

LE FORME e LA STORIA

Rivista di filologia moderna
n.s. VII (1995), 1-2

*Tradizioni e letterature popolari
nella storia della Filologia romanza*

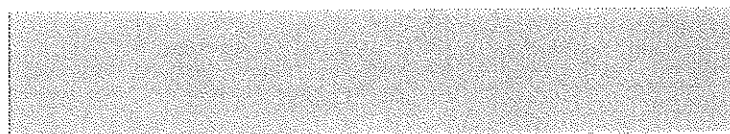
Atti del Congresso di studi

Società Italiana di Filologia Romanza
in collaborazione con l'Università degli Studi di Napoli «Federico II»
(Anacapri, 20-22 ottobre 1994)

ESTRATTO



Rubbettino Editore



Eugenio Burgio

Il riso dell'«Enfant trouvé»:

Vie de saint Grégoire, vv. 683 ss.

Nota sulle “radici storiche” di un motivo narrativo

L'intreccio della *Vie de saint Grégoire* esercita una sorta di irresistibile richiamo sul ricercatore di filologia medievale che si azzardi a frequentare il dominio degli studi etnologico-antropologici. Un richiamo nutrito di indicazioni, anche frammentarie e inconsapevoli, a pratiche rituali, credenze, atteggiamenti mentali che oggi, dopo più di un secolo di ricerche sulle tracce dell'esotico 'selvaggio', si ascrivono a comune pertinenza delle società e culture 'premoderne', antiche (Medioevo rurale e feudale compreso) o a noi contemporanee; indicazioni, frammenti, segni del testo che lasciano intravedere, forse in maniera illusoria, la possibilità di una connessione in un quadro provvisto di senso¹.

Banco di prova per il tentativo di connessione che qui si arrischia è un movimento narrativo del poemetto agiografico su cui già ho indagato². Appena nato e privo di nome, Gregorio, frutto degli illeciti amori tra il conte d'Aquitania e sua sorella, viene esposto, chiuso in una botticella e deposto su una barchetta, alle onde del mare. Dopo un periglioso viaggio notturno (vv. 603-16), la barchetta arriva nei pressi di una costa, e viene recuperata da due pescatori che lavorano per un monastero vicino al mare (vv. 617-48). Dopo essere tornati a riva portando con sé il *tonel*, la botticella che hanno trovato a bordo della barchetta, i due pescatori ne contendono il possesso all'abate del monastero, capitato per caso sulla spiaggia (vv. 649-62); il trio è attirato dal suo contenuto a causa del pianto che si leva dal suo interno (vv. 663-78). Per ordine dell'abate, i due sfondano il *tonel* e vi trovano il bambino (vv. 679-82); quindi (vv. 683-90)

«Le Forme e la Storia», n.s. VII (1995), pp. 63-84.

Puis descuevrent l'enfant le vis,
 Et il jeta l'abé un ris:
 Tant i a gente creature,
 Nus hom n'en set dire mesure.
 Quant l'abes vit le gent vallet
 Qui li a fait le riselet,
 Andeus ses mains viers Dieu en tent
 Qui li a fait si gent present.

Il bambino sarà poi accolto e allevato nella comunità intorno al monastero, diventerà il novizio prediletto dell'abate, e il suo destino sarà segnato dallo stigma dell'Elezione. Ma il destino del nostro eroe non ci interessa. Ci interessa invece lo scoppio di risa del trovatello, appena uscito dal *tonel*.

* * *

Gregorio non è il solo trovatello della letteratura oitanica a comportarsi in questo modo. Il romanzo *Galeran de Bretagne* (inizio del XIII secolo)³ descrive le peripezie di Fresne, esposta dalla madre subito dopo la nascita⁴; abbandonata sotto un frassino, la neonata è raccolta il mattino seguente dalle monache del monastero di Beauséjour, e portata al cospetto della badessa Ermine, a cui rivolge immediatamente un sorriso (vv. 968-9):

Li enfans fait semblant de joye,
 Un ris jecte moult doucement:

...

In maniera speculare, il motivo può essere incardinato nell'intreccio *prima* e non dopo il racconto dell'esposizione⁵. Nel *Roman de Thèbes*, il piccolo Edipo riesce a evitare la morte, a cui l'ha destinato il padre Laio, sorridendo ai suoi carnefici: dopo quel sorriso, i servitori del re di Tebe non riescono a portare a termine il loro dovere (vv. 103 sgg.)⁶:

Cil* sont ja loing de la cité, *[i servitori]
 en un gaut en sont entré;
 descouvert ont le filz le roi
 d'un sydoine qu'il ot o soi.
 Cil fu petiz, ne sot la sort
 ne ne s'aperçut de sa mort;
 tendi ses mains *et si lor rist*
 comme a sa norrice feïst,
et pour le ris qu'il a gité

conmeü sunt de grant pité
 et dient tuit: «Pechié feroü,
 quant il nos rit, se l'ocion».

* * *

La medesima articolazione narrativa individuata nel *roman* edipico (motivo che, assicura Lowell Edmunds, «was unknown in the ancient tradition for Oedipus»⁷) è riconoscibile nel racconto dell'esposizione di Paride, secondo la versione narrata, a metà del XII secolo, dal canonico di Saint-Victor Simon *Aurea capra*⁸. Rielaborando (secondo Manitius) le narrazioni di Igino e Ovidio⁹, il canonico spiega come Priamo, reso inquieto dalla spiegazione offerta dagli indovini di corte a un sogno premonitore della moglie Ecuba, avesse ordinato ai suoi servi di portare Paride, appena nato, sul monte Ida perché lo sopprimessero, ma (vv. 21-26)¹⁰:

Nunc puerum natum per jussum regis in Idam
 servi tollentes ense necare parant.
 Sed puer aspiciens ensem radiare coruscum,
 arridet gladio nescius ense necis:
 Quod percussurus cernens cor flectit, et ictum,
 et ferus et feriens desinit esse simul.

Paride salva la sua vita, e verrà quindi raccolto e allevato da dei pastori: per tornare, adulto, a Troia, a compiere quel destino di distruzione che un sogno aveva annunciato ai genitori¹¹.

Infine, un episodio che Lowell Edmunds ha ripescato questa volta dalla storia antica: la narrazione leggendaria della nascita di Cipselo (*Kýpselos*), tiranno di Corinto dal 657 a.C. Narra Erodoto, V,92 β-δ, che nei tempi più antichi la città era retta da un governo oligarchico nelle mani dei Bacchiadi, un *génos* che radicava la sua forza politica nell'endogamia. Uno di loro, Anfione, aveva una figlia zoppa, Labda, che nessun Bacchiade volle maritare e che andò sposa a un Lapita, Eetione. Dopo un periodo di sterilità, l'oracolo delfico annunciò alla coppia la nascita di un erede, che avrebbe distrutto il potere degli oligarchi. Venuti a conoscenza di ciò, i Bacchiadi decisero la morte del bambino: dieci di loro si recarono alla casa di Eetione, con un pretesto si fecero consegnare da Labda il neonato, e (92 γ 3)

Ἐπειτε ὦν ἔδωκε φέρουσα ἡ Λάβδα, τὸν λαβόντα τῶν ἀνδρῶν θείῃ
 τύχῃ προσεγέλασε τὸ παιδίον...

Turbati dal suo sorriso, gli uomini lo riposero nelle braccia di Labda e si allontanarono dall'abitazione; ci ripensarono, tornarono indietro - ma la donna, che li aveva casualmente ascoltati, aveva fatto in tempo a nascondere il bimbo in un alveare vuoto (*es kypselēn*, da cui il nome *Kýpselos*), sottraendolo alla morte, consegnandolo al destino profetizzato dall'oracolo, e pienamente compiuto una volta adulto¹².

