Iohannes Gerardi de Fivizano, 9-11
Iohannes Nicolai (de Luca?), 1-6
Iohannes Ricevuti de Casulis, 1-5
Iohannes Rossiglionis: cfr. *Iohannes Bendinelli Bullionis de Rossiglionibus de Luca*
Laurentius Francisci Nerii de Luca (sive de Sancta Maria ad Montem), 1-10
Lazarius Iohannis de Guinigiis, 8-11
Lodovicus Michaelis Michelis de Luca, 7-11
Lucas Laurentii de Florentia, 11
Ludovicus Michaelis: cfr. *Lodovicus Michaelis Michelis de Luca*
Michael Ranuccii Marsucchi, 10-11
Michael ser Iohannis de Petrasancta, 4-7
Nicolaus Arrigi: cfr. *Nicolaus Francisci Arrigi (sive Henrici)*
Nicolaus Becharini: cfr. *Nicolaus Iohannis Lemmi*
Nicolaus Bonacursi de Pugliano, 1-4
Nicolaus Francisci Arrigi (sive Henrici), 4-11
Nicolaus Henrici: cfr. *Nicolaus Francisci Arrigi (sive Henrici)*
Nicolaus Iohannis Francisci de Perfectucciis de Luca, 7-11
Nicolaus Iohannis Lemmi (=Nicolaus Becharini), 8-11
Nicolaus Iohannis ser Nicolai de Luca (sive de Montecatino), 8-9
Nicolaus Perfectuccii: cfr. *Nicolaus Iohannis Francisci de Perfectucciis de Luca*
Nutus Cecchi de Aramo, 1-11
Olivante Nicolai ser Pagani, 5-10
Paulus Nicolai de Sandeis, 11
Philippus Iohannis Iacobi: cfr. *Filippus Iohannis Iacobi*
Puccinellus Bartholomei Turchi de Balbanis de Luca, 3-7
Stefanus Nutini de Galicano, 7-8
Taddeus Simi (sive Simonis), 7-11
Thomas de Amelia, 1-10
Tomeus Pasciutini Taluccii de Luca, 1-4
Ugolinus de Malpiglis de Pisis, 1-2
Vergelese ser Vannis de Montecatino, 1-5

STRUTTURE NEL FOLKLORE: UN USO FUNEBRE LUNIGIANESE E UNO ROMAGNOLO

> ... la realtà pronuncia il verdetto che l'oggetto non esiste più, e l'Io, quasi fosse posto dinanzi all'alternativa se condividere o meno questo destino, si lascia persuadere — dalla somma dei soddisfacimenti narcisistici — a rimanere in vita, a sciogliere il proprio legame con l'oggetto annientato.
>
> Proprio in questo sistema [dell'Inconscio] si svolgono anche i tentativi di distacco libidico propri del lutto. Ma a proposito di quest'ultimo non esiste alcun impedimento a che tali processi procedano normalmente attraverso il *Prec* per giungere fino alla coscienza.
>
> S. Freud, *Lutto e melanconia*, in *Opere*, vol. VIII, trad. it. Torino 1976, pp. 145-6 e 116.

> Il soggiorno dell'anima presso i vivi ha qualcosa di illegittimo, di clandestino. Essa vive in un certo senso al margine dei due mondi: se si avventura nell'al di là viene trattata come un'intrusa; quaggiù è come ospite importuno...
>
> Quando, all'indomani della morte, essi fanno scortare l'anima nel paese dei morti, è difficile stabilire se siano mossi dalla speranza di risparmiarle una dolorosa attesa o dal desiderio di sbarazzarsi al più presto della sua sinistra presenza...
>
> R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, trad. it. Roma 1978, pp. 46 e 47.

Vorremmo qui proporre un'ipotesi interpretativa che sarà forse in grado di spiegare un uso funebre lunigianese, riportandolo al suo tipo paradigmatico più «elementare». L'usanza lunigianese apparirebbe allora come una variante (realizzazione

specifica ma anche ri-giuocata diversamente) di un costume più generale. Tale usanza io trovo segnalata e descritta brevemente in un articolo di M. Giuliani, *Gli usi funebri della Val di Magra. Note di psicologia,* in «Archivio per la etnografia e la psicologia della Lunigiana» (I, 1911, 2, p. 60). Dunque, nella Val di Magra, quando vi è stato un decesso, e precisamente nel momento in cui la bara viene portata fuori di casa, «la madre o la sorella, o la sposa, attraversando lo stuolo delle donne che la consolano e che la lasciano passare come per darle modo di compiere un atto obbligatorio, apre la finestra sulla via, e ripete le sue parole d'addio, le sue invocazioni, le sue disperate affermazioni di dolore, dando alla voce ed al lamento, il solito ritmo, la solita cadenza e la solita convenzionalità che ne rivela la ritualità» (1).

L'atto di aprire la finestra in occasione di un decesso compare piuttosto diffusamente, e non solo nell'ambito del folklore italiano. Partendo da relativamente lontano, segnaliamo che, per quanto riguarda ad es. la Sicilia, G. Pitré non manca di accennarvi; e nella coscienza popolare siciliana se ne dà anche una spiegazione che è probabilmente quella «vera»: tale spiegazione risulterà cioè plausibile e coerente in rapporto al sistema collettivo delle credenze che si possono definire più «profonde». Ovviamente, come sempre succede, date le specifiche determinazioni storico-culturali, un siffatto sistema si troverà come «trascritto» attraverso le linee dell'ideologia e del pensiero cristiani; ma al tempo stesso non vi è dubbio che al di sotto di esse si possa immediatamente recuperare quel codice più «elementare» e «profondo» al quale sopra ci riferivamo e al quale sembrano commisurarsi — come attorno ad un polo organizzatore o a una struttura di riferimento — le operazioni dell'immaginario. Non solo, ma si tenga presente fin d'ora che la motivazione addotta in Sicilia — pur essendo «vera» (nel senso sopra detto) — costituisce peraltro una realizzazione già a suo modo semantizzata di uno schema di senso più astratto: un'*applicazione particolare* o meglio un *tipo specifico,* rispetto alla regola della struttura profonda, i quali non escludono altre

(1) La spazieggiatura è mia.

spiegazioni particolari egualmente «vere». Vi saranno cioè, e lo vedremo, altri modi *specifici* di realizzare lo schema, altri *tipi* che realizzano la stessa regola.

Ecco dunque il passo del celebre folklorista siciliano, che si riferisce in particolare alla zona di Palermo: «L'anima, indefinita nella sua essenza e nella forma che piglia, appena sprigionata dal corpo vola verso il Cielo a godere, o sprofonda nell'inferno in mezzo al fuoco per essere attanagliata. Chi la vede in una farfalla o in una colomba, chi la inchina in un angelo. E perché essa abbia piena libertà di uscire, spirato un infermo, si spalancano le imposte e le aperture donde ella possa subitamente partire» (2).

(2) G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano,* II, in *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane,* vol. XV, Palermo 1870-1913, rist. Palermo 1978, p. 242; la spazieggiatura è mia.

Da segnalare inoltre, sempre in Sicilia, l'esistenza di credenze connesse con San Giacomo di Galizia (credenze che — con alcune varianti — si riscontrano anche altrove). Almeno per quanto riguarda la Sicilia si ritiene che, dopo la morte, l'anima del defunto senta un forte impulso a raggiungere le proprie sedi, che sono poste al di là della Via Lattea nelle stelle del firmamento. Perciò, immediatamente dopo la morte, quasi al momento stesso del decesso o già negli attimi che lo precedono, l'anima si accinge a intraprendere, nuda e a piedi scalzi, il tormentoso percorso verso il proprio «destino» (di ciò è segno la sofferenza stessa del moribondo). Si tratta per l'anima di salire una scala molto lunga e difficile, fatta di lame rivolte dalla parte del taglio, e corrispondente appunto alla Via Lattea: tale è dunque la cosiddetta *Scala di S. Japicu di Galizia.* È un viaggio duro ma inevitabile: perché, se ne fosse impedita, quest'anima rimarrebbe bloccata — in uno stato di infelicità e di insoddisfazione — nello spazio dell'al di qua, vagolante a mezz'aria come un'anima in pena, come l'anima di Giuda (Pitrè, *Usi e costumi...*, cit., in *Biblioteca...*, vol. XV, pp. 244 sg.; cfr. *id., Usi natalizi nuziali e funebri del popolo siciliano,* 1879, rist. col titolo di *Usi e costumi del popolo siciliano,* Bologna 1961, p. 92). Per una discussione relativa al cosiddetto viaggio (e/o ponte) di San Giacomo si veda il lavoro di L.M. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo,* Milano 1982, in part. cap. II (dove si forniscono alcuni interessanti dati comparativi e dove si cerca — con risultati che mi paiono soddisfacenti — di contestualizzare questa stessa 'immaginazione' in rapporto ad un complesso più ampio di pratiche funerarie).

Anche nell'ambito di tali credenze la morte risulta perciò strettamente collegata con l'idea di un viaggio verso spazi lontani e (per così dire) metaforici: un viaggio verso una dimensione «altra» che è segnata, rispetto a quella umana

Per quanto riguarda di nuovo la Sicilia, una conferma di questo uso la troviamo per es. in un testo letterario della fine dell'ottocento, quale *I Viceré* di F. De Roberto. Il romanzo è ambientato a Catania; e il brano che ci interessa riguarda i momenti immediatamente successivi alla morte di don Blasco, un monaco rappresentante del clero nobiliare locale. Chi compie l'atto di aprire la finestra è la Sigaraia, che è la sua amante: dunque, si tratta della «sua» donna. Ecco il testo in questione: «Tutti entrarono nella camera del morto. Era immobile, stecchito, con gli occhi chiusi, con le tempie butterate dai morsi delle mignatte. L'odore nauseante del sangue appestava la sua camera, come una beccheria; e c'era per terra e sui mobili una confusione straordinaria: panni disseminati qua e là, catinelle piene d'acqua, caraffe di aceto. La Sigaraia, d i s c h i u s a

e terrena, da un forte s c a r t o, da una netta s e p a r a z i o n e. Ciò è immaginato, per l'appunto, nella forma specifica di una lunghissima scala di lame affilate. Sarà allora interessante porre in evidenza il fatto che, da un lato, l'anima del defunto *desidera* ardentemente raggiungere la propria dimora nelle stelle del firmamento; ma al tempo stesso questo viaggio *obbligatorio* e *inevitabile* è anche (come dicevamo) estremamente *tormentoso*: in tal modo sembrano condensarsi qui i due aspetti dell'«ambivalenza» nei confronti dei morti (almeno per certi versi attribuita poi ai morti stessi). In un quadro di questo genere è significativo che l'anima che si trova costretta e trattenuta nella dimensione terrena venga paragonata proprio con quella maledetta di Giuda. Il «disagio» dei viventi per la presenza aleggiante e troppo «vicina» dell'anima del morto è così chiaramente espresso.

In Sicilia e altrove si crede anche che, per mezzo di determinate penitenze, tale viaggio possa essere come «anticipato», e «sostituito», durante la vita stessa; ciò eviterebbe naturalmente le sofferenze postume dell'anima. D'altra parte, è comunque cosa certa che o g n i a n i m a b u o n a d e v e c o m p i e r l o. Esplicita ed eloquente è a questo proposito la relativa credenza lucchese: «A San Iacopo di Galizia chi non ci va da vivo, ci va da morto per il *viottolo del latte*, cioè per la via lattea, l a q u a l e v i a d e l l a t t e è q u e l l a d e l P a r a d i s o e l a f a n n o l e a n i m e b u o n e c h e s i s a l v a n o» (cfr. I. Nieri, *Usanze tradizionali superstizioni e pregiudizi lucchesi*, Lucca 1965, pp. 108 sg., par. XXII, nn. 284-5; la spazieggiatura è mia). Significativo è anche quest'uso marchigiano, il quale ci dà — ancora — un'idea dello spazio 'lontano' dell'al di là, che l'anima 'deve' raggiungere: «In molte parti delle Marche, si poneva nelle mani o nelle tasche dell'estinto un fazzoletto bianco. Il popolino credeva che l'anima, prima di raggiungere la sua meta, dovesse molto camminare e il fazzoletto serviva per asciugare il sudore» (G. Ginobili, *Bricciche di superstizioni e pregiudizi popolari marchigiani*, Macerata 1959, p. 52).

i m m e d i a t a m e n t e l a f i n e s t r a p e r c h é l'anima del Cassinese potesse volarsene difilata in P a r a d i s o, disponeva, singhiozzando, due candele sul comodino» (ed. Garzanti, 21° rist., 1972, p. 494; la spazieggiatura è mia).

Per uscire dall'Italia, nonché dall'Europa, la stessa usanza di aprire la finestra in occasione di un decesso (ed ancora per permettere all'anima del morto di andarsene) è registrata anche in Africa, per es. tra le popolazioni malgasce. In un passo di L.-V. Thomas si legge: «Le Bras cita la frase di un morente: «Hanno dimenticato di aprire la finestra, la mia anima non può andarsene!». È quella che si potrebbe chiamare una *morte aiutata*» (3). Già le modalità specifiche, presenti in questo uso dei Malgasci, appaiono un po' diverse e un po' più complesse di quelle poste in atto nelle credenze siciliane: là aprire la finestra — *dopo* che l'infermo era già morto — permetteva all'anima di seguire il suo destino ultraterreno; qui si apre la finestra *prima* della morte e forse per favorire la morte stessa. Con tutta probabilità vi è — come in Sicilia e altrove — l'idea che l'anima potrà (o dovrà) andarsene dalla casa e dalla società dei vivi attraverso appunto la finestra. In entrambi i casi si tratta — com'è noto — della concezione dell'anima che, per lo più sotto forma di soffio (o assumendo magari l'aspetto di un piccolo animale che vola e/o fugge via), si distacca e fuoriesce dal corpo al momento della morte: il rantolo, gli spasmi convulsi, i gemiti del moribondo etc. hanno probabilmente suggerito o rafforzato sul piano delle impressioni tale idea. Allora, aprire la finestra (od altre aperture) serve a far sì che quest'anima non rimanga chiusa e non circoli per la stanza o per la casa dove giace e dove ha vissuto il morto. La casa sarebbe infatti, in tal modo, impregnata dell'«essenza» inquietante, agitata e pericolosa del morto stesso. Si sa che verso la persona del caro morto c'è per lo più affetto, pietà o disperazione; ma al tempo stesso non vi è dubbio che egli debba partire, del tutto e definitivamente; anche nel caso che non lo desideri deve essere allontanato: la sua presenza, anche il minimo segno di una sua pre-

(3) *Antropologia della morte*, trad. it. 1976, presso Garzanti, p. 386, nota 37.

senza «reale» (perché «reale» è l'anima), sarebbe conturbante. Quanto abbiamo sopra detto si lascia perciò ricondurre, in ultima analisi, a quell'atteggiamento di fondo che da Freud è stato chiamato di ambivalenza emotiva nei confronti del defunto. È appunto alla luce di un siffatto atteggiamento socio-psicologico che si può forse interpretare anche il costume lunigianese dell'addio dalla finestra da parte di una certa donna, legata al morto da certe relazioni. Suggerivo già che alla sua base il costume lunigianese potesse costituire una variante, piuttosto interessante e «nuova», dell'uso di aprire la finestra quando muore qualcuno, allo scopo di espellere o lasciar partire l'anima del morto; così come, in maniera corrispondente, col funerale partirà il cadavere privo di anima e così come, spesso, la casa stessa dovrà essere purificata e salvaguardata dai «resti» del morto o dai suoi influssi. Non di rado, d'altronde, analoghi processi di purificazione e di difesa vengono praticati nei confronti delle persone in lutto o comunque a contatto col morto. È utile fornire qualche altro esempio in modo da delineare il contesto culturale di riferimento, e in modo da stringere più da vicino il «problema lunigianese».

Ancora in epoca recente nella zona di Pisa, come del resto in parecchie altre zone dell'Italia, si spalanca (o si spalancava) la finestra in occasione di un decesso; e la ragione — spesso «consapevolmente» riconosciuta — è sempre quella di lasciar o far partire l'anima del morto. Altre volte se ne è invece perduta la motivazione «originaria», e al posto di essa si fornisce una spiegazione che apparirà immediatamente come troppo banale o razionalizzata: per es., quella secondo cui si aprirebbe la finestra allo scopo di cambiare l'aria nella stanza dove giace il morto (è per l'appunto ciò che si dice in alcune parti della zona di Massa). Anche nel nord dell'Italia si riscontra lo stesso costume di aprire la finestra. Interessanti risultano al proposito le osservazioni di un folklorista locale, A. Maragliano, il quale si riferisce specificatamente alla zona di Voghera: «Quando uno muore, si usa aprire t o s t o la finestra della camera dove è morto. L'usanza è generale, e non è presumibile che sia ispirata ad un concetto d'igiene per cambiare aria all'ambiente od altro, perché viene poco dopo rinchiusa affinché non vi entri la civetta. L'idea che muove ad aprire la finestra è quella di

p e r m e t t e r e a l l o s p i r i t o d e l d e f u n t o d i a l l o n t a n a r s i» [4]. La notazione per cui l'atto di aprire la finestra va compiuto *subito*, dopo il decesso, rafforza l'osservazione e l'ipotesi fatte da Maragliano. Non solo ma, assieme a questa, vige un'altra regola (comune anch'essa a molti altri luoghi) secondo cui «il cadavere deve sempre essere collocato coi piedi rivolti verso la porta d'uscita» [5]. La contestualità di usi del genere sta a dimostrare che l'idea ossessiva e di fondo è sempre quella di favorire o almeno di sottolineare la «partenza»-espulsione del defunto. Nella medesima zona di Voghera circolava un racconto riguardante una fanciulla — di nome Desolina — alla quale era morto il fidanzato: anche dopo la sua morte, però, lo spirito del giovane continuava a frequentare la casa della ragazza scendendo dalla cappa del camino, e le ricompariva ogni notte davanti. Il suo scopo era di «impadronirsene» progressivamente e alla fine portarla via con sé: in altre parole, il giovane innamorato morto avrebbe preteso (come an-

[4] *Tradizioni popolari vogheresi*, a cura di G. Vidossi e I. Maragliano, Firenze 1962, p. 89; la spazieggiatura è mia.

Anche in Friuli, per es., «Quando l'infermo è spirato, si apre la finestra perché l'anima possa uscire liberamente» (V. Ostermann, *La vita in Friuli*, Udine 1940, vol. II, p. 379). Quest'uso pare essere assai generalmente conosciuto (cfr. anche Appendice V).

[5] Maragliano, cit., p. 89. Cfr. per es. anche Ostermann, cit., vol. II, p. 384 (i piedi del cadavere «devono sempre essere rivolti verso l'uscio»); E. Costantini, *Riti ed usi popolari nel Leccese*, in «Il folklore italiano», II, luglio 1927, 3-4, p. 439; S. La Sorsa, *Costumi garganici*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XIV, gennaio-giugno 1939, 1-2, p. 32; G. Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi...*, cit., p. 118; inoltre A. De Gubernatis, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei*, Milano 1890, p. 52; G. Zanazzo, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma*, in *Tradizioni popolari romane*, Torino-Roma 1907-1910, pp. 96 sg., n. 6; etc.

Proprio per i motivi sopradetti, da parecchie parti si ritiene che sia di cattivo augurio sistemare il letto degli sposi in modo tale che sia rivolto verso l'uscita, o comunque coi piedi «troppo vicini» ad essa: gli esempi che in questo senso si potrebbero apportare risultano piuttosto numerosi (e le varianti fra l'uno e l'altro minime e pressoché insignificanti). Ne registriamo uno soltanto: anche nella zona di Sorrento, ad es., «Guai a chi colloca il letto coi piedi vicino all'uscio!». E l'associazione di questo fatto con la morte sembra essere anche qui — come d'altronde per lo più avviene — presente, in una maniera assai precisa, alla coscienza popolare e collettiva: in effetti — come accennavamo — «Così si sogliono trasportare i cadaveri» (G. Amalfi, *Tradizioni ed usi nella penisola sorrentina*, Palermo 1890, p. 71). Cfr. anche Appendice VI.

che in altri racconti avviene) di mantenere con la fidanzata le medesime strette relazioni che intratteneva con lei quando era ancora vivo; l'assenza del distacco dal morto porta così la fanciulla verso il deperimento fisico e verso la perdizione morale (non a caso in quei momenti critici essa si allontana dalla chiesa). Tuttavia, ad un certo punto — aiutata e sostenuta dai consigli del prete — la ragazza comincia a ribellarsi a questa opprimente presenza, a volersi liberare da un siffatto «eccesso di vicinanza» con il morto. Le furono necessari molta forza e molto coraggio; quindi, dopo i terribili ma vani tentativi compiuti (per tre notti) dallo spirito del fidanzato che assolutamente non intendeva lasciarla, «la terza alba vide divampare nella sua camera [quella cioè della fanciulla] una enorme fiamma che s i d i l e g u ò i n b r e v e d a l l a f i n e s t r a» (6).

Vi sono naturalmente delle varianti all'atto di aprire la finestra: una sembrerebbe essere costituita, almeno in certi casi, da un'apertura che — allo stesso scopo — viene praticata nel tetto della casa. Così, in un altro racconto della zona di Voghera si narra di una vecchia strega la cui agonia si prolungava da molti giorni e che soffriva a morire: allora «I vicini di casa, che per sentimento di umanità, benché con ripugnanza, l'assistevano nell'intento di alleviarne le sofferenze, tolsero alcune tegole dal tetto del tugurio per lasciare entrare l'aria» (7).

(6) MARAGLIANO, cit., p. 319; la spazieggiatura è mia.

(7) Cfr. in MARAGLIANO, cit., il racconto che ha per titolo *Il testamento della strega*, p. 341. Nelle Marche (Macerata e Fermo) circolava una credenza dello stesso genere: «se l'ammalato specie di età avanzata, avesse avuto lunga e penosa agonia i familiari pretendevano di far fine alle sofferenze, accelerandone la morte con lo scoperchiare un tratto del tetto della casa. L'anima non avrebbe trovato impedimento e più presto sarebbe uscita dal corpo del moribondo» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 55; cfr. A.M. EUSTACCHI-NARDI, *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane*, Firenze 1958, p. 82 e nota 22 alla stessa pagina). Oltre a ciò, «In quel di Camerino e di Montefano (Macerata) ciò facevano se l'anima del moribondo ritenessero dannata; così per gli «stròllichi», fattucchiere, per quelli che possedevano il libro del comando ecc.» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 55). Anche in certe regioni della Francia, allo scopo di far cessare le sofferenze di un moribondo, si prescriveva appunto di «Enlever une tuile du toit» (A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, vol. II, Paris 1946, p. 665). Secondo la stessa logica di fondo, in Africa, «Chez les *Yoruba* (Bénin, Nigeria), le lendemain du décès, on vide pour le brûler tout ce qui

In realtà, lo scopo «profondo» dovrebbe essere sempre lo stesso; parrebbe cioè trattarsi di uno dei soliti espedienti per «aiutare» la partenza dell'anima. Comunque sia, l'uso di aprire porte e finestre in situazioni del genere si riscontra (come abbiamo detto) nell'Italia Meridionale, per di più associato ad altre pratiche piuttosto chiare di espulsione del morto; ed è proprio una tale associazione che ci pare — dal nostro punto di vista — significativa. Così E. De Martino — trattando della lamentazione funebre lucana — pone l'accento sulle «pratiche per «separare» il morto dalla comunità dei viventi, o per allontanarne il contagio funesto»; a tale campo appartengono dunque usi come quelli di «aprire finestre e porte subito dopo il decesso, o gettare per la strada l'acqua «morta» — cioè contagiata dal morto — che si trova nei recipienti casalinghi nel momento in cui è avvenuto il trapasso» (8).

est dans la maison mortuaire; par trois fois, on intime à l'âme, qui erre dans les lieux, l'ordre de les quitter définitivement; le rite s'achève par un sacrifice et parfois p a r l a d e s t r u c t i o n d u t o i t» (L.-V. THOMAS, *La mort africaine*, Paris 1982, p. 170; la spazieggiatura è mia). La distruzione del tetto servirà probabilmente a far sì che l'anima se ne vada.

Per quanto riguarda le uscite «insolite» del defunto o della sua anima (uscite dalle quali non è possibile far ritorno), cfr. anche il mio studio intitolato *Dall'espulsione del defunto alla «festa tragica» della morte tra gli Aché*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 14, giugno 1983; si veda inoltre l'Appendice II alla fine di questo lavoro.

(8) Cfr. *Morte e pianto rituale*, Torino 1975, p. 108.

Un uso funebre in cui interviene l'acqua (stavolta però in funzione purificatoria per così dire «attiva») si riscontra anche nell'ambito della cultura greca antica. Quando si verificava un decesso, vigeva il costume di mettere davanti alla porta della casa dov'era il defunto un recipiente di acqua «pura» (di acqua cioè portata da un'altra casa), in modo che coloro che avevano fatto visita al morto (i quali erano ritenuti perciò contaminati dalla morte) all'uscita dalla casa si potessero purificare attraverso l'abluzione delle mani per mezzo di quell'acqua. Al proposito si può confrontare ad es. Aristoph. *Lys.* 1032 (ὕδατός τε κατάθου τοὔστρακον πρὸ τῆς θύρας); Eur. *Alc.* 98 sgg. (Χέρνιψ ἐπὶ φθιτῶν πύλαις); Esich. *s.v.* ὄστρακον, ἀρδάνια, πηγαῖον, πηγαῖον ὕδωρ). Si veda anche E. ROHDE, *Psiche*, trad. it. Bari 1970, vol. I, p. 222 e nota 3 pp. 222 sg. Sul tema della purificazione dei familiari del morto, dopo il funerale, nell'ambito dell'antica cultura Grecia, cfr. Schol. Aristoph. *Nub.* 838: ἔθος ἦν μετὰ τὸ ἐκκομισθῆναι τὸ σῶμα καθαρμοῦ χάριν ἀπολούεσθαι τοὺς οἰκείους τοῦ τεθνεῶτος.

La necessità che l'acqua per l'abluzione dei visitatori venga presa da un'altra casa rinvia — evidentemente — all'idea che invece l'acqua della casa alla

A quest'ultima usanza va ricondotta anche la regola abruzzese secondo cui, una volta che il morto sia stato portato via, «Si ha da buttar via tutta l'acqua che ivi [cioè in casa] si tro-

quale appartiene il morto sia stata per l'appunto contaminata dalla morte; una concezione in sostanza che risulta assai vicina a quella dell'acqua «morta», registrata da De Martino nell'Italia meridionale. In Svizzera e in Argovia, invece, si getta dell'acqua nella strada dove è passato il funerale, con l'intento di purificarla così da quel passaggio contaminante (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XVII, 1898, p. 519).

Sempre nell'ambito del folklore italiano, possiamo ancora ricordare un uso romagnolo del secolo scorso, il quale per certi aspetti si avvicina al costume greco antico che abbiamo appena considerato: quello cioè dell'acqua che si va a cercare in casa altrui. In Romagna, quindi, coloro che accompagnavano un morto ricevevano poi in dono una pagnotta (un'offerta non di rado connessa con le usanze funerarie); tale pagnotta doveva però essere fatta da mani altrui, e non da veruno della casa» (M. Placucci, *Usi e pregiudizi dei contadini della Romagna*, Forlì 1818, rist. a cura di G. Pitrè, Palermo 1885, p. 73; la spazieggiatura è mia). Ancora una volta dovrebbe insomma trattarsi del fatto che i familiari, quelli in generale che fanno parte della medesima casa del defunto, sono essi stessi contaminati dalla morte. Sulla contaminazione della morte, che si estende ai familiari o comunque a tutti coloro che sono stati a contatto col morto (un'idea, questa, assai generale, e riscontrabile presso un gran numero di popolazioni e culture), vorremmo riportare — tanto per restare nell'ambito del folklore italiano — la credenza marchigiana seguente: «Nell'ascolano, fino a San Benedetto del Tronto, quando in casa c'è un morente, i familiari od altri non possono uscire di casa da soli, anche se per chiamare il sacerdote per l'assistenza, sia di giorno che di notte. Gli spiriti maligni potranno dar fastidio alla persona» (Ginobili, *Bricciche...*, cit., p. 55; la spazieggiatura è mia).

Ritorniamo ora per un momento alla problematica relativa all'acqua che si getta fuori di casa (questa volta in situazioni ordinarie). Più in generale, dunque, anche quest'acqua può — per altre vie — essere connessa con l'idea della morte. Così in Irlanda, «Quando di notte si getta via l'acqua, è usanza popolare esclamare ad alta voce: «Attenzione all'acqua!», o, traducendo letteralmente dall'irlandese: «Sta' lontano dall'acqua!», perché dicono che gli spiriti dei morti sepolti di recente se ne vadano in giro in quelle ore, e sarebbe pericoloso se l'acqua cadesse loro addosso» (W. B. Yeats, *Fiabe irlandesi*, trad. it. Torino 1981, *L'agnello nero*,p. 165). Si racconta quindi che durante una notte cupa una donna gettò fuori di casa un secchio d'acqua bollente senza l'usuale preavvertimento; e si udì allora un grido, ma non si riuscì a vedere nessuno: «Tuttavia la notte seguente entrò in casa un agnello nero con la schiena coperta di recenti ustioni; si sdraiò vicino al focolare gemendo e poi morì. Allora tutti seppero che quello era lo spirito bruciato dalla donna, e con molto riguardo trasportarono fuori l'agnello morto e lo seppellirono ben in fondo nella terra. Ogni notte

vasse; perché in quell'acqua hanno bevuto i morti» (9). Un altro uso, sempre abruzzese, rappresenta forse una variante del precedente; esso peraltro è posto in atto non quando il morto è stato portato via bensì dopo il decesso, prima del funerale: «Da

però, alla stessa ora, quell'agnello rientrava in casa, si sdraiava, gemeva e moriva. Dopo che tutto ciò si fu ripetuto molte volte, fu mandato a chiamare il prete e, con la forza del suo esorcismo lo spirito del morto fu infine sepolto e l'agnello nero non apparve più. Neppure il corpo senza vita dell'agnello venne più trovato nella tomba quando lo cercarono, benché l'avessero deposto con le loro stesse mani ben in fondo nella terra e lo avessero coperto d'argilla» (Yeats, cit., p. 165).

In questo caso non si tratta di espellere (simbolicamente e metonimicamente) il morto gettando via l'acqua di casa dopo un decesso; ma, d'altra parte, l'acqua che si getta via ordinariamente potrebbe — secondo la credenza irlandese in questione — riversarsi proprio sullo spirito di qualcuno che era morto di recente. Questi spiriti hanno infatti l'abitudine, in determinati momenti (la notte e specialmente in una notte cupa), di passare per le strade davanti alle case. Inopportunamente investiti dallo scroscio dell'acqua, tali morti recenti — che già si sono così pericolosamente avvicinati allo spazio domestico — potrebbero in conseguenza di ciò «invadere» la casa stessa, e, nonostante tutti gli sforzi per sloggiarli, rientrarvi ostinatamente e reiteratamente. Insomma, siamo anche qui di fronte ad un'altra variante della tematica solita: la preoccupazione per il possibile ritorno dei morti (recenti), che si «cerca» ad ogni costo di evitare, ma che coglie da ogni parte l'immaginazione. Osserviamo inoltre che — da un punto di vista tipologico — non di rado le forze demoniache o comunque le forze negative e conturbanti prendono per l'appunto l'aspetto di un agnello: e in particolare di un agnello nero, il quale si configura ovviamente come l'inverso dell'agnello bianco, positivo e rassicurante. Normalmente quest'ultimo sarà infatti (così nel Cristianesimo) la forma, l'espressione o il simbolo di una forza benevola e divina, protettiva e confortante.

(9) Cfr. Finamore, *Tradizioni...*, p. 93, n. 21. Anche A. De Nino ci fornisce una analoga testimonianza: «Nel tornare al mio alloggio, vidi che portavano in chiesa un altro morto, mentre i parenti buttavano lungo la strada tutta l'acqua che era rimasta nelle conche di casa!» (*Usi abruzzesi*, vol. I, Firenze 1879, cap. LXXXII, p. 182). Cfr. anche Appendice VII.

Da notare che in altri casi l'espulsione del morto può essere simboleggiata tramite l'atto di gettare fuori di casa dei tizzi accesi presi dal focolare domestico; è ciò che fanno (o facevano) i contadini di certe parti della Russia, al momento del ritorno dal funerale, quando — per l'appunto — il morto è già stato in effetti portato via (cfr. *Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XVII, 1898, p. 519). Il significato generale mi pare oltremodo chiaro: anche in questo caso si ribadisce e si sanziona così l'esclusione del defunto dalla propria casa.

una finestra che dà sulla strada si suol gettare... un catino d'acqua». La spiegazione che viene fornita è che ciò si farebbe «in segno di pianto» ([10]). Questa potrebbe tuttavia costituire, per l'appunto, una ragione «secondaria», semplicemente aggiunta alla prima o compresente ad essa. Del resto, sembrerebbe trattarsi di una motivazione «spostata» ed eufemistica che fa da *pendant* a quella precedente, e non la esclude. Inoltre, anche in questo caso si apre la finestra. Per quanto riguarda tale atto, in queste zone (come altrove) si usa dire che lo si compie «per dare il passo agli angeli, che hanno da trasportare in cielo l'anima del defunto» ([11]): in altre parole, siamo nuovamente di fronte ad una spiegazione «spostata» ed eufemistica dell'espulsione dell'anima attraverso la finestra.

Oltre a ciò, anche nella zona di Lucca — quest'ultima fra l'altro è geograficamente e (per molti aspetti) culturalmente contigua alla Lunigiana —, «Quando muore un bambino, s'accende il lume e si aprono larghe le finestre per lasciar passare gli angeli e la Madonna, che vengono a prender l'anima innocente di quello; e non devono essere pianti, perché vanno alla verità e alla felicità e noi restiamo alla bugia e a patire quaggiù» ([12]).

Ancora in Abruzzo (Vasto e Città S. Angelo) vige la regola di «lavare tutto ciò che è stato in contatto col morto; altrimenti l'estrema unzione non gli gioverebbe, e non potrebbe avere requie» ([13]); in particolare, nel paese di Cocullo usa (o usava) che, «Portato via il cadavere, i parenti lavavano subito il letto del morto; in caso contrario, la sua anima non ha riposo» ([14]). In tal modo si pensa (o si pensava), cioè, di eliminare ogni «residuo» di contatto fra lo spazio domestico (più in generale lo spazio dei vivi), da un lato, e il defunto stesso, dall'altro. La motivazione per così dire manifesta consisterebbe appunto (lo abbiamo visto) nel fatto che altrimenti l'anima del morto non potrebbe trovare pace. In effetti, mantenendo una qualsiasi forma — sia pur minima — di contatto con la sua casa e con i suoi, il defunto non potrebbe andarsene totalmente, resterebbe (come non di rado si immagina) «sospeso» fra il mondo dell'al di là e il mondo dei vivi, che egli non riesce o non vuole lasciare; e questo è proprio lo statuto dell'anima in pena e dell'anima — per ciò stesso — conturbante. Anche in tal caso è da sottolineare il fatto che — allo scopo di «giustificare» una simile pratica — spesso si sottolinea proprio il «vantaggio» che ne deriverebbe per il defunto; mentre è chiaro che l'atto tende d'altra parte, almeno in egual misura, a tranquillizzare i vivi, a tenere lontano da essi il morto, eliminando ogni sia pur minima traccia della sua presenza, o la più piccola base/motivo per il suo ritorno.

