mondo rurale, anticamente come fino a pochi decenni fa.

Non a caso entra qui in gioco il terzo elemento della rete di significazioni culturali che stiamo analizzando: il dato concreto *oggetto* della significazione culturale.

Questo elemento costituisce, a mio avviso, la solida ossatura su cui fondare l'analisi di tali fenomeni nonché le comparazioni legittimamente producibili e verificabili in quella sede<sup>41</sup>.

<sup>40</sup> Il binomio città/campagna è, nella cultura antica e nelle rappresentazioni culturali che essa ha prodotto, fondamentale e assai diffuso.

<sup>41</sup> Sui rischi che un'ermeneutica eccessivamente anti-fondazionalista in antropologia implica, nel presentare una realtà quasi 'assente' perché ontologicamente inconoscibile, e incentrata su un testualismo «che finisce per fantasmaticizzare idealisticamente il reale» si vedano le riflessioni di Miceli 1990, 3 ss.

Piante, animali, suoni, gesti, fenomeni atmosferici e molto altro ancora sono *realtà* uguali a se stesse oggi come un tempo, in Europa come in altre parti del mondo, fatte salve le (pur a volte significative) differenze tra specie e specie, a seconda della latitudine e del clima. Ma è un dato incontestabile che, ad esempio, il grido della civetta è sempre il medesimo, per Omero come per noi Europei, come per chi vive in Sudafrica o in Cile. Ne abbiamo testimonianze varie – a partire dai numerosi casi di onomatopoeie registrati dagli antichi (la pecora fa *bee bee* già per Aristofane nel V sec. a.C.). O si pensi, ancora, come le miniature dei codici medievali, direttamente derivate da quelli tardoantichi e quindi dai papiri tolemaici, offrano rappresentazioni botaniche che spesso sono proprio la base indispensabile per identificare questa o quella specie indicata in greco o in latino con un termine ignoto. Né si potrà mettere in dubbio – per riecheggiare un noto esempio geertziano – che un contadino greco del III sec. a.C. abbia strizzato l'occhio in modo identico a come lo facciamo noi ogni giorno. Certo la *funzione* e l'eventuale *intenzione* possono ben essere diverse, anche opposte, persino falsificanti, ma il *dato* è il medesimo.

Se, in altri termini, il riconoscimento che «le verità etnografiche sono intrinsecamente parziali (Clifford 1986a, 32)» e che «la scrittura etnografica si costituisce retoricamente come qualsiasi altra forma discorsiva (Pratt 1986, 60)» appartengono ormai al sentire comune dell'epistemologia etno-antropologica, non si può non rilevare come i numerosi rischi della scrittura etnografica messi in evidenza dall'antropologia postmoderna e interpretativa *non* sembrano adattarsi a fenomeni del tipo che qui si censisce. Se un rito, una concezione della parentela, una visione del cosmo, possono essere passibili di retorizzazione da parte dell'osservatore e, al contempo, di falsificazione (anche involontaria) o almeno di lettura da angolazioni plurali e/o parziali da parte dell'osservato, non mi sembra che per una significazione sulla positività o negatività di un oggetto, animale, evento o gesto, tra l'altro tradizionalmente condivisa, possano essere ragionevolmente nutriti i medesimi dubbi, né siano produttive le medesime cautele critiche.

Si tratta, in sostanza, di elementi 'fissi', che appare possibile *registrare*, più che *descrivere*.<sup>42</sup>

Ecco perché l'affermazione di Clifford 1986b (171), per il quale «non esiste un modo certo e definitivo per separare la dimensione fattuale da quella alegorica nei resoconti culturali», se senz'altro può essere valida, appunto, per i *resoconti* etnografici e in relazione ad *altri* tipi di fenomeni culturali, mi sembra eccessiva per un archivio e, ancor più, in relazione al materiale che qui si prende in considerazione<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Si pensi alle osservazioni critiche di un Rosaldo 1986 (119ss.) al saggio di La Roy Ladurie che attraverso un verbale dell'Inquisizione del tempo cerca di ricostruire la vita di un villaggio francese del XIV secolo, Montellou. Rosaldo punta la sua attenzione sulla disinvoltura con cui Le Roy Ladurie impiega le testimonianze dei contadini francesi registrate dagli inquisitori (in una situazione certamente di *parziale*) in una descrizione che vorrebbe essere 'etnografica'. Ed ha ragione. Ma il saggio di Le Roy si occupa di rapporti parentali, concezioni della donna e della politica, stili di vita, percezioni della Chiesa e dell'autorità pubblica. Tutte significazioni culturali relative a fenomeni – questi sì – certamente falsificabili e manipolabili. Non credo che un medesimo discorso possa valere per l'ambito di significazioni culturali che qui stiamo analizzando.

<sup>43</sup> Sulla radicalità di certe posizioni geertziane (e non solo) faccio mie le osservazioni critiche di Miceli 1990, soprattutto 40 s.

Ragionare sulla stabilità dell'oggetto dei fenomeni culturali che stiamo esaminando e parlo come punto fermo del lavoro comporta almeno tre importanti conseguenze.

La prima – credo – consiste nella possibilità, per lo studioso, di organizzare il materiale in forma di archivio, o repertorio, *lemmatizzato*. Se piante, animali, oggetti, eventi atmosferici, gesti e molto altro ancora rappresentano unità stabili per la riflessione culturale dell'uomo, possono essere assunti come elementi strutturali di un repertorio in cui raccogliere, appunto lemma per lemma, quelle significazioni ad essi attribuite.

Un'operazione di archiviazione che, per certi versi, ha i suoi lontani antecedenti già in alcuni autori antichi (Plinio e Solino i più noti e per noi i soli fruibili; ma di molti altri, perduti, si potrebbero fare i nomi), che raccolsero in ordine spesso alfabetico il sapere (anche simbolico) dei loro contemporanei su piante, animali, minerali o altro. Una morfologia di testo d'archivio che ha attraversato, in effetti, il medioevo e l'età moderna, per arrivare alle monumentali opere dei folkloristi ottocenteschi, quali gli undici volumi della *La Flore populaire au histoire naturelle des plantes dans leurs rapports avec la linguistique et le folklore* di Eugène Rolland o i cinque della *Mythologie des plantes* di Angelo De Gubernatis. Una morfologia di testo che, in modo rigoroso e sistematico, è il quadro in cui si muovono progetti di ricerca in corso quali, ad esempio, l'imponente lavoro portato avanti dal gruppo francese, coordinato da L. Bodson e G. Purnelle, che sta realizzando un *Inventaire informatisé des connaissances et traditions populaires relatives à l'herpetofaune dans les pays européens francophones*.

Questo repertorio, dunque, vuole porsi come il primo strumento di lavoro ragionato che censisca, archiviandole per lemmi riferiti ad elementi concreti, le significazioni culturali assegnate dagli antichi (principalmente a livello sociale non istruito: contadini e classi 'popolari') ad oggetti, animali, eventi e gesti così come ci sono state trasmesse dalle fonti letterarie in nostro possesso.

Proprio la stabilità degli oggetti di tali rappresentazioni culturali (che costituiscono dunque a loro volta l'oggetto della ricerca) consente dunque, a mio avviso, un'ulteriore possibilità ermeneutica.

Ragionando sempre per esempi: se il grido della civetta registrato da un commediografo siracusano del V sec. a.C. è il medesimo che ode oggi (e che udiva ai tempi di Pitré) il contadino dei Nebrodi; se la *cultivar* dell'olivo lucano è la stessa oggi e duemila anni fa (come ci garantiscono gli archeo-botanici), è legittimo mettere a confronto le testimonianze antiche sulle percezioni culturali relative al grido della civetta o ad un ramo di ulivo con le analoghe testimonianze di contadini lucani o siciliani di oggi sui medesimi *oggetti*? La risposta a me pare affermativa, tanto più che proprio la sovrapposibilità delle aree geografiche garantisce – a livello naturalistico, è ovvio – una solida analogia tra gli *oggetti* di *oggi* e quelli di *allora*. Certo, flora e fauna non sono realtà fisse e immutabili: appare ovvio che le scoperte geografiche e le trasformazioni economiche di oltre venti secoli hanno profondamente mutato paesaggi e colture del mediterraneo. Sicché sarebbe impossibile andare alla ricerca di "credenze" sul pomodoro nelle fonti antiche. Ma – e ancora una volta è il dato quantitativo a venirci in soccorso – la maggior parte dei dati culturali censibili nelle fonti antiche si riferisce a piante e animali ancora oggi diffusi e ben noti: del resto, appunto, la ricerca parte dall'antico. E anche qualora si possa legittimamente individuare un 'folklore' o una 'simbologia' del pomodoro in rappresentazioni culturali moderne e finanche contemporanee<sup>44</sup>, ciò sarebbe alieno dal mio obiettivo di ricerca. Se questo può

<sup>44</sup> Come pure è stato fatto: Gentilcore 2010.



costituire un limite del mio lavoro (per chi parte da un interesse sulla contemporaneità, e troverà quindi delle ‘lacune’), appare invece un punto di forza per l’omogeneità dei dati qui archiviati. In questo senso è sembrato più che legittimo offrire elementi di comparazione fra questi fenomeni culturali registrati dalle fonti antiche e analoghi fenomeni culturali registrati dai folkloristi moderni (e da me personalmente) nelle aree euromediterranee, in particolare del meridione italiano.

La *fissità* e *stabilità* degli oggetti di tali rappresentazioni culturali ha consentito (e legittimamente, credo) una terza importante conseguenza, questa a livello di operatività, legata anche a quanto si è appena osservato.

Se la significazione culturale assegnata da una certa società a questo o quell’oggetto, animale, evento o gesto si risolve, in prima e fondamentale istanza, in una previsione positiva o negativa sul futuro (“porta bene”, “porta male”...), la *fissità* di tali formulazioni consente un’indagine piuttosto puntuale sulla esistenza di esse in un contesto spazio-temporale dato. “il canto della civetta porta male”: questa significazione culturale è attestata nell’area geografica x nel periodo y. E nell’area z? E nel periodo w? E per quanti intervistati? E così via. Di nuovo tali costruzioni culturali appaiono in qualche modo simili agli enunciati linguistici definibili come proverbi, caratterizzati appunto da fissità morfologica. Un’indagine che miri a costruire una ‘mappa’ delle attestazioni di tali costruzioni culturali (censite nei testi antichi e in qualche modo sintetizzabili in un enunciato in cui siano chiaramente evidenziati oggetto e significato) è dunque legittimata – a mio avviso – a realizzare un questionario che preveda una risposta sintetica (affermativa o negativa) alla *presenza* (attenzione: *non* alla *motivazione*) di questa o quella enunciazione. “Ha mai sentito dire da queste parti che . . . porta bene/male?” È di questo tipo il questionario che ho realizzato, *a posteriori*, per inferenza dalle testimonianze antiche, e che ho somministrato a soggetti inseriti (o vissuti per lunghi anni) a stretto contatto con il mondo agricolo in aree storicamente e linguisticamente ritenute dagli studiosi (e in modo piuttosto deciso e condiviso) profondamente legate alla civiltà greco-romana. Su quest’ultimo aspetto tornerò ancora fra breve.

Vorrei ora riepilogare, per cercare di chiarire il quadro epistemologico in cui ho creduto legittimo realizzare questa ricerca. Ho cercato di evidenziare i poli coinvolti nei fenomeni culturali che qui censisco: i *soggetti*, appartenenti per lo più a classi sociali non dominanti e inseriti in contesti agricoli-rurali; gli *oggetti*, piante, animali, eventi o gesti che costituiscono *Realien* stabili dall’antichità ai giorni nostri, in particolare per il contesto euromediterraneo in opposizione ad altre realtà geografiche; infine il *comune denominatore* di tali fenomeni, cioè la *funzione* conoscitiva sul futuro (positivo o negativo) che quel fenomeno può fornire nella costruzione culturale specifica, e che deve essere noto e condiviso dalla comunità.

Scevro, credo, da corruzioni e degenerazioni terminologiche (come è avvenuto per “superstizione”), nonché corroborato dall’*usus* linguistico degli antichi – che appunto con il lessico del ‘credere’ introducono la maggior parte delle testimonianze su questi dati (in questo modo rendendone possibile il censimento) – il termine “credenza” sarà impiegato in questo lavoro per indicare i fenomeni culturali di cui stiamo parlando.

Da questo momento assumo dunque l’equivalenza concettuale “*credenze*” [“*superstizioni*”] = *significazioni culturali che una società attribuisce ad un determinato oggetto, animale, evento o gesto (volontario o involontario) nella comune ottica di una aspettazione positiva (“buon augurio”) o negativa (“malaugurio”) del futuro.*

Ma veniamo ancora, e finalmente, all'ultimo aspetto di queste credenze (che *supra* ho definito elemento 4 della rete di significazioni culturali): il valore, appunto il *senso*, positivo o negativo, del canto della civetta, di un calabrone entrato in casa, di un inciampo, e così via censendo.

È qui che entrano veramente in gioco la diversità fra culture; l'elaborazione simbolica di una civiltà, la (o le) funzionalità di una credenza – e quindi di un atteggiamento culturale e sociale in determinati età e luogo. Perché anche la più 'semplice' credenza può essere legata (e probabilmente lo è) alla visione generale del mondo che quella cultura ha prodotto; una visione della quale è un tassello da correlare ad altri, da contestualizzare e quindi, solo al termine di un lungo processo critico, analizzare.

Qui però il mio lavoro si arresta.

Si arresta di fronte all'impossibilità di fornire un quadro anche solo parziale di come ogni singola credenza qui censita possa (o debba) essere inserita in un più ampio contesto culturale. Fornirò, nel paragrafo quarto, una panoramica di quello che potrei chiamare 'un senso generale' che emerge a mio avviso con chiarezza dalle centinaia di credenze qui raccolte. Fornirò anche altri possibili percorsi di lettura che questo *Repertorio* mi sembra offrire. E nelle *Note di commento* sarà dato conto delle più diffuse interpretazioni di questa o quella credenza, non senza precisazioni e chiarimenti miei.

Ma questo lavoro si propone di offrire *un archivio* il più possibile completo *delle credenze antiche* (presentate già dagli *auctores* come tali) su oggetti, animali, eventi e gesti, *e delle possibili comparazioni con analoghe credenze fino ad oggi attestate*.

Qui, in altri termini, ho censito dei dati.

Ad altri – o anche a chi scrive, ma in altra sede e in più specifici interventi – spetterà il compito di studiarli.

Ho parlato di *comparazioni*: proprio su questo elemento occorre tornare, per completare il quadro concettuale ed epistemologico di riferimento del presente lavoro.

### 3. UN APPROCCIO CRITICO ALLE CREDENZE ANTICHE

Si può studiare una credenza antica ricostruendone il contesto storico, riallacciandone i fili spesso intricati che legano le testimonianze, confrontandola in modo anche contrastivo con miti della stessa civiltà. Si può studiare una credenza antica anche attraverso la *comparazione culturale*, uno degli strumenti più efficaci dell'antropologia e dell'etnologia. Quest'ultimo approccio, indubbiamente *uno* degli approcci possibili dunque, ma secondo me uno tra i più efficaci, è quello scelto nel presente lavoro.

Quando si parla di comparativismo – in antropologia e non solo – non si può non menzionare James G. Frazer, 'padre' di ogni comparativismo etnologico, tanto criticato quanto latamente presente. Un equilibrato bilancio sull'opera frazeriana, sulla sua genesi culturale, sulle modalità del suo argomentare, sulla fortuna di pubblico e sfortuna critica (a partire da Wittgenstein) offrono gli interventi del numero monografico di "RF" 10, 1984, tra i quali Simonicca, Clemente, Dei, Sobrero. È proprio con Frazer, del resto, che iniziano ad intrecciarsi le strade della etnologia e della filologia classica: si pensi ai suoi monumentali commenti ai *Fasti* di Ovidio e a Pausania; e si pensi, ancora, all'approccio per molti versi 'etnologico' che diversi studiosi, *dopo* Frazer, ebbero nei confronti del mondo antico, in particolare per quanto riguarda gli studi di riti e forme religiose: dalla

Harrison al Reinach, da Lang a Pickard Cambridge. Cirese 1973, 133-137, distingue una modalità di comparazione storica e una tipologica: la prima assume come elementi di comparazione i tratti culturali, la seconda piuttosto i meccanismi e le funzioni. E vd. ancora *DA*, metodo comparativo.

Proprio sul comparatismo torna ora Bettini 2009, con un intervento per certi versi ‘programmatico’, rivolto in particolare al mondo romano. La difficoltà maggiore che – secondo Bettini – si incontra nell’applicare un metodo di analisi comparativo alla civiltà di Roma antica è la ‘prossimità’ culturale che ci lega a quel mondo, soprattutto a quei testi ‘classici dei quali è così permeata tutta la cultura occidentale. Bettini propone dunque di rivolgere l’attenzione da antropologi del mondo antico in una direzione particolare: l’indagine sugli “aspetti più inconsueti e singolari della cultura romana”, in una comparazione soprattutto tra società moderna e cultura antica, tesa più a sottolineare le differenze che le analogie o le “coincidenze fra i popoli geograficamente e cronologicamente lontani” (p.27). Questa propensione antropologica per le “stranezze” può fondarsi in primo luogo – conclude Bettini – sugli spunti suggestivi (aphormai, stando alla terminologia critica greca, che Bettini fa propria) offerti dalle lingue antiche, che si rivelano come il principale strumento con il quale possiamo indagare la civiltà greca e romana. Un termine raro o singolare può rivelare un’immagine, una metafora, e dunque un modo di pensare che l’antropologo può mettere in luce, appunto facendo emergere l’orizzonte emico.

Convinto della produttività conoscitiva del comparativismo, sulla scia di De Martino (che partiva dal versante etnografico) e di Tandoi (da quello antichistico)<sup>45</sup> mi è parso sempre più proficuo, nel corso dell’analisi, privilegiare un approccio comparativo con il ‘folklore’ – nel caso specifico: le credenze – del Meridione italiano.

Gioca, in questa scelta, un fattore a mio avviso evidente: la continuità delle civiltà greca e romana con il Meridione italiano, dal punto di vista storico, linguistico, geo-antropico.