* * *

Il piccolo *corpus* di testi fin qui esaminati si mostra compatto nel calettare il motivo 'sorriso del trovatello' all'interno della sequenza: 'allontanamento del neonato dalla propria famiglia (motivato da sogni, profezie, illeciti sessuali) - abbandono in balia della natura - ritorno del neonato allo spazio civilizzato'; una sequenza che è l'*ouverture* di un importante modello narrativo delle tradizioni mitologiche e folkloriche, e presenta nella sua articolazione più di una pertinente connessione con l'esperienza dei rituali di iniziazione. Ma su questo tornerò più avanti. Partirei piuttosto da alcune osservazioni di Michail Bachtin. Analizzando il rapporto tra il riso e la festa nella cultura popolare medievale (un rapporto molto stretto, dato che «nel Medioevo il riso era assegnato alla festa [...], era *riso di festa* per eccellenza»), Bachtin si preoccupa di sottolineare¹³

[...] il sostanziale rapporto del riso della festa con il tempo e con l'alternanza delle stagioni. La ricorrenza annuale della festa si ravviva e diventa palpabile soprattutto nel suo aspetto extraufficiale, comico e popolare. In questo caso si ravviva il legame con l'alternanza delle stagioni, con le fasi solari e lunari, con la morte e la rinascita della vegetazione, con la successione dei cicli agricoli. E in questa successione è dato un accento positivo all'elemento del nuovo che sta per arrivare, per rinascere. Tale elemento acquista un significato più profondo e più ampio: in esso erano racchiuse tutte le speranze popolari di un futuro migliore, in un ordinamento sociale ed economico più giusto, in una nuova verità.

L'organica associazione' tra «il tema della *nascita del nuovo, del rinnovamento*», e quello della «*morte del vecchio*» (*Rabelais*, p. 90), e il radicato consistere di questi temi nel ciclico movimento della rinascita naturale che caratterizza la fenomenologia medievale del carnevalesco e della festa, non è soltanto il retaggio della tradizione dei *Saturnalia*, ma affonda le sue radici nell'antichissima convinzione che «Lachen als

Äußerung der Lebenslust kann den Bann des Todes brechen und Leben bewirken». Il materiale tramandatoci al riguardo dalle fonti mitologiche, storiografiche, etnologiche è ricchissimo, molto eloquente¹⁴.

Le fonti mitologiche. L'*aition* che spiega la nascita dei misteri eleusini, è conservato in una doppia versione¹⁵.

[a.] *Inni omerici*, II., vv. 186-230. Giunta sulla piana di Eleusi alla ricerca della figlia Persefone, rapita dal dio dei morti, Demetra *hōrēphóros*, ('Demetra apportatrice di messi', v. 192) accetta l'ospitalità del re Cèleo ed entra nella sua casa. Lì la dea, seduta su uno sgabello offertole dalla serva Iambe, siede muta per lungo tempo, il velo sul viso, senza dire nulla, senza fare gesti, prendere del cibo o una bevanda, finché la serva Iambe riesce a farla sorridere con delle burle (*meidēsai*, *gelásai*, «a sorridere, a ridere», v. 204); quindi la regina Metanira (che, ormai anziana, ha da poco partorito un figlio, che sarà poi educato da Demetra) le offre del vino rosso, che lei rifiuta in cambio di una miscela di orzo, acqua e menta, bevanda degli iniziati.

[b.] *Orphicorum fragmenta* 52 Kern. Nei pressi di Eleusi Demetra in lutto incontra una coppia di esseri primordiali, Dsiaule e la moglie Baubo (un 'nome parlante': stomaco). Baubo «accolse ospitalmente la dea e le porse la bevanda d'orzo già menzionata. La dea la rifiutò e non volle rompere il digiuno. Allora Baubo fece un'altra cosa. Sedette di fronte all'afflitta Demetra con le gambe divaricate [...]. Sollevò la veste, mostrando il suo corpo poco attraente ed ecco il bambino Iacco ridere lì, nel grembo di Baubo. Rise allora anche la dea e, sorridendo, accettò la bevanda».

Nella tradizione antica, già nell'etimo stesso del nome della dea (*Damētēr*, 'Dea madre', 'madre Terra'), Demetra è colei che offre agli uomini la fertilità dei campi e la possibilità di accedere a un'ultraterrena visione salvifica, attraverso un rituale di tipo misterico, iniziatico. Il legame tra culto agrario e *mystēria*, già evidente nell'inno omerico, permane chiaro alle generazioni successive¹⁶; e va inoltre rimarcato come la connessione tra riso di Demetra (provocato da un frizzo o da un gioco osceno) e fine del lutto per Persefone rimanda, sul piano del cerimoniale di questo come di altri culti agrari - non soltanto greci -, alla pratica dell'oscenità verbale per scatenare il riso, che favorisce la fecondità dei campi e il «rinno- vamento materiale e corporeo» (Bachtin, *Rabelais*, p. 86)¹⁷.

Altri mitologemi segnalano l'attribuzione al riso di una vitale «forza creatrice» (*Rabelais*, p. 81 nota 1). Salomon Reinach, (*Rire*, p. 112, e poi Norden, *Geburt*, p. 66) ricorda che in un papiro greco-egizio del III sec.

d.C. di ambiente orfico si legge un racconto in cui la creazione del mondo è attribuita al riso di un dio. La medesima concezione ritorna in alcuni versi attribuiti da Proclo a un poeta orfico o pitagorico. E si vedano i mitologemi di Isacco e del 'fanciullo divino' celebrato dalla IV ecloga virgiliana. La nascita dell'erede di Abramo è punteggiata dal riso: l'etimologia del suo nome (*Īshaq*, 'egli ride'), la reazione dei genitori quasi centenari all'annuncio divino della gravidanza di Sara (*Gn* 17,17 «Cecidit Abraham in faciem suam, et risit...»; 18, 10 «...quo audito, Sara risit post ostium tabernaculum»; e, dopo il parto, 21,6 «Dixitque Sara: Risum fecit mihi Deus: quicumque audierit, corridebit mihi.»). Il neonato è segnato, fin dalla nascita, dall'Elezione d'essere il depositario della promessa del possesso di Canaan da parte del popolo eletto e l'erede delle benedizioni messianiche: «L'enfant de la promesse fut donc aussi l'enfant du miracle»¹⁸. Nella IV ecloga, con la nascita di un bambino si celebra il ritorno dell'Età dell'oro, e della «primaverile spontaneità della natura» (vv. 18-20):

At tibi prima, puer, nulla munusculo cultu
errantis hederas passim cum baccare tellus
mixtaque ridenti colocasia fundet acantho...;

e, secondo una convinzione diffusa nel mondo antico¹⁹, l'ingresso del bimbo alla vita sta nel sorriso alla madre, quaranta giorni dopo la nascita (vv. 60-63):

Incipe, parue puer, risu conoscere matrem;
matri longa decem tulerunt fastidia menses.
Incipe, parue puer, qui non risere parenti,
nec deus hunc mensa dea nec dignata cubili est.

La tradizione folklorica non si discosta dal materiale mitico. La voce *Lachen*, coll. 870-73, offre una ricca documentazione, nella quale il sorriso dell'eroe fiabesco ha il potere di far nascere i fiori, di portare il bel tempo, di generare in lui forza e potenza.

* * *

Spostiamoci ora nel dominio dei rituali. Anche qui, il riso sembra giocare un ruolo rilevante all'interno dello 'schema epistemico' che oppone la vita alla morte: è uno dei tratti pertinenti che distinguono i vivi dai defunti e dagli spiriti, è il segno magico attraverso cui si manifesta,

in molti rituali funebri, la speranza di una rinascita dopo la morte, marca la rinascita alla vita nei riti che mettono in scena una morte simbolica.

I vivi e i morti. Come spiega Propp - *Riso*, pp. 51-52, allegando testimonianze nordamericane, eschimesi, russe e zuñi - negli intrecci fiabeschi che hanno per contenuto il viaggio dell'eroe nel regno dei morti, vige per lui il divieto di ridere: non si può ridere, come non si può dormire, né mangiare, sbadigliare, guardare, parlare - tutti comportamenti che gli spiriti dei defunti non possono più assumere, e che sono di esclusiva pertinenza dei vivi. E quindi dell'eroe: «ridendo, egli rivela di essere vivo», e questo può suscitare l'ira dei morti (*Riso*, p. 51). Il riso è interdetto agli spiriti anche quando essi abbandonano il loro mondo per manifestarsi nel nostro: «de resurgentibus dicitur, quod ridere non soleant», osserva Cesario di Heisterbach²⁰.

I cerimoniali funebri. Reinach (*Rire*, pp.123-4) ha raccolto tutte le testimonianze antiche. Due frammenti, degli storici greci Timeo e Demone, riconoscono il contenuto etimologico dell'espressione 'riso sardonico' nell'abitudine, attribuita agli antichi abitanti della Sardegna, di sacrificare a Saturno gli anziani ultrasessantenni e gli schiavi più belli, frustandoli e gettandoli da una rupe tra le risa dei partecipanti alla cerimonia²¹. Strabone, *Geōgraphikôn* XVI 4,17, e Diodoro Siculo III 33,2, descrivono una curiosa pratica funebre, invalsa tra le popolazioni nomadi del deserto libico (i 'Trogloditi'): essi seppelliscono i loro cadaveri dopo aver legato il collo ai piedi, li collocano su una collinetta, e gettano su di loro pietre, allegri e ridendo, finché non li hanno del tutto coperti: allora collocano sul tumulo un corno di capra. Spiega Reinach (*Rire*, p. 124):

On rit et l'on se réjouit parce que les manifestations de gaîté doivent faciliter au défunt, comme à la victime consentante d'un sacrifice, le passage à la vie nouvelle où la souffrance et la tristesse sont inconnues. Ces manifestations ont donc un caractère magique [...].