Ma fermiamo ancor un momento la nostra attenzione sulla tematica dell'acqua contaminata al contatto coi morti. A sua volta, quest'acqua potrà rappresentare per ciò stesso un potente mezzo di trasmissione della contaminazione mortale, e sarà quindi utilizzata nelle pratiche di stregoneria. Sul piano tipologico, vorremmo segnalare — a titolo di esempio — una pratica di questo genere che si riscontra nell'ambito del folklore di Haiti: se una strega, dunque, vuol fare del male a qualcuno (per lo più si tratta di donne-lupi mannari che danno certe malattie), essa potrà far ricorso, come potente strumento di «avvelenamento», all'acqua con la quale sia stato lavato un morto. In effetti, anche solo «Una piccola dose di tale liquido può causare un'infiammazione intestinale o una proliferazione di vermi che divorano le viscere» ([15]). Sarà utile al proposito svolgere alcune altre osservazioni. Da un lato, una siffatta convinzione, relativa agli effetti di quell'acqua sulle viscere del paziente, sembrerebbe ricollegarsi con la credenza — piuttosto generalizzata — secondo cui le streghe non di rado operano i loro malefici privando proprio delle viscere (oppure del cuore o simili) le lo-

([10]) FINAMORE, *Tradizioni...*, cit., p. 88, n. 13.

([11]) FINAMORE, *Tradizioni...*, cit., p. 88, n. 13; la spazieggiatura è mia.

Almeno in certe zone della Toscana (Maremma), in occasione di un decesso, vige l'usanza di aprire non solo le finestre ma anche le porte della casa, affinché l'anima del morto possa volarsene, senza trovare alcun ostacolo, verso il cielo. Cfr. anche Appendice VIII.

([12]) NIERI, cit. p. 87, par. VIII, n. 61; la spazieggiatura è mia.

([13]) FINAMORE, *Tradizioni...*, cit. p. 93, n. 21; la spazieggiatura è mia.

([14]) DE NINO, *Usi e costumi abruzzesi*, cit. vol. II, Firenze 1881, cap. LXXXVIII, p. 239; la spazieggiatura è mia.

([15]) A. MÉTRAUX, *Il vodu haitiano*, trad. it. Torino 1971, p. 304.

ro vittime. D'altro lato, un tale effetto è qui la conseguenza di una particolare operazione posta in atto dalla strega stessa; e del resto è noto che, anche nel folklore europeo, le streghe spesso preparavano i loro filtri facendo uso di parti tratte dai cadaveri, o comunque di oggetti connessi con la morte e i cimiteri. Per un gioco di metonimie (o — ciò che è lo stesso — di contiguità 'logicamente' concatenate), l'impiego dell'acqua contaminata da un morto mette infatti in contatto con la morte stessa e farà quindi *assomigliare* sempre più la vittima del maleficio proprio ad un cadavere: in altre parole metterà una persona, benché viva, in una condizione già analoga a quella di un cadavere in putrefazione. Come le viscere di un cadavere vengono mangiate dai vermi, così saranno invase dai vermi le viscere della persona in questione. Tra parentesi, potremmo di passaggio accennare al fatto che anche in questo — come avviene in parecchi altri casi — un meccanismo di *magia per contagio* si trova associato ad un meccanismo di *magia omeopatica*; anzi, sarà proprio il contatto con l'acqua, a sua volta contaminata dal morto, che innesca il procedimento di somiglianza (o di equivalenza) fra il vivo che è stato stregato e il cadavere stesso.

Più d'uno risultano di solito, anche nell'ambito di una medesima sequenza rituale, gli atti tendenti a congedare i morti e a liberarsene; e, come avviene nel caso dell'acqua «morta», molteplici possono essere i processi metonimici per cui sugli oggetti che sono (o che sono stati) a contatto con il morto si estende ora l'influsso e la contaminazione della morte stessa. In conseguenza di questo fatto, si cercherà non solo di allontanare il morto in questione dalla società dei vivi, ma anche di eliminare tutte le cose e gli oggetti che sono sentiti come collegati a lui: poiché essi hanno dunque qualcosa di quel determinato morto, passano a simboleggiarlo; inoltre, più in generale, sempre per il medesimo motivo «contengono» la morte in quanto tale. Ne deriva che con le pratiche funerarie siamo ancora una volta — come ben sappiamo — di fronte a una ritualità basata sulla *reiterazione, da diversi punti di vista, dello stesso senso*: sono le manifestazioni variate di un meccanismo di ossessione cui spesso obbediscono gli usi ritualizzati del folklore.

Al proposito vorrei far notare come nel passo sopra riportato il Giuliani sottolinei (molto opportunamente, mi pare) il carattere *obbligatorio* dell'atto di aprire la finestra etc., in occasione dell'addio al morto così come si è configurato in Lunigiana: tale obbligatorietà rinvia certamente al valore rituale rivestito da quella pratica.

Vi è poi un'altra coincidenza che può risultare significativa, e che si pone lungo la medesima linea di senso. Non di rado — e ciò si verifica anche nella zona di Massa — quando qualcuno muore ci si preoccupa di coprire immediatamente gli specchi con dei panni (oppure — ciò che è lo stesso — questi vengono voltati verso la parete). Tale usanza può quindi verificarsi in parallelo con quella di aprire la finestra: non è dunque improbabile che esse possano avere, alla fin fine, un analogo significato e una identica funzione. Anche questa usanza degli specchi, infatti, pare debba ricondursi (almeno per certi aspetti) alla paura che l'anima o lo spirito del morto possa rimanere all'interno della casa «attaccandosi» all'immagine-doppio che viene riflessa nello specchio ([16]). In altre parole, si tratterebbe ancora una volta di un modo per invitare (o per costringere) l'anima-spirito del defunto ad andarsene dalla società dei vivi, ad allontanarsi dallo spazio domestico dove nulla ormai deve trattenerlo (e l'immagine avrebbe invece questo effetto). Ora, la pratica di coprire gli specchi è presente anche in Lunigiana: dove, per l'appunto, è riconoscibile — proprio come da parecchie altre parti — l'uso di aprire la finestra, sebbene ciò si verifichi nel quadro dell'addio al morto dalla finestra di casa, da parte di una donna a lui particolarmente legata.

Aprire la finestra e coprire gli specchi potrebbero dunque rappresentare aspetti diversi e complementari di un medesimo rituale; sembrerebbero andare nella stessa direzione ed esprimere la stessa preoccupazione e la stessa paura. Tra l'altro, che il modello del viaggio dopo la morte permanga anche nel folklore massese è cosa pressoché sicura: basti pensare al fatto che per es. resta tuttora viva l'abitudine di mettere una moneta

([16]) L'uso di coprire gli specchi in occasione di un decesso è — come si sa — molto diffusa. Per alcune altre credenze relative agli specchi si veda anche l'Appendice III, alla fine del presente lavoro.

in tasca al morto perché possa pagare la traversata al mitico traghettatore delle anime. Qualunque siano le modalità, comunque si configuri il sentimento collettivo che accompagna tale atteggiarsi, è chiaro che l'anima del morto è destinata ad andarsene (che lo voglia o no: a seconda delle «ideologie» specifiche in cui può realizzarsi una cultura): il morto non deve rimanere nell'al di qua, deve lasciare lo spazio del domestico.

Attraverso il folklore massese ci possiamo accostare un po' più da vicino alla pratica lunigianese descritta da Giuliani. Un'anziana informatrice, originaria della montagna massese (Forno), mi ha confermato — per il suo paese — l'uso di aprire le finestre in occasione di un decesso; a differenza degli altri informatori, la donna ha però posto l'accento su di un particolare che, anche qualora non fosse generalizzato o tipico, resterebbe tuttavia piuttosto significativo, e sintomatico di un atteggiamento mentale ben preciso: stando a questa testimonianza, cioè, s i a p r e l a f i n e s t r a s u b i t o d o p o c h e i l m o r t o è s t a t o v e s t i t o. E d'altra parte, com'è noto, vestire il cadavere (per lo più col suo abito migliore, col vestito delle nozze) è preparare il defunto alla partenza definitiva, prepararlo (come talvolta si dice) al momento in cui si presenterà al cospetto di Dio, o simili ([17]). In altre parole, l'atto di aprire la finestra verrebbe in tal caso compiuto — secondo questa informatrice —

([17]) Ancora nel paese di Forno mi è stato riferito circa un uso funebre ormai abbandonato da un certo numero di anni. Al morto si metteva un velo in capo proprio per il fatto che — secondo una credenza popolare anch'essa assai diffusa — egli si sarebbe dovuto presentare al cospetto di Dio. Si tratta dunque — al fondo — di un segno di rispetto, del tutto analogo a quello delle donne che, al momento di entrare in chiesa, per l'appunto si ricoprono il capo con un velo. Tuttavia, poiché nel contesto specifico della morte l'espressione «andare o salire al cospetto di Dio» vuol dire, è il corrispettivo del fatto di «lasciare questo mondo», o simili; l'uso di mettere il velo al morto può suggerire ancora una volta (sebbene indirettamente e in termini in certo qual modo «spostati») l'idea della partenza: nella sua forma, almeno, del salire al cielo.

A questo esempio relativo al fatto di coprire la testa del morto si può accostare un'altra testimonianza, proveniente questa volta dalle Marche: «Alle vecchie si mette una sciarpa nera (lo sciallittu) e uno zinale (lu zinale). Il primo ha il solo scopo di coprire la testa (come per le giovani il velo bianco), dovendosi la morta presentare al cospetto di Dio con il capo coperto, così come in vita ella ha fatto sempre nell'entrare in chiesa» (Eustacchi-Nardi, cit., p. 83).

non in un qualsiasi momento dopo il decesso, ma in rapporto preciso con un altro atto che significa la prossima partenza del morto: o, meglio, aprire la finestra sta qui in rapporto di i m m e d i a t a s u c c e s s i o n e, collocandosi subito dopo l'atto di p r e p a r a z i o n e a l l a p a r t e n z a stessa. Oltre a ciò occorre sottolineare il fatto che si tratta di una partenza intesa in senso «forte», come il cambiamento stesso dell'abito sta a rimarcare; siamo anzi di fronte alla partenza «forte» per eccellenza, in quanto definitiva, poiché — appunto — ci si presenta a Dio etc. Il «discorso» implicito in questi atti, insomma, sembra essere il seguente: una volta che il morto è pronto, va lasciato (o deve) andare. Il gioco delle relazioni sintagmatiche (vestire il morto e q u i n d i aprire la finestra) mi sembra che contribuisca alla chiarificazione del senso. Allora, non può non colpire la coincidenza (benché approssimativa) con il rituale lunigianese: stando al Giuliani, infatti, *l'aprire la finestra e l'atto di addio al morto* (da parte di una donna di casa che stia in una posizione particolarmente significativa rispetto al morto stesso) *vengono di fatto a coincidere, e si pongono tra l'altro proprio «al momento in cui la bara esce dalla casa»* ([18]). Soprattutto quest'ultima pratica può essere connessa (sebbene non sul piano della consapevolezza) con una credenza assai diffusa nel folklore, secondo cui lo spirito del defunto rimane nella sua casa fino al momento del funerale ([19]).

Per un altro verso, è possibile che la testimonianza di Forno e l'uso lunigianese si confermino e si integrino a vicenda. In Lunigiana il modello della partenza è molto accentuato e coerentemente organizzato: non una persona qualsiasi ma la donna che risulta più vicina al morto — madre, sorella o moglie —, mentre la bara viene portata fuori dalla casa, ritorna dunque indietro, attraversa lo stuolo delle donne, e quindi apre la finestra e dice l'addio al morto, rinnovando i lamenti di dolore, etc. Lo schema della donna che dalla finestra di casa saluta il congiunto è molto «eloquente» ed enfatico; al tempo stesso, però, aprire la finestra proprio mentre il corpo viene portato via

([18]) Cfr. Giuliani, cit., p. 60; il corsivo è mio.

([19]) Al prop. cfr. J.G. Frazer, *Il ramo d'oro*, trad. it. Torino 1965, vol. I, p. 361.

attraverso la soglia di casa potrebbe rinviare in qualche modo alla credenza dell'anima che — soffio o essenza leggera — esce contemporaneamente e definitivamente dalla finestra: una credenza che qui resterebbe nel sottofondo, come sotterranea, ma alla quale il *significante* «aprire la finestra» — facendo riferimento ad un codice simbolico che agisce nel folklore — potrebbe rinviare 'necessariamente'. La spiegazione manifesta, cosciente e «superficiale», non si contraddice, ma recupera in tal modo il suo spessore evocativo, le sue ragioni «profonde». Se quanto abbiamo detto è esatto, occorre mettere in evidenza — nella pratica lunigianese in questione — il rapporto sincronico, di concomitanza precisa, fra l'uscita del cadavere dalla porta di casa e il (supposto) allontanamento dell'anima attraverso la finestra. Quest'ultimo aspetto è ciò che in Lunigiana (almeno per quanto ne sappiamo) resta inconsapevole, obliterato dietro lo schema dell'addio doloroso e affettuoso della donna; ma tali sembrano essere un po' dappertutto (ed anche nella stessa area storico-culturale cui appartiene la Lunigiana) il motivo e il senso più «elementari» di questo atto.

A ben vedere, in effetti, il modello più specifico e semantizzato della partenza e dell'addio potrebbe costituirsi come una realizzazione particolare che si «sovrappone» (secondo determinate leggi retoriche in corrispondenza con determinati scopi) al paradigma antropologico-culturale «profondo» — e di portata appunto molto generale — configurantesi nel congedo-liberazione-espulsione dell'anima del defunto. Sullo schema-base della partenza del morto — ad accentuare, come dicevamo, il senso triste ma inevitabile del distacco — si inserisce l'addio pronunciato da quella stessa finestra, da parte della «donna più vicina»: in sostanza, cioè, la partenza dell'anima come motivo di fondo sembra essere strutturalmente in grado di «generare» l'addio della «donna vicina». Quest'ultima, rinnovando i lamenti soliti, secondo il solito ritmo e le solite convenzionalità, riafferma enfaticamente il suo dolore ma al tempo stesso lo controlla, proprio nel momento decisivo del distacco dal figlio, dal marito o dal fratello.

Fermo restando il fatto che ulteriori ricerche sul campo

potrebbero confermare o invalidare l'ipotesi interpretativa che stiamo proponendo, dal punto di vista dei rapporti fra inconscio e coscienza, alla luce dei dati che possediamo, le cose potrebbero porsi nel modo seguente. Intanto, colpisce che nella pratica lunigianese sia per l'appunto la donna più vicina al morto quella che apre la finestra. Negli altri casi che conosciamo non si specifica chi debba essere o chi di fatto sia questa persona; non sembra cioè che la sua identità sia pertinente. E allora, in correlazione «oggettiva» con questo fatto, si riconosce che aprire la finestra serve a far uscire, liberare o espellere l'anima (o qualcosa del genere). Invece, proprio laddove è la «donna più vicina» a compiere questo atto (che si presenta come obbligatorio), l'aprire la finestra diventa qualcosa di secondario, di puramente strumentale; passa per così dire ai margini dell'«attenzione» collettiva e individuale. Ma l'identità morfologica e culturale dell'atto stesso non mi pare possa essere negata.

Questa «trasformazione», operata dal folklore lunigianese, è chiaramente da ricondursi al fatto che il modello specifico che viene qui adottato è quello dell'addio disperato, triste, affettuoso etc., a sua volta innescato sul motivo della definitiva partenza del morto dalla dimensione dell'al di qua: in un quadro di questo genere è naturale che sia la donna più vicina a dare l'ultimo ed enfatico saluto al caro defunto. Del resto, la stessa rappresentazione della morte come partenza (diffusa nell'immaginario dei più diversi popoli) già di per sé costituisce — come si sa — un effetto di spostamento in funzione eufemistica: così, per es., colui che non esiste più, colui che «bisogna» separare dai vivi e dalla società è colui che è partito, colui che se ne è andato. In maniera analoga, anche in questo caso, il saluto della donna ha l'effetto — e forse la funzione «inconscia» — di «nascondere» qualcosa: di nascondere cioè quelli che potrebbero essere gli elementi più conturbanti di questo particolare distacco. Di solito, nella psicologia collettiva, non si tratta semplicemente del fatto che il morto se ne va dalla casa; ma vi è ancora qualcosa di più. È qualcosa di già implicito in quanto detto, e che rappresenta tuttavia l'aspetto «forte» e «intensivo» della partenza del defunto: i familiari, essendo toccati dalla

morte, devono *liberarsi* (essi soprattutto, dato che sono quelli a lui più vicini) dal morto stesso, liberarsi dalla sua ingombrante presenza. Ed anche a questo, molto probabilmente, servirà (un po' dappertutto) un atto come quello di aprire la finestra, etc.

Arriviamo così al punto cruciale del problema, e della nostra interpretazione. In Lunigiana, una volta che sia stato assunto lo schema eufemistico della partenza e dell'addio, per l'appunto la donna più vicina, proprio mentre saluta (o meglio, proprio allo scopo di dare l'ultimo saluto), opera in margine e quasi di soppiatto — come se si trattasse di un effetto puramente meccanico e collaterale — l'atto che lascia partire o espelle dalla casa l'anima del morto. Questa «donna più vicina» è quella che ha più specificatamente il compito di salutare l'uomo che parte; è quella su cui maggiormente si appuntano i doveri sociali: si tratta, come si sa, della donna che è nella relazione di madre-figlio, sorella-fratello, e moglie-marito. Al tempo stesso, però, sono proprio queste donne che soprattutto si devono liberare del morto.

In tal modo, si intravede la duplice funzione del meccanismo eufemistico: da un lato, quella più 'generica' di spostare la morte nella categoria della partenza; dall'altro, quella di far sì che, compiendo un atto per lei doveroso e obbligatorio, proprio la donna che nel caso specifico abbia più bisogno di liberarsi del defunto compia l'atto tipico col quale si espelle l'anima del morto dalla casa. L'addio dolce e doloroso nasconde l'espulsione dell'anima: in questo quadro — volendo adottare fino in fondo una prospettiva freudiana applicata al folklore — diventerebbe significativa anche la dimenticanza sociale di tale espulsione. L'atto di aprire la finestra potrebbe cioè funzionare come un significante culturalmente stratificato che in modo inevitabile convoglia il suo significato «elementare» e «originario»: la fuoriuscita dell'anima. Questo significato potrà a sua volta essere spostato, obliterato, nascosto, o reinterpretato eufemisticamente, ma non eliminato. Dal punto di vista semiologico, potremmo dire che si tratta di una sorta di coincidenza per omonimia, o quasi, di significanti identici o convergenti (atto di aprire la finestra): nell'operazione di convergenza del senso, che si ha nella pratica lunigianese, si determinerebbe in tale maniera non una vera e propria fusione, ma un ordine gerarchico per cui un significato (quello dell'addio-partenza) è posto in primo piano, mentre l'altro (allontanamento, espulsione) è come spostato e nascosto. Quest'ultimo resta però necessario e fondamentale. Tra i due significati permane una tensione inconscia: proprio l'atto di aprire la finestra, in quanto significante e paradigma dell'allontanamento, può farcela recuperare.

A controprova di certe affermazioni sopra sostenute, vorremmo ricordare anche la seguente «regola» di comportamento, che si è riscontrata nell'ambito del folklore abruzzese. Essa riguarda questa volta un viaggio reale, ma in cui di nuovo — da un altro punto di vista — l'idea della partenza è associata con quella della morte: «Quando un uomo esce di casa per andare lontano e rimaner fuori molto tempo, una donna (la m o g l i e, la m a d r e, la s o r e l l a) l'accompagna per qualche miglio, portando in testa un paniere, *'na còscene*, con roba da mangiare. A un certo punto della strada, fanno sosta e seduti per terra mangiano insieme. Dopo di che, ognuno va per la sua via. Tornata indietro, la donna, per otto giorni, si guarda dallo spazzare, *munná*, la casa. Il contrario sarebbe di cattivo augurio: perché solamente q u a n d o n e e s c e u n m o r t o l a c a s a è s p a z z a t a e a s s e t t a t a a l p i ù p r e s t o» (quest'uso e queste credenze sono state registrate a Pettorano) ([20]).

([20]) FINAMORE, *Tradizioni...*, cit., p. 20, n. 19; la spazieggiatura è mia.

([21]) Cfr. anche FINAMORE, *Tradizioni...*, cit., p. 93. Si può aggiungere inoltre questa interessante notizia: «a Bucchianico, dopo che è stato portato via il morto, vige la regola secondo cui «Non prima di tre giorni si ha da spazzare, se non vuolsi fare cattivo augurio ai superstiti» (FINAMORE, *Tradizioni...*, cit. p. 93, n. 21). In questo caso specifico l'azione di spazzare, in eccesso di vicinanza (diciamo così) con una morte appena avvenuta, sembrerebbe rinviare — sul piano analogico — alla morte di qualche altro componente della stessa famiglia: poiché l'atto di spazzare la casa si è, per parte sua, codificato come significante culturale il cui senso è, almeno in certi contesti, quello dell'espulsione del defunto dalla casa. È in tal modo che si allude dunque alla sua morte. Ma quest'atto può non solo alludere ad una morte già avvenuta, bensì costituirsi anche come il «preannuncio» di un'altra morte, che avverrà nella stessa casa in cui si sta spazzando e in cui è già avvenuta una prima morte. Allora, è probabile che il divieto di spazzare nei primi tre giorni dopo un decesso faccia riferimento a quel genere di superstizioni — diffuso un po' ovunque — per cui dove si verifica una morte si teme (per es.) che se ne possano o se ne debbano verificare al-

Qui ci troviamo in qualche modo di fronte ad un processo inverso rispetto ai precedenti. Data la «somiglianza» sancita dalla cultura, è ora una vera e propria partenza per luoghi lontani e un'assenza lunga che vengono avvicinate alla morte, ma per stabilirne (anche) delle differenze: durante il periodo dell'assenza, la donna è per otto giorni in uno stato che è assimilato al lutto; al tempo stesso deve però guardarsi dal compiere azioni che significherebbero la morte dell'assente, come lo spazzare la casa (atto che si compie appunto in occasione di un decesso, quando si allontanano dalla casa i «resti» del morto e — metonimicamente — il morto stesso). Poiché l'atto dello «spazzare la casa» è caratteristico di un contesto di lutto, la sua proibizione diviene pertinente in un momento che potrebbe «assomigliare» alla morte, o comunque richiamarla; e ciò sulla base appunto del rapporto omeopatico e simpatetico che si stabilisce fra le due diverse e al tempo stesso 'analoghe' situazioni. In altre parole, come avviene spesso in casi del genere, lo «spazzare la casa» tende a configurarsi come un significante relativamente autonomo, in grado di convogliare un senso fisso e definito; un senso che peraltro è già orientato, per l'appunto, sulla base di una relazione di *analogia connotativa* intercorrente fra i contesti del «decesso» e della «partenza». Si tratta di un rapporto a direzione biunivoca e doppia, ma che si organizza fra l'altro secondo la successione 'logica' di un prima e di un poi (sul piano retorico-culturale): in effetti, (prima) la morte si configura come una partenza; e di conseguenza un'assenza lunga e lontana richiama per associazione d'idee la morte. L'azione di «spazzare la casa» può acquistare un analogo valore evocativo dell'idea di morte — e di espulsione del morto — anche in determinati altri contesti: allora, il significante in questione allude ed impone un dato significato, è come associato ad un'immagine «fissa» e «privilegiata», che esso si porta dietro abbastanza di frequente e piuttosto facilmente (sebbene — com'è ovvio — non sempre). Siamo cioè di fronte ad un elemento del codice simbolico posseduto collettivamente. Al proposito, possiamo dunque ricordare quest'altra testimonianza, che proviene ancora dal folklore abruzzese (e precisamente da Farafiliorumpetri): «Battute le 21 ora, non si spazza la casa; o se mai, le immondezze non s'ha da gettarle fuori, ma ammontarle in un canto, *s'à da 'ccurnicchià*; altrimenti, morrebbe il capo di casa» ([22]); analogamente, nella zona di Lucca (per es.) si crede che «Spazzando la casa di notte muore qualcuno della famiglia» ([23]). E per contra-

tre nel corso dello stesso anno, e così via. In sostanza, siamo qui di fronte alla paura del ripetersi di un medesimo fatto sconvolgente, e di fronte al tentativo di esorcizzare o controllare magicamente un tale meccanismo di ripetizione, il quale sembra travalicare la coscienza personale e la dimensione stessa del razionale e del probabile. In un simile quadro, il significante simbolico rappresentato dall'atto di spazzare la casa tenderebbe ovviamente a rinviare non ad un unico fatto (già avvenuto) ma — partendo da questo — a «mettere in moto» tutto un tipo, paradigmatico e «aperto», di fatti analoghi: sarebbe in grado cioè di richiamare una serie di avvenimenti similari e «vicini». È il principio su cui si basano appunto la prefigurazione simbolica, la superstizione, la logica degli indizi premonitori etc..

Nell'ambito del folklore romano di epoca recente correva invece la seguente prescrizione: «Appena è uscito er morto da casa, pijate la scopa e ddatejece una bbrava scopata appresso, da la porta infinenta ar primo ripiano de le scale, e mmagari puro pe' ttutte le scale infinenta ar portone.

'Sta scopata serve a scongiurà' er pericolo ch'er morto se porti appresso quarch'un antro de casa» (Zanazzo, *Usi, costumi...*, in *Tradizioni...*, cit., p. 119, n. 42). Per quanto riguarda la Roma antica (e per altri esempi) cfr., più in basso, anche nota 23. Vedi inoltre Appendice IX.

([22]) Finamore, *Tradizioni...*, cit., p. 21, n. 20; la spazieggiatura è mia. Per una discussione più dettagliata di questo passo si veda anche il mio lavoro *Dall'espulsione del defunto...* etc. cit..

([23]) Nieri, cit., p. 90, par. XI, n. 114.

Anche nella penisola sorrentina, come del resto da parecchie altre parti, «si ritiene cattivo augurio spazzare di sera» (Amalfi, cit., p. 204); in Irpinia, «Di sera, non si spazza la casa, perché succederebbero disgrazie» (A. D'Amato, *Folklore irpino*, in «Il folklore italiano», II, ottobre 1926, 1, p. 87, n. 12); etc..

In Calabria (per es. a S. Giorgio Morgeto) «Spazzare la casa di buon mattino, è buon augurio; dopo mezzogiorno e specialmente di sera è cattivo augurio» (R. Lombardi Satriani, *Credenze popolari calabresi*, Napoli 1951, p. 45). Dal momento che — come sembra — spazzare le immondizie di sera (in un momento cioè non adeguato a tale operazione) rinvia per lo più all'idea dell'espulsione e della morte, è ovvio che un simile atto assumerà un significato spiccatamente negativo e di malaugurio. D'altro lato, date queste credenze, è abbastanza normale — tutto sommato — che da qualche parte (come a Polistena di Calabria, per es.) si affermi esplicitamente che «La casa si spazza di sera, solo quando c'è un cadavere, perché allora si leva il malaugurio» (Lombardi Satriani, cit., p. 45); al prop. cfr. inoltre F.A. Angarano, *Vita tradizionale dei contadini e pastori calabresi*, Firenze 1973, p. 121 (quando muore qualcuno «Tramontato il sole bi-

sto, si sa che è cosa non rara anche nelle odierne società — e ben nota agli studiosi di folklore — l'usanza di ripulire e di

sogna spazzare la casa per togliere il cattivo augurio»). In particolare, l'opinione secondo cui spazzare la casa di sera serve invece a togliere il malaugurio, quando in casa c'è un cadavere, potrebbe rientrare nell'ambito di una medesima logica di fondo. E in effetti essa sembra potersi spiegare del tutto naturalmente in questo modo: la presenza del cadavere rende evidentemente impura la casa; e dunque spazzare le immondizie di sera, espellendo simbolicamente il morto (proprio perché, al contrario, di sera la famiglia è solita riunirsi nello spazio domestico), libera la casa stessa dalla contaminazione della morte; si configura cioè come un atto di purificazione.

Nell'isola di Malta si crede che «Chi spazza di notte a lume di candela, spazza sulla faccia dei suoi morti, ... opp. farà morire il capo di casa» (L. Bonelli, *Saggi del folklore dell'isola di Malta. Lettera al Dott. G. Pitrè*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XIV, 1895, p. 471, n. 23). In una maniera assai simile, anche in certe zone della Francia, «il faut... éviter de balayer le soir, chaque jour, parce que les âmes reviennent dans la maison à ce moment» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I. vol. II, cit., p. 670, nota 2).

In Sardegna, poi, si dice (o si diceva) che «Quando nel giorno 2 di novembre le campane suonano a morte non si deve spazzare le stanze, né tanto meno gettar via le immondezze, perché in quel giorno le anime dei trapassati vengono a visitare le case dei loro parenti. Una volta, in tale circostanza, una donna si mise a spazzar le stanze, ma sentì tosto un'anima gridarle dal pavimento: «Ello in su muntonarzu mi chi ettas?» (Mi getterai tu dunque nel mondezzaio?)»: a prop. di questa testimonianza si veda G. Calvia Secchi, *Morti e moribondi nelle credenze del Logudoro (Sardegna)*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II, 4, marzo 1895, p. 303 (l'autore fa anche riferimento ad una variante sorrentina di questa medesima storiella, contenuta in Amalfi, cit.).

Nella zona del Gargano, dopo un decesso, «le donnicciuole per più giorni non scopano le stanze per timore di cacciare l'anima del morto, prima che sia arrivata dinanzi al Tribunale di Dio» (La Sorsa, cit., pp. 33 sg.); allo stesso modo, in Istria, «Finché el morto no xè porta fora de casa no se deve scovar, parché se scovaria l'anema fora de casa. Portà fora el morto, chi resta in casa verzi le finestre e scova subito tuto» (R.M. Cossàr, *Tradizioni popolari di Momiano d'Istria*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XV, luglio-dicembre 1940, 3-4, p. 189). Anche in Francia, ad es., «il est défendu de balayer la chambre mortuaire, d'épousseter les meubles et de jeter les balayures, «parce qu'on risquerait de pousser ainsi l'âme dehors», l'idée populaire étant que l'âme reste encore quelque temps dans la chambre avant de s'éloigner; et à Saint-Rémy en Lorraine, qu'elle se repose pendant trois jours parmi les cendres du foyer» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, p. 670; cfr. anche nota 2 alla stessa pagina). Per un medesimo motivo esiste anche il divieto di lavare la camera del morto (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 670, nota 2).

Anche in Sicilia «Non si spazza mai di sera, essendo malaugurio e potendo

riassettare la casa dopo un decesso. Al proposito ricordiamo soltanto che in parecchi luoghi del Friuli, per es., vige (o vigeva) l'uso seguente: «mentre la comitiva accompagna il funerale

portar m i s e r i a alla famiglia» (Pitrè, *Usi e costumi...*, in *Biblioteca...*, vol. XVII, cit., p. 325; la spazieggiatura è mia): siamo qui di fronte, almeno per certi aspetti, ad una variazione sul medesimo tema di fondo. Analogamente, in Irpinia si crede che, se si butta l'immondizia fuori di casa la sera, «si scaccia la fortuna» (A. D'Amato, *Nuovo contributo al folklore irpino*, in «Il folklore italiano», VIII, luglio-dicembre 1933, 3-4, p. 156, n. 20). La stessa credenza per cui spazzare la sera apporterà miseria alla famiglia in questione sopravvive ancor oggi: così ad es. nel carrarese (prov. di Massa-Carrara).

È curiosa, inoltre, quest'altra credenza siciliana, che si è riscontrata a Modica: «La spazzatura non si butterà via se non di giorno. Se di sera, sarà segnale che il marito passi la notte al giuoco, o in casa di donna poco onesta» (Pitrè, *Usi e costumi...*, IV, in *Biblioteca...*, vol. XVII, p. 324). In questo caso, cioè, la spazzatura gettata fuori di casa starebbe ad indicare non un'espulsione ma semplicemente un'«uscita» del marito: e di notte è «probabile» che le «uscite» del marito saranno (come si teme) per il gioco o per donne poco oneste.

Almeno in Sicilia, anche la posizione della scopa rispetto alla porta della casa acquista un valore simbolico ben preciso: in generale, essa sembrerebbe così alludere al rapporto tra qualcuno e il suo spazio domestico. È dunque per questo, forse, che «Nello spazzare una stanza od altro, non si può lasciar la scopa dietro l'uscio, perché ne seguirebbe, entro il mese la morte di uno della famiglia» (Pitrè, *Usi e costumi...*, in *Biblioteca...*, vol. XVII, cit., p. 324). In altre parole, è possibile che la scopa, lasciata dietro l'uscio — e cioè in vicinanza di un'«uscita» —, possa in qualche modo significare la «partenza» definitiva della morte.

Ancora per quanto concerne il significato che assume la posizione della scopa rispetto ad una porta (relazione che rinvia all'opposizione interno/esterno allo spazio domestico), quanto abbiamo detto sopra ci sembra appunto confermato dal fatto che tale simbolo è utilizzato, alle volte, come «gesto» dal significato fin troppo chiaro, collettivamente riconosciuto e codificato. Il «gesto» in questione — che si è potuto registrare a Palermo — ricorre (o ricorreva) di solito quando in occasione di un litigio piuttosto spinto una donna ne vuol (o voleva) offendere gravemente un'altra: «Tra due donne che s'altercano e s'ingiuriano, quella che mette fuori dell'uscio di casa la scopa e si chiude dentro, fa la più grande offesa all'altra, dandole tacitamente della baldracca»; altre volte, poi, questa donna, «rientrata in casa, chiude l'uscio e dallo sportello mette fuori sette volte la scopa: ingiuria anche più atroce» (Pitrè, *Usi e costumi...*, IV, in *Biblioteca...*, vol. XVII, cit., p. 323). Porre la scopa fuori dell'uscio di casa starebbe dunque a significare che la contendente ha l'abitudine di «uscire» fuori dal proprio spazio domestico (mentre la donna onesta ha in esso — per così dire — la sua sede 'naturale'); d'altro lato, mettere fuori la scopa per sette volte allude probabilmente, in un contesto del genere, alla frequenza di tali «uscite». Anche il fatto che, in quest'ultimo caso, la scopa viene posta fuori non attraver-

alla chiesa ed al cimitero, la padrona resta in casa, scopa da per tutto, riordina la stanza, e apparecchia, secondo il costume, il pasto funebre» ([24]).

so la porta ma attraverso lo sportello — mentre l'uscio stesso è chiuso — può avere il suo senso: l'uscita dallo sportello — invece che dalla porta — è l'«uscita» anomala, non regolare, disonesta.

Ricordiamo che, nell'ambito della cultura antica, era considerato segno molto grave di malaugurio spazzare il pavimento mentre uno si allontanava da tavola, oppure togliere la mensa o il *repositorium* mentre uno stava bevendo (cfr. PLIN. *n.h.* XXVIII 26 *Recedente aliquo ab epulis simul verri solum aut bibente conviva mensam vel repositorium tolli inauspicatissimum iudicatur*). È evidente che anche in situazioni di tal genere atti come questi richiamano l'idea dell'espulsione e facilmente alludono, in ultima istanza, al momento per eccellenza dell'espulsione stessa, cioè alla morte (si veda a questo proposito la nota 2 al par. 26, nell'ed. «Les Belles Lettres», curata da A. ERNOUT, Paris 1962, p. 127); al riguardo cfr. anche X.F.M.G WOLTERS, *Notes on antique folklore on the basis of Pliny's Natural History L. XXVIII. 22-29*, Paris-Amsterdam 1935, pp. 87 sgg.). Vorremmo qui richiamare allora l'attenzione su di un singolare uso che vige (o vigeva) in Francia: «In molte delle province della Francia non si manca [in occasione di un decesso] di coprire con un velo, durante qualche giorno dalla morte di un individuo, tutti i bicchieri. Si dice che questa superstizione esista perfino a Parigi» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XVII, 1898, p. 519). A proposito dell'atto di spazzare cfr. anche Appendice IX.

([24]) OSTERMANN, cit., vol. II, p. 389. Cfr. anche, di nuovo, il mio lavoro *Dall'espulsione del defunto...*, cit.

Per il significato negativo che può assumere l'atto dello «spazzare», sempre in Friuli, «Quando tre donne si trovano a spazzare una stanza, una di loro dovrà morire fra breve, o la più vecchia o la più giovane» (OSTERMANN, cit., vol. II, p. 379). In questo caso — come d'altronde avviene in parecchi altri — l'idea della morte si combina con l'elemento della triplicazione: quest'ultimo ha (anche) qui un valore distintivo o distributivo, di scelta e di intensificazione (di tre donne, una).