A livello metodologico e concettuale, si potrà obiettare che la nozione di ‘continuità’ culturale, come l’ho qui presentata, potrebbe risultare forse troppo contigua a quella di ‘sopravvivenza’, impiegata dai folkloristi del XIX e XX secolo per indicare una sorta di ‘reliqui’ di culture antiche o del passato, ancora attestati. Questo concetto, ovviamente, è stato superato con la ‘rivoluzione’ funzionalista già dopo i primi decenni del novecento. Ed è addirittura scontato, oggi, che la ricerca etnologica debba avere come suo fine principale, per giungere alla comprensione profonda di una civiltà, quello di indagare tutti gli elementi di una cultura e di una società alla luce dei loro significati e delle *funzioni* che essi rivestono nel contesto sincronico. Ma, come ho cercato di chiarire *supra*, proprio la analogia tra la *funzione* che le credenze antiche qui censite implicano (vale a

<sup>45</sup> Non a caso i due fondamentali lavori di Tandoi (1985 e 1986) sulle continuità tra folklore meridionale e antichità classica nascono in contesti editoriali, sulla – e per la – didattica nella scuola secondaria. Come rileva infatti Clemente 1990=2001, 199, proprio nella scuola secondaria italiana vi è una significativa tradizione pedagogica dello studio di temi folklorici, e oggi sono proprio gli insegnanti “la sezione qualitativamente ‘emergente’ della intellettualità diffusa che si interessa a questi aspetti della conoscenza”.

dire una previsione positiva o negativa sul futuro) e quella implicata dalle credenze moderne, ne rende legittima la comparazione.

Dal punto di vista geo-culturale il Meridione italiano ha costituito, almeno fino alla nota frattura degli anni '60, una delle aree più conservative del bacino del Mediterraneo. Questa situazione è stata ampiamente indagata (e sfruttata) dalla linguistica storica e comparativa. Il caso dell'Aspromonte greco è significativo. Qui gli studi trentennali del linguista Rolphs hanno messo in luce una continuità fra il dialetto greco ancora oggi in uso e le parlate del ceppo arcadocipriota testimoniate per l'età storica in greco antico. Entrambi i dialetti appartengono, non a caso, ad aree marginali della grecità, e hanno conservato tratti peculiari in ragione del loro isolamento culturale. Gli studi che, a livello storico, sono stati realizzati su questi insediamenti (Roghudi, Galliciano, Bova) confermano la scarsissima influenza che i normanni prima e gli spagnoli poi ebbero dal punto di vista urbanistico, architettonico e sociale. Le comunità dei 'Greci di Calabria', rifugiatesi sulle gole dell'Aspromonte, sembrano dunque aver perpetuato ininterrottamente lingua e cultura proprie della grecità antica. La ricerca sul campo da me compiuta per quanto attiene ai fenomeni culturali qui presi in esame conferma, come si vedrà, queste affermazioni. Ma il discorso può essere esteso a molte altre zone 'isolate' del Meridione: i Nebrodi, il Salento greco, il Beneventano, la Lucania interna.

*Questa continuità*, dunque, può costituire una solida base anche per una ricerca storico-demologica. Credenze e proverbi, in questi casi, sono attestati dalle raccolte dei folkloristi otto-novecenteschi per la Lucania o le Puglie, per la Sicilia o la Calabria, ma sono rinvenibili anche nelle documentazioni notarili o subletterarie del medioevo, e ancora, più indietro nel tempo, fino alle testimonianze greco-latine.

Che una medesima credenza o un proverbio o un racconto si riscontrino in società tra loro incomunicanti quali la Grecia o la Cina, Roma o le Americhe, è elemento che, in una certa tradizione di studi, ha costituito lo spunto per una riflessione sulla valenza generale di alcuni aspetti dell'uomo in quanto uomo.

Ma che una medesima credenza o proverbio o racconto si ritrovino, in un lasso di tempo millenario, in società che si sono giustapposte e cronologicamente succedute in medesimi territori, caratterizzate da medesimi canali di comunicazione (oralità, subletteratura e altro), è un dato *diverso* e, a mio avviso, *più* significativo. Un dato che dice di una *continuità* (che definirei) *folklorica* tra antico e moderno, in determinate aree geoculturali. Ho già insistito sulla dimensione geo-ambientale. Perché è proprio questa dimensione, cioè il verificarsi di medesime caratteristiche ambientali, *naturali* in genere, che spesso costituisce una condizione essenziale per favorire una continuità lungo la linea cronologica di società giustapposte. Ciò vale in particolare per la sfera delle credenze e, in genere, degli elementi 'folklorici', antichi e moderni, relativi a piante e ad animali. In quest'ottica, io credo, la comparazione tra credenze greco-latine e meridionali riceve una legittimazione ancora più significativa<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> "Geografia e storia, coordinate e reciprocamente subordinate, determinano certi fenomeni della cultura popolare tradizionale o ne fissano taluni elementi influenzandone lo sviluppo": Bronzini 1976,15. Si veda, ancora, la panoramica sulle più aggiornate tendenze di *geografia culturale* fornita da E. Comba in *DA*.

Si propone dunque, in questo archivio, una comparazione senza dubbio *storica*, cioè relativa a culture testimoniate per una determinata epoca storica (quella preindustriale e pre-società di massa), e spesso ormai scomparse. Una comparazione che «predilige lo studio di documentazioni passate e rientra a pieno titolo nella *storia*» (Clemente 2001)<sup>47</sup>, in altri termini, e che sul versante moderno può fondarsi, mi pare, su solide basi documentarie, costituite dalle monumentali raccolte di tradizioni popolari meridionali realizzate tra l'otto e il novecento. Ma una comparazione che, anche, può aprire insospettiti squarci di indagine con la contemporaneità del Meridione italiano, perché «è troppo facile – e spesso dovuto alla superficialità del nostro sguardo o alla nostra miopia di interpreti – ritenere definitivamente scomparsa la cultura 'arcaica' che sorreggeva le società tradizionali» (Lombardi Satriani 2000) e perché «'arcaico' non equivale esaustivamente a inesistente. È il fondo delle cose, della storia: anche la rescissione violenta, apparentemente senza residui delle radici culturali, ripropone, pur sempre, il rapporto con la tradizione» (Meligrana 1992).

È con Ernesto De Martino, in fondo, che nasce l'idea straordinaria, e metodologicamente importantissima, della comparazione critica tra folklore meridionale e documentazione classica. Se la testimonianza antica alla quale noi dobbiamo necessariamente rifarci è sostanzialmente costituita da testi *letterari*, è cioè documentazione *scritta*, che conserva quindi i contenuti di un fenomeno, è proprio attraverso la comparazione col folklore moderno – osservabile *in atto* – che noi possiamo farci un'idea dei *modi* di quel fenomeno, cioè del fenomeno *in atto*. Ciò che la testimonianza antica ci lascia intravedere, in altri termini, l'osservazione etnografica ce lo mette dinanzi agli occhi nel suo *funzionamento*<sup>48</sup>. È in questo senso che de Martino recupera, per certi versi, anche una prospettiva funzionalistica. È il caso dell'analisi demartiniana del pianto funebre rituale. Qui de Martino individua una serie notevole di elementi che realizzano un 'ponte' culturale tra antichità e folklore meridionale moderno: l'indagine etnografica moderna, in altri termini, illumina la documentazione antica e, viceversa, la

<sup>47</sup> E vd. ancora la puntualizzazione per cui “se si deve studiare l'arcaico, il filo che corre da antichi mondo fino alle sopravvivenze del presente, ci sarà qualche problematica in più; forse, sarà meglio dare contributi alla storia” (195). “La storia” – afferma ancora Bronzini 1976, nel chiarire i confini di una demologia diacronica del Meridione – “è la matrice prima e determinante complessa dei fatti e prodotti folclorici”. Andando ancora più indietro nel tempo, si può ragionevolmente affermare che il primo a chiarire lucidamente la dimensione *storica* del folklore e della disciplina demologica fu Antonio Gramsci (1986, 218ss.), di contro ad una impostazione idealistica. Che “il problema che investe il folklore... è un problema essenzialmente storico, che tutti gli altri assomma e trasfigura” è ancora la radicale convinzione di fondo di Cocchiara 1952.

<sup>48</sup> Sul metodo comparativo di De Martino, sulle concezioni profonde del suo intendere i fatti folklorici come “storia”, sui “necessari confini” della comparazione, che possono solo “allargarsi nella direzione di quel passato culturale più prossimo del quale la civiltà alla quale apparteniamo è nata per filiazione diretta”, e al contempo sull'opportunità di evitare un “filologismo senza prospettiva”, ha offerto un'analisi approfondita Gallini 1986, ribadendo infine che in De Martino “la comparazione tra passato e presente ... si rivela una volta di più come uno strumento di verifica, situato sul piano dell'empiria, non su quello dei principi”. Una prospettiva, questa, che intendo far mia come ottica generale di questo lavoro. Sui più generali presupposti epistemologici demartiniani vd. ancora Dei 1986, e il numero monografico di “RF” 1986; per una (anche godibile) biografia umana e scientifica: Angelini 2008.

documentazione antica fornisce ai fenomeni rituali del folklore moderno una dimensione storica profonda e significativa. “Senza l’occhio al patire dei contemporanei – scrive de Martino nelle pagine finali del volume – non si scrive storia del passato anche remotissima”.<sup>49</sup>

Il tentativo demartiniano di recupero della funzionalità culturale vale, ovviamente, per pratiche rituali quali, appunto, il pianto funebre. Ma la validità di un approccio comparativo che privilegia il folklore meridionale si rafforza con la contrastiva comparazione con altre culture, che a volte è determinante nell’isolare una credenza in una determinata area geo-antropica. Si rafforza, ancora, con la ricerca diacronica delle testimonianze di una pratica o di una superstizione nel medioevo e fino all’età moderna. Una ricerca su fenomeni di ‘lunga durata’, per dirla con Braudel.

Occorre, in quest’ottica, un rigoroso vaglio critico delle fonti: occorre stare in guardia dalla possibilità che le attestazioni moderne siano il frutto di derivazione letteraria dalle fonti antiche, e non costituiscano testimonianza diretta. Si pensi, ad esempio, alle tradizioni ‘colte’ che formano delle vere e proprie ‘catene’ interpretative, come spesso è il caso di riscontrare in Plinio – Solino - Alberto Magno - Castore Durante - De Gubernatis.<sup>50</sup> In mancanza di documentazioni incrociate, si avrà il non meno meritevole risultato di ‘smascherare’ le false credenze attribuite ai moderni.

Occorre fare attenzione, ancora, questa volta nello spoglio delle testimonianze antiche, al rischio di sovrapposizione interpretativa: ciò che è ‘credenza’ per noi può non esserlo stato per gli antichi.

C’è, ancora, il diaframma della lingua, che costituisce a volte un ostacolo difficile per stabilire comparazioni fra fenomeni di culture diverse: anche se, vista la derivazione dell’italiano (e dei suoi dialetti) dal ceppo linguistico generato dalla lingua latina, e la contiguità con la lingua greca, non si deve enfatizzare quel concetto di «irriducibilità della traduzione culturale» che, ad esempio da Asad (1986,220ss.), è stato più volte richiamato per le etnografie di popoli non appartenenti al nostro ceppo linguistico.

Entra in gioco, infine, un altro problema. Com’è ovvio, noi possiamo interrogare gli antichi solo attraverso le testimonianze scritte (e alcuni prodotti materiali) che essi ci hanno lasciato, o meglio, che la selezione della cultura ufficiale ha tramandato fino a noi. È un punto cruciale, questo, perché già in tale selezione vi è la prima ‘intromissione’ della cultura erudita (o autodefinentesi tale) con il materiale che pretendiamo di definire ‘folklore’.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Con questo approccio, e ancora sul tema del lamento funebre, vd. ora Gagliardi 2007.

<sup>50</sup> In questi casi è la filologia che, attraverso in confronto serrato fra i testi, riesce a cogliere dove il folklorista moderno ha semplicemente ‘trascritto’ o imitato l’autore antico, senza riscontro realmente etnografico. Metteva in guardia dalle insidie della “learned tradition” già Riess 1895, 49, tuttavia fin troppo scettico nell’impiego della comparazione con il folklore moderno greco e italiano nello studio delle superstizioni antiche.

<sup>51</sup> Benché con minore difficoltà, anche gli studi di storia del folklore moderno sono costretti a fare i conti con questo ordine di problemi. Vd. ad esempio le osservazioni di Lenclud 2001. La ‘tradizione’, in questo senso, può essere definita proprio come selezione del passato. Gioverà ricordare ancora una volta le considerazioni sul folklore del famoso e ormai classico saggio di Bogatyrev-Jakobson 1929 (trad. it. 1967), per i quali “nel folklore si conservano solo quelle norme che sono funzionali per una data comunità [...]; non appena una forma cessa di essere funzionale, essa muore nel folklore, mentre in un’opera letteraria mantiene una sua esistenza potenziale”. Ciò è in larga misura valido per la maggior parte dei fatti folklorici che abbiamo

E superato questo scoglio, se ne avverte immediatamente un altro, da un certo punto di vista analogo. Pochissime sono le testimonianze antiche *direttamente* prodotte da quei soggetti umani che riteniamo detentori di saperi ‘folklorici’: poche incisioni su oggetti materiali, iscrizioni votive o papiri.<sup>52</sup> La gran parte della documentazione sul ‘folklore’ antico è dunque opera di autori dotti, appartenenti ai ceti elevati della società, che ‘raccontano’ o menzionano credenze o tradizioni sentite come ‘diverse’.

Siamo dunque in presenza di una sorta di doppia lente deformante con cui dobbiamo fare i conti: la selezione della tradizione manoscritta medievale, che ha ‘salvato’ alcune opere piuttosto che altre, e l’atteggiamento degli *auctores* antichi, che inevitabilmente influenza e descrive da un ‘punto di vista’ il materiale folklorico.

Nonostante tutte queste possibili distorsioni, volontarie e involontarie, i due *corpora* documentari che in questo lavoro si pongono a confronto (i testi antichi e i repertori dei folkloristi otto-novecenteschi) appaiono ragionevolmente attendibili, soprattutto – e qui il cerchio si chiude – in ragione della *fissità* delle credenze registrate, così come la si è chiarita *supra*.

Si torni ancora in breve su questo punto. Gli stessi depositari di una credenza, a volte, per esplicita testimonianza delle fonti antiche (per esempio Columella, Plinio, Pausania), ignorano l’esatto significato del gesto che compiono o della formula di scongiuro che impiegano, considerandolo nondimeno efficace, perché antico e tradizionale. È questa – anche – la forza della tradizione folklorica, che fa ripetere gesti e proverbi anche molto tempo dopo che i loro originari significati simbolici non sono più percepiti in modo chiaro. Quello che conta – l’unica *funzione* attribuita a quell’oggetto, animale, evento o gesto – è la possibilità di trarne una prospettiva positiva o negativa sul futuro.

Alcune riflessioni offerte da autori antichi sono estremamente indicative. Columella, a proposito del calendario astrale dei lavori agricoli, dopo aver elencato i *signa* che il contadino tiene presenti, afferma: “non nego che io stesso ho scritto con molte argomentazioni contro questo osservare le stelle, nei miei libri contro gli astrologhi. Ma quella che io ho preso a confutare era la pretesa che i mutamenti del tempo, come affermano spudoratamente i Caldei, corrispondano a giorni determinati, come a termini fissi. In questa nostra scienza

indicato: proverbi, superstizioni, farmacopea popolare. Tuttavia, proprio l’intervento di una fonte scritta, che ‘fissa’ una credenza facendola giungere – per un caso della sorte – fino a noi al di là della sua continuità funzionale, costituisce un fortunoso meccanismo che può rivelarci elementi folklorici altrimenti irrimediabilmente perduti. È in questo modo non sempre chiaro, dunque, che interagiscono folklore orale e documenti scritti. La insormontabile ‘testualità’ della cultura antica è ora ribadita da Bettini 2009, 31-38, che tuttavia sottolinea, di questo dato, un aspetto positivo: la possibilità di concentrarsi con maggiore concretezza sulla lingua come specchio di una cultura.

<sup>52</sup> Le iscrizioni sugli oggetti materiali (attrezzi agricoli, fermagli, vasi, ecc.), nonché gli oggetti stessi, nelle loro forme e nelle ricostruibili funzioni, hanno attirato l’attenzione degli studiosi, più dal versante archeologico che da quello etnologico (Hildburg 1946 e 1947). Le epigrafi, soprattutto private, costituiscono invece un intero campo di ricerca: tra le numerose varietà di epigrafi, legate alla funzione, quelle che più offrono tratti ‘folklorici’ sono: le iscrizioni votive, gli oracoli, le *sanationes* (ricordi di guarigioni, spesso miracolose), le *defixiones* (maledizioni e incantamenti). Nella cospicua mole di testi papiracei noti, infine, sono le lettere private a contenere notizie di tipo ‘folklorico’; su un piano diverso stanno i veri e propri papiri magici.

della campagna (*ruris disciplina*) non si richiede tanta esattezza; al massaro è utile anche un grossolano presagio del tempo che farà, purchè sia persuaso che l'effetto della costellazione si fa sentire ora prima, ora dopo il suo sorgere o il suo tramontare, ora in determinati giorni, collegati con quelli della nascita o del tramonto. Sarà sempre abbastanza previdente chi sa premunirsi contro le possibili variazioni del tempo molti giorni prima" (11,1,30): ciò che conta, quindi, è che il contadino sia "persuaso" che le sue osservazioni siano in qualche modo corrette.

Plinio, nella famosa sezione 'folklorica' del libro XXVIII, rileva che "individualmente, le persone più sagge rifiutano queste credenze [cioè le formule di scongiuro], che invece la vita di tutti i giorni accoglie, anche se in maniera inconscia". *Credit vita nec sentit*: definizione tanto lapidaria quanto efficace.

Il discorso per le credenze moderne meridionali è, per molti versi, analogo. Il contadino che ripete il gesto di porre alcune pietre ai piedi di un albero di pero, perché ciò è "di buon augurio" a che le pere siano dure –pratica, del resto, *continuata* dall'antichità greco-romana -, non è cosciente del fatto che sta compiendo un rito simbolico-antipatico, ma lo compie, e lo compiva in Grecia e a Roma, perché – come viene risposto spesso, quasi formularmente, a chi interroga ancora oggi i protagonisti di una pratica folklorica – "si è sempre fatto".

È in sostanza in questi termini, nei termini cioè di una *datità* corroborata dalla continuità geo-culturale, che imposterei una comparazione folklorica fra antico e moderno.

L'approccio dell'antropologia di tipo 'strutturale' – propugnata, in particolare, dalla scuola francese – ha impostato l'indagine sulla civiltà classica come una riflessione sulle *categorie* culturali dell'antico, sui modi e sulle forme del pensare dell'uomo antico. Di qui la predilezione per temi quali i rapporti parentali (padri e figli) o la dialettica tra i sessi, il conflitto cittadino/straniero, città/campagna; ancora, concetti quali la memoria, la guerra, il processo, il perdono, il lutto, e altro<sup>53</sup>. Sono temi, questi, che implicano una categorizzazione, un'analisi che prevede una riflessione sul materiale antico (testi, iconografia, documentazione materiale) disposta alla ricerca di una suggestione, di una significazione simbolica di esso. Questo modo di fare antropologia del mondo antico si serve poco, o in modo strumentale, della comparazione con le 'tradizioni popolari' moderne; a volte, anzi, si serve in modo più proficuo della comparazione con culture 'altre' (orientali, amerinde), perché il suo scopo è attribuire un significato simbolico al rito, alla festa, al proverbio, all'immagine, alla credenza. Uno scopo più che legittimo, spesso suggestivo e affascinante, ma che lascia aperta, di volta in volta, una questione pure significativa, di cui si è già parlato: quale fosse, cioè, la coscienza del *praticante* antico nell'esprimere *quel* gesto, *quel* rito, *quel* proverbio.<sup>54</sup>

<sup>53</sup> È appena il caso di ricordare i fondamentali lavori di studiosi quali Marcel Detienne, Nicole Loraux, Jean Pierre Vernant e perre Vidal Naquet; in Italia, gli studi di Laura Faranda.