Nella descrizione di Pausania, IX 39,11-3, il famoso oracolo di Trophonios a Lebadea, in Beozia, era collocato in una grotta sotterranea, che incuteva grande timore non soltanto per i serpenti che la popolavano, ma anche per i sospiri e i misteriosi suoni che ne riempivano l'aria. Era affermazione quasi proverbiale dichiarare che chi aveva visitato l'oracolo perdeva, per la paura provocata dai serpenti, la capacità di ridere, che veniva recuperata solo qualche tempo dopo il ritorno in superficie²². Non è difficile riconoscere nel viaggio sotterraneo all'oracolo un equi-

valente simbolico della *katábasis* nel regno dei morti (il serpente è un elemento infero), e nella perdita del riso un segno della morte.

Più complesso il problema posto dal complesso rituale della festa romana dei *Lupercalia*, che si svolgeva il 15 febbraio nei pressi del *Lupercal*, la mitica grotta dove la lupa allattò Romolo e Remo: insieme di riti a funzione insieme lustrale che fecondatrice.

Le principali fonti di conoscenza della festa sono Plutarco, *Romulus* 21 (che ci offre la più completa descrizione tramandataci dall'antichità: si veda Carmine Ampolo & Mario Manfredini, *Vite di Teseo e di Romolo*, Milano, Fondazione Valla 1988, pp. 326-8), e Ovidio, *Fasti* II 267-474. Nella prima parte del rito, il sacerdote (di fronte alle Vestali e al *Flamen dialis*) sacrificava delle pecore e dei capri; quindi due giovani delle confraternite religiose dei *Luperci*, condotti davanti a lui, venivano bagnati sulla fronte con il coltello sporco del sangue delle vittime, e puliti con un fiocco di lana imbevuto di latte. A conclusione di ciò, essi dovevano ridere. (Questo episodio è attestato dal solo Plutarco, 21,6). Dopo il sacrificio e un banchetto, i sacerdoti *luperci* tagliavano dalla pelle delle vittime alcune corregge. Con queste scendevano dal Palatino coperti solo da un grembiule tagliato dalla stessa pelle, e percorrevano di corsa la città. Le donne sposate (soprattutto quelle sterili) si accalcavano ai bordi del percorso, e si facevano sferzare, convinte che i colpi purificassero e favorissero la fertilità.

Plutarco (in *Rom.* 21 come in *Quaest.rom.* 68,280 b-c e in *Num.* 19,8) tende a interpretare la festa come una cerimonia lustrale, seguendo così Varrone, *Lat.* VI 3,13 e 4,34. D'altra parte, nel suo monumentale commento ai *Fasti*, James G. Frazer²³ annota che, secondo un'antica tradizione, probabilmente attestata nella perduta seconda decade liviana e alla quale fa cenno Servio, *ad Aen.* VIII 343, i *Lupercalia* furono istituiti per sanare la sterilità femminile. Tale funzione pare a Frazer così rilevante da spingerlo (pp. 340-1) a considerare come «the only plausible explanation» per il rito sacrificale descritto da Plutarco quella proposta da W. Mannhardt²⁴: il rito celebra, mettendola in scena, la rinascita animale e vegetale del mondo primaverile; i due giovani, incarnazione degli spiriti della vegetazione mimano con lo sfregamento del coltello e con il riso, la morte e la rinascita della natura: «The lads testified their joy at the new birth by laughing».

L'impostazione di Frazer, qui come su molti altri punti della storia delle religioni antiche, ha lasciato un segno durevole: in termini a essa molto simili si esprime *Rire*, p. 123 (chiamando a testimonianza la letteratura etnologica

raccolta in *The Golden Bough*, London, Macmillan 1911-1915, III, pp. 422 sgg.): «Le prêtre fait semblant de sacrifier les jeunes gens et ceux-ci font semblant de renaître à une vie meilleure, après le sacrifice, en éclatant de rire. Ces simulacres de renaissance, succédant à un simulacre d'immolation, sont très fréquents dans les rites d'initiation de l'Afrique centrale»; viene ripresa senza discussioni da Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim, Hain 1964, p. 99, e dalla voce «Lupercalia» in Ch. Darenberg & Edm. Saglio (edd.), *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, Paris, Hachette, III/2 [1904], pp. 1398-402. La stessa voce nella *Paulys Realencyclopädie...*, cit., XIII 2 [1927], coll. 1816-30 mantiene invece un atteggiamento sospensivo sulla questione. Nettamente contrario Georges Dumézil, *La religione romana arcaica* [1974], tr.it., Milano, Rizzoli 1979, p. 65: «Nei *Lupercalia* la risata imposta agli adolescenti e il sangue fregato loro sulla fronte restano senza spiegazione, certo per l'assenza di paralleli presso altri popoli, e anche per il fatto che non sappiamo esattamente quale fosse la divinità della festa».

Le considerazioni di Frazer ci spingono inevitabilmente verso il tema dei rituali iniziatici, il gruppo più significativo dei *rites de passage*, passaggio obbligato per tornare ai nostri testi. Ma prima vorrei segnalare un ultimo, e ben noto, esempio di riso rituale come formalizzazione simbolica del ritorno alla vita: il *risus paschalis* della tradizione cristiana. Lasciamo ancora una volta la parola a Bachtin (*Rabelais*, p. 89):

La tradizione antica durante i giorni di Pasqua permetteva il riso e gli scherzi licenziosi persino in chiesa. In quei giorni, dal pulpito il prete si permetteva racconti e scherzi di ogni genere, con lo scopo di suscitare nei suoi parrocchiani, dopo un lungo digiuno e una lunga penitenza, il riso gioioso, come una *rinascita allegra*; questo era chiamato 'riso pasquale'. L'autorizzazione al riso era legata contemporaneamente a quella del cibo e della vita sessuale (vietate durante la Quaresima).

L'evidenza della dialettica vita / morte riconoscibile in questo rituale (praticato fino all'inizio di questo secolo in certe zone dell'Europa centrale, secondo *Rire*, pp. 127-29) si manifesta non soltanto nel quadro liturgico in cui esso si colloca (la morte e resurrezione di Cristo), e nella qualità grossolana, 'bassa', degli scherzi ammessi in tale circostanza, ma anche nella relazione che lega questo riso con le interdizioni della Quaresima: interdizioni che, se ripensiamo a quanto si è detto a proposito del mito di Demetra e dei misteri eleusini, rappresentano una vera e propria condizione di lutto.

* * *

Utilizzando lo schema simbolico 'morte / resurrezione', e comparando il materiale proveniente dalla ricerca etnografica con i rituali e le credenze delle religioni antiche, Frazer era giunto alla convinzione che i culti misterici del bacino mediterraneo orientale sottintendessero un medesimo contenuto²⁵:

Le popolazioni dell'Egitto e dell'Asia occidentale rappresentavano sotto i nomi di Osiride, Tammuz, Adone e Attis, la decadenza e la rinascita annuale della vita vegetale, che essi personificavano come un dio che ogni anno moriva e poi risuscitava. Per il nome e pei particolari, i riti variavano da luogo a luogo ma in sostanza erano sempre gli stessi.

È ben noto in che misura le teorie di Frazer abbiano affascinato etnologi, studiosi di religione, persino i filologi medievali, e sono altrettanto noti i limiti del suo metodo comparativo e gli errori ai quali lo hanno condotto²⁶; d'altra parte, è sulla base della sterminata messe del suo materiale etnografico che Propp ha potuto esercitare la sua comparazione tra letteratura folklorica e istituti 'primitivi'²⁷, segnalando con particolare insistenza le somiglianze tra schemi narrativi e rituali d'iniziazione.