Per quanto riguarda, poi, in generale, un'associazione di idee secondo cui l'«immagine» del viaggio compiuto dall'anima del defunto si combina esplicitamente con quella dell'espulsione (o rifiuto) del morto da parte della collettività, vorremmo — sul piano tipologico — proporre all'attenzione anche la seguente testimonianza: «i sacerdoti tumbulù hanno al tempo stesso il carattere di psicopompi e di esorcisti cacciatori di spiriti: durante i nove giorni che seguono la cerimonia dell'accompagnamento dell'anima nel paese dei morti, essi eseguono una danza di guerra per metterle paura (nel caso in cui essa non si sia ancora allontanata), perché non ritorni a tormentare i suoi parenti» (R. HERTZ, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, trad. it. Roma 1978, p. 98, nota 55, il quale fa riferimento a Riedel; la spazieggiatura è mia).

Spazzare la casa, o comunque ripulirla, sono gesti che sottintendono o possono sottindendere, evidentemente, l'idea della soglia (o — ciò che è lo stesso — della porta di casa), in quan-

Ma torniamo per un momento al Friuli: quando muore qualcuno «Nel Friuli pianigiano, prima di vestirlo cuciono insieme le punte delle calze perché i piedi rimangano uniti sino a che la cassa resta scoperta; ma non si dimentica di recidere la cucitura prima di inchiodare il coperchio» (OSTERMANN, cit., vol. II, p. 385). Legare le punte delle calze in modo che il morto stesso abbia i piedi uniti (e dunque 'bloccati') ha evidentemente la funzione simbolica di impedire che il defunto si aggiri liberamente per la casa (l'idea di fondo è — al solito — quella dei piedi legati); d'altra parte, quando il morto è ormai chiuso dentro la cassa è necessario «recidere la cucitura» in questione per non impedire il viaggio che il defunto sta per compiere nell'al di là.

Esclusione dallo spazio domestico che al morto è ormai proibito e viaggio-allontanamento verso un'«altra» dimensione si combinano dunque anche in questo caso. Esistono ovviamente in Friuli (come altrove) dei racconti relativi a morti che si aggirano inquieti per la campagna; e ciò proprio perché ci si era dimenticati di tagliare quella cucitura ai calzini: esclusi dalla casa, questi morti non si sono però potuti allontanare del tutto, e vagano nello spazio in certo qual modo «intermedio» della campagna (la campagna appartiene al mondo dei vivi, ma al tempo stesso è anche uno spazio «neutro», lo spazio del non-domestico; e non di rado — soprattutto in certi momenti — vi si possono incontrare i morti: è questo un tratto tipologico di portata piuttosto generale).

A una tematica di questo genere ci riconduce forse anche un'altra usanza, sempre friulana, che tenteremo brevemente di interpretare: «Quando muore qualcuno, si usa lasciar aperto il portone di casa finché il corteo funebre sia arrivato al cimitero; se si chiudesse prima, morrebbe entro l'anno qualcun altro della famiglia» (OSTERMANN, cit., vol. II, p. 380). In sostanza, il viaggio del morto verso il cimitero (verso l'al di là) sarebbe cioè *combinato strettamente* con l'idea dell'espulsione del morto stesso dallo spazio domestico: dunque, finché il morto medesimo non si trova nella dimensione «altra» del cimitero, esso è in qualche modo ancora nell'al di qua; e nell'al di qua per eccellenza, che è appunto lo spazio domestico da cui proviene, e dove finora ha avuto il suo posto. La «sincronia» che — secondo questa testimonianza — si stabilisce (in particolare) fra la *durata* del viaggio e la *durata* d'apertura del portone di casa (si ricordi inoltre che, a morte avvenuta, era stata aperta la finestra) sta probabilmente a sottolineare una simile coincidenza sul piano del senso. C'è da ipotizzare, cioè, che se il portone di casa fosse chiuso prima che il morto sia giunto al cimitero, il morto stesso o qualcosa di lui verrebbe a trovarsi ancora nello spazio domestico: o, più esattamente, qualcosa della morte stessa resterebbe ancora in quella casa. Del resto, è questa — molto semplicemente — una proiezione 'tipica', dovuta all'idea dell'impurità della casa quando all'interno vi è stato un cadavere. Allora, tale «residua» presenza della morte si «trasformerebbe», com'è ovvio, in un cattivo augurio: in un presagio di morte (già «presente» appunto) che concerne qualcun altro della medesima famiglia. In effetti, quando

to segno e limite che sansisce una separazione netta fra lo spazio del domestico, da un lato, e ciò che invece sta all'esterno, risulta escluso od estraneo, dall'altro. Per l'appunto, sembra essere questo il senso degli atti qui sopra considerati. Ed è ancora a questo medesimo tipo di logica che ci riconduce la credenza lucchese secondo cui porta male «Darsi la mano, quand'uno de' due è già fuori della porta» ([25]). Darsi la mano è congiungere (e congiungersi); è — diciamo così — un segno di unione. Allora, quel che sarebbe in tal caso proibito è proprio la congiunzione fra ciò che appartiene ormai a dimensioni fra di loro estranee e recisamente separate: l'unione di chi sta al di qua della soglia, nello spazio del domestico, e chi è collocato al contrario al di là di tale soglia, all'esterno dello spazio domestico stesso (fra l'altro, un po' più in basso, prenderemo in esame un costume romagnolo relativo al fatto di chiudere la porta di casa la sera subito dopo un funerale: un atto che risulterà imbarazzante per i familiari del morto in quanto «separa» il

all'interno di una famiglia o di un gruppo vi è stata una morte, si teme assai spesso che se ne possano verificare altre: cioè, che la prima morte inevitabilmente ne 'causi' o se ne 'porti dietro' altre (è questa un'idea molto generale, riscontrabile sia nel folklore europeo che presso le culture dei popoli cosiddetti primitivi).

Da un altro punto di vista, vorremmo osservare che (fatte salve le differenze specifiche di realizzazione e la diversa impostazione morfologica della tematica di base) qualche concordanza si può forse intravedere fra questa credenza friulana e l'uso lunigianese di aprire la finestra proprio nel momento in cui la bara esce sulla strada. L'analogia sarebbe così da riconoscere (naturalmente se le nostre premesse interpretative sono esatte) in un meccanismo di coincidenza fra l'apertura della finestra o del portone di casa (espulsione simbolica), da un lato, e l'andarsene per così dire «fisico» del morto dallo spazio domestico, dall'altro lato. Ma in Friuli tale coicidenza sarebbe giuocata sulla *durata* del viaggio oltremondano (durata d'apertura del portone di casa corrispondente alla durata del viaggio funebre verso il cimitero); mentre in Lunigiana la coincidenza sembrerebbe invece giuocata soprattutto su di un valore temporale *momentaneo*, di *puntualità*: la puntualità dell'uscita dallo spazio domestico, del passaggio della soglia verso l'esterno (si apre la finestra nel momento in cui la bara esce di casa). Cioè: se in Friuli si *attende* quindi l'arrivo del defunto nell'al di là del cimitero; per converso in Lunigiana si sottolinea — in particolar modo — l'aspetto complementare, quello dell'uscita del defunto dalla propria casa. In questo senso, e (anche) con questo scopo, l'apertura stessa della finestra è combinata con l'addio tipico del momento della partenza.

([25]) NIERI, cit., p. 89, par. X, n. 97.

defunto dai vivi, dalla comunità domestica; lo lascia cioè fuori dalla soglia e lo esclude da quello che, fino a quel momento, era stato il suo spazio abituale e di diritto).

In termini più generali ed astratti, spazzare la casa — quando non si tratti di atto «naturale» ([26]), adeguato e necessario alla pulizia domestica (allora esso è prescritto, connotato positivamente o comunque libero da sovrainvestimenti simbolici) — significa senz'altro una separazione e un distacco, o anche una unione che non si effettua: e ciò vale non solo per chi compie l'atto stesso dello spazzare, ed esclude così dal proprio spazio domestico; ma anche per coloro che — trovandosi in determinate condizioni — sono in qualche modo «toccati» da tale atto. In altre parole, spazzare la casa (di notte o simili) ha la funzione di sancire o mantenere una separazione, una «lontananza», un'unione che non avviene, anche in contesti in cui non ricorre o non è richiamata l'idea della morte. Così, sempre nella Lucchesia, si dice appunto che «Le ragazze non devono spazzare la casa di notte: chi la spazza dopo le ventiquattro, n o n t r o v a m a r i t o» ([27]). Questo atto preannuncia dunque il fatto che esse si troveranno ad essere sole, «separate» da uno sposo possibile (ciò in cui consiste la normale «attesa» e il «destino» ordinario delle ragazze): tramite questo atto il possibile sposo viene infatti come espulso o lasciato fuori, simbolicamente, dalla soglia di casa; comunque sia, non entra nella casa delle ra-

([26]) Ancora in Abruzzo si dice che «Spazzando dopo l'avemmaria, nella notte andrebbero le streghe a ballare sulle immondezze (L., O., V., T. [=Lanciano, Ortona a mare, Vasto, Teramo]). Ma però, la casa dev'essere assettata; e ogni buona madre di famiglia ha da farlo tutte le sere avanti di andare a letto; perché la casa, come di giorno dev'essere in assetto per noi, così nelle notte per gli spiriti buoni, che la visitano mentre dormiamo e ci mandano il buon giorno (V. [=Vasto])» (FINAMORE, *Tradizioni...*, cit., p. 21, n. 20).

Degno di nota mi sembra, inoltre, quest'altro uso, sempre abruzzese: «Il pigionale, se non vuol fare cattivo augurio al padrone, ha da lasciare la casa non spazzata, per quanto sudicia dal tramenio dello sloggiamento (L., O., Ch., V., T., S. [=Lanciano, Ortona a mare, Chieti, Vasto, Teramo, Sulmona])» (FINAMORE, *Tradizioni...*, cit., p. 21, n. 20. In effetti, si sa che non di rado spazzare la casa si 'trasforma' in un segno di cattivo augurio per il padrone di casa, in quanto allude specificatamente alla sua morte.

([27]) NIERI, cit., p. 81, par. V, n. 10; la spazieggiatura è mia.

gazze in questione. Inoltre, notazioni quali «di notte» e «dopo la mezzanotte» (o simili) rinviano ovviamente ad un momento innaturale o improprio per lo «spazzare la casa»: un momento cioè in cui di regola non si compie tale atto. E di conseguenza, in quanto azione «innaturale», esso acquista — come di solito avviene — un senso marcato e una connotazione negativa. Ma vi è di più: «Se nello spazzare vien fatto di strusciare la granata alle gambe o ai piedi di un giovanotto o di una ragazza, quel giovanotto non trova più moglie e la ragazza non trova più marito» ([28]). L'effetto simbolico si trasferisce — secondo la legge magica del contatto — anche sui giovanotti e sulle ragazze che vengono «toccati» da quell'atto.

Insomma, sembrerebbe che spazzare la casa in quanto esclusione del morto non sia altro che una realizzazione specifica e una conseguenza particolare dell'atto di spazzare come segno della separazione; gesto che sancisce una «lontananza», un gettare o un lasciare fuori dalla soglia.

Un analogo valore di fondo — espulsione, allontanamento etc. — assume ancora una volta il fatto di «spazzar fuori» in certi tipi di credenze che riguardano ad es. il Capodanno (nel quale, trattandosi di un inizio, si prefigura il futuro che sta per cominciare): «La massaia che procede alla pulizia ha cura di raccogliere le spazzature e di riporle, anziché spingerle fuori della porta di casa; e ciò nella convizione che espellendole, perderebbe con esse la fortuna» ([29]). Ci troviamo

([28]) Nieri, cit., p. 81, par. V, n. 11; la spazieggiatura è mia.

Ciò vale ad es. anche per la zona di Voghera: cfr. al proposito Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresi*, cit., p. 150. Anche nella zona di Roma, come del resto da parecchie altre parti, si consiglia — spazzando la casa — di prestare attenzione «a nu' scopà' ssu li piedi de le zzitelle e dde le vedove, artrimenti quelle poveraccie cureno e' risico de nun pijà' o dde nun trovà' mmarito, e le vedovelle de nu' rifacce cavallo [cioè di non «replicare una cosa data», in questo caso di non riprendere un nuovo marito]» (Zanazzo, *Usi, costumi...*, in *Tradizioni...*, pp. 137 sg. n. 73). Poiché spazzare vale in generale espellere (o escludere), nella situazione specifica vorrà dire espellere (o escludere) lo sposo o il nuovo sposo possibili. Per le Marche cfr. ad es. Ginobili, *Bricciche...*, cit., p. 66. Esiste anche la variante per cui spazzare sui piedi di una ragazza è presagio del fatto che essa avrà un marito zoppo.

([29]) Maragliano, cit., p. 2; la spazieggiatura è mia.

così, ancora una volta, di fronte ad una proibizione concernente il gesto dello spazzar fuori dalla porta, ma in questo caso la spazzatura sta chiaramente a significare ciò che si possiede nella casa in questione, la «fortuna» di quella famiglia. Nel caso specifico ciò che risulta «contiguo» o — piuttosto — quel che è prodotto dalla gente di casa (la 'loro' spazzatura cioè) si pone al centro di un processo di trasposizione simbolica e metaforica che appare, tutto sommato, abbastanza «naturale» o scontato.

Allo stesso modo, «La massaia non deve spazzare la casa di sera [in un momento dunque che — come abbiamo visto — non è appropriato a tale operazione], se no spazza via la fortuna» ([30]).

Consideriamo ancora il seguente esempio, il quale può fornirci un'ulteriore conferma (se non andiamo errati) circa il valore simbolico che sta molto probabilmente alla base dell'atto di aprire la finestra in occasione di un decesso. In altre parole, a me sembra che al tema dell'«espulsione del defunto attraverso la finestra» si possa ricondurre anche un gesto (un momento o sema di racconto, per così dire) presente in una favoletta registrata in area abruzzese, e che le mamme usavano raccontare la sera ai loro bambini per addormentarli. Poiché si tratta di un racconto di folklore, è chiaro che il livello che io chiamerei dell'immaginario collettivo vi domina e vi si fa (almeno in taluni punti) manifesto: c'è la probabilità che vengano così palesati, o comunque sottolineati, il significato e lo scopo che proprio su tale piano riveste l'atto sopra detto. Mi riferisco a quella che è conosciuta come la favoletta di *Mazzuccone*, dal nome del crudele personaggio, l'antagonista «divoratore di bambine», il quale assomiglia per certi aspetti al classico orco delle favole (o a qualcosa del genere). Tale personaggio ha per di più dei caratteri che sono quelli tipici delle streghe e degli esseri numinosi, maligni o demoniaci del folklore: per es., è capace di penetrare in una stanza attraverso il buco della serratura, o simili ([31]).

([30]) Maragliano, cit., p. 149.

([31]) Per questa favola cfr. De Nino, *Usi e costumi abruzzesi*, vol. II, cit., pp. 42 sg.

C'è in questo racconto il motivo del patto (e della sfida, implicita non di rado nel patto stesso) che viene stipulato con un essere superiore, negativo e pericoloso, il quale in cambio del suo aiuto e dei suoi servigi pretende alla fine nientemeno che la vita stessa (o l'anima) dell'incauto — ambizioso o disperato — contraente. Qui siamo dunque di fronte ad una variante, sebbene indebolita e spostata, di quello che si suol definire come un patto demoniaco. La bambina della favola suddetta è fra l'altro già in gara con la sorellina: la gara consiste nel vedere chi delle due procurerà alla maestra — che ha indetto la gara stessa — lo strumento per fare le *pizzelle* ([32]). E la bambina in questione, *inviata proprio dalla maestra,* chiede questo strumento in prestito all'«orco» Mazzuccone; in cambio, è pur vero che *essa non promette a quest'ultimo direttamente ed esplicitamente se stessa,* bensì soltanto alcune delle *pizzelle,* che sperava di ottenere vincendo appunto la gara con la sorellina. Ma proprio su questo punto agiscono la contraddizione e il «difetto» inerente alla promessa della bambina. Comunque sia, in conseguenza del fatto che non riuscirà a mantenere la promessa, l'incauta bambina sarà mangiata dall'«orco». Del resto è facile intuire come anche la pura e semplice promessa sia a volte una forma solo apparentemente meno forte e costrittiva del contratto-scambio ([33]): così, almeno, pare verificarsi quando essa è fatta a una divinità, ad un essere superiore e potente. A ciò si deve aggiungere il fatto che la bambina non chiede a Mazzuccone di essere messa in una condizione di superiorità tale da poter vincere la gara con la sorellina (cosa che fra l'altro le avrebbe permesso di ottenere la *pizzelle* per sé e per l'«orco»): la bambina in questione non è dunque spinta dalla stessa ambizione che alle volte trascina certi «eroi» dei racconti di folklore verso il patto demoniaco; se mai, il suo difetto si colloca sul versante opposto a questo: quello della negligenza

([32]) Le *pizzelle* sono «Specie di cialde a rilievo reticolato»: così ancora De Nino, *Usi e costumi...*, vol. II, cit., p. 42, nota 2.

([33]) Per quanto riguarda la problematica relativa all'idea di contratto-scambio (ed anche di patto demoniaco), si veda il mio lavoro dal titolo *I giochi di omonimia nei racconti di folklore e nelle pratiche rituali,* di prossima pubblicazione.

etc. In questa favoletta ci troviamo quindi di fronte a due situazioni (diciamo in termini generali) di patto-sfida, le quali si intrecciano l'una con l'altra: da un lato c'è fra le due sorelline la gara a chi una certa mattina arriverà per prima dalla maestra, ottenendo il premio delle *pizzelle* o subendo una punizione (le botte della maestra); in secondo luogo, interviene il patto costituito dal binomio prestito-promessa (una forma di scambio che resta «aperta», come in sospeso: di qui, anche, la sua implicita pericolosità) fra una delle bambine e Mazzuccone. Questo sdoppiamento del rapporto di patto-sfida rappresenta ovviamente la base dell'interferenza successiva fra le due situazioni «contrattuali», di cui l'una è la ripetizione e il complementare dell'altra; un'interferenza che apparirà subito come «sfasata»: o — se si preferisce — costruita su di un circolo vizioso, su di una contraddizione quasi rivolta tautologicamente su se stessa. La bambina in questione (Caterinella) ottiene cioè il ferro per fare le *pizzelle* da Mazzuccone, al tempo stesso però promettendone alcune, come se avesse già vinto la gara successiva con la sorellina (o meglio, la *prova* imposta dalla «ambigua» maestra), la quale invece deve ancora svolgersi; per un altro verso, la condizione necessaria perché quest'ultima gara (con la sorellina) abbia luogo presuppone per parte sua il prestito di Mazzuccone, il contratto-scambio che rimane pericolosamente in sospeso con lui. C'è dunque una sorta di anticipazione indebita (incauta) nei rapporti di consequenzialità e di successione logica: in sostanza, una specie di rovesciamento. Possiamo anche rappresentarci le due situazioni contrattuali come organizzate strutturalmente secondo una relazione di «inscatolamento» o di implicazione: il rapporto di prestito-promessa stabilito con l'«orco» contiene in sé la gara-prova successiva (quella rispetto alla maestra), e ne dipende per quanto concerne la conclusione. E proprio in questa dipendenza sta l'inversione di ciò che avrebbe dovuto restare separato, non-inscatolato, «esterno». Dal punto di vista retorico, tale inscatolamento richiama in qualche modo lo schema chiastico.

La bambina del patto rischioso con l'«orco» si configura perciò come una bambina imprevidente: non solo, ma si impegna a dare ciò che non ha o che non ha ancora conquistato (per di più — come dicevamo — nei confronti di un essere cat-

tivo e superiore); e poi essa non sembra neppure preoccuparsi troppo di vincere la gara con la sorellina. Una gara fra l'altro di buona volontà: quello che alla bambina manca (per così dire) 'strutturalmente'. In effetti, anche il «contenuto» della gara è significativo da questo medesimo punto di vista: si tratta di arrivare per prima dalla maestra. Naturalmente, c'è in tutto ciò un tono moraleggiante-popolare che suona tipico di un determinato ambiente e di una determinata epoca: il tema della «brava bambina» che arriva per tempo a scuola (altrimenti può diventare preda dell'«orco», per l'appunto) si configura come un significante che ha la sua importanza sul piano storico-sociologico, in quanto convoglia una specifica «ideologia» educativa e del comportamento infantile. A noi basterà tuttavia avervi appena accennato.

Perdendo dunque la gara con la sorellina, Caterinella viene picchiata dalla maestra; per di più non ottiene le preziose *pizzelle* e non può quindi sdebitarsi con l'«orco». Per parte sua, la maestra sembra perciò rivestire — pur nella differenza dei «ruoli» giuocati all'interno del racconto — una funzione analoga e ripetuta (sebbene in termini meno «forti») rispetto a quella dello stesso «orco» Mazzuccone: entrambi puniscono la bambina per le prove non superate. E come la maestra è in certo qual modo uno «sdoppiamento» (una forma spostata e indebolita) dell'«orco» Mazzuccone, così la punizione della maestra che picchia la bambina etc. rappresenta in qualche misura uno «sdoppiamento» (in forma — al solito — spostata e indebolita) della seconda e più grave punizione (essere mangiata dall'«orco»), di cui costituisce d'altronde la necessaria premessa. Poiché in effetti è la punizione della maestra che anticipa e presuppone quella dell'«orco». Perciò, in un racconto come questo, la maestra si configura quasi come un antagonista (un antagonista però «debole», come dicevamo), o forse — più precisamente — come un adiuvante indiretto dell'antagonista principale, l'«orco» Mazzuccone, col quale essa intrattiene strette relazioni (e al quale del resto invia la bambina). C'è da considerare, d'altronde, che in altre favole proprio la maestra ricopre anche più esplicitamente la «posizione» negativa dell'antagonista o simili: esistono per es. dei racconti in cui la maestra diventa la matrigna cattiva della bambina in quanto ne sposa (fra l'altro

servendosi di essa) il padre vedovo ([34]). È un modo di vedere che ha la sua matrice nella «ideologia popolare» di un certo ti-

([34]) Per quanto riguarda l'Abruzzo, ad es., un tema siffatto è presente anche in una favola intitolata *La mala matrè'* («La mala matrigna»), che si può leggere nella raccolta di De Nino, *Usi e costumi...*, cit., vol. III (*Fiabe*), Firenze 1883, n. IX, pp. 48 sgg. Si tratta di un racconto in cui il motivo sopra detto trova una realizzazione particolarmente forte ed enfatica: la maestra non si limita infatti a voler sposare il padre di due suoi scolaretti (fratellino e sorellina), ma è lei stessa che determina la morte della loro madre, allo scopo di occuparne il posto. In termini psicologici, la maestra approfitta dunque dell'ingenuità dei due bambini, servendosene in funzione di adiuvanti: addirittura essa fa in modo che siano loro stessi ad uccidere (sebbene al di là delle intenzioni) la propria madre; quindi, li spinge a perorare la sua causa presso il padre rimasto vedovo nonché ad aiutarla nel tentativo di affrettare le nozze, superando i dubbi e certe difficoltà frapposte dal padre medesimo. Come per lo più succede in casi di questo genere, in un primo momento la maestra farà promesse, terrà un comportamento affettuoso etc. nei confronti dei due bambini; ma in seguito — una volta che essa abbia raggiunto il suo scopo — cambierà atteggiamento, maltrattandoli e cercando di sbarazzarsene.

C'è un particolare in questa favola che mi preme mettere in evidenza: ed è appunto la prova (per così dire) «di attesa» che il padre richiede dopo la morte della moglie, prima di acconsentire alle nuove nozze. Il vedovo pretende cioè che si aspetti (in questo caso) fintantoché non si siano «ammuffite le scarpe della morta» (p. 49). Ed allora i bambini, per suggerimento della maestra in questione, «fecero le loro cose» sopra le scarpe, ripetendo ogni sera l'operazione: così, «a non lungo andare, spuntarono i fioracci della putredine» (p. 49). La maestra e il padre poterono allora sposarsi, con quel che ne seguì.

È chiara la connotazione negativa che riveste un atto come questo compiuto dai bambini nei confronti delle scarpe della madre, e ovviamente — per trasposizione metonimica — nei confronti della madre stessa. Un atto che — vien fatto di pensare — è al tempo stesso di spregio e di esclusione (di allontanamento e di rifiuto, o simili): i bambini hanno ucciso la madre ed ora sembrano rinnovare tale gesto distruggendo progressivamente e il più rapidamente possibile l'ultimo segno della sua «presenza». Si rimuove in tal modo l'ostacolo che sta ancora a disturbare (magicamente, simbolicamente) il programmato matrimonio del padre con la maestra.

Mi pare in effetti probabile che le scarpe ammuffite e putrescenti della morta servano a richiamare, tramite un preciso rapporto analogico, lo stato in via di decomposizione del defunto; ma — assieme a ciò — agisce qui anche un meccanismo per contatto, in quanto le scarpe sono proprio quelle che appartennero alla madre defunta. Anzi, è appunto su questa preliminare relazione di contatto che si basa il successivo procedimento omeopatico intercorrente fra le scarpe della morta e la morta stessa, come abbiamo supposto nelle righe precedenti. Oltre a tutto questo, vi è qualche altra associazione più specifica che —

po di civiltà e di un certo periodo storico (quelli stessi cui ci riferivamo sopra). Ciò condurrebbe ovviamente verso un'indagine dei rapporti fra società e favola: fra i ruoli dell'una e le funzioni dell'altra.

attraverso il significante delle scarpe — viene posta in atto: lo stato putrescente delle scarpe rinvierà cioè, simbolicamente, ad una impossibilità nel «camminare» da parte della morta. Solo quando le scarpe suddette saranno ammuffite anche la «lontananza» o l'«assenza» del defunto sarà certa e irrevocabile. Al contrario, le scarpe ancora in buon stato significheranno in qualche modo la sua possibile «presenza», la sua capacità di «andare», o simili. In sostanza, le scarpe — oggetto che sta in rapporto metonimico con la madre morta — si configurano come un rappresentante simbolico di essa: si tratta di un simbolo attraverso il quale si evidenzia — nell'ambito delle suggestioni agenti al livello dell'immaginario collettivo — una delle caratteristiche più diffuse e salienti che risultano di solito connesse con la dimensione dei morti: la paura del loro «ritorno», insomma della loro possibilità di «andare», di «camminare», o simili.

Vorremmo inoltre segnalare che, nell'ambito del folklore romano di epoca recente, «Posà' le scarpe sur commò' o ssur tavolino porta disgrazia» (Zanazzo, *Usi, costumi...*, in *Tradizioni...*, cit., p. 101, n. 12): un siffatto 'pensiero' è forse da riconnettere col fatto che le scarpe sul comò o sul tavolino sono appunto scarpe che non vengono utilizzate, o — ciò che è in fondo la stessa cosa — scarpe che non si trovano al loro posto 'naturale'; e ciò probabilmente rinvia — ancora una volta — all'idea della morte (in quanto quest'ultima è connessa, da vari punti di vista, con il 'non andare').

È per un'associazione d'idee molto probabilmente dello stesso tipo che in certe zone della Francia, allo scopo di indicare la morte che sopravviene, si usa l'espressione «casser ses sabots», oppure anche «son écuelle» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 669; circa la 'scodella rotta' del morto cfr. più avanti, nel corso di questo nostro medesimo lavoro). Un'altra usanza francese, registrata in alcuni comuni del Pas-de-Calais consiste appunto nel togliere «toutes les chaussures qui se trouvent dans la chambre» del morto (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II,. cit., p. 674). Per un altro verso, ciò potrebbe forse richiamare il modo di andare 'povero' e/o 'anomalo' che almeno in certi casi sembra essere 'proprio' dei morti. Cfr. anche, più in basso, Appendice VI.

Al proposito sarà utile ricordare inoltre che in alcune zone dell'Italia (Friuli), «Quando si hanno malati in casa, il sognare scarpe rotte o la caduta d'un dente è ritenuto presagio di prossima morte» (V. Ostermann, *La vita in Friuli*, Udine 1940, vol. II, p. 381; la spazieggiatura è mia). Le scarpe rotte come simbolo di morte paiono costituire per la verità un motivo abbastanza diffuso.

Riportiamo ancora la pratica seguente, che è propria di alcuni gruppi indiani dell'America Settentrionale (Hidatsa): «wenn ein Hidatsa stirbt, bleibt der Geist noch vier Nächte bei seiner alten Wohnung. Um den Geist zu entfernen, verbrennt man auf Kohlen ein Paar Mokassins» (Samter, cit., p. 207, nota 4). Anche in tal caso dunque, per allontanare l'anima del defunto che si attarda e

Un'altra osservazione sembrerebbe riportarci — di nuovo — alla tematica del patto demoniaco da noi riconosciuto all'interno di questa favola, quantunque in una forma anch'essa indebolita e spostata: a nostro avviso, cioè, anche il motivo della bambina che viene mangiata dall'«orco» Mazzuccone, col quale essa aveva stabilito il patto di prestito-ricompensa, potrebbe costituire una conferma di tale ipotesi. In altre parole, un motivo siffatto potrebbe qui rappresentare — dato il contesto contrattuale in cui si inserisce — una sorta di «travestimento» favolistico a scopo moraleggiante del fatto di perdere la vita (e l'anima), poste in gioco nel patto demoniaco stesso: questa è infatti la sua «logica» e «normale» conclusione. Si trattava comunque di un patto che la bambina accettava alla leggera, per imprevidenza e inconsapevolmente, oltre che in maniera indiretta.

Dopo che l'«orco» ha mangiato la bambina, inizia però la fase che potremmo dire di «recupero», nella vicenda di Caterinella: un processo positivo grazie al quale le cose si ristabiliscono, avviandosi alla solita «felice conclusione» del matrimonio col principe. Anche la suddivisione in macro-sequenze (per così dire) successive e contrapposte è — come si sa — una delle caratteristiche della favola in quanto genere letterario; dal punto di vista culturologico, la linea di spartiacque fra questi due «periodi» del racconto è rappresentata dalla tematica più tipica secondo cui si realizza l'idea del «passaggio»: la «morte» e la «rinascita» della bambina tramite la metamorfosi in pianta e in fiore. E proprio nella fase critica del «passaggio» — tra la «morte» e la «rinascita» della bambina — si colloca dunque, se le nostre ipotesi sono esatte, l'atto di espulsione dell'anima dalla finestra nella favola che stiamo esaminando.

Sarà utile a questo punto leggere direttamente alcune parti della favola (la versione è quella che ci fornisce De Nino) ([35]): «Ma Caterina non tanto si curò delle botte [della maestra]; che pensava a Mazzuccone, il quale aspettava indarno la promessa

continua per alcune notti ad aggirarsi nella casa in cui ha vissuto, occorre distruggere (bruciandoli) un paio di mocassini: in qualche modo, evidentemente, l''esistenza' di quei mocassini sta a segnalare la parallela 'presenza' (o, ciò che è lo stesso, la possibilità di 'andare' e di 'ritornare') propria del morto.

([35]) *Usi e costumi...*, vol. II,cit., p. 43.

[delle pizzelle], ed egli era un divoratore di bambine! La sera Caterinella si chiude a chiave nella sua stanzuccia. A Mezzanotte [l'ora in cui — com'è noto — si manifestano spesso le streghe, le presenze numinose etc.] va Mazzuccone: — Caterinella, aprimi; ché sto innanzi alla porta di casa. — Non ti posso aprire. — Mazzuccone diceva ancora: — Caterinella, sto a capo delle scale; aprimi. — Non posso. — Sto innanzi l'uscio della tua camera; apri ([36]). — Non posso. — E Mazzuccone entrò pel buco della chiave e divorò la fanciulla. Alla mattina, la madre, fra le lenzuola, trovò soltanto poche ossicine, che, piangendo, gettò dalla finestra [...]» ([37]). Come già accennavamo in precedenza, mia impressione è che anche qui si tratti dell'anima della bambina (o qualcosa del genere) che con le ossa viene gettata fuori, per l'appunto proprio attraverso la finestra; in tal caso saremmo di fronte ad una variante dell'atto di aprire la finestra per espellere o liberare l'anima del defunto. Che le «ossicine» possano in qualche modo «contenere» o «rappresentare» l'anima del morto (cosa che di fatto sembrano ritenere certe popolazioni cosiddette primitive) lo dimostra, nel caso specifico, proprio il seguito della favoletta: «[...] e la finestra dava nel giardino del re. Dove caddero le ossicine, nacque una pianta di arancio che mise frutti. Va il figlio del re, coglie un arancio, lo apre per mangiarlo, e n'esce fuori Caterina, sempre più bella e piena di vezzi; tanto che l'augusto giovane la sposò...» ([38]). Nella pianta e nel frutto

([36]) Si osservi il gioco a crescendo (basato sul meccanismo della triplicazione), che serve qui, probabilmente, a dare drammaticità al racconto. Procedimenti di questo genere si ritrovano, com'è naturale, in parecchie altre favole e racconti di folklore.

([37]) La spazieggiatura è mia.

([38]) De Nino, *Usi e costumi...*, vol. II, cit., p. 43.

Un altro esempio interessante di metamorfosi di un morto nell'albero dell'arancio (in particolare) si riscontra in una favola cinquecentesca a sfondo mitologico-classico, intitolata per l'appunto *La favola di Arancio*: essa fa parte di un poema epico contenuto nel cod. XIV A 22 BNN. Al proposito si veda M.S. Pezzica, *«Roberto il Guiscardo del Sig. Giulio Cortese» (l'Attonito Svegliato): proposta di lettura di un poema eroico di fine cinquecento*, tesi di laurea, Univ. di Pisa, a.a. 1980-81 (la favola di Arancio è narrata nel canto III, ott. 5-91 del suddetto poema). Questa favola, che ha peraltro tutti i caratteri del poemetto eziologico, racconta dunque la storia di Arancio, figlio di Vertumno e Pomona, il

dell'arancio, nati evidentemente da quelle «ossicine» (o, più precisamente, nel luogo «Dove caddero le ossicine»), rivive appunto la bambina: anche questo è uno di quei motivi folklorici che risulta diffuso abbastanza generalmente.

Con gli usi di cui abbiamo discusso sopra vorremmo confrontare un costume registrato tra i contadini della Romagna agli inizi del secolo scorso. Presso di loro la tematica della partenza del morto, e la paura del suo ritorno, prendono la forma di un'esitazione imbarazzata, proprio in uno dei momenti che vengono sentiti come decisivi. Il desiderio (magari inconscio) di escludere, di allontanare il morto dalla società dei vivi, trova allora il suo contrappeso in un senso di reticenza: nel timore cioè di commettere uno sgarbo (o qualcosa del genere) nei confronti del morto stesso. Anche in questo caso si tratterà di escludere il defunto ma senza compiere azioni troppo brutali o, meglio, senza compromettersi direttamente, gettandone invece la responsabilità su qualcun altro. Quest'ultimo dovrà a sua

quale si innamora di Diana, che — com'è noto — è invece restia all'amore. Egli incorre perciò nell'ira della dea, tanto da ottenere — invece dell'amore sperato — la morte. Vertumno, dio delle stagioni e delle metamorfosi, muta allora il corpo del figlio nell'albero «eterno» dell'arancio, dalle foglie sempreverdi e dai frutti d'oro.

D'altra parte, per quel che concerne il tema folklorico della sposa-frutto, e la sua fenomenologia nell'ambito della novellistica popolare, cfr. G. Cocchiara, *Il paese di cuccagna*, Torino 1980, cap. II, pp. 54 sgg. (in particolare, per il motivo delle ragazze che fuoriescono da altrettante arance si vedano pp. 56-7). Per l'area culturale ligure (ad es.) cfr. J.Br. Andrews, *Contes ligures*, Paris 1892, nn. 50, 51, 60 e 61.