<sup>54</sup> Significativamente Althabe 1992, 256 rileva: "gli etnologi cercano di costruire una loro specificità presentandosi come specialisti della conoscenza dei dispositivi simbolici che producono e sono prodotti nella vita sociale (...); qui gli etnologi affermano di saper portare alla luce dimensioni nascoste che sfuggono agli altri specialisti, (...) con l'effetto di generare accostamenti tra spazi e tempi a dir poco avventati". C.A. Faraone, studioso di magia antica,



Ecco perché, al di là degli spunti e delle suggestioni che lo studioso moderno, attraverso una fitta rete di rapporti tra elementi culturali anche disparati, può suggerire nella lettura di un fenomeno antico, si pone, come dato più netto, la *continuità* di quel fenomeno tra antico e moderno<sup>55</sup>. Volendo ancora esemplificare: che l'uso di esporre un rametto di alloro sulla porta di casa per non farsi colpire dal fulmine possa essere collegato alla sfera mitica e culturale di Apollo, dio solare, è un'ipotesi legittima; legittimo è anche collegare il nome greco del lauro alla radice indoeuropea di 'fuoco', e pensare che la tale pianta possa essere stata così denominata in base al rapporto con il dio del sole; ma chi ci dice che sia nato prima il legame tra la pianta e il sole, e in seguito la denominazione, o viceversa? E chi ci assicura che il contadino del Peloponneso che compie quel gesto apotropaico sta pensando (o sta pensando *ancora*, nel momento in cui la nostra fonte ce lo descrive) ad Apollo e non piuttosto sta ripetendo un 'rito' già desacralizzato e ormai 'superstizioso'? Quel che è certo, invece, è che questo gesto attraversa la tarda antichità e il medioevo, e si ritrova in età moderna, testimoniato dai folkloristi, e ancora oggi, come ho rilevato, come credenza popolare nel Meridione italiano. Qui, ormai, il legame con Apollo – possibile concetto archetipale del gesto – è irrimediabilmente fuori luogo. Rimane il gesto, che probabilmente sarebbe ormai improprio definire 'rito'. Si tratta di una *credenza*: attaccare un ramo di alloro sull'uscio di casa porta bene, perché respinge i fulmini.

Nel lavoro di archivio che qui presento, dunque, si tratta di *stare ai fatti*, alle cose, senza rischiare di attribuire ad esse significati archetipali suggestivi ma sfuggenti. Stare alle cose vuol dire far emergere dal mondo classico, attraverso la comparazione con le tradizioni popolari moderne, una serie di elementi 'folklorici' – le "credenze" – misconosciuti e sottovalutati. L'approccio comparativo, in quest'ottica, può 'contaminare' lo studio dell'antichità classica svelando terreni insospettati, e rilevando quanto di cultura 'popolare' ci sia nella civiltà antica e nei testi che ha prodotto.<sup>56</sup>

ribadisce che "se i paralleli culturali sono troppo lontani nel tempo e nello spazio, non sembrano avere la stessa efficacia" (Lopez Ruiz-Perea-Torallas 2003,299): le più interessanti comparazioni con le pratiche magiche antiche, continua Faraone, sono in questo senso quelle che emergono dalle testimonianze nei processi contro le streghe dell'Italia del '500 e del '600.

<sup>55</sup> "Ricollegare le tradizioni nel tempo..., seguirle nella loro durata... con tutti i mezzi e sussidi demologici e extrademologici..., significa riconsegnare alla storia qualcosa che le appartiene e, al tempo stesso, significa dare alle tradizioni popolari un volto, né barbarico né idillico... bensì storico e umano" (Bronzini 1976,6).

<sup>56</sup> Proprio in tale prospettiva, che dunque è finalizzata alla ricostruzione storica di un folklore nella civiltà greco-romana, è il senso di questo lavoro, che non si pone come orizzonte la ricerca "della purezza degli usi e dei canti delle campagne", e che non "intende mostrare come il 'volgo' continui a perpetuare riti antichissimi risalenti ad una origine precristiana", modalità appartenenti ad una "vecchia folkloristica" ormai "morta" (ancora Clemente 1990=2001,214), ma vuole collocarsi a pieno titolo nel campo di un'antropologia del mondo antico che non sottovaluti la continuità (spesso illuminante) con il folklore moderno. Questo, in altri termini, è in tale lavoro uno *strumento critico* (realizzato attraverso la comparazione), non un *oggetto* di studio. In quest'ottica, a sessant'anni dalla sua prima pubblicazione, è ancora il libro di Dodds 1951 a costituire l'unico repertorio (ma saggistico) delle numerose forme di 'irrazionale' che diffusamente la cultura greca arcaica e classica sperimentò. È Dodds, in ultima analisi, il primo studioso che con autorevolezza ha cercato di 'contaminare' con un approccio etnologico aperto alle più diverse suggestioni critiche lo studio della civiltà greca.

#### 4. L'ENCICLOPEDIA DELLE CORRISPONDENZE NATURALI

Che cosa emerge, in conclusione, dall'ampio materiale qui raccolto? E in particolare, per quanto riguarda le credenze antiche, è possibile avanzare considerazioni in qualche misura generali, fondate su atteggiamenti *emic* ricavabili dalle fonti?

Una prima considerazione, com'è stato già accennato, pertiene alla 'presentazione' dei fenomeni da parte degli autori antichi, dunque alla loro terminologia, specchio inequivocabile di come essi li percepivano<sup>57</sup>.

Proprio i *verba credendi*, innanzi tutto, sono i più impiegati nell'introdurre pratiche considerate 'superstiziose' dall'autore antico: *credo*, *puto*, οἶομαι (cfr. per es.: 4.04; 9.04.1; 9.04.9; 18.02; 22.02; 44.02; 57.01; 58.01; 96.01; 108.02; 120.01; 126.06; 127.02; 138.02; 139.01; 154.01).

Vi è poi tutta l'area semantica del "si dice", "si pensa che...", ove si impiegano per lo più forme quali *dicitur*, *fertur*, λέγεται, φαίνεται (per es.: 5.03; 22.02; 32.03; 47.01; 98.01; 108.02; 146.02; 168.05; 171.03; 221.06; 224.08; 227.02).

Frequente, soprattutto per il mondo romano, ove più sentita è la contrapposizione tra città e campagna, anche in ragione della recenziorità delle testimonianze, è l'impiego della localizzazione spaziale 'rurale', in unione con *verba credendi*: *rustici aiunt*, *appellant*, *vocant...* (cfr. 53.01; 127.02; 197.01; 203.02; 203.03).

Ancora in ambito romano è presente l'impiego della determinazione socioculturale imperniata su *vulgus* e la sua famiglia, ancora una volta in unione con *verba credendi*: *vulgo...creditur* (cfr. 9.04; 117.01; 127.02; 175.01), *arbitratur*, *existimat*, *putat*, *fert* (59.01; 69.02; 102.01; 149.01).

Ciò che dunque sottolineano le fonti è l'aspetto arbitrario della pratica inventariata, il suo appartenere al livello del *vulgus*, spesso la localizzazione rustica. È questo, innanzi tutto, il modo in cui gli antichi (certo, gli antichi dotti: i soli dei quali possiamo leggere le testimonianze) vedevano i fenomeni culturali di cui stiamo parlando. E in questo senso il loro atteggiamento appare assai simile a quello dei folkloristi otto- e novecenteschi.

A livello ancora più profondo, perché dalle fonti antiche spesso attribuito direttamente ai praticanti, sta però una concezione globale che possiamo intravedere in un numero preponderante di credenze.

È la concezione per cui il mondo, inteso come insieme di tutta la natura, degli animali, dei vegetali, dei minerali, dei fenomeni celesti e di tutto ciò che accade, è percorso da

<sup>57</sup> Significativo, per un approccio terminologico (e contrastivo), il confronto con il 'vocabolario' della magia che è possibile ricavare dalle riflessioni degli autori antichi, su cui si sofferma Graf 1994: per i Greci, *màgos* è termine di ascendenza persiana, legato alla sfera religiosa; *goès* è chi è in grado di 'pronunciare' parole magiche (*epodai*); e in generale 'magia' designa originariamente – come avviene per altre culture in diversi spazi e luoghi – le pratiche religiose di genti straniere, dei barbari, dei 'nemici'. Nel vocabolario della magia non c'è l' "errore" (come per la "superstizione"), ma l' "inganno": dunque ancora una connotazione di intenzionalità negativa. Anche a Roma, *magia*, come calco del greco, porta con sé il valore dispregiativo che già aveva; non è un caso che numerosi riferimenti a pratiche magiche, nei documenti ufficiali, impieghino l'area semantica di "veleno" (*venenum*, *veneficium*), di nuovo in contrasto con l'area di *remedium* propria, invece, del lessico della credenza.

una rete di relazioni e corrispondenze di *sympatheia* e *antipatheia*, di similarità e opposizione. Conoscere, e riuscire a impiegare in funzione della vita dell'uomo, queste corrispondenze, è considerato un 'sapere' popolare tramandato da padre in figlio: dunque una concezione 'emic' che molto si avvicina al concetto di 'folklore' (come "sapere del popolo", inteso senza connotazioni peggiorative) così come è stato elaborato da una certa tradizione di studi europea. Questa enciclopedia del mondo fatta di simpatie e antipatie è l'unico libro che il contadino antico deve conoscere: perché in questa fitta rete di rapporti fra elementi della natura si celano, ad esempio, i segreti della riuscita di pratiche e tecniche agricole. Ogni elemento della natura, in altri termini, è connotato, agli occhi dell'uomo antico, di alcune proprietà che 'si oppongono' ad altri elementi, e di altre proprietà che ne 'attragono' alcuni altri.

Una visione del mondo, questa, che le fonti antiche ci rivelano diffusa e radicata, e che ricevette, in età ellenistica, una sorta di 'sistemazione' teorica, forse mediata da influssi orientali, da parte di un personaggio tanto misterioso quanto influente, l'egiziano Bolo di Mende, detto "il democriteo", autore di un trattato appunto intitolato *Sulle simpatie e antipatie naturali*.<sup>58</sup> Forse proprio le prime pagine programmatiche di questo scritto sono riprese o compendiate in diversi autori antichi: da Plinio, all'inizio del libro XXVIII, da Eliano (*n. anim.* 1,35-38), da Plutarco (in una sezione del *De fluviis*), e dai *Geoponica* (15,1), ove compaiono come un estratto "da Zoroastro".<sup>59</sup>

Significativo dunque è l'inizio del trattato di Bolo: "illustrerò..., ὁκόσα τε κατὰ ἀντιπάθειαν καὶ κατὰ ἀπόρροϊαν ξυμπαθεῖ ἢ ἀντιπαθεῖ καὶ ὁκόσα ἀναιτιολογήτως ἐπιτετήδευται τοῖς ἐμφύχοισι (fr.1, e vd. anche ffr. 7, 21, 40). Significativi sono anche altri *incipit* di autori che esplicitamente si rifanno a questa

<sup>58</sup> Contemporaneo di Callimaco e dei grandi poeti-filologi della corte tolemaica del III sec. a.C., archegeta del genere paradossografico che proprio in quei tempi prendeva forma dall'incontro con le culture orientali, egiziana e indiana, e dalle scoperte geografiche di orizzonti prima ignoti all'uomo greco, Bolo di Mende è il primo autore a noi noto della tradizione agronomica 'magico-simbolica', che vedrà, oltre cinque secoli più tardi, il suo bacino collettore in Africano. Mago, taumaturgo, esperto di rimedi terapeutici sorprendenti e autore di numerosi scritti esoterici, "sapiente" nei più svariati campi del sapere magico, dalla mineralogia fantastica alla botanica alla farmacologia prodigiosa, le fonti ce lo presentano come un personaggio ammantato da un'alone di mistero, spesso collegato e accostato alle figure leggendarie dei sapienti arcaici, come Epimenide o Pitagora, o a quelle della tradizione orientale, come Zoroastro. Su Bolo il democriteo vd. ancora Kroll 1934 e Wellmann 1921. Le maggiori testimonianze dirette dalle sue opere ci sono conservate dai *Geoponica*, e pertengono dunque al mondo agricolo.

<sup>59</sup> In nessun altro testo antico questa visione del mondo è più chiaramente esplicitata che in due brani di Plinio, entrambi programmaticamente collocati all'inizio dei libri dedicati ai remedia provenienti dai vegetali (20,1) e, nell'ultimo libro dell'opera, quasi come riepilogo 'ideologico' della *Naturalis Historia* (37,59). "Si narrerò – afferma Plinio – della pace e della guerra che la natura scatena fra gli elementi, di odi e amicizie fra sostanze inanimate, e tutto questo – cosa che desta ancor più stupore – nell'interesse dell'uomo. Parleremo di ciò a cui i Greci hanno dato il nome di 'simpatia' e 'antipatia', delle forze costitutive di tutti gli elementi". Si coglie appieno, qui, che la funzione di questo 'sapere' popolare delle corrispondenze (e di questo folklore) è l'utilità dell'uomo. E ancora, al termine dell'opera, benché quasi cursoriamente a proposito della portentosa proprietà del sangue di capro di 'sciogliere' un diamante, Plinio ribadisce: "Ora, ciò che in tutti questi libri abbiamo cercato di insegnare sulla discordanza e la concordanza degli elementi, che i Greci hanno chiamato antipatia e simpatia, non può intendersi in modo più palese che qui". La polimorfica concezione della natura di Plinio è efficacemente chiarita nelle pagine di French 1999, 229-294.

tradizione di pensiero, come l'intestazione del libro del *Ciranide*, sulle proprietà delle pietre, in cui si dichiara proprio che il libro verterà sulle “proprietà naturali simpatiche e antipatiche” (φυσικῶν δυνάμεων συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν); o l'inizio del trattato di Nepualio Medico, dedicato a Sesto, in cui l'autore afferma di aver “scritto un libro sulle antipatie e simpatie, non, come hanno fatto gli antichi, pieno di falsità, ma di rimedi corroborati dall'esperienza” (βιβλίον συμπαθειῶν καὶ ἀντιπαθειῶν, οὐχ ὥσπερ οἱ πρότερον συγγραψάμενοι πολλὰ ἄπιστα καὶ μηδ ὅλως ἀληθείας ἐχόμενα, ἀλλ ὀλίγα καὶ πάντα ἡμῖν διὰ πείρας ἐληλυθότα). Nepualio prosegue affermando che “la maggior parte delle terapie procedono con incantesimi, antipatie, amuleti e unzioni” (ὅτι τὰ μέγιστα τῶν θεραπευμάτων ἐπωδαῖς καὶ περιάπτοις καὶ περιχρίστοις κατὰ ἀντιπάθειαν θεραπεύεται). Anche Aristotele, nei *Problemi*, intitola ΟΣΑ ΕΚ ΣΥΜΠΑΘΕΙΑΣ un'intera sezione (7), ove si tratta di ciò che può accadere per effetto delle affezioni simpatetiche: perché, quando qualcuno sbadiglia, si sdabiglia a nostra volta; perché, vicino all'acqua che scorre, sentiamo il bisogno di urinare; perché alcuni suoni ci fanno rabbrivire, e altre questioni.

È inutile chiedersi se i Greci e i Romani credettero veramente a *tutte* le corrispondenze di questa ‘enciclopedia naturale’. Molti *auctores* le considerano erranee, altri le confermano.<sup>60</sup> Tutti (o quasi), tuttavia, ne testimoniano il diffuso radicamento nelle classi popolari. Proprio di questa visione del mondo, infatti, sono materiate un numero relevantissimo di testimonianze ‘folkloriche’ censibili nel mondo antico, in particolare per quanto riguarda la farmacopea popolare, le credenze e le ‘superstizioni’.

Al di là dell'impressionante numero di credenze nelle quali è evidente il ‘meccanismo’ delle corrispondenze naturali, un cospicuo numero di testimonianze rivelano *esplicitamente* tale matrice. Così, ad esempio, “si dice che la calaminta e l'agnocasto esercitano una forte repulsione nei confronti dei serpenti” (Aelian. *n.a.* 9,26). “Per quel che riguarda l'incompatibilità tra le cose (*repugnantia rerum*), quella che i Greci chiamano *antipatheia*, non vi è cosa più velenosa, in mare, della pastinaca, che col suo aculeo, si è già detto, uccide gli alberi” (Plin. 32,25). “Alcuni appoggiano rametti di alloro sui dogli”, per evitare i fulmini, “per la naturale opposizione (*antipatheia*) della pianta al fulmine” (*Geop.* 7,11,1). “Il bue è molto adatto alle api”, nella pratica della riproduzione spontanea, “come per una specie di parentela di razza (*cognatio generis*)” (Colum. 9,14,1). Il basilico è invece particolarmente “ostile alle donne, avendo nei loro confronti una antipatia naturale (*antipatheia*)”: ecco perché se si pone una foglia di basilico sotto il piatto, all'insaputa di una donna, costei non riuscirebbe a mangiare prima che la foglia non sia tolta (*Geop.* 11,28). Tra quercia e ulivo “c'è una tale contrarietà naturale (*contrarium natura*), che le piante d'ulivo non solo producono meno, ma fuggono anche la vicinanza delle querce, sì da ripiegarsi su di esse” (Varr. *rust.* 1,16,6). Così avviene anche tra vite e cavolo, per la loro reciproca avversione (*antipatheia*: *Geop.* 12,17,20). Per evitare le infestazioni dell'erba leone nei campi, “si conosce un rimedio naturale, di tipo antipatico, che è approvato anche dal Democriteo: si faccia girare una vergine per tutto il campo, scalza e nuda, con i capelli sciolti e con in mano un gallo: in tal modo l'erba leone

<sup>60</sup> È un ‘sistema’ del quale si può solo prendere atto, come assai significativamente ribadisce Eliano: “non è compito mio criticare i misteriosi decreti della natura, perché per esempio il leone ha paura del gallo e lo teme anche il basilisco o perché l'elefante si spaventa se vede un maiale. Tutti coloro che consumano molti anni della vita nel ricercarne le cause, non solo disprezzano il valore del tempo, ma non arriveranno mai alla fine delle loro ricerche” (8,28).

sarà subito eliminata” (*Geop.* 2,442,3). La pelle di foca, disposta a strisce intorno al campo, “tiene lontana la grandine, per la sua naturale antipatia” (*antipatheia: Geop.* 5,33,8). Se si pianta della scilla intorno agli alberi di melograno, “la scilla, per la sua contrarietà naturale (*antipatheia*), non permetterà che le melegranate si aprano” (*Geop.* 10,30).