I riti iniziatici costituiscono il gruppo più significativo di *rites de passage* elaborati dalle società umane (*Riti*, p. 59)²⁸. All'interno dello schema generale di 'morte / resurrezione', è possibile individuare una tipologia di riti: 1) i riti puberali obbligatori, propri delle società tribali, che segnano l'ingresso nella società adulta; 2) i riti di ingresso nelle società segrete (a questo tipo appartengono i misteri orientali e greci); 3) i riti di ingresso a una vocazione mistica (lo sciamanesimo)²⁹. In ogni caso l'iniziazione implica una rivelazione, definita in termini di potere e sapere, e suggerisce che «ogni potere passa attraverso il possesso e la manipolazione di un sapere [...]» (Augé, pp. 631-32), sicché: «Non c'è [...] soluzione di continuità fra l'organizzazione sociale gerarchizzata e l'iniziazione» (Augé, p. 641).

Interessa qui l'articolazione dei riti puberali: per usare i termini riassuntivi di Julien Ries³⁰,

Nel panorama iniziatico, i riti puberali presentano sensibili differenze da una cultura all'altra, ma alcuni motivi rimangono costanti: la separazione del candidato da sua madre, la morte simbolica, una nuova gestazione seguita da una nuova nascita.

La separazione, dei neofiti dalla madre (spesso violenta, e accompagnata da rituali funebri intensamente drammatici), la reclusione in uno

spazio culturale nettamente separato da quello comune (che sia la natura ostile della foresta, o uno spazio appositamente preparato dalla comunità, e interdetto a chiunque non sia un neofita³¹) il 'simbolismo della morte iniziatica' fatto di «percosse, ferite, rituali, punture di insetti, isolamento in una capanna, cerimonie di tatuaggio, e insieme dall'oblio, che è simbolo di morte»³²: sono tutti temi ampiamente conosciuti dalla letteratura etnografica sulle culture africane e australiane (si vedano, per esempio: *Riti*, pp. 65-66; *Radici*, pp. 142-48), e rappresentano il tratto più notevole dei riti puberali (Augé, p. 637):

L'apprendimento della vita adulta o della vita sacra passa attraverso l'apprendimento della morte; le analisi della letteratura insistono maggiormente sulla resurrezione che sulla morte come se quella fosse il senso di questa, ma i particolari delle descrizioni, che associano al terrore e alla passività dei neofiti il realismo delle immagini della morte, mostrano abbastanza che l'idea di una nuova nascita, per presente che sia nel cerimoniale, non riassume la totalità dell'esperienza. Del resto la nascita stessa non è segnata da ciò che l'ha preceduta?

Proprio nel superamento di prove dolorose, nell'acquisizione di una consapevolezza di sé attraverso il dolore e la «repressione cosciente dei sentimenti infantili e femminili»³³, in una parola, nell'*attraversamento* della morte, il neofita rinasce come essere nuovo, acquisisce un sapere che, unendolo alla società degli adulti, lo rende superiore ai non iniziati: come ha spiegato Augé, il rito iniziatico 'crea' un'identità sociale, e al contempo assicura l'articolazione gerarchica della comunità.

Secondo Propp (*Riso*, pp. 85-86), il racconto fiabesco - e per estensione, le narrazioni mitiche e leggendarie - «ha conservato le tracce [...] [del] rito dell'iniziazione dei giovani al sopraggiungere della pubertà»³⁴. Le fiabe, e con maggiore chiarezza i miti, che descrivono la *katabáseis* sono i residui orali del rito³⁵. Motivi narrativi che rimandano, più o meno esplicitamente (a seconda della loro rielaborazione nella tradizione letteraria) sono l'abbandono nel bosco dell'eroe, il suo inghiottimento da parte della terra o di un mostro, o di un pesce, oppure il suo viaggio per mare dentro una botte o in una barca: «la scialuppa che butta l'eroe sulla spiaggia ci ricorda il pesce che lo vomita» (p. 388). Affermazione questa che rimanda al movimento narrativo della *Vie de saint Grégoire* da cui siamo partiti. Ma fermiamoci un istante: gli esempi che Propp trae dalla mitologia indiana, arapaho ecc. (*Riso*, p. 55) mostrano come il divieto di ridere sia in vigore anche in quegli intrecci in cui l'eroe è divo-

rato e quindi è rigettato dalle viscere di un mostro, esattamente come nei rituali iniziatici, «simulazione della morte» (p. 53).

Possiamo ora fare l'ultimo passo. A Propp (*Radici*, pp. 388-91) non sfugge che il motivo dell'inghiottimento dell'eroe entra organicamente (ancora una volta, in forme più o meno trasparenti rispetto al rito) in quegli intrecci che, dopo Otto Rank, sono inventariati sotto il *pattern* narrativo 'Mito della nascita dell'eroe': intrecci che narrano come l'eroe, normalmente di sangue nobile o regale, esposto alla natura selvaggia perché la sua nascita rappresenta un pericolo per la sua famiglia, sopravviva all'esposizione, sia educato da animali o, sotto mentite spoglie, da individui di rango inferiore al suo, e ritorni, una volta cresciuto, in patria, a sovvertire l'antico ordine e a imporne uno nuovo. Uno schema narrativo necessitato da una specifica logica culturale, di eccezionale vitalità nella tradizione letteraria antica e medievale, che si è imposto come schema biografico privilegiato anche a personaggi storici³⁶: com'è per Cipselo, o per Zoroastro (che, lo racconta Plinio, sorrise sin dal primo giorno della sua nascita). Se dunque, seguendo Propp³⁷, possiamo riconoscere nel felice esito dell'esposizione di questi eroi quell'attraversamento della morte che, lo abbiamo visto nelle argomentazioni di Marc Augé, costituisce il nocciolo del rito iniziatico (il momento topico che assicura il sapere e dunque il potere³⁸), il sorriso che Gregorio e Fresne rivolgono ai loro salvatori (o che, commutando i termini della sequenza narrativa, Edipo, Paride e Cipselo rivolgono a chi deve sopprimerli) trova la sua 'radice storica' nel riso rituale che accompagna il 'ritorno alla vita' dell'iniziato.

* * *

Proviamo ad abbozzare qualche conclusione. Se la connessione che la letteratura religiosa e antropologica ha individuato tra riso, articolazione / forma simbolica delle cerimonie iniziatiche e *pattern* dell' 'eroe fondatore' non è mera illusione, nel sorriso di Gregorio, Fresne, Edipo, Paride e Cipselo riconosciamo, lo ripeto, il segno stereotipo di quella rinascita che rappresenta, per l'iniziato come per l'eroe mitico, il felice esito di un riuscito *passaggio* attraverso la morte. Esito che, vero stigma dell'Elezione, garantisce un sapere dal quale sono esclusi i comuni mortali, e con esso un potere dotato di superiori qualità.

Segno stereotipo, cioè fissato in un *cliché* sganciato dalla ragione e dal contesto che lo ha prodotto: il 'sorriso del trovatello' ci permette,

com'è proprio dei motivi narrativi, di riconoscere un'area semantica specifica in un gruppo di intrecci di tradizione diversa; e, per converso di individuare, nel gioco della sua rielaborazione nei testi, la dialettica dinamica della tradizione letteraria³⁹. Non si può fare a meno di notare come l'intreccio della *Vie de saint Grégoire*, nelle sue movenze di racconto popolare, riproduca in maniera più trasparente (o se si vuole, più passiva) degli altri la connessione tra modello narrativo e formalizzazione simbolica del rituale; connessione che l'Edipo romanzo, il Paride latino e il Cipselo erodoteo oscurano in qualche misura, piegando il motivo alle ragioni del patetico - sicché W. How e J. Hellis, nel commento erodoteo citato alla nota 12, possono scrivere (p. 53) «This story of Labda and her baby illustrates the tender and kindly feeling for children in Greece».

La 'trasparenza' del poemetto agiografico può essere addotta come prova per attribuire all'apparizione del motivo nella *Vie* una sorta di primogenitura nell'Occidente medievale? La leggenda di Cipselo ci dice che le possibilità di manipolazione del motivo dovevano essere tutte già attualizzate nella letteratura antica. Inoltre, allo stato attuale delle nostre conoscenze (giocoforza limitate dal naufragio di molta letteratura, antica e non solo), nessuna delle tradizioni a cui fanno capo i singoli testi medievali conserva traccia del motivo: non Edipo, come s'è detto; non le redazioni tardoantiche della leggenda di Gregorio⁴⁰; né, tanto meno, il *lai* di Fresne. Quanto a Paride, tacciono su questo punto anche i repertori mitografici dell'antichità tarda e dell'alto Medioevo, la *Bibliothèque* di Apollodoro, III 12,5, e il carolingio *Mythographus Vaticanus* II 225. Dopo un lungo silenzio, il motivo pare riemergere nel cuore del XII secolo - contenuto in un immediato antigrafo dei nostri testi e da lì passato negli altri? Se pensiamo ai tratti strutturali propri del motivo, alla sua natura di *cliché* rielaborabile (entro certi limiti) secondo le circostanze in un contesto dato, mi pare ancora preferibile l'ipotesi di una diffusione poligenetica.