Circa l'associazione frutto-nascita (o rinascita), oltremodo interessante mi pare questa credenza, che si è riscontrata piuttosto diffusamente nell'Africa nera: «...placenta e cordone ombelicale fanno parte integrante della persona. L'insieme placenta, cordone e infante viene paragonato ad un albero. La prima in funzione di radice poiché è attraverso questa che il feto si radica nel seno materno, il secondo ricorda il fusto attraverso il quale scorre la linfa, ed il terzo assomiglia al frutto che arrivato a maturazione si staccherà dalla pianta (nascita). Per lo più cordone e placenta vengono interrati nella boscaglia: costituiscono la parte «natura» dell'uomo (il cordone è celeste e maschile; la placenta terrestre e femminile), in opposizione all'uomo culturale che vive al villaggio. Può succedere che vengano loro portate delle offerte...» (Thomas, *Antropologia della morte*, cit., pp. 304-5, nota 39; la spazieggiatura è mia).

volta essere in qualche modo «garantito»; e ciò avverrà quasi 'naturalmente', per il fatto che tale personaggio occupa determinati tipi di posizione sociologica: più precisamente, nel caso in questione, si tratterà di una serie duplice di posizioni possibili — come vedremo —, le quali vengono alla fin fine a configurarsi come una *categoria logico-culturale.*

Anche in questo caso si opera così un processo di spostamento: da un agente responsabile o almeno interessato all'azione, la responsabilità stessa è deviata su di un altro agente, che per diversi motivi sarà meno «compromesso» (è un meccanismo analogo a quello per cui, ad es., nell'ambito del sacrificio può alle volte accadere che la «colpa» dell'uccisione della vittima sia attribuita al coltello stesso; oppure chi uccide l'animale sacrificale sarà un «qualcun altro», il quale poi dovrà fuggire etc.). Ed anche nell'esempio lunigianese sopra analizzato si verrebbe a determinare — se sono vere le nostre premesse — un siffatto spostamento. Soltanto che esso avviene in una maniera diversa rispetto a quel che abbiamo accennato or ora: per fare una cosa, se ne fa anche (o invece) un'altra; nel dire addio al caro defunto, si compie (come dicevamo) l'atto tipico dell'espulsione. Si opera in modo, cioè, che quel che 'veramente' importa (ad un livello più o meno conscio) avvenga effettivamente, ma senza sembrarlo e quasi casualmente; come quando nel sacrificio si uccide la vittima fingendo che il fatto si verifichi per errore o per incidente.

Ma vediamo l'esempio romagnolo cui accennavamo. L'attenzione è questa volta accentrata sulla porta della casa del defunto, nonché sull'imbarazzo che la sera provano i familiari a chiuderla. Questa «decisione» (che sembra avere almeno in parte un aspetto rituale) è dislocata in un momento diverso dalla cerimonia funebre, o più precisamente dopo di essa, quando la famiglia si trova di nuovo riunita nell'unità della casa, ma senza il defunto: quest'ultimo è fuori. Così suona la testimonianza romagnola: «Nella sera del giorno in cui è stato seppellito il defonto, nessuno della famiglia vuole chiudere la porta della casa, per tema di far conoscere di chiudere il defonto fuori di casa, il che sarebbe un espellerlo con ingratitudine, però prima di andare a letto il reggitore dice: *chi chiuderà la porta?*

indi commette or all'uno, or all'altro di chiuderla, ma tutti rifiutano; in allora essendovi qualche persona estera non attinente risponde: *la chiuderò io*» (39).

Dunque, la responsonsabilità dell'atto sgradito, dell'atto che sancisce l'esclusione del morto fuori dalla porta, è dirottata su di un estraneo alla famiglia, il quale — trovandosi in una posizione affettivamente più 'distante' dal morto stesso, ed essendo perciò meno coinvolto nella situazione luttuosa — può compiere tale atto senza eccessive preoccupazioni, quasi «senza pensarci», e certo con cuore più «leggero». Da sottolineare il fatto che all'*invito* di chiudere la porta, rivolto *esplicitamente* dal «reggitore» a ciascuno dei familiari, ognuno di essi *oppone il suo rifiuto* (che diventa così unanime); mentre, al contrario, la persona estranea *si offre* allora *spontaneamente, senza che a ciò essa sia invitata in modo esplicito.* L'offerta «spontanea» dell'estraneo toglie così qualsiasi peso ai familiari, in quanto tra il rifiuto del familiare stesso e l'offerta dell'altro non si stabilisce alcuna relazione; non c'è intesa 'aperta' e quindi non c'è — almeno apparentemente — nessuna forma di *'contiguità' esplicita* fra il parente del morto e la persona estranea che lo

(39) M. Placucci, *Usi e pregiudizi dei contadini della Romagna,* Forlì 1818, rist. a cura di G. Pitrè, Palermo 1885, p. 78, n. 41; la spazieggiatura è mia. Ricordiamo inoltre che nella zona di Arezzo, per es., c'è l'uso di chiudere porte e finestre quando la bara è stata portata fuori dalla casa, per paura che l'anima del morto possa tornare indietro e rientrarvi (cfr. anche, più in alto, nota 11).

In Trentino, dopo il funerale si fa (come spesso avviene) il banchetto funebre; e poi, per quella notte, «la porta... si lascia aperta se [il defunto] avesse voglia di ritornare» (N. Bolognini, *Usi e costumi del Trentino,* Rovereto 1882-1892, p. 114; la spazieggiatura è mia). Anche usi di questo tipo appaiono comunque abbastanza diffusi.

D'altra parte si consideri brevemente — a questo punto — la pratica, piuttosto generalizzata, di chiudere porte e finestre, di serrare botteghe e negozi etc., al passaggio di un funerale: «La motivazione prevalente è quella del rispetto per il defunto e [magari] della compartecipazione al dolore dei familiari; accanto a essa è presente il timore del contagio di morte, come esplicitamente affermato nella motivazione di un'usanza registrata a Gioiosa Jonica, dove nelle abitazioni site lungo il percorso del funerale si chiudono porte e finestre per evitare che entri in casa l'«augurio del lutto»» (Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo,* cit., p. 32, i quali fanno riferimento — per la testimonianza raccolta in Gioiosa Jonica — a A.M. Femia, *Alcuni aspetti del folklore di Gioiosa Jonica e di Martone,* tesi di laurea, Fac. di Magistero, Univ. di Messina, a.a. 1975-76).

sostituisce nell'atto sgradevole, nell'addossarsi la «colpa» (a sua volta, quest'ultima subisce — grazie al meccanismo ora descritto — un effetto di indebolimento). Il processo retorico di «spostamento» trova così un modo più «forte» e «pieno» di realizzazione.

Anche il seguito della testimonianza romagnola risulta molto interessante: «Che se non vi è tale persona estera, il reggitore scieglie, ed obbliga il fanciullo più innocente a chiudere la porta, preferendo sempre fra i piccoli, ed innocenti quello, che porta il nome stesso del defunto, se vi fosse: cosa però facile ne' contadini, essendo soliti in alcune ville rinnovare ne' nipoti, zii, o figli i nomi de' loro avi, zii, o figli» ([40]).

In questo passo sembrano accumularsi, secondo un certo ordine, due tratti: da un lato, il bambino più piccolo e innocente che, lontano per ciò stesso (come la persona estranea) dal dilemma angoscioso dei familiari, può del tutto «leggermente», ed anche più «spontaneamente» di qualsiasi altro, chiudere la porta. D'altro lato, si introduce ora — preferibilmente e come sovrappiù — un altro elemento piuttosto importante e significativo: tra i bambini piccoli e innocenti si sceglie proprio quello che ha lo stesso nome del morto, quello cioè — possiamo supporre — che è stato fin dall'inizio destinato a rappresentarlo e a sostituirlo tra i vivi, nella successione diacronica della parentela e della stirpe. E in effetti (come nota giustamente Placucci) spesso c'e l'uso tra i contadini — e non solo della Romagna — di assegnare ai bambini i nomi (e con essi, almeno a volte, la funzione e la «posizione») dei parenti stretti più anziani.

Allora, in un caso del genere, chi compie l'atto di escludere il morto è in certo qual modo proprio la persona che risulta a lui *più vicina*, dato che portandone il nome ne «continua» la presenza. Da tale punto di vista il bambino piccolo e innocente, che chiude la porta, si contrappone 'simmetricamente' all'estraneo: d'altra parte quest'ultimo può compiere lo stesso atto proprio perché è invece la persona «*più lontana*» dal morto. Facciamo subito un'altra osservazione: l'estraneo *sostituisce* semplicemente, in quell'occasione, *il familiare del morto*, senza però che fra di loro si stabilisca formalmente alcun rapporto, *neppure di intesa-contiguità*; al contrario il bambino — nella sua realizzazione «marcata» di bambino che ha lo stesso nome del defunto — *sostituisce in primo luogo il morto stesso*, col quale intrattiene un rapporto addirittura di *identità* o quasi-identità. Non so se abbia valore, ma con ciò si correla anche il fatto che l'estraneo — come abbiamo già posto in evidenza — *si offre spontaneamente* per chiudere la porta, mentre il 'bambino-morto' (il bambino cioè che rappresenta il morto) *viene invece obbligato* a farlo. Mi pare di capire (per questo servirebbero però altre indagini) che il rappresentante del morto stesso, o meglio chi lo «continua» tra i vivi, viene costretto ad escludere il suo altro se stesso; e ciò deve in qualche modo avvenire necessariamente. Una siffatta azione da parte di un estraneo non ha invece alcun carattere di necessità logica e culturale; solo l'identità sembra non di rado implicare, alla fin fine, e inevitabilmente, l'eliminazione o l'esclusione di uno dei termini dell'identità stessa; ma — a differenza di quanto avviene per esempio nell'ambito della problematica relativa ai gemelli — tale «identità» è qui combinata con un ordine «non arbitrario» di successione logico-temporale, quella appunto della «parentela diacronica», delle classi di età e della stirpe. Ed è quindi su questa base di temporalità 'reale' che si decide (culturalmente) chi è che viene escluso (o deve essere escluso) e chi è che esclude.

In sostanza, lo straniero tenderebbe nonostante tutto a configurarsi — nell'uso romagnolo — come una sorta di espansione metonimica dei familiari stessi del morto, per i quali chiude la porta (benché apparentemente non sussista — già lo accennavamo — neppure la 'contiguità' o 'complementarietà' data dall'accordo) ([41]); mentre a sua volta il bambino tenderebbe a rivestire per certi aspetti una funzione

([40]) Placucci, cit., p. 78, n. 42; la spazieggiatura è mia.

([41]) Anche l'intervento dello straniero è da interpretare come il risultato di uno spostamento di responsabilità che dai familiari procede *di fatto* verso qualcuno che non sia troppo implicato nella grave situazione di lutto. In tal caso lo spostamento non è, all'apparenza, il risultato di un gioco di intesa: o, meglio, tale intesa tra i familiari e l'estraneo si verifica solo tacitamente.

iconico-metaforica nei confronti del morto in questione, che egli in effetti «rappresenta». Il rapporto fra lo straniero e i familiari del morto è di tipo per così dire orizzontale (essi sono in compresenza «piena»; non vi è fra di loro «scarto temporale», o non è pertinente). Invece il rapporto fra il bambino e il morto è di tipo verticale (la loro compresenza non è mai «piena»: sono in successione, vi è sempre — per definizione — uno scarto temporale; quest'ultimo costituisce un dato pertinente e strutturale della relazione).

Sarebbe utile ora approfondire per un momento i diversi valori specifici che può assumere la categoria della «vicinanza», e vedere quale differenza intercorre fra la «donna vicina» della Lunigiana, la quale apre la finestra e dà l'addio definitivo al congiunto morto (facendolo o lasciandolo partire), e, d'altro lato, il bambino romagnolo che, rappresentante del morto, chiude la porta precludendogli il ritorno. La donna — madre sorella o moglie — è «vicina» al morto sul piano dei rapporti di coesistenza sintagmatica: essa si pone cioè rispetto a lui come termine complementare, coesistente e contiguo. Al contrario, il bambino che porta lo stesso nome del morto si pone in relazione con quest'ultimo sul piano dei rapporti paradigmatici: esso si colloca rispetto a lui come termine funzionalmente equivalente. La donna dice addio al morto in modo da staccarsene e liberarsene: in sostanza, in modo da allontanarsi da lui e da spezzare lo stretto legame di contiguità che ancora la lega al morto; solo così essa potrà continuare la vita (si ricordino all'opposto le pratiche per cui ad es. le mogli, i seguaci e i beni del defunto devono seguirlo nella tomba). Invece, il bambino che ne porta il nome impedisce il ritorno del defunto in modo da rappresentarlo in maniera sempre più completa ed effettiva: si avvia cioè a coprirne lo spazio e a realizzare così le attese dello stesso gruppo familiare e sociale. Dicevamo che il bambino si identifica col morto; ma questa identificazione viene ancor più sottolineata *proprio* in assenza del primo termine (il parente o avo defunto). Possiamo riassumere dicendo che la stretta *contiguità sintagmatica* della «donna molto vicina» viene a risolversi in una separazione nonostante tutto piuttosto netta tra i due termini della relazione medesima (la donna e il suo congiunto che è morto); mentre il rapporto di *equivalenza paradigmatica* del bambino e del defunto che è da lui rappresentato (la loro sostanziale «identità») viene confermata e rafforzata per effetto della morte e dell'esclusione stesse.

Inoltre, per il bambino, l'idea della sostituzione-identità si appoggia (come accennavamo) su quella della continuità e della successione nel tempo; siamo di fronte per così dire ad una diacronia senza soluzione, in cui ad un certo momento si verifica un effetto di «scarto» subito compensato: ad un venir meno (quello del morto) si sostituisce una presenza nuova ma analoga, e addirittura identica (quella del bambino che ha il nome del defunto). *Ed è proprio allo scopo di escludere definitivamente il morto che si utilizza, quando è necessario, anche questa logica*: poiché l'assenza si compensa con una presenza equivalente, allora si può invertire il ragionamento e operare in modo che la presenza equivalente sancisca una volta per tutte l'assenza di chi ormai non è più desiderato e creerebbe turbamento. Il bambino e il morto si collocano in classi di età contigue (anche se tra nonno e nipote esse non sono immediatamente successive l'una all'altra), e orientate temporalmente, secondo le leggi del prima e del poi: continuità (sottolineata dall'equivalenza-identità) e scarto (sottolineato dall'esclusione-sostituzione) costituiscono i poli logici e culturali attorno a cui si organizzano gli atteggiamenti. Così, tra il *prima* dell'avo (o dello zio) e il *poi* del bambino c'è al tempo stesso continuità e scarto; e così, il bambino che ne porta il nome chiude la porta all'avo o allo zio morto.

Se passiamo a considerare la collocazione strutturale della donna «molto vicina» nell'esempio lunigianese, le cose si pongono — anche in questa prospettiva — del tutto diversamente. La sorella o la moglie appartengono alla medesima classe d'età del fratello o del marito morto; esse stanno nei suoi confronti in correlazione e in simultaneità, non in successione: tra di loro intercorrono quei rapporti di coesistenza e di reciprocità che fondano, per l'appunto, la loro complementarietà sociale. Per quanto riguarda il rapporto madre-figlio, essi appartengono invero a classi di età che sono fra di loro immediatamente contigue, e temporalmente consequenziali. Ma proprio nel caso della morte di un uomo nella posizione strutturale di figlio, la «normale» relazione di successione si presenta addirittura come ro-

vesciata: invece della madre (o dei genitori in generale) muore prima il figlio (o la figlia). È ciò che, come dato culturalmente sconvolgente e come iperbole del dolore, viene non di rado posto in evidenza nelle epigrafi funerarie (molto belle e toccanti ad es. quelle latine). Comunque sia, in tutti questi casi il rapporto di complementarietà sintagmatica è rimarcato anche dalla relazione donna-uomo che ricorre costantemente nell'esempio lunigianese preso in esame sopra.

Sintetizziamo ora la situazione, cercando di trarne alcune conclusioni sul piano (di portata anche più generale) delle strutture del comportamento. L'atto di aprire la finestra, quando muore qualcuno, di solito non è assegnato ad una persona specifica che ne detiene il compito; nell'esempio lunigianese in cui a compierlo è la «donna vicina», esso è trasposto all'interno dello schema eufemistico dell'addio. In Romagna, l'esclusione del morto fuori della porta è operata — a sua volta — o da un estraneo alla famiglia del defunto, o inversamente da chi è più vicino di ogni altro al morto stesso, «identico» a lui; i familiari evitano l'atto imbarazzante ([42]).

Nel primo tipo di esempi (che si muovono attorno al gesto di aprire la finestra), l'atto che libera o espelle l'anima non ha

([42]) Sempre a proposito dell'imbarazzo dei familiari etc., si può inoltre ricordare come non di rado essi oppongano una sorta di resistenza ritualizzata (quantomeno tendente a ribadire il legame di affetto con il morto), proprio nel momento in cui il defunto viene portato via dalla casa. In questo stesso quadro e in questa stessa logica rientra anche il rinnovarsi — in quel frangente — della lamentazione funebre: per la Lunigiana si veda di nuovo il passo di GIULIANI (cit., p. 60), già riportato all'inizio del lavoro.

Un esempio piuttosto interessante di siffatta «resistenza rituale» si registra appunto nella Romagna del secolo scorso: «In allora [quando il morto sta per essere portato via] gli attinenti si oppongono, e non vorrebbero, che si portasse via il morto; facendo infinite esclamazioni: altri collocarsi seco lui sul feretro, altri cacciarsi dalle finestre; e segnatamente, essendo morto il marito, suole così esclamare la moglie: ... Alla perfine datosi da tutti un bacio al morto si arrendono; e li quattro suddetti messi si pongono il feretro sulle spalle, e si avviano verso la Chiesa» (PLACUCCI, cit., pp. 72 sg.).

Di tali pratiche esistono altri esempi degni di nota; così, si sa che in Calabria, quando la bara sta (o stava) per essere trasportata fuori di casa, «Le donne si gettano... violentemente sul limitare della porta, e là trincerate si sforzano d'impedirne l'uscita; e quando diviene inutile lo sforzo rinnovano lo strazio dei capelli e delle guance» (DORSA, *La tradizione greco-latina...*, cit., p. 91).

dunque un agente specificato (l'agente resta cioè indefinito, non ha pertinenza); oppure l'agente è specificato ed ha una sua posizione «forte», ma l'atto stesso si realizza attraverso il modello della «donna che saluta dalla finestra il caro congiunto che parte» (nella partenza della morte). A ben guardare, agisce in tutti questi casi-variante un analogo meccanismo eufemistico di spostamento delle «responsabilità».

In effetti, coloro che sono maggiormente turbati dalla temuta presenza del morto e maggiormente imbarazzati nel loro desiderio di vederlo partire (o di escluderlo) sono per l'appunto i parenti, e in particolare i parenti più stretti; da un punto di vista semiologico, potremmo dire precisamente che sono quelli che intrattengono col morto rapporti di stretta contiguità sintagmatica: in altre parole, sono quelli «molto vicini» e al tempo stesso complementari al defunto (così, per es. la madre, la sorella, la moglie). Lo «spostamento» può verificarsi, dunque, a partire da questi parenti «contigui» e «complementari», secondo diverse direzioni realizzative: per es., la funzione «agente dell'espulsione» può essere deviata su altri attori i quali ricoprano una diversa posizione strutturale e antropologica. Così, non a caso, nell'esempio romagnolo, in assenza di un estraneo alla famiglia (di qualcuno, quindi, che non sia né «vicino» né «complementare» al morto), allo scopo di chiudere la porta si ricorre — come sappiamo — al bambino che porta lo stesso nome del defunto: in termini semiologici e retorici, si ricorre cioè a qualcuno che è sì «molto vicino» al defunto (tale relazione viene anzi realizzata qui nel suo più alto grado, essendo questo bambino «identificato» tramite il nome col morto stesso), ma che al contempo non sta affatto con lui in un rapporto «orizzontale» di complementarietà sintagmatica, bensì in una relazione «verticale» di sostituibilità paradigmatica. La posizione strutturale stessa di questo bambino «identico» al morto e «sostituto» di esso porta all'esclusione dell'avo o parente morto, il quale per l'appunto viene così «chiuso fuori». Un'idea analoga a questa nelle sue linee essenziali — ed anche assai più spinta — si riscontra presso certe popolazioni attuali, cosiddette primitive ([43]).

([43]) Si veda l'Appendice I alla fine del lavoro.

Per tornare al nostro problema, lo spazio che definisce strutturalmente l'atteggiamento sociale di turbamento nei confronti del morto — e di imbarazzo nel mandare ad effetto il proprio desiderio di escluderlo — è in tal modo definito: esso corre tra la «lontananza» senza relazione dell'estraneo, da un lato, e l'identificazione (paradigmatica) del «successore» o «continuatore» col defunto stesso, dall'altro lato. E proprio a coloro che occupano questi due poli estremi ricorrono di fatto i parenti stretti, che sono invece i «vicini-complementari» del morto. Anche quando colui che chiude la porta della casa è un bambino qualsiasi (nel caso non ve ne sia nella famiglia uno che abbia lo stesso nome del morto), occorre riflettere che — in quanto tali — i bambini sono concepiti come estranei alla società stessa: innocenti e spontanei, stanno in certo modo al di fuori di essa o ai suoi margini (analogamente sono ai margini della famiglia).

Se lo spazio sociale dell'imbarazzo (per così dire) è dato dalla combinazione dei tratti «vicinanza» e «complementarietà», è infatti chiaro che lo «spostamento» delle responsabilità dei parenti «vicini-complementari» al morto (44) agirà sull'uno o

Comunque sia, si verificano altre volte dei casi in cui interviene un qualche personaggio che ha sì la funzione di rappresentare cerimonialmente e simbolicamente il morto (avendo con lui dei tratti 'oggettivi' di analogia o di equivalenza); ma non per questo ne occupa il posto nella società e all'interno del gruppo familiare: in altre parole, non si innesca il meccanismo della sostituzione sociale del morto tramite un vivo 'corrispondente', e al tempo stesso in grado di configurarsi come il suo continuatore e successore. Si sa per es. che, tra gli Indiani del Nord America vigeva, in occasione della morte di qualcuno, l'uso seguente: «Una ciocca di capelli dell'amato o dell'amata veniva avvolta in una bella stoffa, del tipo che essi avrebbero presumibilmente desiderato portare da vivi. Questo «involto-spirito», come era chiamato, veniva appeso a un tripode e sistemato in un punto particolare, che era il posto d'onore della tenda. A ogni pasto vi si metteva sotto un piatto di cibo, e una persona dello stesso sesso e della stessa età di colui che se ne era andato doveva poi essere invitato a mangiarne un pò. Trascorso un anno dalla morte, i parenti davano un pubblico festino e distribuivano gli indumenti e altri doni, mentre la ciocca di capelli veniva sepolta con appropriate cerimonie» (Ch. A. Eastman, *L'anima dell'Indiano*, trad. it., Milano 1983, pp. 81 sg.; la spazieggiatura è mia). In effetti colui che, nella cerimonia descritta, consuma un pò del cibo del morto al posto del morto stesso non si pone rispetto a quest'ultimo in un rapporto di continuità-successione temporale (diacronia), bensì in un rapporto di identificazione (anche temporale): di sincronia, appunto.

L'idea dell'espulsione e dell'allontanamento del defunto è tuttavia da riconoscersi nel fatto che, durante la festa finale (una festa pubblica che potremmo dire di chiusura e di commiato definitivo, la quale reitera in certo qual modo i funerali di un anno prima), si donano gli indumenti del morto, mentre anche la ciocca di capelli viene sepolta. Così, questi atti ne ripetono — per parte loro — altri compiuti in occasione del decesso; allora «sovente donano [i familiari] ai primi venuti tutto ciò che posseggono, addirittura i letti e la casa» (Eastman, cit., p. 80; la spazieggiatura è mia). È l'eliminazione di ciò che era più 'vicino' al morto e si collocava nel 'suo' spazio; ed è certamente significativo che tali oggetti vengano donati ai «primi venuti»: più o meno a degli estranei, cioè.

Da sottolineare, inoltre, come anche presso queste popolazioni si ritenga che i capelli 'contengono' in qualche modo l'anima o lo spirito del morto. (Sul significato dei capelli nella nostra cultura cfr. ad es. F. Caccialanza, *Il crine fatale*, Torino 1895)

Circa l'uso di sbarazzarsi delle cose più intimamente 'legate' al morto (e che consciamente o inconsciamente sono considerate sede di impurità), nell'ambito del folklore dell'Italia meridionale, cfr. per es. Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit. D'altra parte, anche il costume di trattenere certe reliquie del morto è — come si sa — piuttosto largamente conosciuto.

(44) Anche fra le stesse «donne vicine», per certi aspetti la situazione più delicata appare proprio quella della vedova, sulla quale pressoché dappertutto si accentrano — com'è noto — l'attenzione e la censura collettive. Per lei il conflitto fra distacco e fedeltà, nei confronti del marito defunto, si fa oltremodo grave ed inconciliabile (si ricordi a titolo di esempio il racconto antico della matrona di Efeso). In effetti nella condizione della sposa i tratti, che si combinano, della «vicinanza» e della «complementarietà» si riscontrano, ciascuno, ad un grado particolarmente forte di realizzazione. La sposa è colei che, da una condizione di (relative) *lontananza* ed *estraneità* rispetto alla famiglia del marito, *sceglie* o *accetta* una forma molto significativa ed intensa di *avvicinamento «stretto»* (per così dire): essa cioè entra nella famiglia del marito, ne diventa la «padrona», la gestisce etc. Tra gli stessi contadini della Romagna, una serie di atti rituali, posti in gioco al momento del matrimonio, si riferiscono ad es. alla suocera che riconosce ed elegge simbolicamente la nuora a nuova padrona della casa, o simili. Oltre a ciò, la complementarietà della sposa di fronte al marito è di tipo 'totale', ha un carattere monovalente; le sue relazioni con il marito sono, in altri termini, improntate all'esclusività. Nonostante tutto questo, essa continua però — al tempo stesso — ad essere vista con un certo mal sopito e costante sospetto; ad essere considerata a volte come un'estranea ambigua ed invadente, quasi come un'intrusa (cfr. ad es. il conflitto suocera-nuora). La donna acquistata (quella che occupa appunto la posizione di nuora) sembra essere insieme la più legata e la più sospettata, poiché in effetti essa è — insieme — vicina all'uomo ma anche estranea a lui, e (soprattutto) alla sua famiglia. Il suo

sull'altro elemento della combinazione medesima: negando la «vicinanza» si ha l'estraneità. (In tal modo non vi è, o almeno si affievolisce, anche la complementarietà: quel rapporto di scambio «forte» e costante che intercorre fra i parenti più stretti). D'altro lato, si può negare la complementarietà (sintagmatica) per mezzo della relazione paradigmatica di equivalenza, mentre la «vicinanza» col morto si accentua fino all'identificazione (o meglio, fino al rapporto iconico-metaforico di sostituibilità). Queste sono le direzioni dello spostamento di responsabilità nell'esempio romagnolo. Naturalmente, in generale, sono possibili altri tipi o forme di spostamento (che potranno a volte anche sommarsi fra di loro): uno spostamento che potremmo dire per reticenza si ha quando ad aprire la finestra sarà un personaggio qualsiasi; non ha importanza o non è precisato chi sia. Un'altra forma di spostamento consiste nell'attribuire all'anima il desiderio di andarsene, attribuirgli il destino di salire o di essere trasportata in Cielo, o simili (com'è ovvio, dato il livello specifico del nostro lavoro, non sono qui in discussione i contenuti ideologico-culturali delle diverse credenze); un altro modo o un altro aspetto dello spostamento sta inoltre nel compiere l'atto di espulsione o di esclusione «senza farci attenzione», quasi «non volendo» (come si dice), oppure «senza accorgersene» etc.

Tali sono a mio avviso le coordinate rispetto alle quali occorre impostare l'esempio lunigianese della «donna molto vicina» la quale dalla finestra dice l'addio al congiunto morto, mentre la bara esce dalla porta della casa: la donna che apre la finestra, compiendo (secondo la nostra interpretazione) l'atto tipico di espulsione del defunto, rappresenta il «vicino-complementare» nei confronti del morto stesso. Allora, proprio la «necessità» sociologica e psicologica di spostamento delle responsabilità sembra costituire l'impulso profondo (e con tutta probabilità inconsapevole) che richiama attorno al gesto dell'aprire la finestra lo schema eufemistico, più tranquillizzante, dell'addio (anche se addio definitivo).

Consideriamo ancora questi altri usi romagnoli. Dopo le

grado di «vicinanza» e di «complementarietà» rispetto al marito è, dunque, continuamente posto sotto controllo, misurato (per così dire) e giudicato: non di rado si è pronti a mettere questa donna sotto accusa.

esequie, si fa il pranzo o la cena funebre. Allora si assegna il posto e si mette la sua porzione di cibo anche per il morto; quindi «Alla vista della detta porzione preparata per il defonto l'anziano riferito [l'anziano che celebra ai convitati i pregi del morto] domanda ad alta, ed intelligibile voce, *dov'è N.?* chiamando a nome il morto; e gli viene risposto, *non vi è*: indi sospirando, e piangendo esclama: *ah! se vi fosse il povero N.* (ripetendo il di lui nome) *egli la mangiarebbe! pazienza!* E simili altre dolenti espressioni; finalmente ripete *e chi la mangierà?* In allora se vi è un povero, risponde: *date qua, che la mangerò io per lui*; e non essendovi un povero, premesse le medesime risposte, la mangia un estero» ([45]). E più oltre si legge: «È da sapersi, che presso qualche villa costumasi, che il becchino stia in un angolo della stanza, ove si pranza; ma da se solo, e separato da tutti, a cui si dà da mangiare la parte del morto; appena però, che egli ha finito, il piattello, il boccale, e la tazza, che hanno servito per lui, si gettano dalle finestre» ([46]). Il posto del morto può

Ed è chiaro che con la morte dell'uomo tale situazione conflittuale (latente o manifesta che sia) tenderà a farsi ancora più acuta.

([45]) Placucci, cit., p. 76, n. 32.

([46]) Placucci, cit., p. 76, n. 34; la spazieggiatura è mia.

L'atto di gettar fuori dalla finestra o comunque di gettare via gli oggetti di casa tra i più disparati (specialmente stoviglie, vasellame e altre cose che si rompono) caratterizza alle volte il comportamento infantile soprattutto in determinate occasioni: ciò avviene, in particolar modo, quando a un bambino o a una bambina nascono un fratellino o una sorellina che intevitabilmente distolgono dalla loro persona le premurose attenzioni dei genitori. Allora si tratterà, per lo più, di un'espulsione simbolica del nuovo venuto, che non è stato in alcuna maniera 'richiesto' dal fratello (sorella) maggiore, spesso è indesiderato o addirittura apertamente osteggiato. Per alcuni esempi di questo genere possiamo rinviare ad un breve articolo di Freud che ha per titolo *Un ricordo d'infanzia tratto da «Poesia e Verità» di Goethe*, in *Opere 1917-1923*, trad. it. Torino 1977, vol. IX, pp. 5 sgg. Anche in casi come questi l'atto di «gettar via» o di «gettare fuori dalla finestra» richiama in una maniera difficilmente confutabile l'idea della morte: proprio questa mi sembra essere la costante di base. D'altra parte non vi è dubbio che le attestazioni folkloriche da noi apportate nel corso del presente lavoro convalidano *nella sostanza* l'interpretazione freudiana di siffatte reazioni infantili. Tuttavia, per la verità, il lavoro di Freud cui ci riferiamo appare come un progetto parziale, appena abbozzato, e per molti aspetti un po' approssimativo. Per es., ancora sulla base dei risultati e delle tipologie folkloriche, non mi sento di poter essere d'accordo con certe posizioni dello stesso

dunque, in quest'occasione, essere preso da un essere tanto conturbante per la società, quale si configura appunto il becchino: si tratta — evidentemente — di una realizzazione metonimica del morto stesso. Per contiguità col morto, il becchino può infatti sostituirlo e in un certo qual modo rappresentarlo.

Freud, le quali danno l'impressione di essere derivate da un *corpus* troppo ristretto e unilaterale di testimonianze. Così, non mi pare esatto sostenere che il fracassarsi degli oggetti espulsi non risulta pertinente nel gioco della simbolizzazione, e costituisce (diciamo) un fatto in qualche modo marginale e secondario: quasi un sovrappiù di «divertimento» (e di piacere) non significativo. Al contrario sappiamo che, in diversi ambiti folklorici, non di rado l'atto di rompere degli oggetti è un altro modo per significare la morte: un modo sancito dallo stesso codice culturale. La controprova ci è appunto fornita dal fatto che a volte l'atto di frantumare degli oggetti interviene (e da solo) in contesti di lutto o simili: ci limitiamo qui a ricordare una favola sarda in cui una serva spezza delle brocche per l'acqua in occasione della morte di una bambina (F. Mango, *Novelline popolari sarde*, Palermo 1890, n. VI, *La madre e la figlia* , pp. 93 sg.; per altri esempi di oggetti che in occasione di un decesso vengono fracassati cfr., più in basso, anche la nota 60 a questo stesso lavoro; per quanto riguarda gli specchi che, rompendosi, «preludono» alla morte di qualcuno cfr. invece Appendice III). Il costume di spargere l'acqua contenuta in una brocca e addirittura di r o m p e r e l a b r o c c a m e d e s i m a , nel momento in cui il morto viene portato via da casa, vige (o vigeva) anche nel folklore greco attuale: «... Wird dann der auf solche Weise ausgestattete Todte zu dem feierlichen Begräbniss abgeholt, so schüttet man in dem Augenblick, wo die Leiche zu dem Hause herausgetragen wird, einen Krug mit Wasser aus, z e r b r i c h t a u c h w o h l d e n K r u g s e l b s t ... Aehnlich sieht man auch auf griechischen Kirchhöfen häufig z e r b r o c h e n e t h ö n e r n e K r ü g e stehen, aus denen vordem eine dreifache Wasserspende gegossen ward» (C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, Bonn 1864, pp. 118 sg.; la spazieggiatura è mia).

Nell'ambito dell'onirocritica antica, il rompersi di una coppa (o qualcosa del genere) dalla quale qualcuno era solito bere costituisce un pronostico di morte, in quanto l'oggetto suddetto è legato metonimicamente alle persone in questione; per ciò esso arriva a 'rappresentare' quelle persone stesse. Ecco quel che si legge, appunto, in Artem. *Il libro dei sogni* I 66: Ἔστι δέ τις καὶ ἕτερος λόγος ὀρθῶς ἔχων ὡς ἄρα τὰ ποτήρια σημαίνει τοὺς προσιόντας τοῖς χείλεσιν. Ὅθεν εἰ κατεάσσοιτο, τούτων τινὰς ἀποθανεῖσθαι δηλοῖ. Εἰ <δέ> τις εἴη μόνος, αὐτῷ θάνατον σημαίνει. Τοῦτο δὲ καὶ αὐτὸς ἐτήρησα (su un esempio di rottura rituale di un bicchiere, in occasione di un funerale, cfr. più in basso).

Secondo una cronaca del settecento, esisteva in Sicilia l'uso di gettar giù da balconi e finestre tutti i vasi di piante e fiori che vi fossero, al momento della morte del capofamiglia o di qualche altro stretto parente (cfr. Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 172); ancora attualmente,

Tuttavia, mentre nel corso di questo stesso pranzo o cena funebre si fanno le lodi del morto davanti a tutti i convitati, il bec-

nella zona di Potenza, vige il costume di «gettar dietro» e di rompere qualche vecchia stoviglia nel momento in cui il morto viene portato fuori di casa (cfr. G.B. Bronzini, *Vita tradizionale in Basilicata*, Matera 1964, p. 409, in Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 172). Anche il rumore che in tal modo si produce sembra dotato di una sua specifica pertinenza: esso infatti «contribuisce ad allontanare lo spirito, confermando ulteriormente la valenza di separazione presente in questi rituali» (Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 173). Ragion per cui, in alcuni luoghi dell'Italia meridionale, «quando muore un padre di famiglia, all'uscire il cadavere di casa, per ultimo ed estremo vale si sbattono porte e finestre, e, spesso, vetri e finestre vanno in frantumi, ed il fracasso insieme con i gridi disperati assorda gli orecchi» (G. Di Giacomo, *Lutti e funerali*, in «La Calabria», IX, 4, aprile 1897: il passo è riportato anche in Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 173; cfr. anche p. 91). Quando allora il frantumarsi degli oggetti è associato all'atto di «gettare dalla finestra» (o simili), esso non sarà necessariamente una conseguenza insignificante — solo inevitabile e «secondaria» — del gettare via: può invece rappresentare uno «scopo» parallelo ed egualmente primario; può continuare a mantenere il suo valore simbolico, che si assomma così a quello dell'espulsione, ponendosi lungo la medesima linea isotopica o di senso. Poiché, in effetti, espulsione e annullamento costituiscono due aspetti complementari della morte (del resto sappiamo che presso parecchie popolazioni — assieme alla simbologia dell'allontanamento e dell'espulsione — il cadavere stesso viene «rotto», quasi «frantumato», allo scopo di impedire il ritorno del defunto stesso, o della sua anima). Non è improbabile perciò che, anche negli esempi infantili ricordati da Freud (il «gioco» del piccolo Goethe e il caso di altri bambini), il fatto che questi ultimi provino piacere al fracassarsi delle stoviglie vasellame bicchieri, o simili, rivesta alla fin fine la sua importanza: potrà essere, cioè, un modo per ribadire o comunque riaffermare l'idea della morte. E questa è a sua volta già inerente nell'atto di gettar via, o si pone a prescindere da esso (a seconda dei casi): è associata al valore di espulsione, oppure prescinde da esso.