Già Tylor, in *Primitive Culture* (1871), aveva tra i primi messo in luce che nelle società “primitive” il fondamentale principio da cui sembra permeata l’esperienza ‘magica’ è quello della “simpatia”: una serie di riti che procedono, cioè, dal simile al simile, dal contiguo al contiguo, dall’immagine alla cosa. Sir James G. Frazer, pochi anni dopo (1890), arrivò a formulare vere e proprie ‘leggi’, tipiche del pensiero magico-primitivo, incentrate sul criterio di similarità e opposizione (simpatia e antipatia), che sempre più si estendevano a livello simbolico. Tylor e, soprattutto, Frazer, del resto, si inseriscono chiaramente nel solco delle teorie filosofico-scientifiche dell’empirismo di David Hume, che sviluppando il pensiero di Locke opponeva la logica empirica fondata sui principi di “somiglianza, di contiguità nel tempo e nello spazio, di causa ed effetto”, ad ogni ipotesi di relazioni filosofiche frutto di riflessione e comparazione, posteriore e arbitraria (*Trattato sulla natura umana*, 1740)<sup>61</sup>. Marcel Mauss (1950), pur inquadrando la necessaria dimensione storicistica ed anti-evoluzionistica delle ‘culture semplici’, ribadì che questi principi analogici sono alla base della “magia come fenomeno collettivo, in ogni età e in ogni luogo”<sup>62</sup>.

Se questo principio di simpatia e antipatia è dunque uno dei perni ideologici che Tylor, Frazer e Mauss videro nelle pratiche (da loro) ritenute “magiche” delle cosiddette civiltà ‘semplici’, va sottolineato che una concettualizzazione simpatico/antipatico è propria già delle testimonianze antiche (degli autori, cioè, che di quei fenomeni danno conto): di nuovo, dunque, una coincidenza – che non pare casuale – tra definizioni antiche e moderne di medesimi fenomeni culturali. Di nuovo una tradizione di pensiero occidentale che sembra fondare le sue radici proprio nell’antichità classica: del resto Frazer e Mauss furono grandi studiosi del mondo antico. Ma un’altra – l’ennesima – coincidenza si riscontra fra questo sfondo culturale emerso dalle testimonianze sulle *credenze*, e lo sfondo culturale della *magia*.

Anche per la civiltà greco-romana, infatti, le ‘leggi’ di similarità e opposizione sono uno dei pilastri di tutta quella serie di fenomeni riconducibili all’ambito della ‘magia’. Così Clemente Romano può bollare i “maghi” come coloro che “per denaro si spacciano per taumaturghi, vantandosi di curare malattie per ἀντιπάθεια” (*Homil.* 9,18), e Alessandro di Afrodisia (*De fato* 174) può esplicitare la distinzione tra rimedi ‘simpatici’ e rimedi ‘razionali’ facendo appunto ricorso al concetto programmatico di *sympatheia*, che regola espedienti quali amuleti, incantesimi e magie in genere: ἄδηλα δὲ τὰ αἷτια ἀνθρωπίνῳ λογισμῷ ἐκείνων μᾶλλον ἢ κατὰ τινὰς ἀντιπαθείας γίνεσθαι πεπίστευται ἀγνοουμένης τῆς αἰτίας δι ἣν γίνεται, ὅποια περιὰπτὰ τέ τινα προσείληπται οὐδεμίαν εὐλόγον καὶ πιθανὴν αἰτίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν ἔχοντα, ἔτι δὲ ἐπαοιδᾶι καὶ τινες τοιαῦτα μαγγανεῖαι.

Nel mondo antico, tuttavia, la concezione delle simpatie e antipatie naturali è qualcosa che non appartiene solo alla magia. Anzi. È tanto significativa, quanto categorica, l’affermazione dell’anonimo autore dei *Prognostica de decubitu*, nel *corpus galenico* (p.569): ἄτερ γὰρ τῆς κοσμικῆς συμπαθείας οὐδὲν γίνεται: “nulla avviene senza

<sup>61</sup> Sui rapporti tra Frazer e l’empirismo inglese vd. da ultimo Simonicca 1984.

<sup>62</sup> Su Frazer letto da Mauss vd. Sarasini 1984.

simpatia cosmica”. Ad una estesa analisi delle fonti, in effetti, la visione del mondo incentrata sulle simpatie e antipatie naturali si rivela diffusa in moltissimi ambiti. Appare, a ben vedere, come un vero e proprio modo di pensare tipico della civiltà antica, a vari livelli socio-culturali. A cominciare, appunto, dal ‘folklore’, ove come si è visto l’idea della natura come un’‘enciclopedia di corrispondenze’ sostanzia di sé numerose pratiche e credenze. Le fonti la attribuiscono ad un ‘sentire comune’ diffuso e radicato, attribuito a donne e contadini, agli strati più ‘marginali’ della società. Ma, se si allarga il campo, la concezione delle corrispondenze naturali appare ancora un modo di pensare che pervade i campi più vari dell’esperienza e dei saperi: agricoltura, astrologia, astronomia, botanica, cosmologia, etnografia, filosofia, grammatica, medicina, musica, mineralogia, veterinaria, zoologia. L’analisi delle testimonianze *scritte* greche e latine, in definitiva, si pone in tal modo nell’ottica di una indagine di etnoscienza e etnolinguistica, che mira a far emergere le prospettive e le logiche interne della cultura antica attraverso fitonimi e zoonimi, descrizioni e narrazioni *delle* fonti antiche.

L’agricoltura e le altre scienze e tecniche della natura offrono le testimonianze più numerose. Appartengono a questa dimensione, del resto, le pratiche più numerose in un ideale repertorio del ‘folklore’ antico. Il mondo delle piante e degli animali è, parimenti, l’ambito naturale ove si riscontrano le più frequenti e ‘domestiche’ corrispondenze.

Plutarco (fr.19, dagli *scholia ad Aratum*), afferma significativamente che Οὐ μόνον ἐν τοῖς ζώοις συμπάθειά ἐστι, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς φυτοῖς. Nell’*Epistula Harpocratonis* (30) si parla del leggendario taumaturgo Nechepso che “ha compreso le corrispondenze di piante e pietre” (συμπαθείας λίθων καὶ βοτανῶν = *Thess. Astrol.* 1,27). Numerosissime sono le testimonianze di singole ‘simpatie’ e ‘antipatie’. Secondo Plutarco (*Sera num. vind.* 554 A) la cantaride ha una proprietà curativa ἔκ τινος ἀντιπαθείας. Strabone (3,5,7) ricorda una fonte di Gadeira che ἀντιπαθεῖν rispetto al ciclo delle maree. Dopo aver passato in rassegna diverse spiegazioni (Polibio, Artemidoro, Posidonio), Strabone prosegue “dal momento che spesso si riempie durante la bassa marea, gli abitanti del luogo hanno creduto, senza ragione, a una sorta di opposizione tra fonte e mare (πεπιστεῦσθαι κενῶς ὑπὸ τῶν ἐγχωρίων τὴν ἀντιπάθειαν) e la loro credenza è stata accettata, come Posidonio ha detto e come anche noi abbiamo trovato riferito nelle raccolte di *Mirabilia* (...) Non saprei dire se qualcuno di questi pozzi si presti a congetture su un’eventuale opposizione tra fonte e mare (τὴν τῆς ἀντιπαθείας ὑπόνοιαν). Ad ogni modo le cause per cui avviene tutto ciò in questo modo sono da porsi tra le cose di difficile spiegazione”. Sempre il geografo (17,1,44) afferma che secondo alcuni gli Psilli di Cirenaica avrebbero una naturale opposizione (φυσικὴν τινὰ ἀντιπάθειαν) per i serpenti, così come i Tentiriti per i coccodrilli: questi ultimi si tuffano senza paura nei fiumi infestati dai rettili, uscendone incolumi. Testimonia Aezio medico (*Iatric.* 13,6,3) che, “come dicono alcuni”, se un coccodrillo torna, di notte, vicino ad un uomo ferito e urina sopra il morso, lo uccide ἀντιπαθεῖα τινὲ. Ancora un medico, Sorano (*Gynaec.* 1,41), spiega la crescita dei crostacei in base al ciclo della luna, con il fatto che “gli elementi terrestri hanno corrispondenza con quelli celesti” (συμπαθεῖν γὰρ τὰ ἐπίγεια τοῖς μεταρσίοις). In un testo alchemico anonimo (2,248) si menzionano le simpatie tra ferro e magnete, e l’antipatia tra questo e aglio. Persino ad Aristotele, negli scolii omerici (in *Hom. Il.* 13, 705), è attribuita una notizia sulla corrispondenza simpatetica tra corna e zoccoli bovini: συμπαθεῖν δὲ τοῖς ποσὶ τὰ κέρατά φησιν ὁ Ἀριστοτέλης διὰ τὴν διάτασιν τῶν νεύρων.

La medicina ippocratica e autodefinitasi ‘scientifica’ cerca di distanziarsi, a volte, dalle pratiche incentrate sui criteri di simpatia e antipatia<sup>63</sup>.

Si veda l’atteggiamento di Galeno (*Comp. med.* 12, 573) nel menzionare un rimedio (περίαπτα: dunque un amuleto), del quale non si può avere criticamente πείρα, che dovrebbe curare, secondo Archigene, la cefalgia, κατά τινα θαυμαστήν ἀντιπάθειαν ἄγνωστον ἀνθρώπῳ φάσκουσιν ἐνεργεῖν. Sorano (*Gynaec.* 1,63,3) ricorda l’uso di amuleti appesi (περίαπτοις ἐχρήσαντο πολλὰ τῷ τῆς ἀντιπαθείας λόγῳ ποιεῖν νομίζοντες), che alla prova dei fatti si rivelano falsi, e, più in generale (*Gynaec.* 3,42,3), ricorda che “alcuni credono che certi fenomeni avvengano κατά ἀντιπάθειαν”. Giustino (*Quaestion. et responsion. ad orthodox.* 405,3) parla di un Apollonio che, “conoscitore delle proprietà naturali καὶ τῶν ἐν αὐταῖς συμπαθειῶν τε καὶ ἀντιπαθειῶν, le impiegava largamente, invece della scienza divina”. Dioscoride (*Mat. med.* 4,130,1) menziona un *remedium* “antipatico” (ἀντιπαθές) che si lega come amuleto al malato. Filumeno medico (*Venen. animal.* 14,4) ricorda che alcuni pensano che anche lo scorpione che ha morso, messo sopra la ferita, κατά ἀντιπάθειαν avrebbe effetti terapeutici, e attesta ancora (*Venen. animal.* 37,1) che “alcuni ritengono” che se chi è stato morso da una pastinaca si toglie l’aculeo e lo infigge su un albero, in particolare una quercia, il male passa all’albero κατά τὸν τῆς ἀντιπαθείας λόγον.

Ciò nonostante sono numerosi i casi in cui riaffiorano, non solo a livello di singoli *remedia*, ma di concezioni generali più profonde, ‘sistemi’ di pensiero che derivano esplicitamente dalla concezione delle simpatie/antipatie.

Galeno (*Comp. med.* pp. 293 e 343) elenca dei preparati che agiscono ἀντιπαθεία τινι. Sempre nelle *Comp. med.* p.516 menziona la foglia del cavolo che ἀντιπαθεῖ all’ubriachezza. Ancora Galeno (*De usu partium* 3,17) attesta che persino secondo Ippocrate la natura universale è fatta di corrispondenze: λέγοντος οὖν Ἱπποκράτους κατά μὲν οὐλομελίην πάντα συμπαθέα. La concezione pare ripresa da un commentatore galenico, Stefano (*In Gal.* 1,294,1), che così esplicita la legge generale della terapeutica: ἕκαστον πρὸς τι τῶν τοῦ σώματος μορίων ἔχει φυσικὴν ἢ συμπάθειαν ἢ ἀντιπάθειαν: “ogni medicina ha, rispetto ad ogni parte del corpo, una qualche antipatia o simpatia naturale”. Alessandro di Tralle (*Therap.* 2,473) sembra volersi giustificare del fatto che, poiché alcuni hanno scritto sui rimedi ‘antipatici’ (ἐπειδὴ δὲ καὶ τινες τῶν ἀρχαιοτέρων καὶ τῶν τὰ φυσικὰ περὶ ἀντιπαθείας γραψάντων), “ho ritenuto necessario menzionare anch’io questo rimedio”. Il medesimo autore (*De febrilib.* 1,437) menziona, per esempio, un rimedio che agisce θαυμαστῶς ὅπως ἀντιπαθεία τινι καὶ λόγῳ ἀρρήτῳ. Alessandro di Afrodizia (*De mixtur.* 2,1) afferma che una triglia, ingerita, si oppone (ἀντιπαθεῖ) a un veleno dall’effetto narcotizzante, e che (1,152) la sete non si risolve con il bere, ma piuttosto ἀντιπαθεία τινι καὶ λόγῳ φυσικῶ.

La visione del mondo fatta di ‘corrispondenze’ è uno dei pilastri dell’astrologia e dell’astronomia antiche.

Claudio Tolomeo (*Tetr.* 1,3,7) sta programmaticamente sostenendo la possibilità delle previsioni (astrologiche), che si basano su alcuni aspetti della natura fissati e conoscibili; tra questi, appunto, “le circostanze naturalmente opposte dell’ambiente circostante” (τὰς τυχούσας τοῦ περιέχοντος ἀντιπαθείας). Menziona poi più volte (*Tetr.* 2,6) la

<sup>63</sup> Sulla concezione della *sympatheia* cosmica in medicina si è soffermato Capitani 1972, 124ss., con altri esempi da Celso, Scribonio e Plinio. Significativo (benché non ricorra il riferimento al concetto delle corrispondenze naturali) il brano in cui Galeno (*simpl.* 10,22=12, p.299 K.), dopo aver riportato la notizia che lo sterco di un ragazzo ebbe buon effetto applicato esternamente sulle ulcerazioni pericolose della gola afferma che di tali mezzi il medico non può servirsi coi cittadini e con gli uomini colti, “ma le deve conoscere per impiegarli all’occasione con falciatori, servitori e gente di simile rango”.

*sympatheia* come legge che regola i rapporti zodiacali. Anche Vettio Valente (*anthol.* 5,13) ricorda che le previsioni astrologiche si fondano sulle simpatie e antipatie degli elementi naturali (πρὸς τε συμπάθειαν καὶ ἀντιπάθειαν). Doroteo (Περὶ κατακλίσεων καὶ νόσων, 423) afferma che le malattie del corpo sono in relazione con le dodici case dello zodiaco (ἐκ τῆς τῶν δώδεκα ζῳδίων φυσικῆς συμπαθείας καὶ οἰκειώσεως), una dottrina ripresa in larga parte da Efestione l'astrologo. Michele Psello (*Opusc.* 152, *Sui dogmi degli Assiri*), ribadisce che “le cose della terra si corrispondono a quelle del cielo, e in particolare ai movimenti della luna” (συμπαθεῖν δὲ τὰ ἄνω τοῖς κάτω φασὶ καὶ μάλιστα τὰ ὑπὸ σελήνην). Filone Giudeo (*De migratione Abrahami*) menziona i Caldei, secondo i quali tutto il mondo sarebbe connesso come da una melodia, in tutte le sue parti che si corrispondono, τῆ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνία καὶ συμπαθεία, τόποις μὲν διεξευγμένων, συγγενεία δὲ οὐ διωκισμένων. Proclo impiega spesso il termine συμπάθεια per spiegare passi platonici in cui si parla dell'armonia universale, nei commentarii alle opere di Platone.

La derivazione da dottrine genericamente definite ‘orientali’, e la valenza ancora più ampia, cosmologica, del binomio *sympatheia/antipatheia* si ritrovano nella tradizione del pensiero greco, fin dai presocratici.

Secondo il pitagorico Giamblico (*Myst.* 5,10) “tutte le cose si muovono κατ' ἐπιτηδειότητα ἢ συμπάθειαν ἢ ἀντιπάθειαν συγκινούμενα.” Sono gli Stoici a testimoniare una visione del cosmo più intimamente ‘simpatetica’: Crisippo (532 *SVF*) espone chiaramente la teoria delle corrispondenze cosmiche, richiamandosi anche alla dottrina caldaica: τὰ ἐπίγεια τοῖς μετεώροις καὶ τὰ οὐράνια τοῖς ἐπὶ γῆς ἀρμοζόμενοι καὶ ὡσπερ διὰ μουσικῆς λόγων τὴν ἐμμελεστάτην συμφωνίαν τοῦ παντός ἐπιδεικνύμενοι τῆ τῶν μερῶν πρὸς ἄλληλα κοινωνία καὶ συμπαθεία, τόποις μὲν διεξευγμένων, συγγενεία δὲ οὐ διωκισμένων (e vd. anche 54). Filone Giudeo (*Opif.* 117) sostiene che le cose terrestri sono congiunte al cielo “da una qualche corrispondenza”: e lo fa impiegando il termine κατὰ τινα φυσικὴν συμπάθειαν.

E ancora, non si rischierà di operare sovrapposizioni se si leggeranno diverse riflessioni e teorizzazioni di filosofi come rielaborazioni, in qualche misura, o affinamenti, della più generale e ‘vulgata’ concezione del mondo fatta di simpatie e antipatie.

Principi di similarità e opposizione sono già evidenti nel pensiero di Eraclito. Il filosofo di Efeso, secondo Plutarco (*Isid. Osir.* 370 D) biasimava Omero, perché non aveva riconosciuto che la generazione di ogni cosa avviene ἐκ μάχης καὶ ἀντιπαθείας. Compare così, seppur indirettamente, in Eraclito la più antica attestazione del termine-chiave di questa concezione cosmica. Diogene Laerzio (7,151) afferma che secondo gli Stoici “vi sono alcuni demoni che hanno un rapporto di *sympatheia* con gli uomini, e vigilano sul corso delle umane vicende”<sup>64</sup>. Ancora Diogene (10, 48-53) testimonia più volte che συμπάθεια è il termine impiegato da Epicuro per indicare la “emanazione” degli oggetti verso le percezioni sensoriali dell'uomo.

Una concezione, dunque, che si estende alle tecniche e ai saperi, alle scienze ma anche, e in un certo senso più pervasivamente, ad ambiti quali la grammatica e la musica, che costituiscono ulteriori ‘specchi’ delle categorie del pensiero.