Rimane un'ultima considerazione da fare. Nell'articolo «Il sale nella culla» ho cercato di dimostrare come la presenza di quella sostanza nella culla di Gregorio durante la sua esposizione, lungi dall'essere un semplice *signum* della sua condizione di non battezzato⁴¹, risponda a un'esigenza protettiva, inscritta nella cultura folklorica e motivata dal fatto che il bambino, collocato in una zona di 'margine' per non esser stato ancora oggetto del rito battesimale di aggregazione nella comunità cri-

stiana, può essere preda delle forze maligne che agitano la natura. Assistiamo qui alla sovrapposizione nel testo di due motivi narrativi (il sorriso e la «datio salis») che rinviano a un medesimo contenuto; sovrapposizione che, forse, è l'esito di stratificazioni successive. Il risultato è, comunque, un effetto di ridondanza, quella ridondanza che non ci sorprendiamo di ritrovare nei miti e nei testi folklorici; i due motivi si organizzano sullo stesso asse paradigmatico: sia pure nei contorni resi incerti dall'alone opaco della rielaborazione secondo le necessità della tradizione letteraria e della cultura cristiana, quello che il racconto mette in scena è un rito di iniziazione.

NOTE

¹ In ambito medievistico, lo studio delle 'radici storiche' e delle ragioni antropologiche di credenze popolari, pratiche rituali, atteggiamenti mentali diffusi nel mondo rurale dell'Europa medievale, e rintracciabili nelle testimonianze, letterarie o d'altro genere e intenzione, dei chierici *litterati*, è un campo di ricerca che, da una ventina d'anni a questa parte, gode di ottima salute ed è animato da vigorose polemiche. Le ragioni di questo studio (e del rinnovamento metodologico che esso comporta) consistono nelle argomentazioni - che sottoscrivo pienamente - di Aron Ja. Gurevič: «[...] il Medioevo si distingue nettamente dall'Età moderna. La mentalità degli uomini di quell'epoca, la loro condotta sociale, la loro cultura impregnata di religiosità e di concezioni magiche, risultano esotici agli occhi dell'uomo contemporaneo, lo colpiscono per l'apparente stranezza. [...] il Medioevo si distingue proficuamente dall'antichità per l'incomparabilmente maggiore ricchezza delle fonti e, insieme, dall'Età moderna studiando la quale gli studiosi soffrono inevitabilmente per la loro abbondanza e la loro diversità; l'inesauribilità del loro fondo costituisce, infatti, un ostacolo all'individuazione di ciò che è fondamentale e condanna gli storici alla frammentarietà della costruzione. È più facile ricomporre il quadro della cultura medievale come totalità che non il quadro della cultura dei periodi a noi più vicini. [...] Il Medioevo, che l'epoca dell'antichità separa in Europa dall'età dello stato primitivo, aveva nel contempo con quest'ultima, per lo meno nelle sue prime tappe, molto in comune. [...] [Per questo] l'applicazione dei metodi elaborati dagli antropologi e dagli etnologi al materiale medievale ha dato risultati sostanziali. Così, *l'esotismo del Medioevo, la sua sistematicità interiore, la distanza dalla quale lo si deve guardare*, tutto questo non poteva non contribuire a farlo diventare il campo principale e privilegiato di applicazione dei nuovi metodi di ricerca.» [*Sul significato della cultura medievale per il nostro tempo e per il pensiero contemporaneo*, in *Lezioni romane*, Torino, Einaudi 1991, pp. 67-85 (alle pp. 79-81: il corsivo è mio)].

Oltre agli studi di un *auctor* come Jacques Le Goff (in buona parte raccolti in *Pour un autre Moyen Age*, Paris, Gallimard 1977; *L'imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard 1985 [tr.it., *L'immaginario medievale*, Roma-Bari, Laterza 1988]; *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Roma-Bari, Laterza 1984), segnalerei, per un primo approccio: il volumetto di Jean-Claude Schmitt, *Medioevo «superstizioso»* [1988], tr.it., Roma-Bari, Laterza 1992; la notevole sintesi di Aron Ja. Gurevič, *Contadini e santi. Problemi della cultura popolare nel Medioevo* [1981], tr.it., Torino, Einaudi 1986, e l'affascinante ricerca di Carlo Ginzburg, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi 1989.

² In uno studio in corso di stampa in «Studi medievali»: *Il sale nella culla. Una pratica folklorica nella narrativa antico-francese*, qui citato secondo l'abbreviazione *Sale*. Riferimenti (e citazioni) al poemetto rimandano a: *La vie de saint Grégoire*, edizione critica a cura di Eugenio Burgio, Venezia, Cafoscarina 1993.

³ Cfr. Lucien Foulet (ed.), Jean Renart [sic], *Galeran de Bretagne*, Paris, Champion 1925 [CFMA]. Per la letteratura critica sul romanzo rimando a *Sale*, note 2 e 9.

⁴ La donna, Madame Gente, ha partorito due gemelle: fatto che, se risaputo, provocherebbe il *blasme* generale, perché, come spiega Marie de France nel lai (che fornisce al

romanzo il contenuto narrativo) *Fresne*, vv. 37-42, «... / Nus savum bien qu'il i afiert: / Unques ne fu mie ja nen iert / Ne n'avendrat cele aventure / Qu'a une sule porteüre / Une femme deus enfanz eit, / Si dui humme ne li unt feit». (Cito dall'edizione *Les lais de Marie de France*, publiés par Jean Rychner, Paris, Champion 1969 [CFMA]). Sulla convinzione, condivisa dalle società tradizionali e 'primitive', della natura mostruosa dei parti gemellari, cfr. Maurizio Bettini, *Lettura divinatoria di un incesto*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 12 (1984), pp. 145-59 (alle pp. 156-57), e *Sale*, nota 3.

⁵ Ed è in questa forma che viene registrato da Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Copenhagen, Rosenkilde & Bagger 1958: S.350.1. «Infant condemned to death saved by a smile». Il mito irlandese inventariato sotto questa sigla è riassunto, in K.512.0.1. («Compassionate executioner»), in questi termini: «Slaves charged with killing (drowning) the infant heroine are touched by her 'laughing smile' and put her in a calfherd (hollowtree), where she is found by cowherds, who rear her».

⁶ *Le roman de Thèbes*, publié par Guy Raynaud de Lage, Paris, Champion 1966-1968 (2 voll.) [CFMA]. Il *roman*, rielaborazione del poema di Stazio, è di poco anteriore (metà del XII secolo) alla *Vie de saint Grégoire*.

⁷ Lowell Edmunds, *Oedipus in the Middle Ages*, in «Antike und Abendland» 22 (1976), pp. 140-55 (a p. 145 nota 21); Edmunds segnala che il medesimo motivo appare nella tragedia di John Dryden (con la collaborazione di Nathaniel West) *Oedipus* (1678), IV, scena I: «...in this man's arms, / I saw you smiling at a fatal dagger, / Whose point he often offered at your throat; / But then you smiled, and then he drew it back, / Then lifted it again, - you smiled again: / 'Till he at last in fury threw it from him, / And cried aloud, - the Gods forbid thy death.» (È il pastore che trovò Edipo nella Focide - portandolo poi al re di Corinto - a parlare, rivolgendosi all'eroe. Cito dall'unica edizione della tragedia che ho sotto mano: *The Works of John Dryden [...] illustrated [...] by Walter Scott, Esq.*, London-Edinburgh, Miller-Ballantyne 1808, VI, pp. 197-98).

⁸ Poco o nulla si sa di questo personaggio, autore (intorno al 1152) di un'opera in circa un migliaio di distici elegiaci, in due libri - il primo («Divitiis ortu...») dedicato alla guerra di Troia, il secondo («Ignibus Eneas...») alle peregrinazioni di Enea; cfr. Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung 1931, III, pp. 646-47. Il soprannome *Aurea capra* è attestato nel colophon dell'opera nel testimone più importante della tradizione manoscritta, il ms. Paris, B.N. f.fr. 8430: dal quale (c. 17r) Léopold Constans, *La légende d'Oedipe. Étudiée dans l'Antiquité au Moyen Age et dans les temps modernes, en particulier dans le «Roman de Thèbes»*, Paris, Maisonneuve 1881, pp. 354-55 (alla cui lettura devo la segnalazione), trae la citazione del terzetto di distici di cui qui si discute: citazione che riporto sulla scorta dell'edizione del I libro, contenuta nel volume CLXXI [1854] della *Patrologia latina* di J.P. Migne, coll. 1147-53 (col. 1148c-d).