Oltre a ciò, neppure mi sembra sostenibile l'opinione, espressa da Freud, secondo cui il tipo di oggetto «gettato via» sia del tutto indifferente, e stia in certo qual modo al di fuori del senso (pertinente sarebbe allora soltanto l'atto stesso del «gettar via»): sebbene di per sé questo fatto non possa essere alle volte del tutto escluso (ma occorre anche riflettere che si tratta pur sempre di oggetti *della casa*), non di rado l'oggetto o gli oggetti che vengono espulsi si inseriscono «attivamente» nel contesto simbolico e sono per lo più in grado di *specificare* il senso, di precisare le modalità particolari e — direi — l'orientamento stesso dell'espulsione. Di solito, tali oggetti intrattengono infatti delle relazioni retoriche ben precise con i «personaggi» in gioco nella scena familiare, e sono in grado di sostiturli sul piano dell'espressione simbolica significante: proprio queste relazioni si dimostrano quindi oltremodo significative. A proposito dei casi esposti da Freud nell'articolo sopra citato ho io stesso tentato

chino che al pranzo o alla cena sostituisce appunto la persona del morto viene tenuto «separato da tutti», «in un angolo della stanza». L'apparente contraddizione, o per meglio dire l'ambivalenza nei confronti del morto, si manifesta con chiarezza anche in un atto successivo che ci riconduce alla tematica fondamentale di questo lavoro: si gettano via, attraverso le finestre, il piatto, il boccale etc., dei quali si è servito il becchino, e che per l'appunto sono quelli del morto. Ancora una volta, è il morto stesso che viene così espulso, sebbene in nessun caso direttamente. Tramite il becchino (il che sottolinea naturalmente la dimensione contaminante della morte), il defunto viene ormai segregato lontano dalla famiglia e dai vivi. Ed è questo forse uno dei motivi «profondi» dello «spostamento» per cui il morto lo si fa sostituire, metonimicamente, dal becchino; inoltre anche in questo caso qualcosa che appartiene o serve al defunto (ancora metonimia e spostamento del defunto) — e che è contaminato irreversibilmente dalla morte (sia perché appartiene appunto al morto, sia perché — di conseguenza — il becchino ne ha fatto uso) — viene eliminato ed espulso dalla casa attraverso le finestre: analogamente in Italia meridionale si getta via la cosiddetta «acqua morta», tutta l'acqua di una casa in cui vi sia stato un morto, proprio perché in tal modo essa è stata contaminata dalla morte.

Ma vi possono essere altri sostituti del morto al pranzo o alla cena funebre: sono il povero o l'estraneo. Per quanto riguarda il povero, esso appartiene a quella che potremmo chiamare la marginalità sociale: il povero è un escluso, in un certo senso (e metaforicamente) egli è «lontano» dalla società, ai margini di essa. La sua assimilazione categoriale ai morti — che sono i marginali e i «lontani» per eccellenza — costituisce un dato non isolato nell'ambito del folklore. Non è questa però la sede in cui vorremmo trattare troppo dettagliatamente di questo fatto ([47]).

un'analisi semiologica (per l'appunto in un quadro più generale che tiene presente anche i dati del folklore comparato), nell'ambito di un lavoro di prossima pubblicazione.

([47]) Per quanto concerne l'"assegnazione' del povero alla sfera della marginalità sociale, si sa che ancora in Romagna, per es., quando nasce un bambi-

Per quanto riguarda l'estraneo, quest'ultimo si definisce senza alcun dubbio in opposizione ai familiari stessi del morto:

no, desta molta preoccupazione l'avvicinarsi di qualche povero, perché potrebbe trattarsi di una strega; evidentemente, si teme cioè che questo personaggio conturbante possa gettare il malocchio sul bambino, se lo vedesse (al proposito cfr. più in basso, nel corso di questa stessa nota).

Attraverso un tratto di questo genere — il sospetto di essere di fronte ad una strega, l'assimilazione possibile del povero ad una strega — si pone in evidenza quell'impressione diffusa di inquietudine e di turbamento che il povero stesso suscita nella collettività; ed inoltre si sottolinea in tal modo il carattere di potenziale pericolosità che non di rado (e non solo in Romagna, naturalmente) gli viene attribuito. Una pericolosità magica e simbolica, prima che reale, ma non per questo meno effettiva. Di qui la preoccupazione sociale di evitare il contatto con il povero, per tenerlo cautamente a distanza, specie in determinati momenti ritenuti particolarmente critici e delicati (tra i quali appunto la nascita di un bambino). Al tempo stesso si farà però attenzione a non urtare la sua suscettibilità, a non contrariarlo troppo, per non provocarne la «vendetta». In effetti il povero-strega potrebbe reagire causando disgrazie o malanni, in risposta ad un eventuale rifiuto di aiuto; perciò, gli va fatta la carità e insieme va subito allontanato (per la Romagna cfr. Placucci, cit., p. 28). Non sono infrequenti i racconti di folklore in cui si dice di una strega (o di un povero dietro il quale si nasconde una strega) che getta il malocchio su di un neonato (poniamo il caso), in conseguenza del fatto che le è stato rifiutato un qualche servigio, oppure la carità, dalla madre egoista e/o incauta del bambino. E proprio il timore specifico del malocchio è ciò che spiega il particolare per cui si teme per l'appunto che il povero possa vedere il bambino appena nato (Placucci, cit., p. 28). Il «codice» collettivo del comportamento corretto insegna dunque a tenere alla dovuta distanza il povero, e a non dargli insomma alcun motivo o occasione per nuocere.

È interessante segnalare come nella poesia di una bambina di Forno, nelle Alpi Apuane (comune di Massa), ritorni il tema dell'emarginazione del povero — significata appunto sul piano simbolico dalla lontananza incolmabile rispetto al resto della collettività —, il quale è associato peraltro al motivo della carità e dell'offerta (del dono, quindi). Si tratta del componimento di Monia Fruzzetti che ha per titolo *I disoccupati*. Ecco il testo: *I poveri / mai non potranno raggiungerci / perché siamo troppo lontani, / si stancheranno. / Io vi porterò / tanta roba per voi, / cari disoccupati* (la poesia è tratta dal volumetto Bambini di Forno, *Poesie*, a cura di A. Borghini, G. Maffei e G. Teani, Pisa 1982, p. 28; per quel che riguarda la poesia di Monia si veda anche quanto si dice nell'Introduzione). In quest'ultimo caso i poveri — sempre per il loro carattere di marginalità — sembrano essere accostati ad un'altra categoria di marginali 'profondi' (per così dire): quella, cioè, dei morti (i marginali per eccellenza). L'associazione poveri-morti è del resto un tratto piuttosto tipico del folklore generale. Altre volte — come si sa — sono gli 'stranieri' (gli

rispetto alla famiglia in questione anch'egli è in certo modo «distante» e «marginale» (ha relazioni con quella famiglia ma senza farne parte integrante). Come abbiamo già accennato, per il becchino vale ovviamente lo stesso discorso: anzi, per lui deve valere in maniera molto più forte ed intensa; il tipo di segregazione che si opera nei suoi confronti — da parte della società nel suo complesso — è molto profondo e, quasi, senza attenuanti e correttivi (il morto è invece anche il «caro defunto», diventa la «cara memoria», l'avo etc.; i morti sono anche «i poveri morti» e così via). E del resto la repulsione collettiva per chi sta a contatto con i morti costituisce un dato psicologico e culturale piuttosto elementare e pressoché generalizzato.

In sostanza, coloro che sono «destinati» a sostituire il morto al pranzo o alla cena funebre sono tutti quanti accomunati dal tratto della «lontananza» e della «marginalità» (naturalmente, a gradi e secondo modi realizzativi differenti). Dal nostro punto di vista potremmo allora dire che «assimilare» o «avvicinare» il morto della famiglia a un povero, a un estraneo o al becchino, farlo «rappresentare» al pranzo o alla cena funebre da uno di questi è ancora uno dei modi per decretarne, d'ora in poi, l'esclusione: poiché povero, estraneo e becchino sono altrettanti modi di immaginare socialmente l'esclusione stessa. Gli atti che seguono o che possono seguire (gettar fuori dalla finestra la scodella, il boccale etc. serviti per il morto e nella quale ha mangiato il becchino; l'estraneo o il bambino che chiudono la porta di casa lasciando fuori il morto o simili) non fanno che confermare quanto abbiamo detto.

Il pranzo o cena funebre si configura come un momento all'interno di una serie rituale di solito piuttosto complessa di atti: tale serie rientra — com'è noto — nell'ambito di quelli che sono stati definiti come i riti di passaggio, poiché in effetti non di rado la morte è stata concepita come un «passagio» ([48]) e una trasformazione. È a un quadro di tal genere che vorremmo

estranei-pellegrini o simili, per lo più anch'essi 'stanchi', 'poveri' e 'bisognosi') che rappresentano i sostituti dei morti, o sono comunque 'analoghi' e 'vicini' ad essi.

([48]) Per quanto riguarda in generale i cosiddetti riti di passaggio cfr. A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, trad. it. Torino 1981.

ricondurre ciò che avviene (o avveniva) in Romagna dopo le esequie: si verificano allora atti di esclusione, ed anche atti che sembrano significare invece una nuova inclusione nella famiglia e nella società. È in questa ottica che vanno appunto considerati i fatti relativi al bambino che porta lo stesso nome dell'avo o dello zio defunto. Sorge ora un piccolo problema la cui risoluzione è però già implicita, forse, in certi aspetti della problematica relativa alla morte in quanto rito di passaggio. Com'è possibile cioè — seppur ciò avvenga in momenti e in forme diversi — che da un lato un estraneo, un povero o addirittura il becchino «sostituiscano» (e «rappresentino») il morto al pranzo o alla cena funebre; mentre, d'altro lato, il «sostituto-rappresentante» per antonomasia del defunto stesso è evidentemente il bambino che ne porta il nome? Certo, anche il bambino — come sappiamo — è in qualche modo un «marginale»; ma la sua è una marginalità diversa, orientata diversamente: la marginalità di chi sta sulla soglia (per così dire) e attende di entrare. Al contrario, la marginalità dell'estraneo etc. implica e porta con sé un'esclusione fissa e definitiva. Insomma, mentre la marginalità del bambino prelude ad una prossima «entrata», la marginalità dell'estraneo etc. sancisce e significa un'esclusione e un'uscita. Grosso modo, per quanto riguarda la morte, i due momenti fondamentali di cui si compone ogni «passaggio» — separazione da una parte, e ri-aggregazione ed entrata, dall'altra parte — vengono significativamente a coincidere, in certi casi, con i due aspetti ben noti dell'«ambivalenza emotiva» nei confronti dei morti: da un lato, il «desiderio» per lo più inconscio ma preciso e molto netto di escluderli, di separarli dalla società dei vivi (e in particolare dalla famiglia); e, dall'altro, la tendenza a reintegrarli. Ciò può avvenire senz'altro attraverso un processo per cui il morto «si trasforma» nell'avo, attraverso il mantenimento e l'elaborazione della «cara memoria». Ma la reintegrazione può prendere anche un'altra forma (la quale non contraddice gli altri aspetti della questione ed anzi li presuppone): si tratta del fatto che il bambino — avendo già il suo nome — si appresta a occupare il posto del predecessore morto nell'ambito della famiglia e della società; si fonda in tal modo una «logica della continuità» per la famiglia; si sottolinea il permanere delle somiglianze (qualità «inerenti» e

funzioni «strutturali» riconosciute o assegnate alla stirpe), lungo l'asse della diacronia: oppure, al contrario, il tempo fonda la sua «coerenza» e la sua «continuità» logiche sulla base dell'idea di somiglianza-identità.

In conclusione, l'estraneo, il povero o il becchino sostituiscono e rappresentano il trapassato in quanto — appunto — è ormai un morto (contaminato dalla morte, pericoloso e sconcertante): in quanto cioè è divenuto un marginale e va escluso dalla famiglia e dalla società (è il momento della separazione, corrispondente all'aspetto «negativo» dell'«ambivalenza emotiva»). Vorremmo anche suggerire che l'estraneo, il povero e il becchino — nella misura in cui ciascuno di essi contiene una certa caratterizzazione «negativa» — si configurano come degli attori (in un senso simile a quello che si dà al termine in narratologia): essi realizzano delle qualità che di solito nell'ambito delle immaginazioni di folklore vengono attribuite e proiettate sui morti (rispetto a questi ultimi pietà e paura arrivano a fondersi in un «complesso», dominato da sensazioni di disagio, il quale costituisce a sua volta un aspetto di quello che con Freud potremmo denominare *das Unheimliche*). Mia impressione è in altre parole che la somma delle possibili varianti, nella «scelta» degli attori in grado di sostituire il morto al pranzo o alla cena funebre, rinvii, in realtà, ad una unità della concezione culturale relativa ai morti (un'unità, peraltro, che non pare ovviamente esaurirsi nelle varianti sopra considerate).

Per quel che concerne invece il bambino che ha lo stesso nome del defunto ([48a]), la situazione è più complessa e contiene

([48a]) Per quanto riguarda la funzione — che non di rado rivestono i bambini — di 'rappresentare' e 'sostituire' i defunti, possiamo ricordare (sempre sul piano tipologico) questo interessante esempio che ci proviene dalla cultura dei Dogon dell'Africa Nord-occidentale; anche presso di loro esistono dei riti tendenti a spezzare i legami col morto, e ad allontanare definitivamente la sua anima (come spesso avviene, il morto stesso sarà poi recuperato sotto forma di antenato). Ora, per l'appunto, il defunto «passa dalla qualità di morto [situazione in qualche modo 'incerta' e 'negativa', comunque conturbante] a quella di antenato [il morto che ha cioè acquisito uno statuto stabile e positivo] non appena il bambino, che ha designato come erede della sua forza vitale, erige il vaso-altare nel quale egli verrà a bere in avvenire» (M. Griaule, *Dio d'acqua*, trad. it. Milano 1968, p. 212; la spazieggiatura è mia).

È significativo qui il fatto che nel bambino-erede si trasferisce la stessa

anche alcuni aspetti presenti in quella precedentemente considerata, sebbene inseriti in un quadro diverso: da un lato abbiamo infatti visto che anche il bambino, chiudendo la porta di casa nella sera del funerale, impedisce il ritorno al morto (separazione); ma al tempo stesso il bambino — proprio in quanto porta il nome di colui che è defunto — si trova ad essere oggetto di determinate attese: questi, cioè, «continuando» il morto, lo reintegra nella famiglia e nella collettività (momento di entrata). Vi è un'esclusione, che coincide però con una «nuova» assunzione dell'«identico». Il bambino è l'uguale-successore, mentre all'inverso l'avo o il parente defunto garantisce — per «somiglianza» — circa le «qualità» del bambino che porta il suo nome.

Tuttavia, questo medesimo atto di chiudere la porta, invece

forza vitale del morto: egli ne è dunque (sembrerebbe di capire) il diretto continuatore nella società dei vivi; ma proprio per questo il bambino in questione si configura come l''attore' particolarmente adatto a sancire il definitivo 'passaggio' del morto nella dimensione altra (metaforica, potremmo dire) degli antenati.

L'idea del bambino-figlio che rappresenta il diretto continuatore del padre, o meglio il suo 'identico'-equivalente, risulta operante — tanto per citare un altro caso — in certe pratiche di vendetta quali si sono verificate nell'Italia meridionale. Ecco ciò che è avvenuto, per es., a Driopia, nella provincia di Catanzaro: «Era stato ammazzato uno che aveva un solo figlio di circa due anni; la madre ha conservato la giacca che il padre indossava quando fu ucciso, fin quando ha potuto spiegare al figlio tutta la storia. Risultato: quando l'assassino è uscito dal carcere, prima ancora d'arrivare a casa, è stato ucciso da questo ragazzo che indossava la giacca del padre e utilizzava il fucile che normalmente si tramanda di padre in figlio» (introduzione di Saverio Di Bella al dibattito su *Il ruolo delle donne nella mafia*, in «Quaderni Calabresi», 42-43, novembre 1977; il passo è riportato in Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 168, i quali al proposito commentano: «È come se lo stesso padre, attraverso il travestimento e la recitazione del figlio, uccidesse il suo assassino»). In questo caso non vi è (come succede invece in altri casi) conflitto padre-figlio o avo-discendente, ma l''identificazione' assume modi di realizzazione e di comportamento in qualche modo complementari e inversi al conflitto stesso: il figlio è infatti il vendicatore del padre, o addirittura si configura come il padre 'in persona' che 'si vendica'. In tale contesto, la giacca che il padre indossava proprio nel giorno della sua uccisione, nonché il fucile che viene per norma tramandato di padre in figlio (a 'segnare' già di per sé questa linea di continuità), costituiscono dunque i *pivots* simbolico-iconici dell'identificazione stessa: è attorno ad essi che si organizza e si svolge tutta la dinamica di un simile processo/avvenimento.

che dal bambino che ha il nome del defunto, può essere compiuto da un estraneo. Tra la «lontananza» di quest'ultimo e l'«identificazione» del bambino col suo parente morto la distanza dal punto di vista funzionale non è dunque incolmabile: entrambi sono marginali (secondo, però, le differenze viste sopra) ed entrambi possono escludere senza eccessivi problemi il defunto dalla sua casa. E tra i due personaggi vi è inoltre una realizzazione per così dire «intermedia», che è costituita da un bambino che non abbia però il nome del defunto. Ma l'estraneo si limita soltanto ad escludere, rappresenta il puro e semplice risultato di uno spostamento delle responsabilità; come abbiamo visto, il bambino che porta lo stesso nome del defunto va invece oltre: innesca un meccanismo anche positivo di «entrata» (o reintegrazione) nella società.

Prima di terminare questo lavoro forniamo qualche altro esempio (o tratto di somiglianza) proveniente da una cultura indubbiamente molto distante dalla nostra, e alla quale in precedenza abbiamo già fatto riferimento: quella del vodu haitiano. Partendo dalla descrizione (anche se approssimativa) di alcune credenze e del loro specifico ambito culturale, una tale indagine permetterà d'altro lato di fornire materiali che potranno risultare interessanti ed istruttivi in quanto contribuiscono ad arricchire la problematica svolta in queste pagine, e ad allargarne l'orizzonte: in tal modo si conferma, inoltre, la validità culturologica della problematica stessa, e si fornisce anche una prova (solo «esterna» e indiretta, comunque) delle ipotesi fatte. Il piano sul quale in tal modo ci si muove è — come al solito — quello tipologico-comparativo: l'insieme (aperto, non esaurito o non esauribile) dei motivi analoghi che si reperiscono attraverso una rassegna tra le diverse culture, la quale sia il più possibile ampia e dettagliata, fornisce dunque di per se stesso un terreno sovraculturale di confronto e di verifica. Un lavoro che (volendo) potrà diventare la base necessaria, allo scopo di far emergere o di evidenziare i rapporti logico-strutturali in grado di organizzare i vari contenuti, sia al loro interno (presi uno per uno e nei loro rapporti «orizzontali»: cioè nel contesto specifico e singolo della loro cultura, rispetto ad altri contenuti con loro correlati etc.), sia nei loro rapporti «verticali»: quelli

cioè con i contenuti «analoghi» delle altre culture i quali entrino nella stessa serie tipologica e 'paradigmatica' (ciascuno di essi visto però — naturalmente — nella complessità storico-sociologica del suo contesto particolare). Si delinea in tale maniera quella dimensione interculturale o sovraculturale cui accennavamo prima; e si tenderà alla fin fine verso una logica o retorica generale della cultura e dei suoi processi (psico-logici e socio-logici) di funzionamento. A mio avviso, è proprio questo (almeno in parte) il senso che implicitamente ma inevitabilmente assume — se portato alle sue conseguenze più coerenti — il lavoro della tipologia e della comparazione sistematica. Una tale prospettiva, che abbiamo qui sommariamente tracciato, è comunque presente in maniera limitata e quasi solo di passaggio all'interno di queste pagine. Il principio «elementare» da non dimenticare è, insomma, che le analogie tipologiche dei contenuti non escludono e se mai presuppongono (anche) le differenze strutturali, di orientamento dei contesti etc.: potremo anzi dire — con Cl. Lévi-Strauss — che sono appunto queste differenze che (per lo più) si assomigliano. E, come abbiamo già detto, tali «differenze» tra i contenuti di cultura sono non di rado strutturabili logicamente e retoricamente. Ma ciò fuoriesce dai limiti di questa nostra ricerca. Allo stesso modo — e simultaneamente — si possono studiare, nel gioco delle loro «relazioni», le varianti d'uso che si presentano all'interno della stessa area culturale: e questo è ciò che abbiamo in parte fatto.

Per quanto riguarda dunque l'«avvicinamento» tra i bambini e i morti (i bambini che sostituiscono i morti etc.) possiamo ricordare l'usanza seguente, relativa alle offerte di cibo che anche nell'isola di Haiti si fanno per l'appunto ai trapassati in determinate occasioni. I cibi destinati ai morti «devono essere cotti senza sale [...] e preparati solamente da uomini» ([49]); oltre a ciò, «I morti della Guinea, cioè gli antenati africani [della gente di Haiti], hanno diritto a un ragù speciale a base di carne di bue, zampe di porco, granturco e fagioli rossi» ([50]): il tipo stesso degli alimenti e il modo in cui essi vengono preparati

([49]) Métraux, cit., p. 264.
([50]) Métraux, cit., p. 264.

(senza far uso del sale) ([51]) rivestono certamente — come succede del resto pressoché dappertutto — un valore simbolico; ma non è questa la sede adatta per una indagine di tal genere. Vediamo invece come si svolge la cerimonia detta il «mangiare dei morti», per la parte che qui ci interessa: «Quando si serve un pasto ai morti, la tavola coperta di cibi viene imbandita all'interno di una camera che si chiude per qualche ora, per dar loro agio di saziarsi. Dopo preghiere e appelli indirizzati agli antenati e ai morti sconosciuti morti per fuoco, ferro o acqua, il «padre savana», o il capo famiglia, batte tre colpi all'uscio ed entra nella camera. Vi prende una zucca piena d'alimenti vari che distribuisce ai bambini della casa, dopo averla presentata ai quattro

([51]) Per quel che riguarda appunto il sale, ad es., si tratta di una sostanza che sembra funzionare da parecchie parti come un elemento apotropaico, in grado di allontanare i morti e/o gli spiriti maligni.

Al proposito sarà interessante ricordare — sempre restando ad Haiti — la credenza relativa agli *zombi*, i morti viventi: dei potenti e malvagi stregoni li evocano perché facciano loro da servi. Essi si trovano in uno stato che è prossimo all'idiozia; la loro passività e la loro dedizione sono totali, ma solo a patto di non dar loro del sale (come dicevamo), poiché «Se, inavvertitamente, assaggiano un piatto che ne contiene, fosse pure un unico granello, la nebbia che avviluppa il loro cervello si dissolve all'istante ed essi diventano improvvisamente coscienti della loro spaventosa schiavitù. Questa scoperta risveglia negli *zombi* un'immensa collera e un'incontenibile necessità di vendetta. Si precipitano sul padrone, lo uccidono e ne distruggono i beni, poi se ne vanno in cerca della loro tomba» (Métraux, cit., p. 284; la spazieggiatura è mia). Una volta che l'hanno trovata scavano la terra con le unghie e, non appena le loro mani arrivano a toccarla, essi ritornano ad essere «cadaveri in putrefazione» (Métraux, cit., p. 284; sugli *zombi* cfr. l'intero paragrafo, pp. 282 sgg.).

È chiaro quindi che, più in generale, anche quando essi vengono evocati per altre occasioni, il cibo dei morti — le offerte destinate a loro e quelle destinate agli antenati — devono essere cotti senza sale; altrimenti (si può immaginare), ciò equivarrebbe quantomeno a respingerli e a ricacciarli indietro.

La tematica relativa agli *zombi* che — raggiungendo le tombe — tornano ad essere cadaveri in putrefazione, ci ricorda sul piano tipologico, almeno per taluni aspetti, una 'analoga' credenza registrata nell'ambito del folklore greco attuale: «Das Kennzeichen, an dem zu ersehen, ob einer ein Wrukolak [cioè un lupo mannaro, una sorta di morto vivente] geworden ist, besteht darin, dass sein Cadaver nicht verwest, die Haut wie ein τύμπανον wird...» (Wachsmuth, *Das alte Griechenland...*, cit., p. 116; cfr. anche p. 125).

punti cardinali [...]. I bambini si precipitano sulla pappa che si disputano rumorosamente. Un'altra zucca è deposta a un quadrivio per Legba [per l'appunto il signore dei crocicchi etc., secondo le credenze voduiste]. Avendo i morti ricevuto la loro parte, i vivi si mettono a tavola e banchettano allegramente. Il «mangiare dei morti» finisce con un ballo, generalmente con la *banda* eseguita in onore dei Guédé [che sono dei genî della morte, *loa* associati al campo della morte]» ([52]).

Anche l'esitazione a portar via — a «espellere», potremmo dire — il morto dalla sua casa sembra essere presente (come succede da parecchie altre parti) nel folklore haitiano. In effetti, proprio ad un tale «sentimento» sociale di ambivalenza è forse da ricondurre, a mio parere, un uso come quello che segue: «Al momento di varcare la soglia della camera mortuaria, coloro che trasportano la bara, come colpiti da un dubbio, avanzano e retrocedono per tre volte» ([53]). Il passaggio della soglia rappresenta un momento cruciale di «trasformazione situazionale»; inoltre, il «dubbio» stesso a compiere l'atto decisivo del superamento della soglia si manifesta in un gesto ritualizzato che viene ripetuto per tre volte: interviene qui l'elemento della triplicazione, che — come si sa — ricorre molto frequentemente e generalmente in ambito magico, in ambito rituale o simili. In questo caso, la triplicazione funziona probabilmente come una

([52]) Métraux, cit., p. 264; la spazieggiatura è mia.

([53]) Métraux, cit., p. 250; la spazieggiatura è mia. Nell'Italia meridionale, per es. a Bagnara, «nell'atto di deporre la cassa nel carro funebre il conducente dice: *Jamunindi* ["andiamocene"] e si pronuncia il nome del defunto. Nel caso in cui tale prescrizione non fosse osservata, si crede che il cadavere diverrebbe così pesante da impedire al carro di muoversi; sarebbe necessario, in questo caso, ritornare indietro e ripetere il cerimoniale: solo così il morto si staccherà dai parenti e dalla sua casa. Quando si dice *Jamunindi* si battono le palme delle mani [è probabilmente il 'rumore' che — secondo diffuse credenze folkloriche — serve ad allontanare gli spiriti maligni, i morti etc.]; la frase deve essere pronunciata da un uomo [forse in quanto individuo 'più forte', e quindi più adatto ad opporsi alle forze maligne etc.]...» (Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 28; la spazieggiatura è mia).

sorta di «moltiplicatore indefinito»; sta cioè a significare un'esitazione «molteplice» e «senza limite»: dunque insolubile, perché reiterata e rivolta tormentosamente su se stessa. In altre parole, attraverso la tecnica della triplicazione sembra trovare qui la sua espressione formale appropriata il tipo dell'esitazione senza sbocco, bloccata nel circolo vizioso delle soluzioni opposte fra le quali si muove. Allora, la durata dell'esitare si ripete tendenzialmente all'infinito (piano del significato o del senso), ma di fatto solo per tre volte (piano del significante, dimensione rituale); e questa «durata che si ripete», già controllata nella struttura significante del rito, fornisce per un altro verso «il tempo necessario per consentire a un «padre savana» di benedire il morto, cantare e borbottare qualche preghiera» ([54]). Proprio in ciò sta la risoluzione di quella che potremmo chiamare «crisi di ambivalenza». Subito dopo infatti il morto viene portato via: e vedremo anche con quanta decisione. Del resto si sa che anche nella nostra cultura le preghiere e le messe per il defunto hanno fra l'altro la funzione di placare il dolore e di rasserenare l'animo dei congiunti e degli amici: cioè, di rendere più facile il distacco stesso.

Possiamo osservare come l'atteggiamento «trattenuto», incerto e quasi altalenante dei trasportatori di bara haitiani risulti in fin dei conti analogo all'esitazione imbarazzata, anch'essa in certo qual modo senza soluzione, che provavano in Romagna i familiari del defunto quando si trattava di chiudere la porta di casa la sera dopo il funerale. Ma in entrambi i casi il risultato finale è scontato e prevedibile: si mostra un'incertezza che viene enfatizzata e rappresentata in termini drammatici; e tuttavia il modo in cui si conclude questo «andirivieni» rituale significa pur sempre l'espulsione (o l'esclusione) del morto. Ad Haiti si determina un contrasto piuttosto netto tra la fase iniziale or ora descritta (marcata appunto dalla lentezza e dall'indecisione, dal «fare» e dal «disfare»), da un lato, e, d'altro lato, la fase di poco successiva, quando gli stessi trasportatori di bara mostrano invece una grande fretta nell'allontanare il morto, e prendono delle faticose e ossessive precauzioni per impedire che questi possa far ritorno alla sua casa. Dopo la benedizione

([54]) MÉTRAUX, cit., p. 250.

del cadavere e dopo le preghiere, infatti, i trasportatori di bara «si dirigono al passo di corsa verso il cimitero, cercando con brusche giravolte o dietro-front di disorientare il morto e impedirgli di ritrovare la via di casa. La discesa della bara nella tomba presieduta dal «padre savana» è conforme al rituale cattolico ma, prima di deporre il feretro sul fondo della fossa, per un'ultima precauzione, lo si fa girare ancora una volta» ([55]). Dopodiché si colloca il solito e «necessario» momento della

([55]) MÉTRAUX, cit., p. 250; la spazieggiatura è mia.

In Europa, nei villaggi della Baviera, «Appena la cassa è tolta dal carro funebre, i cavalli ripartono velocemente, come se il nemico stèsse loro alle calcagna. Appena i parenti rientrano in casa, succede un gran cambiamento. Le bestie sono cambiate di posto nella scuderia, i barili cambiano posto nella cantina, le sementi passano per qualche ora in un altro magazzino, altrimenti tutto andrebbe a male. Una vana attività regna per qualche tempo nella casa... Alcune volte, versano della brace lungo il percorso che conduce il morto al cimitero, così se questi tentasse una fuga si brucerebbe i piedi» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, cit., p. 518; la spazieggiatura è mia); per un motivo analogo «I Wotias della Siberia mettono sempre un torrente d'acqua tra il cimitero ed il villaggio e non dimenticano mai di dire rivolgendosi al morto, dopo il seppellimento: Qui ci stai bene. Restaci» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, cit., p. 518). Per parte loro, «i Tcheremisses piantano delle altissime palizzate intorno alla tomba del loro morto. Così si esprimono: se per caso gli venisse l'idea di uscire, non vi riescirà» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, cit., p. 518).

Tornando all'Europa, vi sono delle zone (per es. la Carinzia) in cui si pratica una sorta di «maltrattamento» rituale nei confronti del defunto: così, non solo «si attorciglia un filo intorno al corpo del defunto» allo scopo (ben conosciuto e largamente attestato) di impedirne il possibile ritorno, ma «Quando il cadavere del defunto viene trasportato fuori della porta della casa, viene scosso violentemente e i parenti più prossimi allungano tre calci sulla bara» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, cit., p. 519). Mia impressione è che queste «brusche maniere» (per così dire) abbiano l'intento precipuo di affrettare — sul piano simbolico-rituale — l'uscita e l'allontanamento del morto dallo spazio domestico e familiare, dei vivi in generale (scoraggiandone anche — al solito — un ritorno che sarebbe indesiderato e conturbante). In effetti, da parecchie parti, si ritiene appunto che il defunto si attardi alquanto, al momento di dover abbandonare la casa e i suoi, che lascia con dispiacere e rimpianto; anzi, in certi luoghi, si immagina che il morto opponga quasi una resistenza, e non voglia trapassare la soglia di casa (cfr. la testimonianza marchigiana riportata e discussa in Appendice II, alla fine del presente lavoro). Possiamo dunque sup-

purificazione, tramite l'abluzione delle mani, per tutti coloro che sono entrati — sebbene indirettamente — a contatto con il

porre che una «finzione» di tal genere stia alla base (consciamente o inconsciamente) di queste usanze della Carinzia. D'altronde, ad «allungare tre calci sulla bara», in un certo senso «devono» essere proprio i parenti più prossimi, dato che questi ultimi sono quelli che hanno maggiormente bisogno di «liberarsi» del morto ancora «troppo vicino», di liberarsi cioè della sua «presenza» troppo ingombrante. Anche nell'Italia meridionale, per es. a Bella di Nicastro, "nel sollevare la bara da terra si dice per due volte *Jamunindi* (andiamocene), chiamando il morto per nome; altrimenti si crede che diverrebbe così pesante da rendere impossibile sollevarlo [si tratta qui di un altro motivo tipico]. «Talvolta al nome aggiungono epiteti e nomignoli poco edificanti»" (Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 28; il riferimento è a A. Lumini, *Le reputatrici in Calabria*, II, in «Calabria», II, 11, 15 luglio 1889; la spazieggiatura è mia).

A sua volta, l'usanza norvegese secondo cui «si tengono i cavalli attaccati al carro funebre» per «tutto il tempo che durano i funerali» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, cit., p. 519) potrebbe grosso modo rientrare nell'ambito di una logica di questo stesso tipo: affrettare o ribadire la partenza del morto.

Si può segnalare inoltre che "Nelle Molucche, a una donna morta di parto, il cui ritorno in vita sarebbe particolarmente pericoloso per i vivi, devono venire inchiodati i capelli alla bara; spine o spille devono venir poste tra le dita delle mani e dei piedi, che la pungerebbero se si muovesse, e sotto il mento e le ascelle vengono deposte delle uova, che al primo movimento cadrebbero e si romperebbero: ed una buona massaia non correrà un simile rischio, ma rimarrà piuttosto immobile" (in Eustacchi-Nardi, cit., p. 418, n. 11, la quale cita da A.C. Blanc, *Il sacro presso i primitivi*). In alcune parti dell'Asia (isole Nicobar), gli abitanti "usano chiudere gli occhi ai defunti, mossi dal timore che, se li mantenessero aperti e quindi potessero ancora vedere, potrebbero trovare la via per tornare in vita" (Blanc, in Eustacchi-Nardi, cit., p. 83, nota 24). Tale pratica (si sa) è assai diffusa e generalizzata; ma qui ciò che importa soprattutto è per l'appunto la 'motivazione' fornita dagli indigeni stessi.