Efestione (*Metr.* 43, 51 e 53) dichiara che la simpatia/antipatia è la ‘legge’ che regola l'armonia metrica: l'ἀντιπάθεια è alla base dell'asinarteto. Anche Aristide Quintiliano (*De musica* 1,28) elenca i metri che si formano κατ' ἀντιπάθειαν. Dionigi d'Alicarnasso (*Dem.* 40), esplicita che le leggi della simpatia e antipatia vigono anche nella lingua e nella grammatica: τούτων δὲ τὸ μὲν αἰ τῶν ἀρμονιῶν ἀκρίβειαι ποιοῦσι, τὸ δ' αἰ τῶν

<sup>64</sup> Sulla *sympatheia* cosmica negli Stoici vd. ovviamente Pohlenz 1967, I, 440-3, 472-3; II, 173-4 e 242-3. Gli Stoici non sono i soli ad aver sottolineato l'armonia naturale (come a torto si è spesso ritenuto) ma solo i pensatori che più hanno esplicitato – anche dal punto di vista delle teorie linguistiche – tale concezione.



γραμμαμάτων δυνάμεις οἰκείως ἐχόντων πρὸς ἄλληλα ταῖς κατὰ τοὺς νόμους συμπαθείαις, ὑπὲρ ὧν ἑτέρας ἐπιστήμης [ἢ] θεωρία. Apollonio Discolo in diversi luoghi impiega συμπάθεια come termine tecnico per l'analogia a livello grammaticale.

Pensare 'per simpatie e antipatie', dunque, si rivela una delle categorie logiche e ontologiche più radicate della cultura antica, a tutti i livelli, da ciò che fu ritenuto 'credenza' a ciò che fu presentato come scienza esatta<sup>65</sup>. La natura, o meglio 'la realtà', è agli occhi dell'uomo antico una fitta trama di corrispondenze, simpatiche o antipatiche, che l'uomo può – deve – sfruttare per i suoi scopi. Queste corrispondenze sono "naturali", 'date', e l'insistenza sul termine "naturale" che si riscontra nella presentazione delle fonti antiche è significativa. In quanto 'date in natura', l'uomo non deve che 'scoprirle', 'accorgersi che esistono', e 'metterle a frutto'. La visione del mondo delle simpatie e antipatie, dunque, si salda in questo modo con un altro grande pilastro 'ideologico' della cultura antica: l'imitazione e la 'scoperta' di ciò che è dato in natura come fonte primaria della conoscenza e del sapere. Nulla va 'inventato' o 'progettato' nel senso moderno del termine: tutto è dato in natura, fitta rete di connessioni simpatiche e antipatiche: all'uomo sta il compito di scoprirlo e servirsene. È significativo quanto scriverà, ancora in età ormai 'cristianizzata', Nemesio il teologo (*De nat. homin.* 1,407), secondo il quale "l'uomo ha escogitato molti rimedi con il suo *logos*, ma la natura gliene offre migliaia fondati sui suoi principi": ἔχει δὲ μυρίας ὁ ἄνθρωπος ἀντιπαθείς τούτων δυνάμεις δεδομένας παρὰ τοῦ δημιουργοῦ εἶργειν καὶ ἀμύνεσθαι καὶ διορθοῦσθαι τὰς ἐπιβουλάς αὐτῶν δυναμένας.

Ripercorrere le vie che dalle antiche *sympatheiai* naturali portano direttamente ad una credenza attestata ancora oggi in Aspromonte o sui Nebrodi, significa svelare uno dei volti 'segreti' della classicità, contaminandone gli approcci critici. Riallacciare i fili che legano il 'folklore' contadino moderno al passato greco-latino significa anche conferire al primo una dignità culturale nuova e diversa, di contro all'atteggiamento di vedere in esso un «regno degli stracci»<sup>66</sup>.

Significa vedere in esso l'ultima roccaforte di quella visione del mondo antica, basata sulle simpatie naturali, che non fu solo popolare, ma permeò di sé tutta la cultura greco-romana, anche quella ritenuta più 'nobile', dalla musica alla grammatica, dalla scienza alla filosofia.

Aristotele aveva sottolineato come i proverbi fossero, già per i Greci suoi contemporanei, "relitti di un'antica filosofia". Non si andrebbe lontani dal vero, a mio avviso, affermando che numerosissime credenze del Meridione italiano sono, ancora oggi, relitti dell'antica e 'simpatetica' visione del mondo greco-romana, probabilmente panmediterranea.

## 5. PERCORSI DI 'LETTURA' NEL REPERTORIO DI CREDENZE ANTICHE E MODERNE

<sup>65</sup> Com'è noto, uno dei più recenti tentativi di sistematizzazione del millenario rapporto tra pensiero scientifico e pensiero magico – quello di Horton 1967 – approda proprio al riconoscimento di una comune natura cognitiva di magia e scienza, che pur nelle distanti applicazioni, procedono entrambe partendo dal presupposto epistemologico (ed empirico) che esistono 'regole di corrispondenza'.

<sup>66</sup> Sono le parole (pur in tono positivo) con cui De Martino, su *Il Rinnovamento d'Italia* del 1° settembre 1952, dava il primo annuncio di una spedizione etnografica in Lucania.

Se quello delle ‘corrispondenze naturali’ è il quadro di riferimento più evidente per tante credenze greche e romane, spesso comparabili con quelle del folklore meridionale, molte altre offrono la possibilità di diversi percorsi di lettura, di ulteriori orizzonti critici.

Uno di essi, direttamente legato alla visione simpatetica della natura, è senz’altro la verifica di un livello di ‘corrispondenza’ linguistica tra oggetto e credenza ad esso legata: assonanze, radici comuni o sentite tali sembrano costituire il nesso culturale per una tale pratica, per una tale proprietà attribuita a un vegetale, un animale, un minerale. Sembrano, appunto: perché non è possibile documentare, né provare, che sia stata in origine l’assonanza di un termine con un altro a ingenerare un accostamento ‘ominoso’, una credenza, e non che sia stata invece proprio una preesistente credenza a determinare la denominazione di quell’elemento. Caso per caso è possibile avanzare alcune ipotesi.

L’abrotono – o abrotano, la nostra santolina o citronella – è erba ‘afrodisiaca’, nelle superstizioni antiche e moderne (cfr. 2.01)<sup>67</sup>: di etimo ignoto, o forse non greco (mesop. *amurdena*), il senso del fitonimo dovette suonare in modo chiaro a livello popolare: l’abrotono è l’erba “del dolce sforzo” (ἄβροτος, τόπος; Plin. *nat.* 21,160: *nervis utile*, “fa bene ai tendini”), proprio perché rende inclini ai piaceri dell’amore. Non a caso Abrotono è nome frequente per le etere greche, come testimoniano diverse iscrizioni, nonché la famosa protagonista dell’*Arbitrato* di Menandro. E non è da escludere che, ancora a livello popolare, giocasse un ruolo l’accostamento fra l’ἄβροτος “dolce” del composto abrotono e l’ἄφροτος “schiuma” legato, com’è noto, alla nascita proprio di Afrodite.

A livello simbolico il noce è uno dei protagonisti dell’immaginario botanico antico. Originato, nel mito, dalla metamorfosi in pianta di Caria, principessa lácone amata da Dioniso, fu sempre legato alla sfera femminile; anche la provenienza dalla regione anatolica della Caria era ricondotta a tale ambito, attraverso la paretimologia di *Kar/ker*, “anima”, legata al culto della Grande Madre. Ma la contiguità con la sfera femminile portava per il mondo antico, inevitabilmente, anche ad un simbolismo negativo: di qui le credenze sulla pericolosità dell’albero e dei suoi influssi malefici, probabilmente alimentate, a Roma, anche dalla assonanza *nux/noxius*, passata in proverbio in italiano (“noce nuoce”), che è evidente già nella testimonianza di Plutarco (152.01): anche nel medioevo, del resto, si credeva che le streghe prediligessero proprio i noci per i loro incontri notturni, segno della continuità profonda della credenza.

Il lauro è legato in diversi modi al sole e al fuoco: è la pianta del dio Apollo, è la pianta che ‘non brucia’, e che quindi protegge dal fulmine, è la pianta che mediante il crepitio tra le fiamme rivela prodigi nella divinazione popolare antica e moderna (cfr. 9.01; 02; 04). In qualche modo, e già nel sentire degli antichi, lo stesso termine δάφνη è collegato al verbo δάω, “bruciare”, “accendere”, “illuminare”, attraverso la radice mediterranea \**da<sup>gh</sup>* (non indoeuropea, ove il termine sembra derivare da un comune radicale \**laur*): l’*Etymologicum Magnum* (250,35) afferma infatti: “δάφνη: la pianta, in quanto è igniloquente (δαοφώνη), cioè dà presagi mentre brucia”, proseguendo con la citazione di un passo teocriteo sulla combustione del lauro (*id.* 2,23-26). Si tratta di nuovo, molto probabilmente, come nel caso dell’abrotono e del noce, di termini originariamente non greci che i parlanti

<sup>67</sup> I numeri tra parentesi si riferiscono ai lemmi del *Repertorio*.

reinterpretarono con un ‘appropriazione del significante’ che venne accostato a radici note, consentendo così di elaborare una credenza sull’oggetto, in questo caso due vegetali, legata appunto al semantema noto<sup>68</sup>.

Assonanze tra radici (entrambe indoeuropee) potevano ugualmente ingenerare credenze popolari: sembra questo il caso della lepre che rende belli chi ne mangia, credenza attestata per il mondo romano e nel folklore meridionale (cfr. 117.01), evidentemente giocata sull’assonanza tra la le due radici di “lepre” (*lepus* in latino, da \*læk<sup>w</sup>-, che in greco dà esito λάγως) e “bellezza” (ancora *lepus* in latino, ma da un \*lep- ind.e.). Di nuovo va osservato che, anche una volta che i parlanti persero cognizione dell’assonanza, la credenza rimase radicata, senza che se ne comprendesse l’origine, o quanto meno la ‘corrispondenza’ nome/oggetto.

Vi sono infine casi per i quali si può con tutta probabilità pensare che sia il nome di un oggetto a derivare dalla credenza ad esso legata. Si pensi all’ametista, pietra “che non fa ubriacare”, credenza diffusissima dall’antichità al folklore moderno (12.01); o alla remora, il pesce “che trattiene” le navi dei pescatori, altra credenza attestata dall’antichità al secolo scorso (187.01).

Dal punto di vista storico, alcune credenze fanno emergere particolarmente l’unità della tradizione occidentale rispetto ad altre culture. Sono quelle che ritroviamo nelle fonti antiche e nei repertori documentari del folkloristi otto- e novecenteschi, nonché in indagini sul campo, *ma non* in altre culture. Di fronte a questi dati, proprio se confrontati contrastivamente anche con le documentazioni etnografiche di altre culture, si comprende bene il senso della *continuità folklorica* tra antico e moderno nel mondo euro-mediterraneo<sup>69</sup>.

Dal medio oriente antico e medievale ai Greci e ai Romani, fino al folklore moderno ispanico, francese, italiano e oltre, appare testimoniata la pratica ‘superstiziosa’ della ‘minaccia all’albero’ (143): due uomini, in un giorno particolarmente ‘sacrale’, si recano in campagna; il proprietario ‘minaccia’ un albero sterile e il compare intercede per la pianta, che viene risparmiata confidando che l’anno successivo farà frutto. Questa pratica non sembra essere attestata in altre culture.

La preoccupazione di scongiurare insetti infestanti dai campi è propria di ogni cultura, in ogni età. Una pratica particolarissima, documentata dall’antichità fino al secolo scorso nelle tradizioni contadine del Meridione italiano consiste nel far attraversare il campo seminato da una vergine, durante le mestruazioni, con i piedi scalzi e la veste alzata, a scopo appunto apotropaico (32.01). Tale credenza non mi risulta testimoniata in popoli extraeuropei.

La cura scrupolosa nell’accudire la riproduzione dei volatili da cortile nel momento della cova è un fatto comune a diversissime culture, antiche e moderne. Tuttavia, il precetto di evitare che le uova covate siano in numero pari sembra attestato solo nella tradizione folklorica occidentale, dalla Grecia antica fino alle tradizioni popolari moderne (226.01).

<sup>68</sup> È un procedimento di cui mi sono occupato a proposito dei nomi italici di città e/o popoli della Magna Grecia, ‘reinterpretati’ dai colonizzatori greci in vario modo, anche con la mitopoiesi:

<sup>69</sup> Su questo dato insiste a ragione, anche al di là dei diversi ‘atteggiamenti’ e delle diverse posture etnologiche degli antropologi dei diversi paesi, Faeta 2011, 123-155: “non possiamo non notare ... una marcata fisionomia unitaria della cultura popolare nel continente, così come è convenzionalmente inteso”.

La rondine è tra i migratori più diffusi al mondo, dalle Americhe all'estremo oriente. Ma la credenza per cui una rondine che entra in casa è segno di malaugurio sembra presente solo nella tradizione popolare europea, dall'antichità al folklore meridionale (190.02).

Anche il cuculo è diffuso in varie zone del pianeta, ma la sua connotazione di uccello simbolicamente 'fedifrago' appare attestata, e radicalmente, solo nella zona europea, antica e moderna (61.01).

Le pietre sono tra i simboli più frequenti nell'immaginario di numerosissime culture. La pratica di 'giurare' su una pietra che poi viene lanciata in un luogo ove risulterà introvabile appare propria della nostra tradizione culturale, e non di altre (177.01).

Anche alcune 'antipatie naturali' sembrano testimoniate solo nel folklore euro-mediterraneo, benché riguardino animali diffusi in varie zone: è il caso della credenza nell'opposizione tra cervo e serpente, che non pare documentata in altre culture (45.01).

Significativi, a mio avviso, i casi che riguardano pratiche di medicina popolare, credenze in procedimenti terapeutici legati a simbologie 'simpatetiche'. Si pensi, ad esempio, al *remedium* per curare l'ernia inguinale, che consiste nel far passare il malato (soprattutto bambini) attraverso un albero spaccato, che poi viene richiuso auspicando il ritiro 'simpatetico' dell'ernia (73.01): questa pratica è attestata dall'antichità greco-romana al folklore moderno euro-mediterraneo, ma non in altre culture.

Per eliminare foruncoli e verruche è diffuso, ancora nel folklore moderno del Meridione, un procedimento che consiste nel fare con uno spago tanti nodi quante sono le verruche, e quindi gettare il tutto in un luogo di passaggio, sperando che qualcuno 'si prenda' quel male. La pratica, già nota nell'antichità greco-romana, non mi risulta attestata in culture extraeuropee (232.01).

Certo, vi sono casi per i quali la minore diffusione, o la vera e propria assenza, in altre zone, di animali o vegetali protagonisti in ambito euro-mediterraneo di talune credenze rendono meno probante la comparazione. Si pensi ad esempio alle credenze legate al passaggio di determinati uccelli migratori, come le alcioni o le gru, in una stagione particolare. O si pensi anche alla credenza nella licanropia, tipica dell'area europea, assente altrove, che si può leggere come una delle diffuse credenze nella trasformazione di uomini in animali, e che può essere comparata con credenze analoghe, appartenenti ad altre culture, di metamorfosi in iena (Africa orientale), tigre (India e Indocina), volpe (area artica) o orso (Siberia).

Il quadro di un grande serbatoio di credenze antiche e moderne proprie di un ambito euro-mediterraneo, abbastanza ben definibile rispetto ad altre culture, appare in ogni caso evidente. La tradizione culturale occidentale, anche da questo punto di vista, appare per molti versi unitaria.

Altre credenze, certo di carattere più generale e 'simbolico', sembrano invece consentire una lettura che li individui come effettivi 'universali'. Si tratta di credenze incentrate su simbologie che si ritrovano, pressoché identiche, in varie parti del mondo, in culture che non possono aver avuto contatti.

Molte di queste credenze 'trasversali' riguardano elementi naturali per così dire 'primari', densi di significazioni simboliche nell'immaginario collettivo di tutte le culture antiche e moderne. In numerosissime culture il fuoco è elemento cosmico

purificatore, quasi legame con la divinità, che lo ha mostrato agli uomini attraverso il fulmine (così in molti miti eziologici). Il fuoco è tra gli 'strumenti' magici più impiegati in diverse cerimonie, nonché uno degli elementi più ricorrenti nel *folktale*. Le testimonianze sul rito apotropaico del salto nel fuoco, dalle Palilie romane alle feste contadine del meridione italiano (89), vera e propria ripetizione di riti di passaggio attestati in molte culture, sono tra le più diffuse anche nel folklore moderno, e si ritrovano nelle tradizioni di diversi popoli, quali i Cherokee o i Tartari.

Anche la valenza divina del fulmine, la sua attribuzione ad entità soprannaturali, è pressoché un 'universale'. In numerosissime culture di ogni età il lampo celeste (unitamente al tuono) è un segno del divino: Adad, nella cultura babilonese, è rappresentato con in mano un cilindro che simboleggia il fulmine; nella *Bibbia* è Dio che invia punizioni ai mortali con il fulmine (*Job. 37,2-5*); punizione divina è il fulmine anche fra i Persiani, nei *Veda*, e, tra le culture moderne, in Indocina, nei Dahomey dell'Africa occidentale, tra la maggior parte dei popoli dell'America settentrionale. La cultura antica greco-romana non fa eccezione. Il fulmine è ufficialmente attribuito di Zeus-Giove, e segno importante di comunicazione con l'uomo: il suo valore di *omen* negativo (87.01) si riscontra in Grecia e a Roma, nella tradizione popolare europea moderna e in moltissime altre aree culturali.

Altra sfera che offre interessanti e 'coincidenti' comparazioni con altre culture è quella che riguarda le parti del corpo umano e le loro elaborazioni simboliche.

I denti possiedono una corrispondenza 'simpatetica' con l'essere da cui provengono: ne proseguono, per certi versi, l'esistenza dopo la morte, o ne mantengono proprietà ed efficacia. La possibilità che qualcuno possa malignamente impossessarsi dello 'spirito' di una persona fa sì che questa cerchi di liberarsi in tutti i modi dei denti caduti, di distruggerli o nasconderli: così, dall'Africa alle Americhe, dall'Oceania alla Grecia antica, fino al folklore moderno euromediterraneo, i denti dei bambini vanno nascosti se non si vuole correre il rischio che qualcuno li trovi o che qualche animale, appropriandosene, faccia 'simpateticamente' ricrescere un dente animalesco al malcapitato (63.01).

Anche sui capelli, un diffusissimo e chiaro 'doppio' della persona, esistono in tutte le culture numerosissimi *tabu* e credenze. In particolare il taglio dei capelli può aprire la possibilità di essere 'affascinati' o 'legati' da eventuali nemici o, in alcune culture, persino da animali: dunque è necessario immunizzarsi dal pericolo che i capelli tagliati possano rappresentare una 'parte' che possa essere usata contro la persona. Di qui una serie di pratiche apotropaiche: nasconderli dopo il taglio, bruciarli, sputarci sopra, e molto altro (171.01; 02).