⁹ Igino, *Fabulae* cap. XCII,1-3: «Priamus..., uxor eius praegnans in quietem vidit se facem ardentem parere ex qua serpentes plurimos exisse. id uisum omnibus coniecto-ribus cum narratum esset, imperavit quicquid pareret necaret, ne id patriae exitio foret. postquam Hecuba peperit Alexandrum, datur interficiendus, quem satellites misericordia exposuerunt; eum pastores pro suo filio repertum expositum educarunt eumque Parim nominauerunt.» (ed. H.I. ROSE, Leyden, Sijthoff 1957, p. 67). Nella breve allusione all'episodio, Ovidio, *Heroides* XVI, 43-50, riferisce solo del sogno di Ecuba e della sua interpretazione da parte degli indovini.

¹⁰ Nel codice parigino usato da Constans i vv. 23-25 suonano: «Arridet gladio radianti parvulus, illum / aridere putans qui sibi tristis erat. / Sed percussurus...». Constans, *loc. cit.*, osserva che il motivo, nello stesso episodio mitico, ritorna nel *Trojanischer Krieg* composto da Konrad von Würzburg (tra il 1281 e il 1287), vv. 474-81 (nell'ed. Adelbert von Keller, Stuttgart 1858, repr. Amsterdam, Rodopi 1965): «dô vor des kindes angesiht / schein daz swert sô lûtervar, / und ez dar inne wart gewar / des bildes und des schaten sîn: / seht, dô began daz kindelîn / die zwêne mortgâtigen man / sô rehte suoze lachen an, / daz si'z ungerne sluogen.» Va sottolineato il fatto che l'episodio (come tutta la narrazione dell'infanzia di Paride) è assente in quella che comunemente è considerata la fonte prima del romanzo medio-altotedesco (cfr. E. Lienert, «Konrad von Würzburg», in *Lexikon des Mittelalters*, München-Zürich, Artemis, V [1991], coll. 1366-8): il *Roman de Troie* di Benoît de Sainte-Maure (di cui si veda l'edizione curata da Léopold Constans, Paris, Firmin-Didot 1904-1912 [SATF]) - che si limita a narrare (vv. 3845-942) la vicenda del giudizio delle dee, collocandolo *dopo* il ritorno di Paride a Troia.

¹¹ Constans, *loc. cit.*, si interroga sulle relazioni tra il poema mediolatino e romanzo volgare nel ricorso al motivo: dipendenza da una fonte comune o consapevole imitazione di un testo sull'altro? Il doppio interrogativo di Constans trova la sua misura, ed il suo limite, in una *Quellenforschung* intesa come percorso a ritroso lungo una linea genealogica (la stessa che lo spingeva a pensare che le differenze tra *Thèbes* e Stazio andassero spiegate con l'esistenza di una interposita elaborazione latina in prosa della materia tebana). Ipotesi per ipotesi, mi pare più intrigante un accordo poligenetico: intrigante perché accomuna due eroi mitici che, come hanno dimostrato Maurizio Bettini e Alberto Borghini (*Il bambino e l'electo. Logica di una peripezia culturale*, in «Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici» 3 [1979], pp. 121-53), sono *strutturalmente* simili: tutti e due esposti perché pericolosi per le sorti della loro patria, tutti e due cresciuti fuori da essa, tutti e due responsabili della rovina di Tebe e Troia, per aver scelto in moglie la donna 'sbagliata' - Edipo una *troppo vicina* (sua madre), Paride una *troppo lontana* (Elena, straniera e sposata ad altri).

¹² Sul contesto storico del reggimento oligarchico di Corinto (747-657 a.C.) e sulla figura di Cipselo ho consultato i commenti erodotei di Biagio Virgilio (*Commento storico al quinto libro delle «Storie» di Erodoto*, Pisa, Giardini 1975, pp. 111-21) e di W.W. How & J. Wellis (*A Commentary on Herodotus*, Oxford, Clarendon Press [1912] 1968, II, pp. 51-55), oltre alla voce «Kypselos. 2» in *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertums-Wissenschaft*, München, Druckenmüller, XII 1 [1924], coll. 119-26. Si veda infine J.-P. Vernant, *Il tiranno zoppo: da Edipo a Periando* [1981], tr. it. in J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Mito e tragedia due*, Torino, Einaudi 1991, pp. 31-64 (pp. 42 sgg.).

¹³ Michail Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* [1965], tr. it., Torino, Einaudi 1979, pp. 91-92 [a cui rimando con la sigla *Rabelais*]. La citazione tra caporali è a p. 89, e i corsivi dell'autore.

¹⁴ La citazione dalla voce «Lachen», in: Hanns Bächtold-Stäubli (ed.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, Berlin-New York, de Gruyter, V [1936 = 1987], coll. 868-84 (col. 868). La letteratura secondaria sull'argomento analizza spesso le medesime fonti, sicché vi farò qui ricorso solo per discutere specifiche interpretazioni. Oltre alla voce del dizionario di Bächtold-Stäubli (d'ora in poi: *Lachen*) ho consultato: Salomon Reinach, *Le Rire rituel* [1911], in *Cultes, Mythes et Religions*, Paris, Leroux 1912, IV, pp. 109-29 (il contributo più significativo, sia per la raccolta delle testimo-

nianze che per l'impostazione interpretativa; qui: *Rire*); Eduard Norden, *Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee*, Leipzig-Berlin, Teubner 1924, pp. 59-72 (presentazione e discussione di fonti per la più parte latine; qui: *Geburt*); Vladimir Ja. Propp, *Il riso rituale nel folclore. A proposito della fiaba di Nesmejana* [1939], in *Edipo alla luce del folclore*, Torino, Einaudi 1975, pp. 41-81 (alla discussione del materiale discusso da Reinach - da cui trae anche la sua interpretazione -, aggiunge un *dossier* di materiale etnologico e folklorico; qui: *Riso*). Non mi è stato possibile recuperare il saggio di Fehrle, *Das Lachen im Glauben der Völker*, in «Zeitschrift für Volkskunde» [N.F.] 2 (1930), pp. 1 sgg.; ma da quanto si capisce dalle note degli altri contributi, questo lavoro non dovrebbe presentare materiale nuovo.

¹⁵ Il testo dell'inno omerico a Demetra si legge in: *Inni omerici*, a cura di Filippo Cassola, Milano, Mondadori-Fondazione Valla 1975 (alle pp. 38-77). Il frammento di tradizione orfica (*Orphicorum fragmenta*, collegit Otto Kern, Dublin-Zürich, Weidmann 1922 [1972], pp. 126-9), è conservato in Clemente Alessandrino, *Protremptikon*. II 20,1-21,1 (ripreso da Arnobio, *Adversus nationes* V 25). La narrazione ritorna in Eusebio, *Praep. ev.* II 3,30-34 (*Patrologia graeca*, XXI [1857]); ne ho utilizzato l'epitome elaborata da Károly Kerényi, *Gli Dei e gli Eroi della Grecia* [1963], tr. it, Milano, Garzanti 1976 [= Milano, il Saggiatore 1963], I, p. 225.

¹⁶ «I dati sui misteri eleusini, per quanto scarsi ed oscuri, sono sufficienti a dimostrare che il rituale è nato da un culto agrario, e in origine il suo fine era quello di assicurare - nella stagione della semina - l'abbondanza delle messi». «Ma una dea che regna nel mondo dei morti, e nello stesso tempo ha la facoltà di lasciarlo e tornare alla luce del sole, può offrire altri benefici, soprattutto se il suo ritorno, come sembra, coincide con una maternità [...], cioè con l'inizio di una nuova vita. A lei, e a sua madre [...] si chiede anche la beatitudine dopo la morte». (Cassola, *Inni cit.*, p. 30). Nel cuore del IV sec. a.C., il panegirico di Atene composto da Isocrate, IV 28, celebra i doni di Demetra, il grano e i misteri. Cfr. Károly Kerényi, *Die Mysterien von Eleusis*, Zürich, Rhein 1962 [tr. ingl., *Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter*, Princeton, Princeton U.P. 1967 (1991)], pp. 15, 28-29 (sull'etimo del nome) e 128.