Vediamo anche, in sintesi, quanto avviene presso parecchie popolazioni dell'Africa nera: «Durante il periodo che segue le esequie, il morto è spesso cacciato, respinto (si è fatto di tutto perché non ritorni a perseguitare i sopravvissuti), dimenticato. D'altronde lo si era, caritatevolmente, preavvertito: «Da oggi non hai più genitori, né moglie, né figli, tu non sei più del villaggio»; dopo avergli mostrato i suoi per l'ultima volta, dopo un ultimo giro nel villaggio ed una visita ai suoi campi, era stato condotto al cimitero, spesso per una via traversa per indurlo a non ritornare (se era morto male, gli si erano anche forati gli occhi e spezzate le gambe). Il culto dei morti (o soltanto il rispetto dei morti) non comincia che con la fine della decomposizione e l'inizio della condizione di antenato» (Thomas, *Antropologia della morte*, cit., pp. 538-9;

morto: «Tutti coloro che hanno toccato la bara prima di rientrare a casa si lavano le mani con un infuso di foglie di mediciniera di Spagna, albero al quale sono attribuite proprietà purificatrici» ([56]).

la spazieggiatura è mia). Da segnalare anche «il costume arcaico di castrare certi defunti per consacrarne la morte definitiva e assicurarsi in tal modo che essi non ritorneranno mai più» (Thomas, *Antropologia della morte*, cit., p. 509, nota 161).

Nel film di G.A. Roméro, *La notte dei morti viventi* (che è ispirato, evidentemente, a certe tematiche dello stesso tipo di quelle che si riscontrano nel vodu haitiano; cfr. per es. le credenze relative agli *zombi*), vengono rappresentate con efficacia alcune tra le più temute conseguenze del ritorno di morti, così come l'inventiva dell'autore ha saputo rielaborare per i suoi fini, adattandole anche (fra l'altro) ad una situazione più «moderna», da fantascienza (è noto del resto, che non di rado la fantascienza si offre a sua volta come luogo di innesto di credenze, diciamo così, arcaiche). Nel film in questione, dunque, i mortiviventi sono appunto «persone appena morte, il cui cervello è stato riattivato da una misteriosa radiazione proveniente da un satellite artificiale di Venere». Allora essi «si trasformano in bande criminali che attaccano i vivi e li uccidono selvaggiamente, bevendone il sangue o mangiandone la carne. Vengono attribuiti loro un aspetto orribile e un'andatura pesante e lenta (sono dei morti); temono il fuoco e li si può uccidere soltanto fracassando loro il cranio o piazzando un proiettile di pistola nel loro cervello. L'esercito e la polizia ne avranno infine ragione, e tutto rientrerà nell'ordine: i morti viventi, uccisi una seconda volta, lasceranno i vivi tranquilli» (Thomas, *Antropologia della morte*, cit., p. 499; la spazieggiatura è mia). Come si sa, l'«andatura pesante e lenta» (o simili) costituisce un tratto tipologico-tradizionale piuttosto diffuso e generalizzato, tipico delle rappresentazioni relative al «cammino» dei morti (circa la «stanchezza» dei morti — e dei poveri — cfr. l'introduzione al libretto Bambini di Forno, *Poesie*, cit.). D'altro lato, la pratica di spaccare il cranio, di rompere le ossa ai morti o simili — in sostanza di immobilizzarli o addirittura di ucciderli una seconda volta — è un uso che si riscontra anch'esso abbastanza estesamente (cfr. di nuovo il mio lavoro *Dall'espulsione del defunto*, etc., cit., p. 103 e nota relativa). Aggiungiamo inoltre che in Norvegia si usava decapitare i morti prima di seppellirli, poiché si pensava di indebolire in tal modo i loro fantasmi.

Per altre pratiche di esclusione del morto (e di certi morti), si veda anche l'Appendice II alla fine di questo lavoro.

([56]) Métraux, cit., pp. 250 sg.; a proposito delle abluzioni in contesti analoghi cfr. anche, più in alto, nota 8.

Interessante è il caso dei Bamiléké del Camerun: presso di loro «cinque giorni dopo il decesso bisogna lavarsi le mani in un decotto dove sono messe a macerare tre piante: la prima significa che bisogna perdonare, la seconda che vanno abbandonati propositi di fare il male, la terza che si deve augurare a

Anche nell'ambito delle credenze voduiste, il timore del ritorno dei morti prende quindi delle forme che sono comuni ad altre culture; in particolare — come spesso avviene — il ritorno del morto o il suo mancato allontanamento si fonde con un'altra opinione e un altro timore, i quali suscitano eguale paura e turbamento: una morte attira o genera altre morti; i morti sono pericolosi per i vivi, specialmente per i parenti più stretti e le persone più care al defunto. La motivazione «psicologica» di tale atteggiamento è ancora una volta quella che si riscontra anche presso altre culture e altre società: ai morti si attribuisce un sentimento di acuta sofferenza e di nostalgia intensa nei confronti dei vivi e della loro famiglia; la separazione dal mondo e lo stato di isolamento in cui vengono relegati sono per essi insopportabili: non potranno mai adattarsi a ciò. Per lo meno, pretendono la compagnia consolante di una persona alla quale in vita furono legati da affetto. Il loro rimpianto per i vivi e il senso di solitudine che li opprime ne fa dunque degli esseri angosciati e temibili: li trasforma in fantasmi insidiosi, tenaci e inflessibili, nella volontà di perseguire gli scopi che si prefiggono. È questo il pericolo che incombe sui vivi e sulla famiglia subito dopo il decesso di un loro caro ([57]). Perciò, «Nei giorni immediatamente seguenti il seppellimento, la famiglia del defunto vive sotto la minaccia di un ritorno del morto il quale, malgrado tutti i sotterfugi, può perseguitare i vivi. Lo si immagina spaventato dalla solitudine e ossessionato dal desiderio di portare con sé una persona cara. E, sotto questo aspetto, niente di più pericoloso che l'affetto dei genitori verso i loro figli, che non sanno rassegnarsi a lasciare in questo mondo. Per tale motivo i figlioli vengono protetti sia tracciando sulla fronte una croce con l'indaco, sia attaccando loro al collo pezzi di vestito appartenuti al defunto; ma questo talismano è pericoloso, poiché rischia di attirare il morto anziché allontanarlo. Contro le aggressioni degli spettri un rimedio sovrano sono i sacchetti d'aglio. Inoltre si obbliga il bambino che ha perso la ma-

tutti felicità. Si tratta qui di un simbolo di purificazione-riconciliazione» (THOMAS, *Antropologia della morte*, cit., p. 448, nota 13).

([57]) Per una tematica simile a questa, presso le popolazioni aché del Paraguay, si veda ancora il mio lavoro *Dall'espulsione del defunto...*, cit.

dre a baciarle la fronte e a scavalcare il cadavere. Una lampada accesa sulla tomba di un bambino impedisce che questi vada a prendere fratelli e sorelle» ([58]). Con riferimento appunto a un quadro di questo genere, si svolge ad Haiti una cerimonia della durata di nove giorni, detta delle «ultime preghiere»: essa apparirà interessante, dal nostro specifico punto di vista, poiché, verso la conclusione della cerimonia stessa, si compie un atto che ricorda per alcuni aspetti quello romagnolo di gettare fuori dalla finestra le «posate del morto», alla fine del pranzo o cena funebre (posate delle quali — come abbiamo visto a suo tempo — si era servito in verità il becchino che aveva preso il posto stesso del morto e che aveva consumato il pasto predisposto per lui). Ecco in che cosa consiste la cerimonia in questione: «Pochi giorni dopo il decesso ha inizio una novena [...] alla quale sono tenuti ad assistere ogni sera parenti e amici, nella casa del defunto dove un altare è stato eretto nell'angolo di una camera. Su di una semplice tavola coperta con una tovaglia ricamata e sormontata da un baldacchino vengono messi dei fiori, un crocifisso e oleografie di santi. A terra sono disposte zucche e piatti contenenti alimenti riservati al morto e che, al nono giorno, saranno gettati via in prossimità della capanna» ([59]). Siamo dunque di fronte ad un ulteriore atto

([58]) MÉTRAUX, cit., p. 251.

Proprio in relazione alla grande paura del ritorno dei morti che circola nella cultura del vodu — e (particolarmente) in rapporto con la specifica credenza secondo cui i familiari morti sono quelli che con maggiore accanimento perseguitano i parenti vivi — occorre valutare gli effetti psicologici di una fra le più «pericolose» operazioni di stregoneria praticate ad Haiti. Essa consiste «nel suscitare l'inimicizia di un «morto» contro una persona a cui si vuole male. Quando un membro della famiglia del nemico muore, si piantano di nascosto due chiodi in una trave della casa ove è avvenuto il decesso. Il «morto» non potrà più allontanarsene e, per dispetto, si metterà a perseguitare i parenti, in particolare quello contro cui è diretto l'incantesimo» (MÉTRAUX, cit., p. 276). Si tratta di uno dei diversi modi che può assumere quella forma di magia nera che è detta «manda morti» oppure «spedizione» di morti (MÉTRAUX, cit., pp. 275 sg.): a proposito di una tematica analoga a questa — dei morti che prendono possesso e penetrano nei vivi — tra gli aché del Paraguay, cfr. ancora il mio lavoro *Dall'espulsione del defunto...*, cit.

([59]) MÉTRAUX, cit., p. 251; la spazieggiatura è mia.

di espulsione del morto ([60]), che si deve aggiungere a quelli compiuti dai trasportatori di bara in occasione del seppellimento. Si tratta di una preoccupazione e di un'esigenza che — come si vede — ritornano ossessivamente, e che proprio per questo stanno a sottolineare il grado di inquietudine provato dalla collettività per effetto della paura dei morti e della loro possibile presenza. È inutile rimarcare come anche in questo caso gesti rituali di allontanamento ed espulsione del morto siano accompagnati e/o seguiti, a più o meno breve distanza, da quelli di recupero e reintegrazione del defunto medesimo sotto forma di avo, spirito protettore della famiglia etc. In effetti, dopo un periodo di permanenza al di sotto di una superficie acquatica o di un corso d'acqua, le anime dei morti — apparendo in sogno ai loro parenti — esigeranno di essere ripescate; quindi, per mezzo di adeguate cerimonie saranno tratte fuori dalle acque e collocate dentro apposite brocche. Sistemate le suddette brocche nei santuari di famiglia, le anime vi riceveranno le offerte, ascoltando le preghiere e le richieste dei discendenti ([61]). La «trasformazione» del morto negativo in antenato (ormai connotato positivamente) è in tal modo avvenuta tramite un doppio processo opposto, di allontanamento e di recupero: si è così verificata, di nuovo, l'idea della morte come «passaggio».

In alcuni luoghi dell'isola di Haiti (zona di Marbial) si rinnova annualmente l'acqua delle brocche: l'espulsione del vecchio — del vecchio anno —, che parte, che se ne va definitivamente. In sostanza, si indica così la sua morte. L'immagine che è alla base dell'atto in questione non è dunque molto diversa da quella che questo medesimo atto riveste nei contesti funerari veri e propri: mia impressione è che il suo valore simbolico e il suo senso rimangano, all'incirca, sempre gli stessi.

Per quanto riguarda ancora i Cipaya, c'è un altro particolare del loro costume funerario che attira la nostra attenzione. Esso consiste in questo: si pianta un'asta di ferro fra la soglia della capanna e il cadavere (Métraux, *Religioni e riti magici...*, cit., p. 311). Qualcosa di analogo si fa quando nella capanna vi è un ammalato: ciò servirà a tenere lontani i cattivi spiriti (Métraux, *Religioni e riti magici...*, cit., p. 307). Nei due casi sembra trattarsi di stati 'analoghi' di impurità, che risultano socialmente pericolosi.

([60]) Un'altra variante dello stesso uso è quella che vige, ad es., tra gli Uro-Cipaya dell'altipiano boliviano. Ecco alcune delle notizie che ci vengono fornite a proposito del funerale di una donna: «Verso le dieci del mattino il cadavere fu portato al cimitero e sepolto con un po' di cibo, della coca e dell'alcool. Assieme alla morta fu sepolto il suo fuso, mentre i vasi e le scodelle di cui si era servita furono spezzati e gettati nel fuoco assieme al suo cucchiaio e ai suoi oggetti personali. È la sorte che subiscono i beni terreni lasciati dai Cipaya e i resti calcinati dei loro averi si ammucchiano accando al recinto in cui riposano i loro corpi» (Métraux, *Credenze e pratiche religiose degli indios Uro-Cipaya di Carangas, altopiano boliviano*, in *Religioni e riti magici indiani nell'America Meridionale*, trad. it. Milano 1971, p. 311; la spazieggiatura è mia). Si tratta anche qui — com'è evidente — di eliminare e di «espellere» gli oggetti di cui il morto si era servito nella vita: distruggendoli, gettandoli nel fuoco e relegandone i resti degradati in appositi spazi (vicino al recinto stesso dei defunti). D'altronde, più in generale, una tale usanza ricorda per certi versi quella di frantumare determinati oggetti (come vasi, brocche o simili) in circostanze luttuose. Segnaliamo ancora che da certe parti, dove vige appunto l'uso di far la barba al morto, il barbiere spezza al cospetto di tutti il rasoio che ha impiegato in siffatta operazione: si tratta, in effetti, di un oggetto divenuto metonimico al morto stesso (per una notizia di tal genere cfr. G. Grisanti, *Usi e costumi d'Isnello*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XV, 1896, p. 479). Un identico significato di allontanamento-espulsione del defunto verso la dimensione dell'al di là parrebbe rivestire inoltre la rottura rituale del bicchiere in questa usanza pavese: "È consuetudine..., allorché il funerale esce di casa, gettare a terra spezzandolo subito dietro la bara un bicchiere di vetro, ritenendosi che con ciò l'anima del defunto possa ottenere libero l'accesso al Purgatorio" (R. Annovazzi-F. Bianchi, *Pavia e la sua provincia, storia, tradizioni, leggende e curiosità*, Pavia 1952, p. 116; la spazieggiatura è mia). Anche la motivazione esplicita (il libero accesso al Purgatorio) sembrerebbe configurarsi semplicemente come un tipico discorso di trasposizione eufemistica. A proposito di questo uso (e per alcuni altri esempi) si veda A. Basile, *Folklore comparato: Un'usanza funebre popolare: La rottura rituale del bicchiere*, in «Folklore», IX, 1-2, 1954, pp. 8 sgg. (non sempre però questo lavoro risulta del tutto convincente).

Il fatto di distruggere piatti stoviglie o addirittura mobilio — fra l'altro proprio gettandoli attraverso la finestra — è una tradizione fino a non molto tempo fa piuttosto comune (sebbene ultimamente essa sia andata un po' esaurendosi), in occasione dei festeggiamenti di Capodanno: in tal modo si vuol significare un rinnovamento «totale». L'arrivo dell'anno nuovo si configura come un rito di passaggio. Tuttavia, l'atto di gettare le stoviglie (o altre cose «vecchie») dalla finestra sta a sottolineare più specificatamente un aspetto che rappresenta la condizione preliminare dell'idea stessa del passaggio e rinnovamento annuale: l'espulsione del vecchio — del vecchio anno —, che parte, che se ne va definitivamente. In sostanza, si indica così la sua morte. L'immagine che è alla base dell'atto in questione non è dunque molto diversa da quella che questo medesimo atto riveste nei contesti funerari veri e propri: mia impressione è che il suo valore simbolico e il suo senso rimangano, all'incirca, sempre gli stessi.

Per quanto riguarda ancora i Cipaya, c'è un altro particolare del loro costume funerario che attira la nostra attenzione. Esso consiste in questo: si pianta un'asta di ferro fra la soglia della capanna e il cadavere (Métraux, *Religioni e riti magici...*, cit., p. 311). Qualcosa di analogo si fa quando nella capanna vi è un ammalato: ciò servirà a tenere lontani i cattivi spiriti (Métraux, *Religioni e riti magici...*, cit., p. 307). Nei due casi sembra trattarsi di stati 'analoghi' di impurità, che risultano socialmente pericolosi.

([61]) Cfr. Métraux, cit., pp. 259 sgg. (e altrove). In generale, sulle anime dei morti e degli antenati che hanno la loro sede tra le acque (in quanto motivo tipologico generale), mi permetto di rinviare al mio lavoro dal titolo *Animam ebullire: alcune ipotesi sul contesto folklorico e su una cura magica*, in «Studi Classici e Orientali» (SCO), XXXIII, 1983, Appendice I (in essa si prende in considerazione anche la credenza haitiana qui sopra decritta).

tiene che, dopo la novena delle «ultime preghiere», il cosiddetto *Ti-bon-ange*, una sorta di anima del defunto, «lascerebbe la terra» andando a «presentarsi dinanzi a Dio per rendergli conto dei «peccati» di colui o colei di cui era stato il custode» ([62]); al contrario, il cosiddetto *Gros-bon-ange*, un'altra sorta di anima del morto, «verrebbe invece identificato con i fantasmi». Di quest'altra anima si dice in effetti che «Non si allontana che a malincuore dai luoghi frequentati durante la vita e si attarda nella camera ardente» ([63]). Anche siffatta credenza trova riscontri o analogie nel folklore italiano ed europeo; d'altronde, un uso come quello di aprire la finestra in occasione di un decesso — da noi studiata nelle pagine precedenti — si poneva proprio in relazione alla (supposta) «presenza» dell'anima inquietante del morto che aleggia per la casa. ([64]).

ALBERTO BORGHINI

([62]) MÉTRAUX, cit., p. 258.

([63]) MÉTRAUX, cit., p. 258; la spazieggiatura è mia.

([64]) Vorremmo segnalare, marginalmente, anche questo «singolare» uso che vige tra gli Abure della Costa d'Avorio (e che varrebbe forse la pena, in altra sede, di approfondire ulteriormente). Stando ai dati di cui abbiamo conoscenza, esso sembra far riferimento ad una sorta di annullamento di tutto quanto ha a che fare con la generazione che se ne sta andando: accompagna e sancisce sul piano rituale tale «avvenimento», di cui costituisce in certo qual modo il raddoppiamento e il «commento». Si segna così simbolicamente la scomparsa di una intera classe di età; e il rito stesso potrebbe diventare come una sbarra di definizione e di separazione periodico-temporale. E, come non di rado avviene nei processi simbolici, il simbolo stesso (almeno in parte) anticipa il suo contenuto-significato (la «realtà» cui si riferisce o allude). In effetti, nell'ambito di questo rito africano, si distruggono completamente tutte le case del villaggio prima che i membri stessi della generazione «vecchia», che le hanno abitate, siano a loro volta del tutto scomparsi: «Gli Abure praticano... una cerimonia denominata *Epwê-atwê* consistente nel demolire radicalmente tutte le case, senza eccezione, vecchie o nuove, abitate dalla generazione precedente. È un'operazione che si compie solo quando la generazione precedente, nell'unità residenziale rappresentata dal villaggio, non conta più di dieci o venti membri circa; allora la nuova generazione ricostruisce, sugli stessi luoghi, un nuovo villaggio, esprimendo così, simbolicamente, la permanenza nel cambiamento, la vittoria della vita sulla morte» (THOMAS, *Antropologia della morte*, cit., p. 67). Si tratta di una specie di azzeramento, di morte rituale del villaggio medesimo, che costituisce peraltro la premessa «necessaria» alla rinascita: così come — del resto

— la scomparsa della vecchia generazione è la condizione e la premessa per il sorgere e lo stabilirsi della nuova. Siamo di fronte — come si vede — ad una variante nella tematica, antropologicamente così diffusa, del «passaggio». Segnaliamo anche che, nel folklore romano di epoca recente, «quann'un ammalato stava pe' stirà le cianche, la famija guasi sempre se n'annava via da casa»; inoltre, «Appena l'infermo era spirato tutti abbandonavano la casa» (ZANAZZO, *Usi, costumi...*, in *Tradizioni...*, cit., p. 120, n. 42 e p. 120, nota 2). Per analoghi usi nell'ambito del folklore italiano meridionale cfr. LOMBARDI SATRIANI e MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 27 (in part. a Venosa i familiari del defunto vanno a dormire in casa di parenti e amici la sera del giorno successivo al funerale, poiché si ritiene che l'anima del morto ritorni in casa propria dopo ventiquattr'ore da quando il morto stesso è stato portato via).

Per quanto riguarda poi la Francia, Van Gennep registra «l'ancienne défense, au pays de Gex, pour les parents de rester dans la chambre et même dans la maison mortuaire...» (*Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 671).

Si tratterebbe, però, secondo lo stesso Van Gennep, di fatti isolati. Di ciò, per la verità, noi non siamo del tutto convinti: basti pensare, ad es., all'uso (abbastanza largamente praticato al tempo odierno) di lasciare la propria casa e di partire per un viaggio, dopo che si sia verificato qualche decesso: in termini strutturali, tale uso si configura — a mio avviso — come una semplice variante rispetto ai comportamenti (o 'regole') registrati da Van Gennep ed altri.

Lungo la stessa linea si colloca, d'altronde, l'«usanza degli Aru di non dormire in una casa dopo che qualcuno sia morto, per timore che l'anima proiettata fuori del corpo possa incontrar lo spirito [del morto] ed esser da esso portata via» (J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, trad. it. Torino 1965, vol. I, p. 301).

Al valore di «espulsione del defunto» dallo spazio domestico ci riconduce poi questo singolare uso praticato in Cina: «Il cinese, per morire in buone condizioni, non deve spirare nel suo letto. Quand'è agonizzante, lo si porta fuori della sua camera, affinché la sua anima non si attacchi ai mobili che gli furono famigliari. Se per un disgraziato accidente, egli muore nella sua camera, bisogna bruciarne tutti i mobili» (THE COLLECTOR, *Superstizioni Cinesi*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XXII, 1903, p. 173; la spazieggiatura è mia).

Qualcosa di analogo sembra che accadesse in Francia: «Nei Vosgi e all'altro limite del paese, nelle basse Alpi, i contadini spesso bruciano il pagliericcio, le lenzuola e magari il letto stesso di morte del defunto. Essi dicono che insieme al fumo prodotto da questi incendiamenti, l'anima salisce al cielo» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XVII, 1898, p. 519).

Anche «i Couibos, popoli americani, bruciano tutto ciò che apparteneva all'estinto» (*Usi funebri di popoli selvaggi e civili*, cit., p. 517).

Cfr. inoltre Appendice IV.

Per queste ed altre pratiche tendenti ad espellere o a tener lontano dallo spazio domestico lo spirito del morto rinvio comunque a FRAZER, *La paura dei morti nelle religioni primitive*, trad. it. Milano 1978.

APPENDICE I

È interessante richiamare, e descrivere nella complessità dei suoi risvolti, un caso che ci proviene da una popolazione indigena del Sudamerica, i Guayaki del Paraguay, appartenenti al gruppo aché. Sembrerebbe in verità trattarsi di un caso esemplare e quasi di un caso limite, ma che proprio per questo esprime con maggiore evidenza ciò che — in toni più deboli e socialmente meno intensi — ci pare di poter riconoscere *nella sostanza* anche altrove. Del resto, lo «scontro mortale» fra un predecessore e il suo successore (o l'identico-successore), il problema dell'espulsione del primo e della sua costante e sospettosa «guerra di difesa» rappresentano uno dei motivi che — sotto molteplici variazioni di forma — sono assai largamente diffusi nel folklore di parecchi popoli (cfr. al proposito FRAZER, *Il ramo d'oro*, cit.): è insomma il tema che troviamo nella vicenda latina del cosiddetto *rex nemorensis*, etc. In particolare, questi indiani del Paraguay (stando almeno ai risultati forniti dall'antropologo francese Pierre Clastres, che ha compiuto abbastanza recentemente indagini sul campo) percepiscono un netto contrasto fra la comparsa al mondo e alla società di un bambino (da un lato) e la nuova situazione di pericolo-rifiuto in cui, per effetto di questa angosciante «comparsa», viene a trovarsi qualcuno nel gruppo degli adulti; più precisamente, colui che è il parente adulto per eccellenza del bambino stesso: il padre. Tale contrasto è vissuto in maniera forte, pressoché tragica. La «regola» che abbiamo supposto e identificato sopra, quando si trattava dell'uso romagnolo, acquista allora, in un caso come questo, la densità di un'opposizione insanabile, strutturale alla società stessa e logicamente inconciliabile: una «lotta» che insorge senza ammettere rinvii di sorta; un contrasto subito violento che mette il padre in una posizione estremamente difficile e delicata. Com'è evidente, una simile opposizione, che potremmo definire «a corto circuito», assume almeno per certi aspetti la forma di uno «scontro» edipico fra il figlio che nasce e il padre che immediatamente subisce il primo attacco, un primo urto di espulsione dalla società. È appunto questo schema interpretativo che sembra effettivamente imporsi alla nostra attenzione.

Allora il padre dovrà riconquistare il suo posto vacillante, per es-

APPENDICE I

È interessante richiamare, e descrivere nella complessità dei suoi risvolti, un caso che ci proviene da una popolazione indigena del Sudamerica, i Guayaki del Paraguay, appartenenti al gruppo aché. Sembrerebbe in verità trattarsi di un caso esemplare e quasi di un caso limite, ma che proprio per questo esprime con maggiore evidenza ciò che — in toni più deboli e socialmente meno intensi — ci pare di poter riconoscere *nella sostanza* anche altrove. Del resto, lo «scontro mortale» fra un predecessore e il suo successore (o l'identico-successore), il problema dell'espulsione del primo e della sua costante e sospettosa «guerra di difesa» rappresentano uno dei motivi che — sotto molteplici variazioni di forma — sono assai largamente diffusi nel folklore di parecchi popoli (cfr. al proposito Frazer, *Il ramo d'oro*, cit.): è insomma il tema che troviamo nella vicenda latina del cosiddetto *rex nemorensis*, etc. In particolare, questi indiani del Paraguay (stando almeno ai risultati forniti dall'antropologo francese Pierre Clastres, che ha compiuto abbastanza recentemente indagini sul campo) percepiscono un netto contrasto fra la comparsa al mondo e alla società di un bambino (da un lato) e la nuova situazione di pericolo-rifiuto in cui, per effetto di questa angosciante «comparsa», viene a trovarsi qualcuno nel gruppo degli adulti; più precisamente, colui che è il parente adulto per eccellenza del bambino stesso: il padre. Tale contrasto è vissuto in maniera forte, pressoché tragica. La «regola» che abbiamo supposto e identificato sopra, quando si trattava dell'uso romagnolo, acquista allora, in un caso come questo, la densità di un'opposizione insanabile, strutturale alla società stessa e logicamente inconciliabile: una «lotta» che insorge senza ammettere rinvii di sorta; un contrasto subito violento che mette il padre in una posizione estremamente difficile e delicata. Com'è evidente, una simile opposizione, che potremmo definire «a corto circuito», assume almeno per certi aspetti la forma di uno «scontro» edipico fra il figlio che nasce e il padre che immediatamente subisce il primo attacco, un primo urto di espulsione dalla società. È appunto questo schema interpretativo che sembra effettivamente imporsi alla nostra attenzione.

Allora il padre dovrà riconquistare il suo posto vacillante, per es-

sere di nuovo riconosciuto e reintegrato alla società; e ciò potrà ottenere solo grazie al suo coraggio e alla sua abilità di cacciatore: attraverso, cioè, una lotta simbolica col bambino stesso spostata nell'ambito della caccia. Poiché in questa caccia solitaria, cui l'uomo alla nascita del figlio è *obbligato*, proprio il bambino è là invisibile ad insidiarlo sotto la forma di innumerevoli giaguari che cercano il momento opportuno per attaccarlo. In quel frangente il padre è dunque, contemporaneamente, cacciatore e preda. Comunque sia, è l'equilibrio della società che alla comparsa di un suo nuovo membro subisce una scossa, un'alterazione profonda della sua struttura: si determina (potremmo dire) un'eccesso di presenza — quella del padre e del figlio insieme — la quale va corretta o compensata. E nella caccia questo equilibrio potrà essere ristabilito e riaffermato. Scrive dunque l'antropologo francese: «Nello stesso momento in cui il bambino approda in un mondo che gli uomini intendono rendergli accogliente, piacevole e amico, questo stesso mondo diviene ostile al padre, si carica di aggressività, cerca di annientarlo spedendo sulle sue tracce un numero eccezionale di giaguari. La misteriosa e beffarda regola di questa spartizione acquista, nel formularsi, l'aridità della legge: l'unione del mondo col bambino significa nello stesso tempo la separazione del mondo dal padre. Il pensiero degli indiani, così come si esprime attraverso le loro azioni, sembra proclamare che padre e figlio non possono abitare insieme la terra. I giaguari, veicoli di morte e messaggeri del bambino, delegati a restaurare l'ordine del mondo, porteranno a compimento un destino inconsciamente immaginato dagli indiani sotto l'aspetto del parricidio: *la nascita di un bambino significa la morte del padre*. Questi, la cui esistenza viene in tal modo contestata, potrà sopravvivere solo uccidendo una preda; gesto da vincitore che lo farà trionfare sui giaguari, e cioè sul bambino stesso di cui essi incarnano la forza. Una nascita è di per sé causa di disordine sociale, più ancora, di disordine cosmico: l'apparizione di un essere nuovo può avvenire soltanto tramite la negazione di un altro, e l'ordine distrutto da una nascita non può essere ristabilito che da una morte compensatrice. Il padre, anche se sfugge al giaguaro trafiggendo una preda, simbolicamente è già votato a una morte il cui annuncio gli è portato dalla nascita del figlio» (P. Clastres, *Cronaca di una tribù. Il mondo degli indiani guayaki cacciatori nomadi del Paraguay*, trad. it. Milano 1980, pp. 27 sg.; la spazieggiatura è mia).

Così, secondo un modo di concepire che è tipico e diffuso, la condizione di tensione e di squilibrio che ha investito la società si proiet-

ta, come disordine, anche nella natura: «per gli indiani, il mondo circostante non è un puro spazio neutro, ma il prolungamento vivente dell'universo umano: ciò che avviene in quest'ultimo coinvolge anche il primo. Quando una donna partorisce, la situazione del gruppo ne viene profondamente trasformata, ma il disordine si riflette anche nella natura, la stessa vita della foresta riceve un nuovo slancio» (Clastres, cit., pp. 21 sg.). Perciò, «da quando è nato il bambino, Chachugi [il padre] è *bayja*: è «quello che attira gli esseri», è il centro verso cui convergono gli abitanti della foresta. Nella scia della sua marcia silenziosa attraverso la giungla, emana da lui qualcosa che le nostre parole sono pressoché inadatte a esprimere: una forza che lo circonda, ma che sfugge al suo controllo, una forza che a ogni passo diffonde lontano i segni della sua presenza. Quando un uomo è *bayja*, gli animali giungono in gran numero [...]» (Clastres, cit., p. 22). Vediamo allora quello che succede. L'uomo al quale è nato un figlio «è obbligato ad andare a caccia più *per salvare la propria vita* che per procurarsi della carne: una minaccia terribile pesa su di lui, essere *bayja* gli fa correre un pericolo mortale, e per sfuggirvi, occore assolutamente che uccida degli animali. [...] La forza di attrazione posseduta adesso da Chachugi — e che i guayaki sembrano considerare come una sorta di doppio invisibile dell'uomo — spinge verso di lui proprio quegli esseri che costituiscono i suoi bersagli, gli animali selvatici. Apparentemente dunque tutto va per il meglio e la missione del cacciatore tanto più facile in quanto gli animali accorrono spontaneamente verso di lui: i termini del problema e i mezzi per risolverlo si presentano simultaneamente. Infatti, grazie alla presenza nascosta del suo doppio che l'accompagna, l'uomo si giova della «complicità» della selvaggina che sembra quasi gettarsi contro le sue frecce. Le cose in realtà non sono così semplici e lo strano richiamo al quale rispondono gli animali facilita solo in parte lo scopo, poiché tutti vi fanno eco, senza eccezioni» (Clastres, cit., p. 23; la spazieggiatura è mia). E in verità, i primi a muovere verso il cacciatore-padre sono proprio i giaguari: «mille sguardi seguono la rapida marcia di Chachugi, l'intera foresta è animata da una silenziosa vita sotterranea e il cacciatore sa bene che, se anche non li vede né li sente, i giaguari sono lì vicino, intenti a spiare dall'oscurità del bosco o accovacciati sui rami bassi degli alberi. Essi sono in agguato, attendono il momento propizio per assalire e sbranare Chachugi, attirati come sono dall'*ete-riva*, quella strana forza che oggi lo accompagna. Sono loro il pericolo che lo minaccia, ed egli potrà evitarlo soltanto uccidendo uno o più animali: in altre parole, se l'uomo non si realizza come cacciatore [...] sarà lui stesso a diventare la selvaggina di un altro cacciatore: il giaguaro» (Cla-

STRES, cit., pp. 23 sg.). Quindi l'uomo, «attento a non lasciarsi sviare dai richiami ingannevoli della foresta e valoroso come sempre, [...] avanza a passo svelto dentro un mondo pericolosamente *vivo*. In realtà cammina davanti a se stesso, è in cerca del proprio io, della propria natura. Non che abbia già perduto se stesso, ma è questo, come abbiamo visto, il rischio che corre. Importante per lui non è tanto non morire (gli indiani ignorano il timore della morte), quanto riuscire a farsi riconoscere dalla terra che calpesta, dagli animali che vi vivono, dagli uomini che la abitano e dalle forze che la controllano. La possibilità concreta di morire nella giungla esprime in modo lirico una messa in questione più profonda del proprio essere, una messa a morte effettiva, benché simbolica, tale da sconvolgerlo sin nell'intimo del proprio essere. Tutto avviene come se il mondo si chiudesse di fronte a Chachugi, come se volesse negargli il posto che ha finora occupato. L'uomo si trova dunque costretto a imporre di nuovo la propria esistenza, a riaffermare con un gesto da caccitore il proprio diritto ad abitare la terra» (CLASTRES, cit., p. 25; la spazieggiatura è mia).

Aggiungiamo ora una nostra osservazione. Entro certi limiti, *mutatis mutandis*, la situazione in cui è costretto il padre-cacciatore aché, al momento della nascita del figlio, assomiglia per certi aspetti e nella tonalità generale proprio a quella in cui viene a trovarsi il *rex nemorensis* dei Latini: anch'egli si aggira sospettoso e armato tra la boscaglia di Nemi, nel timore che qualcuno — candidato a succedergli (come appunto il bambino «succede» al padre) — lo aggredisca mortalmente. È una stessa lotta per la successione che nei due casi si svolge: c'è l'attesa di un tragico scontro, che nella vicenda del «re del bosco» avviene direttamente (col pretendente sostituto), e che invece nella situazione del padre-cacciatore dei Guayaki si verifica su di un piano di «spostamento» simbolico/metaforico, cioè tra lo stesso padre-cacciatore e il giaguaro-bambino. (Per una discussione relativa alla questione del *rex nemorensis* — che in quanto schema costituisce un tipo «arcaico» di trasmissione del potere piuttosto diffuso anche tra culture diverse— cfr. FRAZER, cit., vol. I, pp. 7 sgg.).

Ma torniamo per un momento al problema costitutito dalla nascita di un figlio tra gli aché. Se la prima mestruazione di una donna, o un aborto, determinano uno stato di impurità e di contaminazione che va purificato, la nascita di un bambino «nasconde in sé un «sovrappiù» di significato, un eccesso al quale opportunamente corrisponde quel sovrappiù, quell'eccesso di rituale rappresentato dalla battuta di

caccia» (CLASTRES, cit., p. 27); perché proprio dal bambino «si sprigiona quella più viva aura di pericolo, che colma d'angoscia l'animo del padre e lo spinge a sfidare l'oscurità della boscaglia. Ma la pesantezza simbolica della donna, sentita come minaccia dagli uomini, tende a far dimenticare colui al quale si evita di pensare perché è troppo presente, il bambino. Il parto richiede dunque un rituale più complesso che le altre scadenze della vita femminile, esso si sdoppia infatti per l'uomo in due momenti e, se è vero che il bagno purificatore serve a liberarlo dal *bayja* [stato di impurità] che ha origine nella donna, la spiegazione del significato rituale della caccia va cercata invece nella presenza del bambino» (CLASTRES, cit., p. 27; la spazieggiatura è mia).

Queste infine le conclusioni di Clastres: «In definitiva, ciò che il comportamento rituale degli indiani cerca di mettere in evidenza è la scoperta, ogni volta rinnovata, che gli uomini non sono eterni, che occorre rassegnarsi alla finitezza e che non si può essere uno e contemporaneamente un altro. Curioso incontro tra un pensiero selvaggio inconsapevole di sé, nella misura in cui solo i gesti lo esprimono, e il logos più potentemente cosciente di sé, quello del pensiero occidentale; unità dello spirito in fin dei conti che, in un indiano o in un filosofo, trova ugualmente ostacolo al proprio sforzo nella semplice impossibilità di pensare la vita senza pensare la morte» (cit. p. 28).