La saliva è, insieme al sangue, il liquido umano più potentemente magico-apotropaico: impiegato in numerosissime prescrizioni ominose, e ritenuto in grado di stordire animali e persone. È un tratto, questo, comune anche ad altre culture, che ha radicate continuità con il folklore moderno. Le numerosissime attestazioni dell'azione di sputarsi sul petto, preferibilmente tre volte, hanno in parallelo una nutrita serie di testimonianze folkloriche documentarie, sia nelle tradizioni popolari moderne europee sia in molte altre culture (198.01; 03).

Il sangue mestruale, come anche l'alternarsi delle fasi lunari, fatti collegati in moltissime culture, offrono anch'essi punti indiscutibili di contatto fra popoli tra loro distanti: la simbologia della semina a luna crescente e del taglio a luna calante (126.01), la pericolosità del sangue mestruale nelle operazioni agricole o anche quotidiane, dalle quali la donna mestrua deve astenersi (141).

Altre credenze, rivestite di simbologie particolari, appaiono diffuse in modo indipendente in diverse culture: si pensi alla credenza negli effetti negativi del filare o del tessere in contesti di parto (168.04), legata al tema della pericolosità dell' 'intreccio'; o si pensi all'attenzione scaramantica con cui si passa attraverso una porta, con il piede 'giusto', per paura dell' 'inciampo' (200); o si pensi, ancora, alla pratica di infiggere un chiodo apotropaico nei muri di una casa o in posti particolari (47).

Questi tratti di analogia, a volte di vera e propria coincidenza, fra credenze antiche e moderne euro-mediterranee da una parte ed extraeuropee dall'altra possono senz'altro legittimare l'idea che alcune simbologie di oggetti, elementi naturali, parti del corpo umano, abbiano suscitato nell'uomo, in varie parti del mondo, medesime riflessioni culturali. Come per quanto avviene con numerosi proverbi, che si riscontrano identici in varie culture, anche il filologo più storicista o l'antropologo più scrupoloso devono in qualche modo arrendersi all'idea che, nella storia dell'uomo, esistano costanti di elaborazione culturale che, nel caso delle credenze, appaiono ben individuabili.

Certo, la tradizione culturale euro-mediterranea risulta in ogni caso unitaria e la continuità fra una credenza greco-latina e una documentata nel meridione italiano appare a mio avviso più forte della coincidenza con una medesima credenza di altre culture. Di ciò ho già parlato. Ma il riscontro comparativo dell' 'universale' induce in definitiva a riflettere su quanto *anche* le credenze di un popolo siano legate ad una visione del mondo e delle cose più generale e più profonda, e vadano storicamente ancorate alla concezione 'cosmica' di una cultura.

## 6. RITORNO AL SUD.

Una ricerca come quella che qui si presenta, che offre un grado di trasversalità e – al contempo – di liminarietà metodologica fra due campi del sapere per molti versi distanti quali la filologia classica e l'etnologia, ha probabilmente bisogno di essere in qualche modo anche 'raccontata' nella genesi, nelle motivazioni, e – perché no? – nelle 'emozioni' di chi la presenta.

Nata dall'intersezione fra l'interesse per i proverbi, antichi e moderni, e quello per la letteratura e la cultura tecnico-scientifica del mondo antico, in particolare per i saperi agronomici e zootecnici<sup>70</sup>, la mia attenzione per tutto ciò che possa essere individuato come 'popolare' nel mondo antico risale ormai ad una decina di anni fa. Già nei miei studi sul genere giambico ebbi modo di riscontrare quanta parte della cultura materiale popolare dell'antichità fosse in vario modo rielaborata e assunta a dignità letteraria – leggi: a dignità di presenza in una documentazione testuale – in uno dei generi letterari antichi più vicini, appunto, alle forme d'arte popolari, la giambografia<sup>71</sup>.

Concepiti così l'ipotesi di realizzare un repertorio di tutte le credenze che fosse possibile rintracciare nelle testimonianze antiche greche e romane. Un repertorio del 'folklore' antico, nel senso che si è chiarito *supra*, o meglio di *uno* dei 'territori' folklorici meglio individuabili, e probabilmente più vitali nella cultura euro-mediterranea.

<sup>70</sup> Rispettivamente: *I proverbi greci*, Soveria Mannelli 2006; *Volpe e leone. Il proverbio nella poesia greca*, Pisa-Roma 2006 e *L'agricoltura antica. I Geoponica di Cassiano Basso*, a c. di E.L., Soveria Mannelli 2009.

<sup>71</sup> *Critica e polemiche letterarie nei Giambi di Callimaco*, Alessandria 2004; *Callimachi Iambi XIV-XVII*, ed. E.L., Roma 2005.

La lettura delle fonti antiche – che ha mirato, per quanto possibile, all’esaustività – andava rivelando via via una numerosa serie di notizie che a buon diritto potevano essere definite ‘credenze popolari’. Queste testimonianze scritte, in tutto oltre un migliaio, per circa 500 ‘credenze’, erano quindi ordinate alfabeticamente in circa 200 lemmi che individuavano *realia*, spesso appartenenti al mondo dell’agricoltura, animali, oggetti di lavoro, parti del corpo, più in generale, come ho più volte detto: *oggetti, animali, eventi e gesti*.

Uno degli scopi della ricerca, come si è detto, consisteva nella verifica della continuità culturale fra credenze antiche e moderne, prendendo come punto di riferimento uno dei territori geo-antropici più conservativi delle tradizioni antiche, per comprovate ragioni linguistiche, storiche e documentarie: il Meridione italiano.

Tutto il materiale antico dunque, in una seconda fase del lavoro, veniva messo a confronto con le notizie testimoniate nei numerosi repertori documentari di fine ottocento o inizio novecento, nonché in saggi su riviste specializzate, relativi alle aree più ‘conservative’ della cultura greco-latina nel Meridione italiano: Abruzzo, Molise, Campania, Puglia, Basilicata, Calabria e Sicilia (fra tanti: Pitrè, Bronzini, Lombardi Satriani, La Sorsa). Il confronto evidenziava oltre 200 corrispondenze e analogie tra antico e moderno: casi, spesso, di indubbia e diretta derivazione di una credenza moderna da una antica.

Rimanevano però ‘senza comparazione’ oltre la metà delle ‘notizie’ antiche. Troppo, ritenevo, per l’ipotesi di lavoro di cui mi ero andato profondamente convincendo.

È a questo punto che pensai ad un’indagine sul campo in territorio meridionale, nell’ipotesi che la tradizione orale potesse rivelare altri tratti conservativi che i folkloristi del ’900 avessero tralasciato.

Il perno dell’indagine, in effetti, è stato dunque questo: partire dall’antico, e non dal moderno, realizzando un questionario che tematizzasse credenze e pratiche registrate dalle fonti antiche, per ispezionarne la presenza o l’assenza nella tradizione orale popolare moderna. Proprio perché i folkloristi del novecento non erano partiti dall’antico, non avrebbero potuto censire ciò di cui non andavano alla ricerca. Che era proprio quello che mi accingevo a fare.

Realizzai un primo questionario su circa 150 credenze, quelle che mi sembravano più ‘possibili’ da rintracciare, in cui le domande erano formulate – come si è chiarito *supra*, nel secondo paragrafo – in diretto riferimento alle ‘notizie’ antiche su credenze e superstizioni greche e romane. Le risposte attese concernevano infatti la presenza o l’assenza di determinate credenze, sintetizzate da enunciati non sofisticabili: “Quando canta la civetta porta male?” Sì o no. “L’alloro si usava per respingere il fulmine” Sì o no. E così via.

Individuai quindi una delle zone ritenute più oggettivamente conservative del Meridione, la comunità grecanica dell’Aspromonte (se ne è dato conto *supra*), per un’indagine personale sul campo; contemporaneamente alcuni questionari venivano spediti a colleghi e amici per ‘sondare’ altri territori meridionali: la Sicilia occidentale, la Calabria tirrenica, la Lucania, il Sannio, il Salento.

Le risposte dei corrispondenti, che arrivavano con puntuale frequenza, andavano fornendo dati più che interessanti. Ma la missione in Aspromonte stava per riservarmi notizie ben più sorprendenti.

Dal punto di vista della pratica etnografica, vanno dichiarati alcuni tratti essenziali di questa mia indagine. La selezione degli intervistati è stata compiuta, insieme ai miei referenti (figure legate alle *pro loco* o ai presidi linguistici dei Comuni di appartenenza), sulla base dell’età e della posizione sociale/lavorativa: dunque

preferibilmente persone ultrasettantenni e provenienti da contesti rurali. Uguale spazio si è dato a donne e uomini. Gli intervistati non sono stati sempre informati il giorno precedente del mio arrivo; molti sono stati gli incontri senza preavviso. La presenza dei miei accompagnatori durante l'intervista si è avuta in circa i due terzi degli incontri. La quasi totalità di questi è avvenuta nell'abitazione privata, quasi sempre in salotto, a volte in cortile, in taluni casi con interviste 'doppie' a moglie e marito. Altri incontri sono avvenuti in luoghi pubblici, bar o negozi, ma sempre in modo appartato. Dopo una breve presentazione, all'intervistato sono state rivolte le domande del questionario, a risposta puntuale, ma mai si è negata la possibilità di integrare o approfondire una credenza. Molto altro si potrebbe dire su alcune singolarità (almeno così a me appaiono) di questo campo: un'intervista condotta in piedi ad un contadino mentre accudisce i suoi gelsi neri; un'altra 'corale' nel piccolo bar di Gallicianò, con cinque persone che discutono caparbiamente sulla risposta da dare, ognuno forte dei suoi ricordi; non poche anziane di Bova che mi assicurano di non essere mai arrivate, in tutta la loro vita, neanche fino a Reggio Calabria; l'anziano di Roghudi vecchia che, con disarmante onestà, mi specifica che una certa credenza l'ha sentita sì, ma alla radio, e non nel suo paese grecanico; il continuo riferimento alla propria 'memoria' da parte dell'intervistato<sup>72</sup>, una memoria che colloca nell'infanzia quelle credenze sentite da genitori e nonni, configurando così in qualche modo le informazioni sulle credenze popolari come tasselli di un lungo viaggio nel passato, nelle proprie origini, nei saperi delle generazioni scomparse, da parte di una generazione attuale – quella dei settantenni e oltre – che davvero, forse, è l'ultima in grado di rivelarci una *sua* memoria della tradizione<sup>73</sup>.

Mi riservo di approfondire queste e molte altre evenienze in altra sede, quando avrò anche acquisito una più matura esperienza (e competenza) etnografica.

Alcune pagine del 'diario di viaggio' redatto giornalmente in Aspromonte, tuttavia, forse extra-vaganti dal punto di vista delle più aggiornate scritture etnografiche, ma sicuramente 'partecipanti' dal punto di vista di un osservatore con l'occhio (e il cuore) al mondo antico, possono probabilmente rendere bene conto di quanto a mio avviso ho potuto 'scoprire' o meglio 'riscoprire' in terra grecanica.

23 Luglio 2010. Vallata dell'Amendolea, Condofuri. Notte di luna (quasi) piena. Un agriturismo, il *Bergamoto*, ove un tempo sorgevano un frantoio, un mulino, delle stalle: nella mia camera sono ancora visibili gli anelli per attaccare il bestiame. È venerdì sera, e molti clienti sono arrivati ad affollare i tavoli disposti sull'antica aia della masseria, dai paesi vicini, da Reggio Calabria. Il proprietario, Ugo Sergi, viene a farmi compagnia. Sono il suo ospite di riguardo, da questa sera. Il "professore" di Roma, che è venuto a conoscere "li fatti de 'na vòta". Ugo mi

<sup>72</sup> Su un'*antropologia della memoria* come possibile percorso critico di indagine sul 'folklore' è recentemente intervenuto Faeta 2011, 173 ss.

<sup>73</sup> Sulla retorica etnografica del mondo in via d'estinzione (e persino sull'allegoria del salvataggio da parte dell'etnografo) ha molto criticamente ironizzato Clifford (1986b, 162 ss.). Clifford, tuttavia, scriveva ancora in un mondo senza pc portatili, senza cellulari, e soprattutto senza internet. E la generazione dei settantenni attuali è veramente l'ultima a non esser stata investita da queste rivoluzioni culturali, al confronto delle quali persino l'invenzione dell'elettricità appare di poco rilievo.



racconta di Olimpia, una anziana del paese vecchio, Gallicianò, che “cuntava li fatti antichi”. I “fatti”, dice Ugo, quasi ricalcando l’omerico ἔργα. Olimpia però è morta dieci anni fa. Si metteva seduta al centro del focolare e “cuntava li fatti a tutti i ragazzi del paese. Nessun fatto è stato mai raccontato due volte. Olimpia non raccontava mai la stessa storia”. Assaporo con curiosità la capra stracotta che mi portano in tavola: il piatto tipico della zona. Greca anche in questo.

C’è un’atmosfera particolare a Condofuri, però, in questi giorni. È morto Leo Nucera, “la porta del paese”, come me l’hanno descritto in molti, già da queste prime ore dopo il mio arrivo. Un settantacinquenne che una settimana fa ha trovato la morte in un incidente stradale, mentre cercava di rifornirsi di gelati e bibite per i suoi compaesani. Era proprietario del bar di Gallicianò, Leo. Da sempre. Ed era la prima persona che si incontrava entrando in paese. Sempre nel suo bar, a qualsiasi ora, per accogliere tutti i forestieri che gli si presentassero. Proprio come un principe di un omerico *mègaron*. La sua morte ha sconvolto questa piccola comunità, che ora è in lutto. Rimandate feste e inaugurazioni. Un lutto cittadino.

Al posto della figlia di Leo, Mimma, ancora sconvolta dalla morte del padre, mi accompagnerà nel viaggio a Condofuri Domenico Nucera (sono tanti i Domenico Nucera qui), Mimmo, detto “l’artista”. L’ho conosciuto oggi, a pranzo. Un signore sulla cinquantina, capelli lisci e lunghi, legati a coda, occhi penetranti e azzurri sotto due folte sopracciglia. Taglio della bocca greco, come greco nei modi di fare e nella cadenza del discorso. Mi ha dato appuntamento domani mattina alle 9.30: “Prima si può ancora dormire, prima del caldo”. Lo chiamano “l’artista” perché diplomato, ma forse anche per i modi gentili.

In mancanza di appuntamenti, oggi pomeriggio ho provato a presentarmi ad alcuni anziani del paese che “prendevano aria”, dopo le 18, davanti alle loro case. Ma niente. Troppa diffidenza. Nessuno ha voluto parlare con me. Finché non incontro un signore, circa sessant’anni, che inaffia le sue melanzane. Mi dà udienza. Se non altro perché è un lontano parente del Domenico Nucera assessore, il ‘contatto’ politico che posso vantare qui a Condofuri. Mi fa accomodare nel suo cortile, e mentre aggiusta un vecchio motore di trattore mi fa portare dalla moglie un pezzo di pane su cui provare il suo olio. Buonissimo. Arriva la figlia, infermiera, e commenta il nostro incontro come una “perdita di tempo”. Per lei, di visioni politiche ben diverse, il cugino Mimmo “è un bello nespolo”, un *bellum pomum*, come insulta Emerote l’Ascilto petroniano del *Satyricon*. Ma il sig. Marino risponde ad alcune domande. Oltre alle superstizioni più comuni, notevole è il suo ricordo della ‘cena sacra’ di Natale in cui gli animali venivano ammessi alla mensa degli uomini: “gli si davano da mangiare le stesse cose nostre”. Poi ricorda ancora un uso particolare: deporre pietre di buon augurio dietro la porta di casa, una ogni mese: “tante pietre dietro la casa, tanti tumuli di grano, si diceva”. Una chiara simbologia simpatetica. Marino però non ricorda la maggior parte delle credenze che gli chiedo. “Quando va a Roma dica a Berlusconi che si ricordi di noi”, conclude stringendomi la mano con la franchezza e la severità di un tempo.

Ugo torna di nuovo al mio tavolo. È ormai tarda notte. Mi racconta di qualche anno fa, quando per lunghi periodi venivano qui ad Amendolea, al suo agriturismo, numerose comitive di Greci. In un singolare ‘pellegrinaggio a ritroso’, un gemellaggio di ritorno alla ricerca di lontani consanguinei, discendenti da colonizzatori di un tempo. “Venivano, mangiavano, bevevano molto e poi danzavano, qui sul piazzale. Accompagnati dal suono dei musicisti del paese, in particolare da tamburelli”. Si ricorda un episodio che gli è rimasto particolarmente

impresso. “Una ragazza, una bellissima ragazza greca, sempre più coinvolta nella danza, non smetteva di ballare: i musicisti gallicianesi ad un certo punto la circondano e al suono dei tamburelli incalzanti la affascinano. Cadde in trance, per più di un’ora continuò a danzare, lanciandosi in aria e facendosi ricadere, finché, sfinita, si prostrò a terra”. Un’esperienza straordinaria di fascinazione musicale, in un incontro tra lontanissimi compatrioti greci. È una delle tante storie, dei tanti “fatti” che Ugo può raccontarmi.

24 luglio. Prima mattina ad Amendolea. Il sole sorge presto, trasversalmente al mare e all’Aspromonte. La spiaggia volge a sud, e vede quindi tutto il corso del sole. Alle 9, questa mattina, sono salito per la prima volta a Gallicianò, la frazione più antica e più ‘greca’ di Condofuri. Si salgono oltre 500 m, lungo una strada piena di tornanti e frane recenti che la rendono tanto pericolosa quanto affascinante. Il paesaggio è sconvolgente: una serie di balze e di gole che si gettano a picco sulla bianca fiumara sfociante nel mare in sottofondo. C’è un vento incessante e violento, che mitiga il caldo, pur forte. Il paese appare tutt’a un tratto, all’ultimo tornante, disteso su un costone. La maggior parte delle case è diroccata, pericolante, tenuta con quell’incuria per certi versi tipica delle popolazioni meridionali. Il paese, all’inizio del ’900, contava più di mille abitanti. Ne rimangono, dopo le massicce emigrazioni, dopo l’inurbamento forzato nella frazione marina, neanche 60.

Lascio la macchina nell’unico piccolo piazzale, alla strada d’ingresso. Un viottolo mi conduce alla ‘piazza’ del paese. Uno slargo di neanche 20 m per lato, ma con un panorama mozzafiato. È la piazza su cui si affaccia il bar di Leo, scomparso la settimana scorsa. Mi avvicino, in compagnia di Mimmo, silenzioso alla porta del bar. Mi accoglie, con lo sguardo basso, la figlia di Leo, insieme al marito. Sono vestiti completamente di nero, lui la barba incolta, lei struccata, i capelli non pettinati; tutti e due mandano l’inequivocabile odore di chi non si lava da diversi giorni. Sono le tradizioni antiche che emergono in tutta la loro crudezza. “È morto mio padre, è morta Gallicianò”, ripete più volte la figlia. La moglie di Leo, con la testa china, siede da sola nella stanza buia. Non mi guarda e non alza la testa. Qui tutti sono in lutto per Leo.