¹⁷ Il gesto osceno di Baubo-Iambe ha precisi corrispondenti nell'epica celtica d'Irlanda e nell'episodio di Skadi e Loki nell'*Edda* norrena (cfr. *Rire*, pp. 115 sgg., *Lachen*, col. 869; *Riso*, pp. 63 sgg.), in contesti che celebrano il potere fecondatore del riso. La festa eleusina (celebrata tra settembre e ottobre, iniziava con una processione da Atene; uno degli aspetti del corteo era «lo scambio di frizzi e motti osceni fra i partecipanti, secondo un costume diffuso nelle feste di Demetra, e in generale nelle cerimonie a sfondo agricolo.» (Cassola, *Inni cit.*, p. 27).

Reinach, *Rire*, pp. 120-1, sostiene che «[...] l'histoire de Baubo implique un rituel analogue à celui qui se dégage du récit de la fable des *Daedala* à *Platées*.» Durante questa festa, celebrata in onore di Hera, un corteo conduce un manichino di legno, velato, che rappresenta una futura sposa di Zeus; quindi la sacerdotessa di Hera scopre la statua e scoppia a ridere. Questo riso, che (secondo l'*aition* mitico della festa narrato da Pausania IX 3,1-2 - e, parzialmente e sulla scorta di una perduta opera plutarchea, da Eusebio, *Praep. Evang.* III 2 [*Patrologia graeca* XXI (1857), coll. 159-62]), mima il riso di Hera alla scoperta del trucco - le finte nozze - con cui Zeus l'aveva spinta a tornare da lui, dopo una volontaria separazione, e «[...] marque la renaissance de la déesse et celle des forces végétales qu'elle personnifie».

¹⁸ E. Mangenot, «Isaac», in *Dictionnaire de la Bible*, Paris, Letouzey et Ané, III [1903], coll. 930-35 (col. 931).

¹⁹ La citazione proviene dalla voce «Bucoliche», in *Enciclopedia virgiliana*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, I [1984], pp. 557-60 (a p. 558).

Come scrive Plinio, *Nat. hist.* VII 2 (riprendendo Aristotele (*Hist. an.* VII 10 587 b 5-7), «...risus praecox ille et celerrimus ante XL diem nulli datur» (cit. in *Geburt*, p. 64 nota 2, che ricorda anche Censorino, *De die natali liber* 11,7: «... in Grecia dies habent quadragesimos insignes. Namque praegnans ante diem quadragesimum non prodit in fanum, et post partum quadraginta diebus pleraeque fetae graviores sunt nec sanguinem interdum continent, et parvuli infirmi per hos fere, morbidi, sine risu nec sine periculo sunt.»). Soltanto Zoroastro (un altro neonato dal destino eccezionale) rise al momento della nascita: «Risise eodem die quo genitus esset unum hominem accepimus Zoroastren...» (Plinio VII 15,72, cit. in *Geburt*, p. 65 nota 2; tutte le fonti qui indicate sono discusse anche da Reinach, *Rire*, pp. 113-14).

Norden, *Geburt*, pp. 61-62 e 62-64 nota 2, discute la legittimità della lezione «qui non risere parenti» contro la variante «cui non risere parentes», rinviando a san Gerolamo, *epist.* CVII,4,8 «... patrem risibus recognoscat», e CXXX,16,3 «... infans paruulus et qui uix matrem risu et uultus hilaritate cognoscat» (in *Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vindobonae-Lipsiae, Tempusky-Freytag, rispettivamente: LV [1912], pp. 295-96 e LVI [1918], p. 196). Va infine rilevato che Norden si fa qui portavoce della teoria sull'origine solare del 'fanciullo divino': «Das Kind, das an seinem Geburtstage lacht, verrät eben dadurch seine übernatürliche Abstammung: es ist aus Helios', des lachenden Gottes, Geschlecht» (*Geburt*, p. 67).

²⁰ Cesario di Heisterbach, *Dialogus miraculorum*, rec. J. Strange, Köln-Bonn-Bruxelles, Heberle 1851, I,32; e cfr. il materiale raccolto in *Lachen*, coll. 873-74, e da Arnold van Gennep, *I riti di passaggio* [1909], tr. it., Torino, Boringhieri 1981 (d'ora in poi: *Riti*), p. 144. L'insieme di questi divieti, che oppone specularmente l'altro mondo a quello terreno come luogo i cui abitanti *non si comportano come i vivi* e nel quale «i vivi offendono i morti per il fatto che sono vivi» [VI. Ja. Propp, *Le radici storiche dei racconti di fate* (1946), tr. it., Torino, Boringhieri 1949 = 1975, p. 105], si iscrive in uno 'schema epistemico' più generale: come spiega Cesare Segre, «Si oppone di solito, al mondo dei vivi, l'altro mondo. Dove l'aggettivo *altro* non realizza un'alterità sufficiente per evitare che la sopravvivenza venga localizzata appunto in un *mondo*, con tratti analoghi a quelli del nostro mondo. Gli schemi topologici di Lotman (opposizioni NOI / GLI ALTRI, QUESTO / QUELLO ecc.) si materializzano sempre a partire da elementi terreni» (*L'invenzione dell'altro mondo* [1984], in *Fuori del mondo*, Torino, Einaudi 1990, pp. 11-23 [a p. 13]). Per la rappresentazione dell'altro mondo nelle culture 'primitive' cfr. J.G. Frazer, *La paura dei morti nelle religioni primitive* [1933], tr. it., Milano, Longanesi 1978; per l'immaginario medievale rinvio alla lettura di Aron Ja. Gurevič, *Per un'antropologia delle visioni ultraterrene nella cultura occidentale del Medioevo* [1977], in Carlo Prevignano (ed.), *La semiotica nei Paesi slavi*, Milano, Feltrinelli 1979, pp. 443-62.

²¹ Timeo, II, fg. 28 (Tzetze, ad Lycophr. 796), e Demone, fg. 12 (in Fozio, e Suidas), in: Karl Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, Parisiis, Didot 1841, I, pp. 199 e 380.

Le modalità dei rituali funebri collimano con i dati in nostro possesso sulla pratica dell'infanticidio rituale nell'Africa punica e in Siria. Tertulliano (*Apologeticum* 8, 7) vi

allude in termini sprezzanti: «Ti è necessario un infante, ancor tenero, che non conosca la morte e rida sotto la tua lama» (mio il corsivo); Luciano (*Dea Syria* 58) racconta che nel II secolo d.C. padri e madri, tra risa di scherno e lazzi, precipitavano i loro neonati giù dai propilei del tempio di Argabatis. Si veda Aline Rousselle, *Sesso e società alle origini dell'età cristiana* [1983], tr. it., Roma-Bari, Laterza 1985, pp. 112-34 (part. pp. 119 e 123).

²² Cfr. il commento di J.G. Frazer, *Pausanias's Description of Greece*, Translated with a Commentary, ultima ed., New York, Biblo and Tannen 1965, V, pp. 196-205.

²³ *Fastorum libri sex*, edited [...] by Sir J.G. Frazer, London, MacMillan 1929, II, pp. 328 sgg.

²⁴ W. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Straßburg 1884, pp. 72-155.

²⁵ James G. Frazer, *Il ramo d'oro. Studio sulla magia e sulla religione*, tr. it. (dell'ed. minor 1922), Torino, Boringhieri 1965 [= 1973], p. 505.

²⁶ Si pensi alle osservazioni di A. van Gennep, *Riti*, p. 76 e 79, per il quale alle cerimonie cultuali di Attis ecc. «sono insieme di riti di passaggio al tempo stesso cosmico, religioso ed economico [...]», o all'influenza del libro di J. Weston, *From Ritual to Romance* [1920] sugli studi arturiani di R.Sh. Loomis; o, infine, alla diffusa convinzione della stretta connessione tra mito e rituale (che spinge quindi Propp a pensare alle fiabe come a una pallida immagine, storicamente, posteriore, del mito). Quanto alle contestazioni, basti ricordare qui il libello di Ludwig Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro» di Frazer* [1931], tr. it., Milano, Adelphi 1975, le pagine di G.S. Kirk, *Il mito* [1969], tr. it., Napoli, Liguori 1980, dedicate a mito e rito (27 sgg.), e infine Marcel Detienne, il cui libro *I giardini di Adone* [1972], tr. it., Torino, Einaudi 1975, si sviluppa a partire dall'assunto che «[...] Adone - come tanti altri, trascinati dalle stesse acque - è stato sottratto insidiosamente alla propria storia e fuorviato da un comparatismo sfrenato, inebriato dalle somiglianze che credeva di scoprire, senza mai preoccuparsi delle diversità che avrebbero potuto guidare i suoi passi [...]».