Un analogo meccanismo di esclusione da parte del discendente nei confronti del suo predecessore sembrerebbe stare alla base anche di alcuni miti melanesiani, relativi appunto all'origine della morte. Ciò che a prima vista apparirà forse singolare è che in questo caso *l'esclusione stessa prende la forma* (almeno inizialmente) *di un riconoscimento e di una accettazione*: o, se si preferisce, l'esclusione resta come 'nascosta' dietro quelle altre forme; in certo qual modo, come 'spostata' (anche diacronicamente) da esse. E tuttavia il mito chiarisce di per sé, in maniera non equivoca, tale combinazione logica e psico-logica (dunque, sostanzialmente 'sincronica').

Oltre a ciò, vi è da notare che in questi racconti un siffatto rapporto di riconoscimento-esclusione non è posto in atto dal figlio nei confronti del padre (oppure dal nipote nei confronti del nonno o dello zio), bensì da una bambina nei confronti della nonna o della madre. Ciò corrisponde evidentemente al fatto che presso quelle società vige un'organizzazione clanica a discendenza matrilineare. Anche questa 'variante' parrebbe cioè confermare, alla fin fine, lo schema per cui — ancora una volta — l'esclusione viene giuocata sul principio della successione dell'"identico-equivalente' (dalla nonna, o dalla madre, alla nipote o alla figlia).

Secondo tali miti, vi era un tempo 'originario' in cui la morte non esisteva; e gli uomini, divenuti vecchi, potevano rinnovarsi e ringiovanire, cambiando semplicemente pelle come i serpenti e gli animali che abitano sotto terra (da dove peraltro gli uomini medesimi provenivano). Fu proprio una bambina che, con il suo comportamento, obbligò la nonna (o la madre) a restare — o meglio, a ritornare — la vecchia che era prima, e quindi a morire: con ciò, determinando però il destino di invecchiamento e di morte di tutti gli uomini. Ecco qui una suggestiva versione di tale mito, raccolta in una delle isole del gruppo delle Trobriand: «Nel villaggio di Bwadela, viveva un tempo una vecchia con la figlia e la nipote; tre generazioni di pura discendenza matrilineare. Nonna e nipote andarono un giorno a fare il bagno in una baia soggetta alla marea. La ragazza rimase sulla spiaggia mentre la vecchia si allontanò fino a scomparire alla vista. Si liberò della sua pelle, che, portata via dalla corrente di marea, andò a finire su un cespuglio. Così ringiovanita, tornò dalla nipote. Questa non la riconobbe, anzi, intimorita, le disse di andar via. La vecchia, mortificata e arrabbiata, tornò indietro, cercò la sua vecchia pelle, se la rimise, e ritornò da sua nipote. Questa volta la nipote la riconobbe e le disse: «È venuta qui una giovane; ho avuto paura e l'ho cacciata». Al che la nonna rispose: « No, tu non hai voluto riconoscermi [ciò avrebbe in effetti implicato, da parte della nipote, l'accettazione di una nonna ringiovanita: di una nonna 'immortale']. Bene, allora io morirò e tu invecchierai». Tornarono a casa dove la figlia stava preparando il pranzo. La vecchia disse alla figlia: «Sono andata a fare il bagno; la marea mi ha portato via la pelle; tua figlia non mi ha riconosciuto e mi ha scacciato. Non cambierò più la pelle, e noi diventeremo tutte vecchie e moriremo». ... Così, a causa del conflitto tra nonna e nipote, tutti gli esseri umani, uno dopo l'altro, devono subire il processo di decadimento fisico e di indebolimento dovuto alla vecchiaia» (B. Malinowski, *Il mito nella psicologia primitiva*, in *Il mito e il padre nella psicologia primitiva*, trad. it. Roma 1976, pp. 38-39; la spazieggiatura è mia).

Una storia del tutto simile si racconta ad es. a San Cristoval (Isole Salomone); ma in quest'ultimo caso la relazione di estraneità/riconoscimento si fa ancora più stretta ed immediata, poiché la bambina in questione non riconosce la madre che ha cambiato pelle (C.E. Fox, *The Threshold of the Pacific*, London 1924, in R. Pettazzoni, *Miti e Leggende*, vol. II, Torino 1963, pp. 300-1, n. 167).

Anche in questo caso, al rifiuto della madre ringiovanita e 'immortale' segue l'accettazione della stessa madre rimasta vecchia e destinata a morire, da parte della bambina: in altre parole, il riconoscimento-accettazione di quella stessa madre che in seguito la figlia potrà appunto — come vedremo — escludere dallo spazio domestico e dal mondo dei vivi.

Con questi racconti, in cui si riconosce e si accetta solo chi invecchia ed è così destinato a morire, sembrano in effetti accordarsi altri miti, i quali — proseguendo quasi lo stesso 'discorso' e la stessa 'logica' — narrano fra l'altro come avvenne che i defunti furono allontanati, relegati in un mondo dei morti separato da quello dei vivi (da quel momento i morti divennero anche invisibili ai vivi che li avevano 'respinti'; e ad essi si offrirà un'accoglienza momentanea e rituale soltanto in occasione della loro festa annuale). In sostanza, *al rifiuto dell'estraneo* (tale appare chi si rinnova) *corrisponde il riconoscimento-accettazione di chi è familiare, ma per poter escluderlo a sua volta.*

Ed è significativo che l'agente che fonda miticamente questa esclusione del defunto sia ancora una volta (come accennavamo) la figlia nei confronti della madre; di quest'ultima per l'appunto la figlia stessa non aveva accettato neppure il rinnovamento: «se vi fu un tempo in cui le persone invecchiavano e morivano, diventando spiriti, tuttavia, rimanevano nei villaggi accanto ai vivi, come ora si aggirano attorno alle case quando tornano al villaggio durante la festa annuale di *milamala*. Un giorno lo spirito di una vecchia, che viveva con la sua famiglia nella casa, si rannicchiò sul pavimento sotto il telaio del letto. Sua figlia, che distribuiva il cibo ai membri della famiglia, fece schizzare del liquido fuori della tazza di noce di cocco e bruciò lo spirito, che si lagnò con la figlia rimproverandola. Questa risposte: «Pensavo che fossi andata via, pensavo che tornassi solo una volta all'anno in occasione dei *milamala*». Lo spirito si irritò e disse: «Andrò a Tuma [il mondo dei morti] a vivere sottoterra», poi, presa una noce di cocco, la divise a metà, prese per sé la metà che aveva tre occhi e dette alla figlia l'altra metà. «Ti do la metà cieca in modo che tu non potrai vedermi. Io prendo quella con gli occhi, in modo che potrò vederti quando tornerò con gli altri spiriti». Questa è la ragione per cui gli spiriti sono invisibili, anche se loro possono vedere noi uomini» (Malinowski, *Il mito nella psicologia primitiva*, in *Il mito e il padre...*, cit., pp. 44-45).

Le cose non cambiano di molto secondo quest'altra versione dello stesso mito: «Una donna di Kitava morì, lasciando la figlia incinta. Nacque un bambino, ma la madre non aveva abbastanza latte per nutrirlo. Poiché un uomo, in una isola vicina, stava per morire, la donna chiese a lui di portare a sua madre, nella terra degli spiriti, un mes-

Invia rapporto risultato

KYOCERA

MFP

TASKalfa 5054ci

RVF3238067
20/10/2026 14:53

Versione firmware 2XC_S000.003.204 2022.11.04

[2XC_1000.002.301] [2XC_1100.001.002] [2XC_7200.001.009]

N. proc: 014464 Tempo totale: -:--:-- Pagina: 0064

Tipo di errore : Server

Dett.: Impossibile inviare l'e-mail.
Controllare i metodi di autenticazione del mittente e del contatto.

alimentatore: doc01446420261020143035

N.	Data/Ora	Destinazione	Ora	Tipo	Risultato	Risoluzione/ECM
001	20/10/26 14:30	Rossella	-:--:--	E-mail	3101	300x300/-

In margine, ricordiamo inoltre che nell'ambito della cultura cristiana europea certi morti ritenuti particolarmente impuri e colpevoli, quali i suicidi, venivano portati fuori di casa non per via normale ma calandoli attraverso la finestra, tramite una puleggia, per essere successivamente bruciati (THOMAS, *Antropologia della morte*, cit., p. 365, nota 59): si tratta di un'espulsione-rifiuto simbolico, realizzato in termini «forti», «cosciente» e sancito (imposto) collettivamente, che viene praticato questa volta sul cadavere stesso, in contrasto con l'uscita ordinaria del morto (quest'ultima magari trasposta nel «discorso» eufemistico della partenza, del doloroso abbandono o simili). A questo fatto si associa poi l'annullamento «reale» e «totale» operato socialmente su di un morto inquietante che si è macchiato di una colpa così grave agli occhi della collettività (e che potrebbe peraltro risultare pericoloso, come spesso si crede): dunque, distruzione rapida del cadavere per mezzo del fuoco in contrasto con la sua ordinaria conservazione tramite inumazione (e tramite gli onori funebri, il ricordo etc.). Non solo quel morto viene espulso ma di esso non devono restare tracce.

In casi di tal genere l'uscita dalla finestra si configura chiaramente come un'uscita anomala e negativa; così come anomala e «negativa» (contraria cioè alle regole sociali e divine) è stata quella morte. Tuttavia, proprio perché l'espulsione (diretta, fisica) di un morto inquietante attraverso la finestra non è in questo caso compensata da altro o camuffata dietro motivazioni eufemistiche (di pietà etc.), essa potrebbe servire a confermare il significato di fondo che conserva anche nel folklore attuale il gesto di aprire la finestra in occasione di un decesso (qualsiasi). In altre parole, saremmo semplicemente di fronte ad una realizzazione retorica spostata o invertita dello stesso atto-senso (far passare dalla finestra; aprire la finestra). Insomma, espellere (realmente e coscientemente) il corpo di un suicida assomiglia all'atto di «lasciar uscire» l'anima di un «caro defunto», e a tale atto forse equivale funzionalmente: in entrambi i casi si compie — morfologicamente parlando — lo stesso gesto di aprire la finestra. Del resto, a volte si afferma esplicitamente che aprire la finestra serve a mandar fuori l'anima del defunto. Tutto ciò non può non suggerirci di nuovo l'idea

saggio, affinché potesse procurare del cibo al nipotino. Lo spirito della donna riempì un cesto di cibo e tornò, cantilenando così: «Quale cibo sto portando? Quello di mio nipote al quale lo darò; darò a lui il suo cibo». Giunta sulla spiaggia di Bomagena nell'isola di Kitava, depose il cibo. Disse a sua figlia: «Ti ho portato il cibo; quell'uomo mi disse di portarlo. Ma io sono debole; ho timore che la gente mi scambi per una strega». Arrostì una patata dolce e la dette al nipotino. Entrò in una macchia e creò un orto per sua figlia. Al suo ritorno, la figlia ebbe paura credendola una strega. Le ordinò di andar via, dicendo: «Torna a Tuma, alla terra degli spiriti; la gente potrebbe dire che sei una strega». Lo spirito della madre si lamentò: «Perché mi cacci via? Pensavo di poter restare con te e occuparmi dell'orto di mio nipote». La figlia irremovibile ripetè: «Vai via, torna a Tuma». La vecchia, allora, prese una noce di cocco, la divise a metà, detta la parte cieca alla figlia, e prese per sé la metà con gli occhi. Le disse che sarebbe tornata, con gli altri spiriti, una sola volta all'anno, durante il *milamala* e che avrebbe osservato la gente del villaggio, rimanendo invisibile. Questa è l'origine della festa che si svolge annualmente» (Malinowski, *Il mito nella psicologia primitiva*, in *Il mito e il padre...*, cit., p. 45; la spazieggiatura è mia).

Invia rapporto risultato

MFP

TASKalfa 5054ci

Versione firmware 2XC_S000.003.204 2022.11.04 [2XC_1000.002.301] [2XC_1100.

N. proc: 014464 Tempo totale: -:--:-- Pagina: 0064

Tipo di errore : Server

Dett.: Impossibile inviare l'e-mail.
Controllare i metodi di autenticazione del mittente e del contatto.

alimentatore: doc01446420261020143035

N.	Data/Ora	Destinazione	Ora	Tipo	Risultato	R
001	20/10/26 14:30	Rossella	-:--:--	E-mail	3101	3(

che *ogni morto* (e la sua anima) vadano allontanati dalla collettività dei viventi (e se mai recuperati nel ricordo, in quanto avi etc.); e inoltre l'idea che ogniqualvolta in determinate circostanze si apre la finestra intervenga il desiderio (inconscio, spostato etc.) di espellere in tal modo il morto, o meglio la sua anima.

Vorremmo segnalare fra l'altro che nell'ambito del folklore italiano più recente si ha testimonianza di pratiche funebri per cui, non dei morti particolari, ma i morti in generale vengono a volte fatti passare dalla finestra anziché dalla porta di casa. Analogamente, al tema dell'uscita insolita o «strana» del cadavere si riconducono altre usanze come ad es. quella per cui il morto viene portato fuori attraverso una seconda porta — altrimenti mai impiegata — che sia stata aperta nella casa in un punto non visibile e appartato di essa (per converso, su questa base, è ovvio che una *seconda* porta — secondaria o seminascosta — della casa si associ simbolicamente all'idea della morte). Oppure, ancora, quando si deve portar fuori il cadavere, si apre la parte che di solito rimane fissa e chiusa del portone di casa: si apre cioè la parte opposta a quella che si usa ordinariamente aprire per entrare ed uscire di casa nelle situazioni normali di tutti i giorni.

Sull'«altra» porta (che in certi casi era addirittura la terza porta che si apriva nella casa) possiamo a titolo di esempio riportare una testimonianza, proveniente da un paesino delle Marche, Pioraco, dove tale porta — costruita in una maniera un po' particolare — era appunto chiamata la «porta del morto». La preziosa notizia, che risale agli ultimi anni del secolo scorso, è dovuta alla testimonianza di un erudito parroco del paesino; essa si riferisce comunque ad un periodo ancora precedente: «Ai tempi di prima in queste parti come nell'Umbria..., usava, nel costruire una casa, di fare tre porte: una per l'uso quotidiano, un'altra per l'ingresso della sposa nel giorno delle nozze, che poi si chiudeva; la terza per farci passare il morto. Quest'ultima, che s i c h i u d e v a d o p o i f u n e r a l i, era a mezz'uomo sopra il livello della strada, perché nel portar via il morto si costumava p o s a r v i l a b a r a e t i r a r l a f u o r i t r a s c i n a n d o l a s o p r a l a s o g l i a, c o m e p e r s i m b o l e g g i a r e l ' a t t a c c a m e n t o d e l d e f u n t o p e r l a p r o p r i a c a s a» (D. Spadoni, *Alcune costumanze e curiosità storiche marchigiane (provincia di Macerata)*, Torino-Palermo 1899, p. 93; a proposito di Spoleto cfr. p. 93, nota 1; la spazieggiatura è mia). È significativo il fatto che la bara, giungendo sulla soglia — e cioè proprio sul «punto (critico) di uscita» dalla casa —, venga *trascinata* sopra di essa («per simboleggiare l'attaccamento del defunto per la propria casa», si dice): in ciò, dunque, non si può non vedere — più precisamente — una vera e pro-

pria «resistenza» da parte del morto ad andarsene dalla sua casa; è l'espressione di un suo desiderio piuttosto forte di rimanere (dovuto anche all'angoscia della partenza?), cui i vivi naturalmente si oppongono. È come se il morto, nel momento cruciale di passare la soglia, si facesse 'pesante' e quasi volesse (per così dire) «puntare i piedi» per non uscire. In altre parole, siamo qui di fronte ad una variante della medesima tematica, relativa all'espulsione del defunto dallo spazio domestico: ed anche in questo caso il motivo della soglia (decisivo nel rapporto di inclusione/esclusione dalla casa) acquista rilevanza notevole.

Certamente, è perché l'apertura di questa porta costituiva un segno di cattivo augurio che veniva chiusa dopo il funerale: in tal modo essa era, in un certo senso, impiegata per una sola volta (quella presente). Per quanto ciò possa sulle prime apparire abbastanza strano, ritengo che una certa relazione di analogia si stabilisca con la chiusura della porta della sposa dopo il giorno delle nozze: anche in quest'ultimo caso è infatti probabile che la porta in questione venisse chiusa per indicare simbolicamente che *una sola volta* la sposa doveva entrare in quella casa (o, ciò che è lo stesso, che *una sola sposa* vi doveva entrare). Svolgiamo ulteriormetne questo nostro ragionamento a carattere ipotetico: sulla base di quanto abbiamo osservato sopra, si può cioè pensare che sarebbe stato almeno indelicato non chiudere la porta della sposa dopo il giorno delle nozze, poiché ciò avrebbe potuto alludere all'entrata in quella casa di altre spose (per la morte della prima sposa?). Allo stesso modo, qualora la «porta del morto» non venisse chiusa dopo il funerale, ciò alluderebbe (come abbiamo detto) ad altre morti: ad altre «uscite» dalla casa. Se queste nostre ipotesi sono esatte, ancor più perspicuo risulterebbe allora il modo in cui si articola il discorso «eufemistico» che è implicito nell'atto di chiudere la «porta del morto» dopo il funerale; e tale evidenza si manifesterebbe proprio (o anche) per il rapporto di *analogia morfologica* che verrebbe a stabilirsi con la chiusura della porta della sposa dopo le nozze: così come la sposa è entrata per una sola volta nella casa (così come una sola sposa è entrata in quella casa), alla stessa maniera un solo morto — quello che è realmente il defunto della situazione *hic et nunc* — «dovrà» (o è destinato a) uscire da quella casa, e attraverso quella porta. È forse il tentativo — attuato tramite un'operazione capace delle opportune risonanze sul piano dell'immaginario — di «impedire» altre morti: il tentativo di allontanare magicamente, d'ora in poi (o il più possibile) la morte stessa; quasi come se si trattasse di «bloccare» la situazione (almeno) allo stato attuale, nella occasione dolorosa in cui un decesso è appena avvenuto. Una «partenza» si è verificata; ma

d'ora in avanti (questo il discorso «manifesto») la «porta della morte» sarà chiusa.

In ultima analisi, la chiusura della porta della sposa *per evitare nuove «entrate»* e la chiusura della «porta del morto *per evitare nuove «uscite»* tenderebbero pur sempre — secondo le prospettive di analisi sopra delineate — a confluire nell'ambito di una medesima struttura simbolica che trova nella funzione apotropaica, di allontanamento della morte, il suo *valore* specifico, e nel tratto costituito dalla «chiusura-della-porta-impiegata-una-sola-volta» il coagulante morfologico (il *significante* comune) che sta alla base di quella stessa struttura di senso: chiusura della porta della sposa e chiusura della «porta del morto» verrebbero così a configurarsi quasi come delle pure e semplici *varianti contestuali*; variazioni cioè sul medesimo tema della morte, le quali dipendono ciascuna dal proprio contesto di riferimento (nozze ed «entrata» di una sposa; decesso e «uscita» di un membro della famiglia), ma che intrattengono fra di loro reciproche relazioni di complementarità.

Per quel che concerne un'altra usanza che ha tutto sommato lo stesso significato — quello dell'«uscita» strana o insolita, per cui si fanno passare i morti dal tetto della casa — ho già avuto occasione di trattare brevemente in un altro lavoro che ha per titolo *Dall'espulsione del defunto alla «festa tragica» della morte tra gli Aché,* in «Giornale storico di psicologia dinamica», I, 1983, p. 103 e note 1 e 2 p. 124.

A proposito della «porta del morto», vorremmo segnalare anche il lavoro di M. Salmi, *La cosiddetta «porta del morto»*, in «Lares», XXI, 3-4, 1955, pp. 1 e sgg., il quale — attraverso un'indagine soprattutto di tipo storico-architettonico relativa ad alcuni casi — sostiene che la cosiddetta porta del morto in realtà non è mai esistita, e che si tratta soltanto di una «romantica fiaba», di una «ingegnosa e poetica leggenda». Sullo stesso argomento si veda anche, per es., F. Bonasera, *«La porta del morto» nelle Marche centrali appenniniche,* in «Lares», XXVI, 1-2, 1960, pp. 68 sg., e D. Bischi, *La «porta del morto» a Piabbico (Pesaro),* in «Lares», XLVI, 4, 1980 (con la bibliografia ivi riportata). Tradizioni relative alla «porta del morto» sembrano peraltro essere, in verità, piuttosto diffuse, sia in Italia (ad es. Toscana e Liguria meridionale), che fuori d'Italia: così, anche «In alcuni paesi dell'Olanda settentrionale notasi ... l'uso che ogni casa possiede una porta, la quale può aprirsi due sole volte ad una medesima persona, quando cioè si nasce e quando si muore» (De Gubernatis, *Usi funebri...,* p. 52).

Significativo è poi il seguente uso, proprio dei militari, che era in voga nell'antica Cina. I capi-guerrieri al momento delle spedizioni militari si abbigliavano con abiti funerari (in maniera tale da apparire co-

me dei morti?): del resto anche tra gli antichi Germani i guerrieri facevano in modo da assomigliare a dei morti, allo scopo di spaventare i nemici (cfr. la *Germania* di Tacito). Ancora più recentemente, ad Haiti, i temibili *zobop* delle credenze contadine — gli stregoni che incolonnati alla maniera dei guerrieri si aggirano di notte per la campagna assalendo ed uccidendo gli incauti viandanti — si presentano come dei morti insidiosi, malvagi e funesti, che perseguitano i vivi (a proposito degli *zobop* ho avuto occasione di parlarne anche nel mio lavoro dal titolo *Animam ebullire: alcune ipotesi sul contesto folklorico e su una cura magica,* in «Studi classici e orientali» (SCO), 1983, Appendice I; si veda anche più in alto, alla nota 55, quel che si dice circa il film di G.A. Roméro in cui si tratta di un tema analogo e connesso a questo, quello cioè relativo al ritorno dei «morti viventi»). Tornando dunque all'antica Cina, quando si partiva per una spedizione di guerra, il comandante in capo «Usciva... dalla città attraverso una breccia prodotta nella porta Nord, proprio come la spoglia di un morto usciva dal Tempio degli Antenati» (Thomas, *Antropologia della morte,* cit., p. 355, nota 38; la spazieggiatura è mia). È chiaro che (almeno per certi aspetti) ci troviamo anche questa volta di fronte al motivo dell'uscita anomala o del tutto particolare: dell'uscita che è perciò connotata in una certa direzione (si tratta di una breccia etc.). Il richiamo alla dimensione della morte è quindi suggerito, oltre che dall' (e assieme all') abbigliamento funerario del capo militare, anche dalle modalità specifiche secondo cui avviene la sua uscita dalla città: modalità che risultano analoghe, in effetti, a quelle che si pongono in atto in occasione dell'uscita di un morto dal Tempio degli Antenati. (Da confrontare con i guerrieri-morti cinesi è anche quest'altro uso militare della Cina feudale: «ardimentosi votati alla morte venivano mandati a sostenere in un certo senso le sorti del combattimento. Al cospetto del nemico, questi eroi si tagliavano la gola gettando un gran grido. E da questo suicidio collettivo si sprigionavano degli spiriti furiosi che si attaccavano come una sorte nefasta al nemico terrorizzato»; in Thomas, *Antropologia della morte,* cit., p. 543, nota 54, il quale a sua volta cita da J. Susini).

Ciò su cui vorremmo infine attirare l'attenzione è proprio il fatto che parecchi degli esempi qui sopra riportati rientrano per certi aspetti in quella categoria logico-classificatoria più generale che è stata chiamata dell'*inversione,* la quale opera assai estesamente in ambito funerario, riscontrandosi in effetti tra le più diverse culture. Da un punto di vista retorico siamo di fronte ad un meccanismo di natura sintattico-relazionale, giuocato appunto su di un rovesciamento polare dell'orientamento dei simboli e del comportamento posto in atto in de-

terminate occasioni, rispetto invece alle situazioni non marcate (rispetto cioè alla «normalità» comportamentale e alla relativa assenza di simbolizzazione). In certi casi, si vuole per tale via sottolineare la diversa dislocazione — spesso una dislocazione che apparirà «anomala» e «sconvolta» — che, in seguito e in conseguenza di un decesso, assumono le cose, o che bisogna comunque attribuire ad esse. Senza approfondire qui il senso delle diverse e possibili varianti (di alcune di esse abbiamo trattato nell'articolo *Dall'espulsione del defunto* etc., cit., in part. pp. 104 sgg.), in ogni caso l'operazione in questione sta comunque a segnalare — molto probabilmente — lo sconvolgimento che è stato provocato dalla (con la) morte, o che addirittura sembra proprio della morte in quanto tale. Ecco alcuni esempi di inversione che paiono manifestare tale valore (o dis-valore) di fondo: «Fare le cose a rovescio o all'indietro o con la mano sinistra è un tratto caratteristico dei riti funebri. Queste inversioni cerimoniali della norma prendono aspetti diversi. I portatori del feretro zulu (Africa del Sud) entrano a ritroso nella capanna. Alla morte di una Nandi (Kenya, Tanzania) il figlio maggiore porta abiti rovesciati, abitudine che ritroviamo tra i Kikuyu e i Masai (Kenya). Un Susu (Guinea), quando è vedovo, mette il berretto capovolto, mentre uomini e donne baroga prendono rispettivamente gli abiti del sesso opposto. Presso i Bambara (Mali) il gesto di abluzione durante i funerali viene fatto con la mano sinistra, il defunto è vestito a rovescio (le tasche del boubou sono messe dietro, il cordone dei pantaloni è annodato sulla schiena) perché appaia chiaro che con la morte tutto ha cambiato senso. Per l'identica ragione i Barotse capovolgono le piroghe funebri così come gli Egiziani mettono fuori posto i mobili. Ugualmente, per sottolineare l'arbitrarietà della morte, numerose popolazioni del Dahomey eseguono le danze funebri in senso contrario rispetto alle danze abituali» (Thomas, *Antropologia della morte*, cit., il quale rinvia anche a M.D.W. Jeffreys, *Funeral Inversions in Africa*, in «Arch. f. Völkerkunde», 4, 1949, pp. 29-37). Su questo ed altri aspetti del lutto presso certe popolazioni africane si veda inoltre Thomas, *La mort africaine*, Paris 1982; sull'inversione come segno di morte cfr. anche il lavoro di R. Needham, *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Univ. Chicago Press 1974. In segno di lutto, «I Mussulmani ... si dipingono le braccia di azzurro o di bruno; e le donne, quando muore il marito-padrone, per alcun tempo si tingono d'indaco, lasciano cadere in disordine le chiome e v o l t a n o i n c a s a a r o v e s c i o l e s t u o i e , i t a p p e t i , i c u s c i n i e l e c o p e r t e d e l d i v a n o» (in Bolognini, *Usi e costumi...*, cit., p. 115; la spazieggiatura è mia). Un tempo in Francia, non appena il paziente era spirato, «on renversait les chaises et les tables»

(Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 668). Si aggiungerà inoltre che «Pratiche simili si ritrovano negli USA dove abiti e calzature venduti per i morti si infilano o si abbottonano a rovescio (Thomas, *Antropologia della morte*, cit., p. 462, nota 38). Più in generale, il disordine come segno di lutto costituisce un 'motivo' che circola anche nell'ambito del folklore italiano: per l'appunto, in Irpinia (ad es.) «Non si lascia la casa in d i s o r d i n e , la s e r a, perché ciò sarebbe presagio di lutto» (D'Amato, *Nuovo contributo...*, cit., p. 156, n. 21; la spazieggiatura è mia). In Sicilia c'era l'uso di infilarsi gli abiti a rovescio in segno di lutto, ed anche di capovolgere e di mettere in disordine casse, cassettoni e mobili; diffuso è poi l'uso di addossare i mobili alle pareti etc. (cfr. Lombardi Satriani e Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, cit., pp. 190 sgg.).

APPENDICE III

A proposito degli specchi registriamo ancora la credenza secondo cui «La rottura di uno specchio prelude alla morte di qualcuno della famiglia, perché lo specchio ne ha riprodotta tante volte l'immagine» (A. Maragliano, *Tradizioni popolari vogheresi*, cit., p. 151; la spazieggiatura è mia). Si tratta anche in questo caso di una credenza che si riscontra piuttosto diffusamente.

La rottura dello specchio equivale evidentemente al «rompersi» dell'immagine-doppio, che lo specchio abitualmente riflette. È noto d'altra parte che l'immagine riflessa «contiene» in qualche misura, è in un certo senso la persona stessa alla quale «corrisponde», e che rappresenta iconicamente.

Per un gioco abbastanza semplice di trasposizioni, lo specchio in quanto oggetto viene poi a formare un tutt'uno con le immagini che (di solito) produce: si innesca cioè quel particolare meccanismo di trasferimento e conglobamento metonimici, per cui il contenente o supporto materiale (lo specchio in quanto tale) viene a «comprendere» e a «implicare» nei suoi effetti anche il contenuto (l'immagine riflessa); si determina così una sorta di «coicidenza» che potrà anche rivestire un valore simbolico. A ciò si unisce un altro meccanismo magico-folklorico molto semplice, pur esso giocato su di un processo metonimico, sebbene di un tipo diverso: per mezzo del contatto, l'immagine riflessa lascia e trasmette qualcosa di sé al suo supporto materiale (allo specchio stesso); e tale effetto sarà tanto più marcato in quanto siamo qui di fronte (come dicevamo) ad un contatto abituale, ripetuto e solito con determinate immagini-doppio, le quali ricorrono dunque costantemente in un particolare e determinato specchio.

Per linee generali (e senza approfondire troppo gli aspetti logico-retorici di un caso di questo genere), risulterà comunque abbastanza chiaro come mai il frantumarsi di uno specchio possa — per il pensiero popolare — significare simbolicamente il «frantumarsi» di quelle persone la cui immagine sia stata *tante volte* riflessa da *quello* specchio: in altre parole, sarà chiaro perché la rottura di uno specchio rinvia, nel caso specifico, proprio alla morte di qualche componente della famiglia in questione. L'immagine-doppio, riflessa dallo specchio,

fa così da ponte fra l'infrangersi di quello stesso specchio e la morte di uno dei componenti della famiglia: da un lato, tale immagine richiama alla maniera di un segno iconico la persona corrispondente (la persona «rappresentata»); d'altro lato, l'immagine appare collegata — e tenderà a «coincidere» — con lo specchio in quanto supporto materiale, per effetto di una duplice metonimia (rapporto contenuto-contenente e relazione per contatto, oltretutto «fisso» o quasi «fisso»).

Vediamo ora alcune altre tradizioni e credenze relative agli specchi. Più in generale, anzi, in Inghilterra, «Rompere un vetro è considerato... come cattivo presagio: esso annunzia un periodo di infelicità durabile sette anni. In Iscozia si va anche più in là, e rompere un vetro significa lasciar entrare la morte in casa. Se non sarà proprio la morte, sarà una terribile malattia che colpirà qualcuno della famiglia» (*Superstizioni inglesi e scozzesi sui vetri e sugli specchi*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», XX, 1901, p. 128). Anche in Istria, «Xé bruto segno se casca un specio e che 'l se rompi. Bisogna alora contar i tochi del specio roto e, dopo tanti mesi, quanti i xé i tochi del specio, cascarà qualche disgrassia» (R.M. Cossàr, *Tradizioni popolari di Momiano d'Istria*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», XV, luglio-dicembre 1940, 3-4, p. 184). Del resto, quanto avevamo sopra detto circa le «motivazioni» per cui il frantumarsi di uno specchio (o di un semplice vetro) significa disgrazia parrebbe trovare una interessante conferma in quest'altra credenza, anch'essa riscontrabile (per es.) in Scozia: «... segno pessimo è pure ritenuta la caduta d'un quadro. «Quando si distaccano da sé i quadri — dice un proverbio scozzese — vi è pure un'anima che sta per distaccarsi dal corpo»» (*Superstizioni inglesi e scozzesi...*, cit., p. 128). In altre parole, può darsi che il quadro che cade (e si rompe) alluda ad una prossima morte anche o proprio in quanto esso rappresenta — ancora una volta — un'«immagine che cade (e si rompe)». In generale, per un altro verso, occorrerà ricordare come non di rado il rompersi di un qualsiasi oggetto, o perfino un semplice incidente, possano richiamare l'idea della morte. Così, per es., presso le popolazioni tedesche, «Il lasciar cadere a terra il cucchiaio è segno di morte imminente» (De Gubernatis, *Usi funebri...*, cit., p. 36). Comunque sia, — in termini specifici — l'«analogia» fra il quadro e lo specchio è presente da parecchie altre parti; in ogni caso si tratta, in effetti, della riproduzione di un'immagine e del principio (più o meno inconsapevole) per cui tale «immagine» riflessa o rappresentata costituisce — come accennavamo — il «doppio» (o qualcosa del genere) della persona stessa. In particolar modo, anche la credenza secondo cui la caduta di un quadro è segno di cattivo augurio appare diffusa in aree culturali diverse e distanti fra di loro.

Consideriamo ancora le seguenti «opinioni» sugli specchi che si riscontrano in Inghilterra: «Se si lascia un bambino guardarsi nello specchio prima che abbia almeno un anno, la vita sarà per lui piena d'angoscie e di delusioni» (*Superstizioni inglesi e scozzesi...*, cit., p. 128). Un'analoga proibizione si ritrova poi (ad es.) tra le popolazioni albanesi dell'Italia meridionale, presso le quali in effetti «Si ha... tutta la cura di non avvicinare un infante allo specchio, perché potrebbe riuscirgli funesto il mirarvisi» (A. Argondizza, *Folk-lore albanese*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», II, 2, gennaio 1895, p. 82). Anche in Germania è (o era) diffusa l'idea che un bambino, al suo primo anno di vita, non dovesse vedere la propria immagine riflessa in uno specchio (E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod*, Leipzig u. Berlin 1911, cit., p. 135, nota 2); «Als 'Grund wird angegeben, das Kind bekomme das Stammeln oder werde stolz oder leichtsinnig oder krank». Inoltre, «Das gleiche Verbot besteht auch bei den Hienzen (Deutsche im westl. Ungarn), hier tritt noch das Verbot hinzu, das Kind, ehe es ein Jahr alt ist, abzubilden» (Samter, cit., p. 135, nota 2). In certe zone della Calabria (Vibo Valentia) si riscontra la stessa credenza, limitata però a certi periodi del giorno, e cioè alla s e r a: «Guardandosi, di sera, i bambini nello specchio, oppure baciandosi tra di loro, credesi restino muti» (R. Lombardi Satriani, *Credenze popolari calabresi*, Napoli 1951, p. 31). Per quanto riguarda — specificatamente — l'accostamento funzionale fra i bambini che si guardano nello specchio e i bambini che si baciano fra di loro (entrambe le cose determinano lo stesso tipo di «mancanza»), esso ricorda forse — almeno per certi aspetti — una situazione di tono narcisistico. A tale conclusione sembrerebbe di poter pervenire, se solo si pensa a certe tradizioni antiche: il giovinetto Narciso che si specchia nella fonte; il conseguente innamoramento di se stesso; Narciso che tenta allora di abbracciare e di baciare la propria immagine — l'«altro» che è lui stesso —, mentre quest'ultima fa altrettanto (cfr. al prop. l'episodio ovidiano nel terzo libro delle *Metamorfosi*). E, com'è noto, lo specchiarsi, e l'innamoramento con esso associato, portano disgrazia e morte. Da un altro punto di vista, a proposito del mito antico di Narciso, possiamo richiamare questo interessante passo di Artemidoro (*Il libro dei sogni* II 7): ...τὸ ἐν ὕδατι κατοπτρίζεσθαι θάνατον προαγορεύει αὐτῷ τῷ ἰδόντι ἢ τινι τῶν οἰκειοτάτων αὐτῷ («... lo specchiarsi nell'acqua preannuncia morte allo stesso sognante o a una delle persone a lui più vicine», trad. it. a cura di D. Del Corno, Milano 1975). Troviamo qui, esplicitamente affermata, la relazione che si stabilisce fra un atto come quello di s p e c c h i a r s i n e l l ' a c q u a e la m o r t e d e l s o g g e t t o s t e s s o o d i u n a p e r s o n a a l u i m o l t o v i c i n a e f a m i g l i a r e (che è in qualche modo come un altro io); si ricordi

tra l'altro che, in una delle versioni del mito di Narciso (Paus. IX 31, 8), il giovinetto in questione scambia appunto la propria immagine riflessa nell'acqua prendendola per la sorella gemella: l'essere cioè che risulta a lui più 'vicino' (per così dire), perché a lui stesso 'identico'.