Mimmo mi accompagna, dice, per un piccolo giro del paese. La prima tappa è la fontana di acqua corrente che viene dalla montagna. Sotto la fontana ci sono i lavatoi. Li oltrepassiamo e arriviamo alla πήγη. C’è un cartello, che fa parte del restauro di circa 10 anni fa: “Fontana dell’amore”, πήγη τῆς ἀγαπῆς. Dice la scritta. Chiedo a Mimmo, e a due signore che sono lì a riempire le loro bottiglie, la ragione della denominazione. Mi risponde subito una di loro: “Si andava a discorrere alla fontana. Era l’unica volta che le ragazze uscivano di casa, e lì si innamoravano, perché parlavano coi ragazzi”. Le parole della signora mi fanno tornare in mente, d’un tratto, un famoso epigramma di Callimaco, ove il poeta, in un elenco di cose che rifiuta, accanto all’amante che “si dà” a troppi, pone l’attingere acqua alla fontana pubblica: capisco ora perché Callimaco ha detto così. Le donne si lamentano dell’espatrio di molti loro figli, della povertà, del fatto che non si trova lavoro per i giovani, e che la vita è dura.

Scendendo, per andare ad intervistare alcuni parenti di Mimmo, incontriamo la più anziana del paese, novantaduenne. Parla quasi solo greco, e appena mi vede, mi chiede: “da dove venite? Come state? La vostra famiglia? Tutto bene?” Alla risposta affermativa si alza, aiutata dal bastone, e va in casa. Ne esce con una bottiglia di liquore all’anice, che sono obbligato a non rifiutare.

Scendiamo a intervistare i Nucera. Subito, intorno alle scalette della casa ove ci siamo appoggiati, si forma un capannello di persone attratte dalle voci. Le domande scorrono, fino al pranzo.

Torno a Galliciano nel pomeriggio, per la nonagenaria. Cominciamo l'intervista, ma la signora non sente bene, è un po' confusa. Meglio rivolgersi a due uomini, che rispondono con calma e onestà alle mie domande. Ci sono elementi interessanti: le pietre alle radici degli alberi, alcuni usi particolari della pelle di serpente. Poi si alza un vento gelido. Ma abbiamo appena finito.

25 luglio. La colazione, in questa terrazza sulla fiumara di Amendolea, con un muretto in pietra d'altri tempi, e il mare in lontananza, sta diventando un momento speciale. La marmellata di agrumi, arance e bergamotto, prodotta qui da Ugo, è irresistibile.

È domenica. Arrivato in paese, conosco finalmente Don Raffaele, uno dei pochissimi discendenti rimasti dell'antico notabile del paese, di una famiglia benestante che "c'aveva 'e vacche". Mi si presenta vestito bene, barba fatta. Sa già che vengo da Roma. E comincia a parlarmi de "la vita de 'na vòta". Dopo diversi minuti di monologo, riesco a cominciare il questionario. Don Raffaele è un grande oratore, e aggiunge aneddoto a aneddoto. Ma mi racconta cose molto interessanti. Trovo in lui le prime testimonianze della continuità dell'usanza di 'giurare su una pietra' fra comparì; della pratica di far mangiare una placenta canina a un cane per renderlo fedele, comparazione che illumina un passo incompreso di Teocrito; e tante altre credenze.

26 luglio. Il primo giorno a Bova è indimenticabile. Presa la statale, ci si inoltra prima per la stretta arteria principale di Bova Marina. Case costruite in modo irrazionale e spesso antiestetico si affacciano sul corso, a ridosso del mare e della ferrovia. Da una stradina laterale, senza segnalazioni, si comincia a salire per Bova. Ci si lasciano alle spalle quartieri anch'essi fatiscenti, dove le strade sono così strette che si fa fatica a passare in due sensi di marcia. Comincia la salita che in 7 km porta dal livello del mare a 925 m. Compare d'un tratto il paese, imponente sopra un costone roccioso. Subito la prima sorpresa: poche le case diroccate, molte piazze ben curate, negozi, bar, centri di accoglienza. Da alcuni anni, con una gestione oculata dei bandi europei, il comune di Bova è riuscito ad ammodernare strade e restaurare case. Mi accolgono, al Comune, Alessandra e Liliana, squisite. Con loro conosco Antonella, che mi accompagnerà durante le prime visite.

Dopo una mattina dedicata a progettare gli incontri dei prossimi giorni, inizia un pomeriggio denso e stancante. Prima l'intervista con il signor Leone, padre del proprietario di un locale dove ho pranzato; poi con don Luigi, uno degli anziani notabili del paese, nel suo bar, in piazza. Leone mi chiarisce il senso di una credenza misconosciuta in un mimiampo di Eronda, sul quale gli studiosi si interrogavano da più di 100 anni, cioè dalla sua scoperta: quando arriva qualche ospite inatteso, si rovescia qualcosa che si ha in casa, "vòtamo 'na cosa sopra sotto". Luigi mi racconta della credenza nell'arcobaleno che "beve", di vari portafortuna per le donne incinta, della lucerna che si spegne come malaugurio, persino della donnola che si accoppia con la bocca.

Poi l'arrivo di un personaggio particolarissimo, Mimmo Panzera, barba lunghissima e incolta, bianca e nera, sopracciglia folte e occhi di ghiaccio: è il figlio della magara del paese, che vive in una torre diroccata delle vecchie mura. "Ma è buono", mi dicono. Conosce tantissime credenze, e mi rivela grandi cose.

Liliana mi porta da comare Mela – Carmela – una sua parente, che ci introduce a casa della sorella. Qui, nel salotto-cucina d'ingresso, cinque donne dicono il rosario ad alta voce. Ma si interrompono volentieri per il mio arrivo, rispondendo alle mie domande. Tuttavia senza grandi novità.

Riflettiamo, con Liliana e Antonella, appena usciti, che le donne sembrano meno 'evocatrici' di superstizioni rispetto agli uomini, forse per educazione, per maggiore abitudine alla riservatezza, o forse perché più cristiane, più credenti, dunque meno conservatrici di quelle pratiche precristiane di cui vado alla ricerca.

È stato un pomeriggio intenso. Torno ad Amendolea stremato. Ma questa è una serata particolare. Il *Bergamoto* è affollato più che mai. C'è prima di tutto una tavolata, di oltre 40 persone, con il Presidente della Provincia di Reggio Calabria e tutta la sua giunta, di centro-sinistra. Decine di incravattati, che sembrano stonare in questo scenario rusticamente tranquillo. Ma il pezzo forte della serata è un altro. Una tavolata di compleanno di uno dei membri del gruppo musicale greco della zona. Esordiscono due amici con una disfida nella zampogna: una vera, enorme zampogna di capra, riconoscibile in tutte le sue forme, 4 zampe comprese, gonfia enormemente, e suonata saltellando a ritmo. Le registro: è una tenzone d'altri tempi. Chissà come doveva suonare la musica greca? I tamburelli, le lire a tre corde, queste zampogne dal suono estenuante, pervasivo, perturbante. Erano questi i pastori che ispirarono i poeti greci? In questi pensieri i musicisti, d'un tratto, riprendono gli strumenti. È un attimo: un tamburello, una fisarmonica, e una coppia si lancia in una tarantella che vagamente ricorda anche alcune movenze del *sirtaki*. Poi le chitarre. È impressionante osservare come il modo di tenere il tamburello da parte del musicista, il suo atteggiamento, ricordi le pitture pompeiane e i mosaici dionisiaci della villa di Menandro. L'espressione del volto, quasi deformata in un ghigno di riso e sforzo fisico, gli occhi socchiusi e quasi assenti, il corpo flesso che asseconda le scale melodiche. Sono movimenti che rivelano gesti tecnici atavici. Anche la luna sembra essere affascinata dalle note che risuonano per l'Amendolea: si è rivelata in tutta la sua luce affacciandosi dalle nubi che finora l'hanno avvolta, e che stamattina hanno scatenato temporali in alta quota.

I musicisti, dopo essersi riscaldati, si avvicinano al tavolo del Presidente della Provincia, e gli intonano un canto improvvisato. Il dialetto è ostico, ma dall'espressione attenta e compassata del Presidente, e da quella imbarazzata di Ugo, capisco che i musicisti greci, di spirito popolare, lanciano velatamente i loro strali al 'potente'. Il presidente aspetta la fine di ogni strofa e con un sorriso di circostanza applaude. Allora applaudono tutti. Una scena da giullari, ove tra il riso e il serio si possono criticare i potenti. Ma c'è qualcosa della Grecia antica anche in questo scambio di 'vedute politiche', tra governanti e gente di campagna: tra 'progressisti' della città e 'conservatori' di campagna sembra di sentire la lontana eco del Diceopoli aristofaneo che lancia impropri nell'agorà ateniese.

27 luglio. Mi sto sempre più convincendo di una cosa importantissima e significativa. All'inizio poteva essere una casualità. Ma poi, persona dopo persona, intervista dopo intervista, mi si è rivelata come una realtà direi indiscutibile. Così ho fatto oggi una sorta di 'controprova'. Radunando a Galliciano le quattro persone che più di altre mi erano sembrate informatori significativi, ho sottoposto loro tutto l'elenco del *Repertorio*. Su un lemmario di quasi 500 credenze e superstizioni, il dato che già avevo intuito mi è confermato in modo netto: al di là delle credenze più genericamente diffuse, questa gente ricorda – e in quantità rilevante – quasi solo le superstizioni attestate per la Grecia antica e/o da autori greci. Non quelle attestate

per il mondo romano. Tutto ciò induce a riflettere sul grado di continuità tra questa gente e la cultura magnogreca. Nonché sullo scarso grado di penetrazione della romanizzazione. Rifletto ancora sul fatto che per l'antichità è più opportuno parlare di credenze greche e romane, più che greco-romane, o meglio, di credenze testimoniate per il mondo romano e per il mondo greco. E a questo punto mi chiedo se, per credenze attestate unicamente da fonti latine, e per ambiti romani, credenze delle quali qui non sembra esservi traccia, occorrerà rivolgere un'attenzione etnografica altrove. Per esempio nelle zone più isolate della Sabina?

A Bova e Condofuri, dunque, sembra proprio di essere in Grecia. O meglio, in Grecia antica. Mi sono trattenuto a lungo, stamattina, con Mimmo e altri due signori, Giuseppe e Carmelo, sulla loro 'lingua' greca. Mi hanno parlato un po' in greco, e mi hanno raccontato di un tedesco, Rolphs, che negli anni trenta venne a studiare il loro dialetto: ne serbano ancora memoria. Un dialetto che presenta isoglosse tipiche dell'arcadico-cipriota, e tratti molto conservativi.

28 luglio. Oggi grande giornata. Stamattina sono arrivato prestissimo a Bova. Già mi aspettava Liliana, con cui abbiamo progettato le prossime giornate. Mi ha consigliato di andare anche a Staiti, l'ultimo paese dell'area grecanica, a sud. Abbiamo contattato il suo collega dello sportello linguistico, che domani mi accompagnerà. Cominciamo quindi le interviste.

La prima è con Leone Condemi, proprietario di uno degli spacci di Bova. Fino a pochi anni fa però faceva il contadino, anche lui, come tutti. È un incontro interessantissimo: il signor Leone ricorda come superstizioni – “cose che i miei genitori ci dicevano di non fare” – tutti i precetti pitagorici attestati nelle fonti antiche: non oltrepassare una bilancia, non accogliere una rondine in casa, non mordere un pane intero, non orinare di fronte al sole. “Tutte cose che portano male!”, tuona con severità. È un fatto importante, perché nessun folklorista – che mi risulti – ha mai annotato corrispondenze simili.

Andiamo poi da varie persone, che mi confermano numerose superstizioni. Torniamo in Comune, e tutte le mie accompagnatrici insistono perché vada ad intervistare un “personaggio” particolare del paese, Mastro Leo(ne) Cuppari. E hanno ragione.

Arrivo, con Liliana, pochissimo prima delle 13, a casa di Mastro Leo, fuori il paese, in campagna. Ci accoglie nel pergolato antistante la masseria. Insiste molto perché ci fermiamo a pranzo. Liliana mi lascia solo, e cominciamo l'intervista. Subito, in modo straordinario. Mastro Leo ricorda infatti la superstizione dei semi che durante la semina non debbono toccare le corna del bue: chiarisce così una credenza antica male interpretata da secoli. Dopo altri spunti interessantissimi, Mastro Leo insiste ancora perché mi fermi a pranzo. Ormai è tardi, e io penso che non stia bene rifiutare l'invito. A tavola ci sono Leone, la moglie, il figlio “tocco” – con problemi cognitivi –, e un altro figlio, geometra, che intanto si è aggiunto. Mi preparano un pranzo che ricorderò per molto tempo. Una bruschetta con friselle fatte in casa in un forno costruito da Mastro Leo, con pomodori e basilico del loro orto, appena colti (e non lavati), e pezzi di peperone verde piccante. Un'anfora a due braccia – *amphikupèllon* – piena di acqua (piovana?), legata con una corda a una colonna del pergolato, serve a bagnare le friselle. Il loro olio. Mastro Leo in persona scende in cantina a prendere una bottiglia di vino bianco “di quello buono, che ce ne ho una ventina di bottiglie”. È un vino forte e schietto. Il figlio, ad un cenno del padre, scende anche lui in cantina e risale con due barattoli: pomodori secchi sott'olio e carciofi di cardo selvatico, raccolti dal figlio “tocco”, sott'olio. Un piatto

indimenticabile. Ma Leone ha in serbo anche un'altra sorpresa. Torna dalla cantina con una mezza forma di cacio: "la curo io, ogni quattro giorni: la massaggio, la lucido, la rigiro. Così si deve fare per tenerla buona". È un formaggio di capra straordinario: morbido ma stagionato, delicato ma sapido. Ne divoro alcune fette, sempre bagnate da vino bianco. A questo punto sono io che chiedo di vedere questa cantina. Mastro Leo in persona mi accompagna: scese alcune scalette, mi si apre davanti un'arca di piaceri, un tesoro di sapori, uno scrigno di tradizioni custodite con religiosa devozione. Passate di pomodori, frutta in conserva, formaggi, olio, vino, aceto e vari barattoli di frutti sotto spirito.

Con ancora questi sapori negli occhi, scendo ad Amendolea ove, in serata, mi aspettano ancora i musicisti grecanici. È straordinario ossevare come uomini e donne si scatenino in queste tarantelle dai ritmi incalzanti, dalle strofe in ottonari trocaici.

29 luglio. Parto di buon mattino per Staiti, ultimo paese a sud dell'area grecanica. Vi si giunge dalla peggior strada che abbia conosciuto finora: pericolante, diroccata, strettissima. Non ho incontrato una macchina nel percorso. Il ragazzo dello sportello linguistico che mi accoglie dice che vi sono un paio di persone che vale la pena di intervistare. Il primo non apporta significative novità. Il secondo invece è il 'pezzo forte' della giornata. Un pastore, Giovannino, che sta con il suo gregge in montagna, ancora più su del paese. Ci inerpiciamo in un sentiero scosceso e finalmente compare il suo ricovero. Giovannino viene fuori e in piedi, davanti al suo cane, cominciamo l'intervista, interessantissima: Giovannino ricorda l'uso di infiggere su un bastone, nel campo, teschi di asino contro il malocchio, e me ne mostra uno proprio lì vicino; l'accusa di "essere un cuculo" rivolta a uno sfaticato; il divieto di filare quando la donna è incinta. Poi mi descrive gli attrezzi da lavoro, e insiste nel farmi omaggio di pere e gelsi. Buonissimi.

Nel pomeriggio è la volta di Condofuri superiore. Anch'esso un agglomerato ormai quasi disabitato e fatiscente. Le case si abbarbicano sul monte, sul consueto scenario mozzafiato con il mare sullo sfondo. Qui conosco una signora straordinaria. La signora Brigida ha filato il telaio per oltre 70 anni. Ora è "allettata", per una non riuscita operazione al femore. Ma "con la testa sta benissimo". Mi tira fuori dal cassetto un documento straordinario: il suo diario, dal 1989, ove ha annotato proverbi, filastrocche, canti, soprannomi, tutto quello che a mano a mano le veniva in mente. Le chiedo se possiamo prendere il diario e fotocopiarlo. "Basta che me lo riporta, professò, che questo è il mio tesoro".

La signora Brigida e sua figlia, Elisabetta, mi rivelano molte cose: in particolare una filastrocca sul cuculo che da tempo andavo cercando. Ma il pomeriggio non è finito: Elisabetta ci porta al piano superiore della casa, dove è custodito un altro tesoro della memoria di questa gente: l'enorme telaio dove per oltre mezzo secolo Brigida ha creato coperte e lenzuola, abiti e tessuti: di lino, di lana, di ginestra. È uno spettacolo indimenticabile. Uscendo, saluto di nuovo la signora Brigida, che al mio augurio di rimettersi presto mi dice: "Siamo tante pietre piccole, che quando viene la tempesta diventiamo scaglie e finiamo chi da una parte, chi dall'altra". I suoi occhi divengono lucidi. Ma anche i miei.

30 luglio. Dopo una giornata passata ad ampliare numericamente le interviste e a salutare i molti accompagnatori che ho avuto, mi aspetta l'ultima sera al *Bergamoto*. Ugo si siede vicino a me, mentre il tavolo si riempie di piatti: vogliono lasciarmi un ricordo indimenticabile.

Ugo ricorda i molti bei momenti di tanti anni di attività. Dieci anni fa, mi racconta, venne una scolaresca intera, di 100 ragazzi di un liceo classico di Milano. "Furono

qui una settimana. Il primo impatto fu devastante: ragazzi di città, arrivati con mille pregiudizi, in un posto senza internet e senza cellulari. Il primo giorno li portammo subito a Galliciano. Dalle 11 di mattina c'erano già le strade piene di gente, che aveva apparecchiato i tavoli, per offrire vino, formaggio, pane, dolci. Già la musica aveva invaso il paese. I ragazzi, i professori, il preside, nel giro di due ore si ritrovarono a ballare in piazza. Fu solo l'inizio di una settimana indimenticabile: tutte le sere si faceva festa, qui. Tutti suonavano e ballavano". Racconta con orgoglio Ugo.