²⁷ Comparazione, per altro, viziata da un irriducibile diacronismo «[...] e da altri difetti tipici di certe analisi 'storico-strutturali'» (M. Bettini & A. Borghini, *Il bambino* cit., p. 122). Su questo punto si veda Cl. Lévi-Strauss, *La struttura e la forma. Riflessioni sull'opera di Vl. Ja. Propp* [1960], tr. it. in *Antropologia strutturale due*, Milano, il Saggiatore 1978, pp. 155-85.

²⁸ Per una sintesi della letteratura sulla definizione, articolazione e funzione dei 'riti di passaggio', mi permetto di rinviare al paragrafo 4.2. del mio *Sale* cit. (e note 77-9).

²⁹ La tipologia è, quella, generalmente accettata, proposta da Mircea Eliade, in *Initiation, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard 1976 (tr. it., *La nascita mistica. Riti e simboli d'iniziazione*, Brescia, Morcelliana 1980). Per il resto, l'analisi di Eliade è limitata dal fatto di privilegiare esclusivamente i temi simbolici dell'iniziazione, partendo dalla convinzione che il rituale riattualizza il mito cosmogonico originale, e soddisfa l'esigenza umana di partecipare alla 'pienezza del Tempo sacro'. La tipologia di Eliade si fonda su «una concezione troppo ristretta e sociologicamente troppo limitata» dell'iniziazione, poggiando «su una definizione strettamente religiosa dell'i. e su una definizione strettamente antropologica della religione»: cfr. Marc Augé, «Iniziazione», in *Enciclopedia*, Torino, Einaudi, VII [1979], (d'ora in poi: Augé) pp. 631-49 (pp. 633-34). Decisamente influenzato dall'impostazione di Eliade risulta il volume collettaneo, curato da Julien Ries, *I riti d'iniziazione* [1986], tr. it., Milano, Jaca Book 1989 (qui utiliz-

zato con l'abbreviazione: *Iniziazione*); si veda la sintesi del curatore, *I riti di iniziazione nella vita dell'uomo religioso*, pp. 219-37 (part. p. 222).

³⁰ J. Ries, *L'uomo, il rito e l'iniziazione secondo Mircea Eliade*, in *Iniziazione*, pp. 13-24 (p. 22).

³¹ Michel Meslin, *L'ermeneutica dei rituali*, in *Iniziazione*, pp. 73-87 (p. 78).

³² J. Ries, *I riti d'iniziazione e il sacro*, in *Iniziazione*, pp. 25-33 (a p. 32).

³³ F. Rodegem, *L'iniziazione alla saggezza nella società africana*, in *Iniziazione*, pp. 91-104 (pp. 92-93).

³⁴ Anzi, poiché lo scopo della sua ricerca è individuare negli intrecci e nel contenuto dei motivi narrativi le tracce dello svolgimento storico della cultura umana in rapporto alle basi materiali dell'esistenza, egli si spinge a ipotizzare che il rito iniziatico sia il fondamento stesso, lo stadio più antico, del racconto fiabesco; gli anziani raccontavano ai neofiti quanto sarebbe accaduto nel rito, riferendo i fatti all'antenato mitico del clan (*Radici*, p. 569): «[...] il racconto fa parte del cerimoniale, del rito, è legato ad esso e alla persona che entra in possesso dell'amuleto; è una specie di amuleto verbale, un mezzo per agire magicamente sul mondo circostante» (pp. 570-71). Si noti che in termini non dissimili si esprimono van Gennep, *Riti*, p. 192 nota 96, e E.M. Meletinskij, *Introduzione alla politica storica dell'epos e del romanzo* [1986], tr. it. Bologna, il Mulino 1993, p. 41.

³⁵ Com'è noto, la principale critica rivolta da Lévi-Strauss a Propp (*Struttura*, cit.) è proprio quella di considerare le fiabe come sopravvivenze posteriori, sottoposte a molteplici influenze, dei miti: mentre l'esperienza etnologica spinge a credere che miti e fiabe sfruttino, ciascun genere a suo modo, un materiale comune.

³⁶ Il riferimento è al saggio di O. Rank, *Il mito della nascita dell'eroe. Un'interpretazione psicologica del mito* [1909], tr. it., Milano, Sugarco 1987. Lo schema narrativo risponde (come hanno lucidamente argomentato M. Bettini & A. Borghini, *Il bambino*, cit.) alla necessità di spiegare, nei termini della logica del concreto, il cambiamento da un ordine culturale a un altro. Il repertorio dei personaggi la cui biografia si è strutturata secondo tale schema è vastissimo (centoquattordici occorrenze, tra dei, eroi, riformatori religiosi), come risulta dalla voce (di G. Binder) «Aussetzung», in *Enzyklopädie des Märchen*, Berlin-New York, de Gruyter, I [1977], coll. 1048-65, e annovera tra gli altri, oltre a quelli già citati: Telefo, Semiramide, Romolo e Remo, Cibele, Mosè, Tolomeo I Soter ecc. Per una preliminare analisi della letteratura secondaria mi permetto di rinviare al mio saggio «*Quellenforschung*» e *diffusione nell'Occidente medievale della «Vita apocrypha» di san Gregorio. Un regesto bibliografico*, in *Annali di Ca' Foscari* 32,1-2 (1993), pp. 57-101.

³⁷ Rifacendosi alla biografia leggendaria di Sargon, Propp sostiene che il motivo della sua esposizione alle acque, e quello della sua segreta educazione da parte di un giardiniere, rinviano al periodo di vita in comune dei neofiti, in un luogo separato dalla comunità e sotto la guida di un anziano.

³⁸ Anche questo fatto non sfuggì a Propp: in *Edipo alla luce del folclore* [1944] (in *ibid.*, pp. 83-138) egli sottolineò che «il passaggio attraverso l'acqua non è soltanto l'inizio del cammino regale [dell'eroe], ma è anche la *condizione* dell'ascesa al trono» (p. 104). E, mantenendosi nell'impostazione 'storico-strutturale': «È necessario però aggiungere che il motivo del viaggio in una barca o in una botte è derivato dal motivo del viaggio dentro un pesce» (p. 105) - non risulta ben chiara la ragione di questa derivazione storica se non si tiene conto del fatto che, secondo Frazer (*Il Ramo d'oro* cit.,

p.1074), nel rito iniziatico un ruolo essenziale è attribuito alla possibilità per l'anima del neofita di stringere, mediante il contatto, un vincolo simpatico con l'animale totemico, ricevendone in cambio dei poteri magici; dunque, nella logica di Propp, l'occorrenza di un animale in questa sequenza narrativa si deve considerare come anteriore alle altre. Senza avventurarsi in incerte periodizzazioni, Max Lüthi, *La fiaba popolare europea. Forma e natura* [1947], tr. it., Milano, Mursia 1979, p. 88, osserva: «[...] il fatto che l'eroe della fiaba venga rinchiuso in una cassa, un baule, o un cesto, può risalire ad un rito d'iniziazione».

³⁹ Queste considerazioni trovano il loro punto d'appoggio nella voce di Cesare Segre, «Tema / motivo» [1981], in *Avviamento all'analisi del testo letterario*, Torino, Einaudi 1985, pp. 331-59, part. pp. 336-37 e 348-49 e in Cl. Lévi-Strauss, *De Chrétien de Troyes à Richard Wagner*, in *Le regard éloigné*, Paris, Plon 1983, pp. 301-24 (p. 321).

⁴⁰ Il romanzo di Armenios e la leggenda di Elena e Alessandro, tutti e due collocati in area mediorientale, nella Siria cristiana, probabili volgarizzamenti tardo-antichi di una leggenda agiografica greca. Cfr. *Quellenforschung...*, cit. alla nota 36.

⁴¹ Colgo l'occasione per segnalare che l'elenco delle testimonianze di area religiosa sul sale come «signum baptismi non suscepti» che ho raccolto e presentato all'inizio di quello studio va integrato con le testimonianze, tratte da concilii e da statuti sinodali, dislocati tra Francia e Inghilterra tra il 1134 e il 1287, discusse da John Boswell, *L'abbandono dei bambini in Europa occidentale* [1988], tr. it., Milano, Rizzoli 1991, pp. 205-6 e 456-57 note 1-7.