31 luglio. Per quest'ultimo giorno in Aspromonte, Mimmo "l'artista" ha promesso di portarmi in un altro paese, questa volta il primo, da nord, dell'area grecanica, Roghudi. Qui ci sono un paio di persone che vale la pena intervistare. Uno di essi, che parla solo in grecanico, tradotto da Mimmo, non mi apporta significative novità. Il signor Salvatore, invece, che ci riceve prima di pranzo, ha diverse cose da dirmi. È un ottantenne nato in queste terre, a Roghudi vecchia, sulla montagna, emigrato poi giovanissimo in Germania, dove ha fatto il minatore per una vita. È tornato con tanti risparmi, ha comprato una casa per sé, e una a ciascuno dei suoi due figli, e ora scrive poesie in grecanico sulla sua terra. Salvatore ricorda bene molti usi e molte credenze che i suoi nonni, da bambino, gli hanno trasmesso: vari oggetti contro il malocchio, l'uso purificatore dell'alloro, la pericolosità del basilico, la previsione sul sesso del nascituro nella monta del toro, anche i 'giorni dell'alcione'.

Salutati Salvatore e Mimmo, mi avvio all'aeroporto di Reggio Calabria per tornare a Roma. Dopo il decollo, guardo dall'alto quelle montagne a picco sul mare che mi hanno rivelato i loro segreti, gettando un ponte affascinante con l'antico.

Gli esiti di questa missione in Aspromonte mi apparivano dunque straordinari. Di oltre 130 credenze potevo riscontrare una indubbia presenza: il materiale raccolto (archiviato anche in formato audio) contribuiva, innanzi tutto, a chiarire numerosissimi testi antichi finora misconosciuti nella loro valenza o esegeticamente irrisolti; forniva un quadro a mio avviso coerente delle diffuse credenze – antiche e moderne – che andava letto, me ne convincevo sempre di più, nell'ottica della più generale concezione della realtà fatta di *simpatie* e *antipatie* cosmiche naturali; restituiva alla cultura folklorica moderna una tradizione antica che affonda le radici in un 'sistema culturale' all'origine, nel mondo greco e romano, di concezioni filosofiche e scientifiche, di teorie musicali e linguistiche.

Tornato dalla Calabria, ho maturato così la convinzione che la strada della comparazione sul campo fosse fruttuosa, e ormai irrinunciabile. Durante il mese di agosto, dunque, ho effettuato un'altra indagine in territorio abruzzese: l'area conservativa della Maiella. Anche in questo caso i risultati sono stati straordinari, e oltre l'80% delle notizie antiche ha trovato una corrispondenza.

Un dato, emerso dal confronto fra l'indagine calabrese e quella abruzzese, è la distribuzione delle comparazioni: se nell'area grecanica risultano più presenti le continuità con le credenze greche antiche, in Abruzzo le continuità maggiori sono con la cultura romana (così come nel Sannio, a quanto mi consta dai questionari *per epistulas*). Un nucleo di notizie testimoniate da autori romani risultava altresì isolato, senza confronti comparativi. Ho allora deciso di effettuare un'indagine in Sabina, una zona che ipotizzavo in qualche modo continuativamente 'vicina' alla cultura romana: la ricerca ha dato, questa volta, esiti modesti, ma parimenti interessanti, rivelando un grado di

‘urbanizzazione’ e ‘modernizzazione’ incomparabilmente diverso da quello delle altre zone esaminate.

Ho deciso, dunque, di tornare in Aspromonte (23-26 settembre) per sottoporre a verifica anche l’ultima parte del materiale antico che ancora non avevo (potuto) mettere a confronto con la tradizione orale: le circa 150 credenze per le quali avevo già trovato una comparazione con le fonti documentarie, ma che non avevo chiesto agli intervistati nella precedente indagine; le circa 90 credenze che non avevo rintracciato nelle fonti documentarie e che mi erano parse talmente ‘stravaganti’ che le avevo escluse dall’indagine precedente.

Selezionando questa volta gli intervistati, che già conoscevo, ho potuto concentrare in minor tempo il lavoro, che nuovamente ha dato esiti indubbiamente straordinari. Tutte le credenze già comparate documentariamente hanno trovato una testimonianza anche nella tradizione orale. Solo per una quarantina di credenze, fra quelle non rintracciate documentariamente o ‘stravaganti’, non ho trovato riscontri. Da queste ultime, tuttavia, vanno escluse tutte quelle che riguardano piante o animali non presenti nella zona grecanica: circa una ventina.

Il risultato finale della comparazione appare dunque indiscutibile: circa 450 credenze, delle 500 testimoniate in fonti letterarie greche e latine, risultano comparabili con analoghe credenze testimoniate sia nei repertori documentari dei folkloristi novecenteschi (200), sia nella tradizione orale registrata sul campo (450).

Queste le conclusioni del mio ‘ritorno al Sud’: un ritorno al passato attraverso un presente folklorico forse dimenticato.

Ho già tirato le somme ‘scientifiche’ del *Repertorio* che qui si presenta. E osservazioni puntuali saranno condotte nel commento ai singoli lemmi, perché ogni oggetto, ogni pianta, ogni animale, ogni credenza merita un discorso a sé.

Ma una riflessione finale s’impone. Per anni, spesso, per secoli, numerose testimonianze antiche, greche e latine, sono state incomprese o misconosciute, perché non si è ritenuto opportuno cercare strade esegetiche ‘diverse’ da quelle della filologia tradizionale. L’indagine comparativa con il folklore meridionale ha risolto invece molte questioni.

È auspicabile, pertanto, l’ampiamento del lavoro sul campo in questo settore di ricerca, in cui molto c’è ancora da dire e da fare (per esempio una mappa della distribuzione geografica di questa o quella credenza). Un settore di ricerca che, se la collaborazione fra etnologi e studiosi del mondo antico potrà essere efficace, contribuirà senz’altro a scrivere un capitolo ancora (quasi) sconosciuto della storia culturale (non solo) italiana, antica e moderna.



## BIBLIOGRAFIA

- Althabe 1992 = G. Althabe, *Vers une ethnologie du présent*, in: G. Althabe – D. Fabre – G. Lenclud (edd.), *Vers une ethnologie du présent*, Paris 1992.
- Asad 1986 = T. Asad, *Il concetto di traduzione culturale nell'antropologia sociale britannica*, in *Scrivere le culture*, Roma 1997, 199-230.
- Belardi 1976 = W. Belardi, *Superstitio*, Roma 1976.
- Bendix 1997 = R. Bendix, *In Search of Authenticity: The Formation of Folklore studies*, Madison 1997.
- Bendix 1998 = R. Bendix, *Of Names, Professional Identities, and Disciplinary Futures*, in "JAF" 111, 235-46.
- Benveniste 1938 = E. Benveniste, *Lat. Superstitio*, "REL" 16, 1938, 35.
- Bettini 1998a = M. Bettini, *Antropologia e cultura romana*, Roma 1998.
- Bettini 1998b = M. Bettini, *Nascere. Storie di donne, donnole, madri ed eroi*, Torino 1998.
- Bettini 2000 = M. Bettini, *Le Orecchie di Hermes*, Torino 2000.
- Bettini 2008 = M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico*, Torino 2008.
- Bogatyrev-Jakobson 1929 (1967) = P. Bogatyrev-R. Jakobson, *Il folklore come forma di creazione autonoma*, in "Strumenti critici" 3, 1967, 223-240.
- Bonomo 1989 = G. Bonomo, *Pitrè, la Sicilia e i Siciliani*, Palermo 1989.
- Bronzini 1976 = G.B. Bronzini, *Per una demologia diacronica e sincronica delle comunità rurali*, "Lares" 42, 1976, 5-26.
- Browne 1994a = R.B. Browne, *Popular Culture: Medicine for Illiteracy and Associated Educational Ills*, in: M.F. Motz (ed.), *Eye on the Future. Popular Culture Scholarship in the Twenty-First Century. In honor of Ray B. Browne*, Bowling Green 1994, 259-273.
- Browne 1994b = *Popular Culture: Notes toward a Definition*, in: M.F. Motz (ed.), *Eye on the Future. Popular Culture Scholarship in the Twenty-First Century. In honor of Ray B. Browne*, Bowling Green 1994, 239-246.
- Burstein 1959 = S.R. Burstein, *Folklore, Rumour and Prejudice*, "Folklore" 70, 1959, 361-381.
- Calderone 1972 = S. Calderone, *Superstitio*, "ANRW" 1,2, 1972, 377-396.
- Calvo Martínez 2001 = J.L. Calvo Martínez, *Cien años de investigación sobre la magia antigua*, "Mene" 1, 2001, 7-60.
- Capitani 1972 = U. Capitani, *Celso, Scribonio Largo, Plinio il Vecchio e il loro atteggiamento nei confronti della medicina popolare*, "Maia" 25, 1972, 120-140.
- Cirese 1973 = A.M. Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo 1973.
- Cirese 1985 = A.M. Cirese (ed.), *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari 1985.
- Clemente 1990=2001 = P. Clemente, *Il punto su: il folklore*, in: P. Clemente-F. Mugnaini, *Oltre il folklore*, Roma 2001, 187-219.
- Clifford 1986a = J. Clifford, *Introduzione: verità parziali*, in *Scrivere le culture*, Roma 1997, 25-58.
- Clifford 1986b = J. Clifford, *Sull'allegoria etnografica*, in *Scrivere le culture*, Roma 1997, 145-174.
- DA = U. Fabietti-F. Remotti (curr.), *Dizionario di Antropologia*, Bologna 1997.
- Della Corte 1979 = F. Della Corte, *Superstitiosus in Plauto*, "Sandalion" 2, 1979, 99-108.
- Dei 1986 = F. Dei, *Lo statuto conoscitivo della demologia*, "RF" 13, 1986, 83-84.
- Del Mar Vega Vega 2003 = M<sup>a</sup> Del Mar Vega Vega, *Magia y fábula en Eliano*, "Mene" 3, 2003, 95-106.
- Diggle 2004 = J. Diggle, *Theophrastus, Characters*, Cambridge 2004.
- Di Nola 1983 = A.M. Di Nola, *La medicina popolare: questioni di metodo*, "RF" 8, 1983, 7-12.
- Dodds 1951 = E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley 1951 (trad. It. Firenze 1959).
- Ellen-Reason 1979 = R. Ellen-D. Reason, *Classification in their Social Context*, London 1979.
- Fabbro 1986 = *Carmina convivalia Attica*, ed. H. Fabbro, Pisa-Roma 1986.
- Fabre 2001 = D. Fabre, *Il rito e le sue ragioni*, in: P. Clemente-F. Mugnaini, *Oltre il folklore*, Roma 2001, 111-122.
- Faeta 2011 = F. Faeta, *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell'osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino 2011.

- Fornaro 2004 = S. Fornaro, *I Greci senza lumi. L'antropologia della Grecia antica in Christian Gottlob Heyne (1729-1812) e nel suo tempo*, Göttingen 2004.
- French 1999 = R. French, *Gli antichi e la natura*, Genova 1999.
- Gagliardi 2007 = P. Gagliardi, *I due volti della gloria. I lamenti funebri omerici tra poesia e antropologia*, Bari 2007.
- Gallini 1986 = C. Gallini, *Metodo comparativo e studio delle dinamiche culturali*, "RF" 13, 1986, 31-38.
- Gentilcore 2010 = D. Gentilcore, *La purpurea meraviglia. Storia del pomodoro in Italia*, Milano 2010.
- Giannini 1963 = A. Giannini, *Studi sulla paradossografia greca, I*, "RIL" 97, 1963, 247-266.
- Giannini 1964 = A. Giannini, *Studi sulla paradossografia greca, II*, "Acme" 17, 1964, 99-140.
- Giannini 1966 = *Paradoxographorum Graecorum Reliquiae*, ed. A. Giannini, Milano 1966.
- Graf 1994 = F. Graf, *La magia nel mondo antico*, Roma-Bari 1995.
- Gramsci 1986 = A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Torino 1986.
- Grossberg-Nelson-Treichler 1993 = L. Grossberg- G.Nelson- P.A. Treichler, *Cultural Studies*, New York-London 1993.
- Hildburgh 1944 = W.L. Hildburgh, *Indeterminability and Confusion as Apotropaic Elements in Italy and in Spain*, "Folk-Lore" 55, 1944, 133-149.
- Hildburgh 1946 = W.L. Hildburgh, *Apotropaism in Greek Vase-Paintings*, "Folk-Lore" 57, 1946, 154-178.
- Horton 1967 = R. Horton, *African Traditional Thought and Western Science*, "Africa" 37.
- Janssen 1975 = L.F. Janssen, *Die Bedeutungsentwicklung von 'superstitio/superstes', "Mnemosyne" 28, 1975, 135-188.*
- Kroll 1934 = W. Kroll, *Bolos und Demokritos*, "Hermes" 69, 1934, 228-232.
- La Marmora 1826 = A. La Marmora, *Voyage en Sardaigne*, Paris 1826.
- Lelli 2005 = E. Lelli, *L'onomastica del mondo italico negli alessandrini*, "Glotta" 80, 2005.
- Lelli 2006 = *I Proverbi greci. Le raccolte di Zenobio e Diogeniano*, a c. di E. Lelli, Soveria Mannelli 2006.
- Lelli 2009-2010 = Paroimiakòs. *Il proverbio in Grecia e a Roma* (= "PhA" 2,2009; 3,2010; 4, 2011), Pisa-Roma 2009-2010.
- Lelli 2009 = v. *Botanica* in *DST*.
- Lenclud 2001 = G. Lenclud, *La tradizione non è più quella d'un tempo*, in: P. Clemente-F. Mugnaini, *Oltre il folklore*, Roma 2001, 123-133.
- Li Causi 2003 = P. Li Causi, *Sulle tracce della manticora. La zoologia ai confini del mondo in Grecia e a Roma*, Palermo 2003.
- Li Causi 2008 = P. Li Causi, *Generare in comune. Teorie e rappresentazioni dell'ibrido nel sapere zoologico dei Greci e dei Romani*, Palermo 2008.
- Lloyd 1966 = G.E.R. Lloyd, *Polarity and Analogy*, Cambridge 1966.
- Lloyd 1979 = G.E.R. Lloyd, *Magic, Reason and Experience. Studies in the origin and Development of Greek Science*, Cambridge 1979.
- Lloyd 1983 = *Science, Folklore and Ideology*, Cambridge 1983.
- Lopez Ruiz-Perea-Torallas 2003 = C. López Ruiz-S. Perea Yébenes-S. Torallas Tovar, *Interview to Christopher A. Faraone*, "Mene" 3, 2003, 291-304.
- Miceli 1990 = S. Miceli, *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Palermo 1990.
- Mugnaini 2001 = F. Mugnaini, *Le tradizioni di domani*, in: P. Clemente-F. Mugnaini, *Oltre il folklore*, Roma 2001, 11-72.
- Neri 2003 = C. Neri, *Sotto la politica. Una lettura dei Carmina popularia melici*, "Lexis" 21, 2003, 193-260.
- Otto 1909 = W.F. Otto, *Religio und superstitio*, "ARW" 12, 1909, 533ss.
- Page 1962 = D. Page, *Poetae Melici Graeci*, Oxford 1962.
- Palmisciano 2003 = R. Palmisciano, *È mai esistita la poesia popolare nella Grecia antica?*, in: R. Nicolai (ed.), *Rhysmòs. Studi di poesia, metrica e musica greca offerti dagli allievi a Luigi Enrico Rossi per i suoi settant'anni*, Roma 2003, 151-172.

- Paredes-Bauman 1972 = A. Paredes- R. Bauman (edd.), *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin 1972.
- Pepe 1954 = G. Pepe, *Pane e terra nel sud*, Napoli 1954.
- Pohlenz 1967 = M. Pohlenz, *La stoa*, Firenze 1967, I-II.
- Pratt 1986 = M.L. Pratt, *Luoghi comuni della ricerca sul campo*, in *Scrivere le culture*, Roma 1997, 59-88.
- Remotti 1990 = F. Remotti, *Noi primitivi. Lo specchio dell'antropologia*, Torino 1990.
- Revel-Sanga 2003 = N. revel-G. Sanga, *Etnoscienza, etnosemantica*, "RF" 47, 2003, 5-40.
- Riess 1895 = E. Riess, *On ancient superstition*, "TAPhA" 26, 1895, 40-55.
- Riess 1896a = E. Riess, *Superstitions and Popular Beliefs in Greek Tragedy*, "TAPhA" 27, 1896, 5-34.
- Riess 1896b = E. Riess, *Pliny and Magic*, "AJPh" 17, 1896, 77-83.
- Riess 1897 = E. Riess, *Superstitions and Popular Beliefs in Greek Comedy*, "AJPh" 18, 1897, 189-205.
- Riess 1903 = E. Riess, *Studies in Superstition*, "AJPh" 24, 1903, 423-440.
- Riess 1925 = E. Riess, *Studies in Superstition and Folklore. VII: Homer*, "AJPh" 46, 1925, 222-242.
- Riess 1941 = E. Riess, *Notes on Plautus*, "CQ" 35, 1941, 150-162.
- Rosaldo 1986 = R. Rosaldo, *Sulla soglia della tenda: l'etnografo e l'inquisitore*, in *Scrivere le culture*, Roma 1997, 119-144.
- Sayce 1956 = R.U. Sayce, *Folk-lore, Folk-life, Ethnology*, "Folklore" 68, 1956, 66-83.
- Schepens-Delcroix 1966 = G. Schepens-K.Delcroix, *Ancient Paradoxography: origin, evolution, production and reception*, in: O. Pecere-A. Stramaglia (edd.), *La letteratura di consumo nel mondo greco-latino*, Cassino 1996, 373-460.
- Seppilli 1983 = T. Seppilli, *La medicina popolare in Italia*, "RF" 8, 1983, 3-6.
- Signorelli 1983 = A. Signorelli, *Cultura popolare e cultura di massa: note per un dibattito*, "RF" 7, 1983, 3-8.
- Simonica 1984 = A. Simonica, *Il Ramo d'oro come viaggio dell'identificazione*, "RF" 10, 1984, 9-24.
- Solinas 1985 = P.G. Solinas, *Idealismo, marxismo, strutturalismo*, in: P.Clemente-A.R. Leone- S. Puccini- G. Rossetti- P.G. Solinas, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari 1985.
- Stramaglia 1999 = A. Stramaglia, *Res inauditae, incredulae. Storie di fantasmi nel mondo greco-latino*, Bari 1999.
- Stramaglia 2000 = *Ἐρωϛ. Antiche trame greche d'amore*, Bari 2000.
- Tandoi 1985 = V. Tandoi, *Sul folklore come sussidio all'interpretazione dei testi*, in: *Latino e scuola*, Roma 1985, pp.84 ss.
- Tandoi 1986 = V. Tandoi, *Studio del classico e realtà culturale del territorio*, in: *Discipline classiche e nuova secondaria*, Foggia 1986, I, pp.54 ss.
- Wellmann 1921 = M. Wellmann, *Die Georgika des Demokritos*, "APAW" 4, 1921, 3-58.
- Zumbo 2009 = v. *Zoologia in DST*.