Ma procediamo con la nostra rassegna. In Scozia, «una giovinetta eviterà con cura di guardarsi nello specchio tenendo in mano una candela, perché correrebbe rischio di perdere il suo innamorato. Una superstizione che si trova in molti paesi proibisce ad una sposa di guardarsi nello specchio prima di svestire l'abito nuziale: ciò le recherebbe disgrazia» (*Superstizioni inglesi e scozzesi...*, cit., p. 128); analogamente, per es., anche «Die wallonische Braut darf, wenn sie zum ersten Male das Haus des Gatten betritt, sich nicht in einem Spiegel sehen» (Samter, cit., p. 135). Sempre in Inghilterra, «Se due amici si specchiano uno accanto all'altro, la loro amicizia non tarderà a rompersi» (*Superstizioni inglesi e scozzesi...*, cit. p. 128).

Da segnalare che l'immagine riflessa ha talvolta l'effetto di rovesciare in negativo ciò che di per sé poteva avere un effetto e un valore positivi. Questo fatto lo si poteva già intravedere nell'ultimo esempio citato sopra (se due amici si riflettono assieme in uno specchio non saranno più fra di loro amici); tuttavia la cosa appare in una maniera (almeno) altrettanto chiara attraverso un'altra superstizione inglese: «...una tradizione vuole che sia segno di disgrazia il veder per la prima volta la luna nuova riflettersi in uno specchio; al contrario, è segno di felicità, un presagio di fortuna, quando direttamente nel cielo si scopre l'astro delle notti» (*Superstizioni inglesi e scozzesi...*, cit., pp. 127-8). E, assieme a ciò, si crede anche che «gli infelici mortali i cui occhi cadono sopra uno specchio dove si rifletta la pallida faccia lunare, non possono che sentirsi invasi da una malinconia che non darà loro più pace» (*Superstizioni inglesi e scozzesi...*, cit., p. 128).

Aggiungiamo, infine, quest'altra osservazione. Anche per altre vie (come ci si poteva aspettare) lo specchio si trova associato con l'idea della morte. Una di tali vie sembra indirizzare, fra l'altro, proprio verso il fatto che l'immagine-doppio richiama assai generalmente e costantemente una simile idea. Comunque sia, ricordiamo qui una suggestiva espressione che viene pronunciata da Segeste nell'*Orfeo* di J. Cocteau: «Gli specchi sono le porte attraverso le quali va e viene la Morte». Nella regione della Bassa Bretagna circolava questa leggenda: «une petite pâtoure qui s'amusait au bord d'une rivière, à un endroit où elle coulait doucement, vit se dessiner dans l'eau la figure et tout le corps de son maître; s'étant retournée, elle n'aperçut personne, et en rentrant à la maison elle s'assura qu'il n'avait pas été de ce côté; dans la nuit, son maître mourut: elle avait vu son intersigne» (P. Sé-

BILLOT, *Le folklore de France*, rist. Paris 1968, vol. II, p. 376). Secondo un'altra credenza abbastanza diffusa nel folklore italiano, chi si guarda di notte allo specchio vi vedrebbe comparire il diavolo. Anche in Francia (ad es.) vi è la credenza secondo cui «Le diable se montre... quand une femme se regarde dans un miroir après le soleil couché: on assure à Saint-Brieuc qu'elle le voit derrière elle, par dessus son épaule» (SÉBILLOT, *Le folklore de France*, cit., vol. I, p. 139). Da segnalare che in certi luoghi dell'Abruzzo (Lanciano, Vasto) si dice per es. che sognare di specchiarsi — o di ballare — significa che si è oggetto di tentazioni (FINAMORE, *Tradizioni...*, cit., p. 223, n. 17). A Napoli, poi, «Chiunque invoca il diavolo il giorno della Vigilia del Natale dinanzi ad uno specchio, può diventare strega» (J. BR. ANDREWS, in «Giambattista Basile», IX, 2, 1905, p. 12).

Non di rado lo specchio «apre» dunque verso dimensioni «estranee», numinose e sconcertanti. Sarà comunque utile osservare anche il fatto che in certi casi lo specchio apre verso dimensioni del genere, ma di tipo positivo; così, in Sant'Agostino si tratta addirittura della stessa eternità divina (*Confes.* VIII 1, 1): *De vita tua aeterna certus eram, quamvis eam in aenigmate et quasi per speculum videram* («... possedevo la certezza della tua vita eterna. L'avevo vista soltanto *in un enigma* e come *attraverso uno specchio*», trad. it. a cura di C. Carena, Roma 1965; il corsivo è mio).

Per ritornare ora al tema degli specchi che si coprono in occasione di un decesso, degno di nota mi sembra un uso che ci è capitato di registrare in Toscana (zona di Pontedera). Quel che ci pare specificatamente significativo in tale uso è il fatto che in esso la pratica di coprire gli specchi (per evitare che vi si rifletta l'immagine del morto) risulta connessa con la credenza secondo cui sarebbe pericoloso per un bambino (come per un neonato) riflettersi in uno specchio. (Per una discussione di tali problemi — considerati però separatamente l'uno dall'altro —, e sulla loro *comune* logica di fondo, si veda anche il mio lavoro dal titolo *Dall'espulsione del defunto alla «festa tragica» della morte tra gli Aché*, in «Giornale storico di psicologia dinamica», 14, giugno 1983).

Dunque, nella zona di Pontedera, quando qualcuno moriva, si prestava molta attenzione e ci si faceva grande scrupolo per impedire che i bambini penetrassero nella stanza dove giaceva il morto, prima almeno che si fossero velati tutti gli specchi. Ma anche dopo, la presenza di un bambino nella stanza del morto era considerata con un certo sospetto ed una certa apprensione, sia perché — come ancora si dice — «non sta bene», sia perché si aveva il vago timore o presentimento che il bambino potesse andare a

rimuovere (volutamente o distrattamente) i panni che coprivano gli specchi stessi, e che potesse di conseguenza riflettersi in qualcuno di essi. Ciò avrebbe infatti sortito un duplice effetto negativo: da un lato, come si sa, l'immagine stessa del morto si sarebbe riprodotta in quello specchio e la sua anima-doppio si sarebbe così attardata in quella casa. Dall'altro lato, ciò sarebbe stato molto pericoloso per il bambino in questione: se già è rischioso per un bambino (o per un neonato) che la sua immagine venga riflessa da uno specchio in situazioni normali; tanto più ciò sarà pericoloso in una condizione del genere: in quanto siamo in presenza di un morto, e in quanto nel *medesimo* specchio si rifletterebbe appunto, contemporaneamente, anche l'immagine del morto. Non è cioè improbabile che «in origine» il timore suddetto si basasse all'incirca su una credenza di questo tipo: che l'anima-«doppio» del bambino — uscendo (tramite l'immagine riflessa nello specchio) dal bambino in questione — potesse essere in qualche modo «rapita» dall'immagine-«doppio» del defunto che vi è egualmente riflesso. A tale pericolo si troverebbe esposta, in particolare, proprio l'anima del bambino, per il fatto che egli possiede — stando ad una credenza comune e piuttosto diffusa — un'anima ancora «incerta»: si ritiene cioè che l'anima in un bambino non sia ancora abbastanza saldamente legata al corpo; perciò, più facilmente essa se ne può andare, o può essere «rapita». Così, nello spazio «ristretto» e conturbante dello specchio l'anima-«doppio» del bambino si sarebbe trovata in un rapporto di eccessiva vicinanza, di pericolosa contiguità, con l'anima-«doppio» del defunto. Una «vicinanza eccessiva» che, fra l'altro, avrebbe avuto l'effetto di «raddoppiare» la vicinanza reale: in altre parole, di raddoppiare la contestuale presenza, in quella stanza, del bambino e del morto. E ciò non avrebbe potuto non avere una sua risonanza psicologica. A questo si deve aggiungere forse il valore direi quasi di «soglia», che lo specchio non di rado assume. In effetti, abbiamo visto sopra come lo specchio in quanto tale sia in grado di aprire verso dimensioni «altre»: in esso compare o si vede il diavolo, oppure attraverso di esso entra ed esce la morte. Si configura quindi come un punto o un luogo di «passaggio»: come una «porta» che mette in comunicazione lo spazio del domestico (il mondo dei vivi) con la dimensione inquietante di un «al di là».

Della problematica relativa alle credenze folkloriche sugli specchi fa parte il capitolo concernente gli specchi magici; ma non è questa la sede adatta per trattare — seppur succintamente — di un argomento di tal genere.

Comunque sia, vediamo ancora in che modo si realizza e a quali

'rappresentazioni' corrisponde, almeno in certe parti della Francia (ma si tratta — com'è noto — di un fatto piuttosto frequente), il costume di coprire «les glaces, les miroirs et tous objets brillants, tableaux, soit d'une voile noir, soit d'une serviette blanche». Dunque, «L'explication ordinairement admise est que c'est pour empêcher l'âme de se voir (sous forme de cadavre): une autre serait identique à celle qu'on donne de la couverture des vases: l'âme ne voudrait plus s'en aller tant elle se trouve belle sous sa nouvelle forme. Enfin une autre explication encore assimile la glace ou le miroir à l'eau et suppose que l'âme pourrait se noyer» (A. Van Gennep, *Le folklore du Dauphiné*, Paris 1932, t. I, p. 182; la spazieggiatura è mia). A conclusione di siffatte considerazioni, il folklorista francese aggiunge (subito dopo): «Je laisse le lecteur libre de choisir, en rappelant que les théoriciens (J.G. Frazer, Havelock Ellis, etc.) ne sont pas encore d'accord» (Van Gennep, *Le folklore du Dauphiné*, cit., t. I, p. 182).

A mio avviso, il centro della questione non verte tanto sulle ipotesi divergenti degli studiosi, quanto piuttosto si appunta sulla serie delle 'spiegazioni' fornite di volta in volta dagli informatori (secondo differenze locali, di gruppo o anche individuali): e queste ultime si configureranno allora come 'interne' (e strutturali) alla collettività stessa, come un modo della collettività di concepire e di pensare i propri atteggiamenti (in ultima istanza, se stessa). Alla fin fine, siamo di fronte — mi pare — a delle varianti il cui senso resta grosso modo identico. La 'necessità' di fondo sembra essere, cioè, sempre quella di espellere o di lasciar partire l'anima.

Per quanto riguarda appunto i vasi contenenti acqua, essi sono dunque 'avvicinati' agli specchi etc.: in effetti, anche nel primo caso si tratta pur sempre di uno specchio d'acqua. In un quadro di tal genere riflettersi e annegare risulterebbero così come elementi in qualche modo assimilabili nell'ambito di una medesima categoria folklorica di classificazione: per lo più essi stanno fra di loro in un rapporto per così dire di alternanza ('spiegazioni' diverse ma non strutturalmente inconciliabili dello stesso fenomeno o comportamento antropologico-culturale). E d'altronde morte e rispecchiamento — in rapporto proprio con una superficie acquatica — costituiscono una delle combinazioni tematiche fondamentali del mito di Narciso, nell'antichità classica. Anche da questo punto di vista, l'argomento dovrebbe però essere ulteriormente approfondito.

Tornando ai vasi, dobbiamo precisare che spesso non si coprono soltanto quelli contenenti acqua, ma — più in generale — i vasi in quanto tali: tuttavia, «En principe, il s'agit des vases contenant de

l'eau» (Van Gennep, *Le folklore du Dauphiné*, cit., t. I, p. 182). Altre volte i vasi vengono portati via dalla stanza del defunto (Van Gennep, *Le folklore du Dauphiné*, cit., t. I, p. 182).

Circa l'uso di coprire specchi, vetri, oggetti brillanti o simili nelle diverse zone della Francia cfr. ancora Van Gennep, *Manuel de folklore français contemporain*, cit., t. I, vol. II, Paris 1946, pp. 672 sg. e nota 1 alla stessa pagina. Per molti aspetti analogo a questo è anche l'uso di «retourner face au mur tous les miroirs et tableaux, les assiettes du dressoir, les chaudrons et toute la batterie de cuisine en cuivre, ou tout au moins à cesser de les récurer et de les astiquer. Selon les localités, le degré de parenté et l'obéissance des gens aux traditions locales, ces objets restent retournés, soit jusqu'au retour du cimetière, soit jusqu'au lendemain, quand on remet tout en ordre dans la chambre mortuaire, soit pendant toute la durée du grand deuil» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 673).

Lungo la medesima linea di senso si pone anche l'altro uso (come abbiamo già parzialmente accennato a proposito del Delfinato), quello cioè di «enlever de la chambre toute la vaisselle de la *ménagère* (dressoir); toute la vaisselle en étain et les autres objets d'ordinaire rangés sur le dressoir; tous les pots à fleurs; tous les miroirs et glaces, tous objets de luxe» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 673).

A parte ogni altra considerazione, c'è da aggiungere che in generale nei recipienti (e non solo nei recipienti contenenti acqua dove l'anima beve, annega, si rispecchia etc.) si può attardare l'anima del defunto: così come avviene per l'appunto con gli specchi, attraverso l'immagine-doppio. Nel folklore europeo, e non solo europeo, recipienti bottiglie o simili sono spesso il ricettacolo dell'anima dei defunti e/o degli antenati.

Circa l'uso di coprire gli specchi in occasione di un decesso, e per la sua estensione nelle più diverse culture, cfr. J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VIII, Edinburgh 1915, s. v. *mirror*).

Assai singolare è, sempre a proposito degli specchi, questa vecchia leggenda cinese (a funzione almeno in parte eziologica), che è stata raccolta a Cantón. Dunque, in un tempo molto lontano, all'epoca dell'Imperatore Giallo, «il mondo degli specchi e il mondo degli uomini non erano, come adesso, incomunicanti. Erano, inoltre, molto diversi: non coincidevano né gli esseri, né i colori, né le forme. I due regni, lo specolare e l'umano, vivevano in pace; per gli specchi si entrava e si usciva. Una notte la gente dello specchio invase la terra. Irruppe con grandi forze. Ma, dopo sanguinose battaglie, le arti magiche dell'Imperatore Giallo prevalsero. Egli ricacciò gl'invasori, li

incarcerò negli specchi, e impose loro il compito di ripetere, come in una specie di sogno, tutti gli atti degli uomini. Li privò di forza e di figura propria, riducendoli a meri riflessi servili. Un giorno, tuttavia, essi si scuoteranno da questo letargo magico.

Il primo a svegliarsi sarà il Pesce. Nel fondo dello specchio scorgeremo una linea sottile, e il colore di questa linea non rassomiglierà a nessun altro. Poi verranno svegliandosi le altre forme: gradualmente, differiranno da noi; gradualmente, non ci imiteranno. Romperanno le barriere di vetro o di metallo, e questa volta non saranno vinte. Al fianco delle creature degli specchi combatteranno le creature dell'acqua.

Nello Yunnan si parla non del Pesce ma della Tigre dello specchio. Altri intende che, prima dell'invasione, udremo nel fondo degli specchi il rumore delle armi» (cfr. J.L. Borges, *Animali negli specchi*, in *Manuale di zoologia fantastica*, trad. it. Torino 1979, pp. 19 sg.; la spazieggiatura è mia). Come si noterà, anche in questo caso il mondo acquatico e il mondo degli specchi sono — per di più di un punto di vista — assimilati e associati: entrambi 'riflettono' il mondo degli uomini, ma entrambi 'racchiudono' (per l'appunto) dimensioni 'altre'.

In una favola africana raccolta tra i Bakongo la tematica degli specchi risulta invece combinata con quella dei gemelli, e — per taluni aspetti — anche con quella del sosia (peraltro, si tratta a sua volta di un 'derivato' dal motivo stesso dei gemelli): in effetti avverrà che uno dei due gemelli venga scambiato per l'altrio dalla moglie e dal suocero di suo fratello (*I fratelli gemelli*, in *Fiabe africane*, a cura di P. Radin, trad. it. Torino 1979, pp. 274 sgg.). La portata simbolico-'significante' di questa favola appare, così, piuttosto notevole ed anche piuttosto complessa. Per parte nostra cercheremo di mettere in evidenza alcuni particolari che ci possono maggiormente interessare in questa sede. Ecco come si snoda il racconto in questione: uno dei fratelli, di nome Mavungu, parte alla conquista della sposa verso la città dove abita Nzambi, di cui sposa appunto la figlia (quest'ultima — secondo un tema solito — aveva rifiutato ogni altro pretendente). Vennero dunque celebrate le nozze: gli sposi «Furono accompagnati in un elegante *shimbec*; e mentre in città tutti ballavano e cantavano dalla gioia, Mavungu e la figlia di Nzambi dormirono là. E la mattina, Mavungu si accorse che tutto lo *shimbec* era pieno di specchi, ma che ogni specchio era coperto in modo da non lasciar vedere la lastra. E lui chiese alla figlia di Nzambi di scoprirli, perché voleva specchiarsi. E lei lo portò davanti a uno specchio, lo scoprì, e subito Mavungu vide la sua città natale, precisa ed identica. E lei lo portò davanti a un altro specchio, dove

lui vide un'altra città che conosceva; e così lei lo portò davanti a tutti gli specchi, salvo uno, che non voleva fargli vedere a nessun costo» (p. 275; la spazieggiatura è mia). Alla fine però la fanciulla deve cedere e mostrargli anche l'ultimo specchio, il quale offre «l'immagine della città da dove non si torna» (p. 275; la spazieggiatura è mia). L'allusione è in questo caso fin troppo chiara: come si potrà accertare anche nel seguito del racconto, si tratta della dimensione della morte; o meglio, della città dei morti. Ci troviamo così, in qualche modo, di fronte ad un'idea che abbiamo già riscontrato sopra: lo specchio che apre verso la dimensione «terribile» dove regna la morte; ed è perciò che deve restare assolutamente coperto. Ma, al tempo stesso, gli specchi coperti aprono anche verso la dimensione del già conosciuto e del già sperimentato: l'"eroe' vi vede infatti la propria città natale, una città già vista etc. In certo qual modo, è appunto il percorso dell'"eroe' (tanto quello passato quanto quello futuro) che viene come 'ripetuto': essendovi cioè riflessi i luoghi dove l'eroe è già stato (il percorso già fatto; fino al matrimonio con la fanciulla?), è forse inevitabile che l'ultimo luogo e l'ultimo specchio siano quelli della sua prossima destinazione (e si ha qui, probabilmente, una metafora dell'esistenza).

In effetti, nonostante le insistenze della fanciulla, «Mavungu lasciò la moglie che aveva appena sposata, montò a cavallo, e partì per la città da dove non si ritorna» (p. 275). Là egli incontrò una vecchia alla quale chiese un pò di fuoco; ed essa gli rispose di legare il cavallo e di andare a prenderlo. Mavungu ubbidì: legò ben bene il cavallo, ed ecco che — andato a prendere il fuoco — subito fu ucciso dalla vecchia.

La stessa impresa tentò poi il fratello Luemba, partito alla ricerca di Mavungu. Come dicevamo, egli fu scambiato per il fratello gemello, ma evitò di commettere incesto con la cognata (p. 276): anche in questo caso, si intravede dunque sullo sfondo la possibilità di un rapporto fra la tematica del sosia (più in generale la tematica della somiglianza-equivalenza), da un lato, e il rischio dell'incesto (o di relazioni sessuali scorrette), dall'altro lato.

Una volta giunto alla città da cui non si torna, anche Luemba incontra la solita vecchia, alla quale chiede del fuoco. La vecchia gli rispose alla maniera solita. Tuttavia, Luemba disubbidisce: «legò il cavallo per modo di dire, e poi si buttò sulla vecchia e la uccise» (p. 276; la spazieggiatura è mia). Il gioco delle corrispondenze e delle opposizioni simboliche si fa — almeno su questo punto — abbastanza evidente: legare bene il proprio cavallo (fra l'altro, nella città da cui non si torna) significherà appun-

to che non si parte, che non si può più tornare; ed è questa — in generale — la *situazione simbolica* della morte. Per questo motivo la vecchia chiede a coloro che sopraggiungono di *legare il proprio cavallo* (= non partire): ciò costituisce in qualche modo anche la 'prova difficile' che l''eroe' è chiamato a superare. Dunque, chi lega il cavallo è ucciso dalla vecchia. Al contrario del fratello (che si configura così come meno abile e meno cauto), Luemba lega solo «per modo di dire» il proprio cavallo, il quale rimane sostanzialmente sciolto e libero: egli è quindi in grado di 'ritornare' (allo stesso modo dei vivi); di conseguenza non viene ucciso dalla vecchia, ma la uccide. L'idea della morte è quindi giuocata attorno al polo significante «legare» VS «non legare bene» il proprio cavallo: e ciò rinvia ancora una volta all'opposizione fra l'idea del 'ritorno' e quella del 'non-ritorno'.

In conseguenza della sua vittoria, Luemba potè resuscitare il fratello Mavungu e il suo cavallo; inoltre, tutte le persone morte che si trovavano nella città da cui non si torna. In seguito, però, f r a i d u e g e m e l l i s c o p p i ò u n l i t i g i o a proposito di questi seguaci: il motivo era in sostanza chi dei due dovesse avere il predominio. La contesa per il predominio che insorge fra i gemelli-uguali è un tema tipico che si riscontra presso varie culture: basti pensare, per quanto riguarda l'antichità, al mito di Romolo e Remo.

Per tornare alla favola africana in questione, Mavungu assalì e uccise Luemba; ma questi resuscitò e alla fine prevalse uccidendo definitivamente il fratello, rispetto al quale aveva già dimostrato una certa superiorità (non aveva legato il cavallo; aveva resuscitato il fratello assieme a tutti gli altri; oltre a ciò, non aveva commesso incesto con la cognata etc.). In effetti, «quando la città seppe l'intera storia, tutti dissero che Luemba aveva agito con diritto» (p. 277).

Ad un'idea (per così dire) di 'tensione contrastiva' — o almeno di 'confronto' — fra il sè e la propria immagine riflessa in uno specchio sembra far riferimento anche una pratica come quella che segue, posta a volte in atto dai contadini antichi all'approssimarsi di un qualche turbamento atmosferico: *Nonnulli ubi instare malum viderint, oblato speculo imaginem nubis accipiunt et hoc remedio nubem, seu ut sibi obiecta displiceat seu ut tamquam geminata alteri cedat, avertunt* (Pallad. I 35, 15). L''effetto' che in tal modo si raggiunge sarà infatti quello di 'distogliere' la nube in questione: o perché essa, vedendo la propria immagine, dispiace a se medesima; o perché cede comunque il posto al suo 'doppio'.

A proposito della tematica relativa agli specchi nel folklore, cfr. infine la breve ma utile discussione-sintesi che si può leggere nel recente lavoro di M.L. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Milano 1982, pp. 186 sgg.

APPENDICE IV

Nell'Alta Bretagna, «Après l'enterrement, le lit est vidé à fond, on en retire la paille et on la brûle; il en est de même de la balle» (P. Sébillot, *Coutumes populaires de la Haute Bretagne*, Paris 1886, p. 165); si tratta di una regione in cui interviene — contestualmente — anche il lavaggio delle lenzuola del morto: «Si l'enterrement a lieu le matin, on lave les draps du mort dès l'après-midi» (Sébillot, *Coutumes...*, cit., p. 165). Si insiste cioè sulla r a p i d i t à (e forse sulla f r e t t a) con la quale si compie tale operazione, che ha evidentemente anche un valore purificatorio.

Nell'ambito del folklore italiano, e precisamente in Abruzzo, «Il pagliericcio sul quale avvenne la morte è bruciato, salvando dalle fiamme solo la fodera, che è lavata insieme alle lenzuola, alle coverte, ai vestiti e alla biancheria del defunto, non solo per pulizia ma anche per la credenza che solo in tal modo esso possa aver completo riposo. In nessun caso i panni del defunto si lavano insieme ad altri.

Viene pulita la casa, che non si usa scopare mentre vi è il cadavere, e lavato quanto apparteneva al defunto...» (D. Priori, *Riti funerari abruzzesi*, in «Folklore», I, 3-4, 1946-47, p. 67). D'altronde, in certi luoghi (Biellese), «Si crede che lo spirito di chi è morto non possa aver pace prima che sia fatto il bucato dei suoi indumenti e delle sue lenzuola, e anche della lana e della fodera del materasso, recitando una Ave Maria e un Requiem per la povera anima ogni volta che si rovescia sul mastello la pentola d'acqua bollente» (V. Majoli Faccio, *Tradizioni Biellesi sui morti*, in «Folklore», I, 3-4, 1946-47, p. 81).

Ancora in altre zone dell'Italia (Marche), «Quando avveniva la morte di qualche persona del paese vi era l'usanza di bruciare la riempitura del saccone per intero, se adulta, e solo un pugno della riempitura del saccone se un morticino: e questo alla sera dopo l'Ave Maria: era un pregiudizio» (G. Ginobili, *Bricciche di superstizioni e pregiudizi popolari marchigiani*, Macerata 1959, p. 53). Più particolarmente, «In campagna si bruciavano vicino alla casa, mentre il defunto veniva posto nella cassa né questa poteva essere portata fuori di casa fino a che il fuoco non avesse distrutto tutte le foglie di granoturco che riempivano il saccone. Era credenza dei nostri avi che l'anima del

to che non si parte, che non si può più tornare; ed è questa — in generale — la *situazione simbolica* della morte. Per questo motivo la vecchia chiede a coloro che sopraggiungono di *legare il proprio cavallo* (= non partire): ciò costituisce in qualche modo anche la 'prova difficile' che l''eroe' è chiamato a superare. Dunque, chi lega il cavallo è ucciso dalla vecchia. Al contrario del fratello (che si configura così come meno abile e meno cauto), Luemba lega solo «per modo di dire» il proprio cavallo, il quale rimane sostanzialmente sciolto e libero: egli è quindi in grado di 'ritornare' (allo stesso modo dei vivi); di conseguenza non viene ucciso dalla vecchia, ma la uccide. L'idea della morte è quindi giuocata attorno al polo significante «legare» VS «non legare bene» il proprio cavallo: e ciò rinvia ancora una volta all'opposizione fra l'idea del 'ritorno' e quella del 'non-ritorno'.

In conseguenza della sua vittoria, Luemba potè resuscitare il fratello Mavungu e il suo cavallo; inoltre, tutte le persone morte che si trovavano nella città da cui non si torna. In seguito, però, f r a i d u e g e m e l l i s c o p p i ò u n l i t i g i o a proposito di questi seguaci: il motivo era in sostanza chi dei due dovesse avere il predominio. La contesa per il predominio che insorge fra i gemelli-uguali è un tema tipico che si riscontra presso varie culture: basti pensare, per quanto riguarda l'antichità, al mito di Romolo e Remo.

Per tornare alla favola africana in questione, Mavungu assalì e uccise Luemba; ma questi resuscitò e alla fine prevalse uccidendo definitivamente il fratello, rispetto al quale aveva già dimostrato una certa superiorità (non aveva legato il cavallo; aveva resuscitato il fratello assieme a tutti gli altri; oltre a ciò, non aveva commesso incesto con la cognata etc.). In effetti, «quando la città seppe l'intera storia, tutti dissero che Luemba aveva agito con diritto» (p. 277).

Ad un'idea (per così dire) di 'tensione contrastiva' — o almeno di 'confronto' — fra il sè e la propria immagine riflessa in uno specchio sembra far riferimento anche una pratica come quella che segue, posta a volte in atto dai contadini antichi all'approssimarsi di un qualche turbamento atmosferico: *Nonnulli ubi instare malum viderint, oblato speculo imaginem nubis accipiunt et hoc remedio nubem, seu ut sibi obiecta displiceat seu ut tamquam geminata alteri cedat, avertunt* (Pallad. I 35, 15). L''effetto' che in tal modo si raggiunge sarà infatti quello di 'distogliere' la nube in questione: o perché essa, vedendo la propria immagine, dispiace a se medesima; o perché cede comunque il posto al suo 'doppio'.

A proposito della tematica relativa agli specchi nel folklore, cfr. infine la breve ma utile discussione-sintesi che si può leggere nel recente lavoro di M.L. Lombardi Satriani e M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Milano 1982, pp. 186 sgg.

APPENDICE IV

Nell'Alta Bretagna, «Après l'enterrement, le lit est vidé à fond, on en retire la paille et on la brûle; il en est de même de la balle» (P. Sébillot, *Coutumes populaires de la Haute Bretagne*, Paris 1886, p. 165); si tratta di una regione in cui interviene — contestualmente — anche il lavaggio delle lenzuola del morto: «Si l'enterrement a lieu le matin, on lave les draps du mort dès l'après-midi» (Sébillot, *Coutumes...*, cit., p. 165). Si insiste cioè sulla r a p i d i t à (e forse sulla f r e t t a) con la quale si compie tale operazione, che ha evidentemente anche un valore purificatorio.

Nell'ambito del folklore italiano, e precisamente in Abruzzo, «Il pagliericcio sul quale avvenne la morte è bruciato, salvando dalle fiamme solo la fodera, che è lavata insieme alle lenzuola, alle coverte, ai vestiti e alla biancheria del defunto, non solo per pulizia ma anche per la credenza che solo in tal modo esso possa aver completo riposo. In nessun caso i panni del defunto si lavano insieme ad altri.

Viene pulita la casa, che non si usa scopare mentre vi è il cadavere, e lavato quanto apparteneva al defunto...» (D. Priori, *Riti funerari abruzzesi*, in «Folklore», I, 3-4, 1946-47, p. 67). D'altronde, in certi luoghi (Biellese), «Si crede che lo spirito di chi è morto non possa aver pace prima che sia fatto il bucato dei suoi indumenti e delle sue lenzuola, e anche della lana e della fodera del materasso, recitando una Ave Maria e un Requiem per la povera anima ogni volta che si rovescia sul mastello la pentola d'acqua bollente» (V. Majoli Faccio, *Tradizioni Biellesi sui morti*, in «Folklore», I, 3-4, 1946-47, p. 81).

Ancora in altre zone dell'Italia (Marche), «Quando avveniva la morte di qualche persona del paese vi era l'usanza di bruciare la riempitura del saccone per intero, se adulta, e solo un pugno della riempitura del saccone se un morticino: e questo alla sera dopo l'Ave Maria: era un pregiudizio» (G. Ginobili, *Bricciche di superstizioni e pregiudizi popolari marchigiani*, Macerata 1959, p. 53). Più particolarmente, «In campagna si bruciavano vicino alla casa, mentre il defunto veniva posto nella cassa né questa poteva essere portata fuori di casa fino a che il fuoco non avesse distrutto tutte le foglie di granoturco che riempivano il saccone. Era credenza dei nostri avi che l'anima del

morto non potesse riposare se prima non fosse avvenuta tale combustione» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 54).

La combustione equivale allora, molto probabilmente, ad un'eliminazione simbolica della 'presenza ancora in atto' del defunto, la quale si pone in rapporto isotopico con l'idea che il morto 'deve' o 'vuole' andarsene (il mezzo cui in questo caso si ricorre è appunto il fuoco, che non di rado si configura in effetti come elemento purificatore: distruzione-purificazione, com'è evidente, di ciò che soprattutto è stato contaminato dalla morte). Poiché si tratta di 'eliminare' la presenza conturbante del defunto, è per ciò che soltanto dopo tale azione all'anima in questione sarà possibile «riposare» (discorso eufemistico in cui si trasferisce la volontà dei vivi di allontanare e rendere innocuo il morto stesso). A questo medesimo ordine di idee ci riporta, chiaramente, anche la 'regola' secondo cui la cassa non «poteva essere portata fuori di casa fino a che il fuoco non avesse distrutto» etc.: è probabile cioè che, prima di quel momento, il morto fosse concepito come ancora presente negli oggetti a lui metonimicamente collegati (e collegati in maniera particolarmente 'stretta', come appunto il saccone). Soltanto dopo che oggetti siffatti sono stati distrutti-purificati dal fuoco, il cadavere può essere portato via senza correre il pericolo che la sua anima resti nella casa o nei paraggi di essa. Da notare fra l'altro che la combustione t o t a l e del saccone (l'oggetto 'maggiormente' collegato al morto, e alla morte) avviene v i c i n o a l l a c a s a; e ciò si fa inoltre p r o p r i o m e n t r e a l l ' i n t e r n o d e l l a c a s a m e d e s i m a i l d e f u n t o v i e n e p o s t o n e l l a b a r a: in altri termini, proprio quando nello spazio domestico, ci si appresta a portar via il defunto. In sostanza, tutto questo insieme di atti, il gioco delle sincronie o delle corrispondenze (l'insieme cioè dei rapporti logico-causali e associativi, scanditi a loro volta secondo una diacronia che appare 'generata' dai processi simbolico-significanti) non fanno in sostanza che definire il contesto di espulsione del defunto (quest'ultima magari 'spostata' e trasposta nel discorso eufemistico del «riposo» dei morti).

Sempre nelle Marche, in occasione di un decesso, «Avevano cura le nostre donne di bagnare gli spigoli delle lenzuola che erano sul letto del morto e ciò appena messo nella cassa. S i s a r e b b e d o v u t o l a v a r i m m e d i a t a m e n t e t u t t o, p e r c h é l ' a n i m a d e l d e f u n t o f o s s e s t a t a l i b e r a; non potendosi ciò per ovvie ragioni, bastava bagnarne gli spigoli» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 55; la spazieggiatura è mia); inoltre, «A Fermo e paesi limitrofi, m e n t r e i l c a d a v e r e v e n i v a p o r t a t o v i a d a c a s a, u n a p e r s o n a l a v a v a d e t t a b i a n c h e r i a...» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 55;

la spazieggiatura è mia). Anche a questo proposito, per quanto riguarda i meccanismi logico-retorici e simbolici, vale all'incirca quanto abbiamo detto appena sopra.

Anche nell'ambito del folklore francese si sono registrate «les pratiques... de la lessive du linge du mort, du don de ses habits, de la paillasse brûlée dans un carrefour» (VAN GENNEP, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 656). Qui, in particolare, il pagliericcio viene bruciato ad un c r o c i c c h i o: e il crocicchio è fra l'altro — così almeno mi pare — il luogo del 'disorientamento' (della pluralità di orientamenti e di direzioni o, ciò che è lo stesso, della loro negazione): quindi, esso è anche il luogo della 'dispersione', dell'eliminazione totale, della vanificazione, del non-più-ritorno o simili. (Per una ipotesi circa la struttura logico-retorica che sottende l'idea del crocicchio, così come di altri elementi che entrano nella sfera del magico-numinoso, si veda il mio lavoro dal titolo *Le basi logiche della magia: una formula di funzionamento*, in «Materiali per il piacere della psicoanalisi», 1, 1983).

Ancor oggi, tra gli Zingari dell'Italia, quando muore qualcuno, vige l'usanza di bruciare la *roulotte* nella quale l'uomo ha abitato assieme alla sua famiglia. La ragazza che mi ha raccontato queste cose (Dolores Comelli, di 20 anni circa, proveniente dalla zona di Brescia) ha aggiunto che nel suo caso — le era infatti morto il padre alcuni mesi prima — avrebbe invece più volentieri abbandonato (o, meglio, 'sistemato definitivamente') la *roulotte*, con tutti gli oggetti 'di casa' ai quali il padre era affezionato (ai quali era dunque particolarmente legato il ricordo del padre), in un qualche luogo dove essa avrebbe potuto restare per sempre, inutilizzata ma integra. La ragazza affermava che bruciare la *roulotte* con tutte le cose legate alla vita del padre l e s e m b r a v a u n a t t o d i s p r e g i o n e i c o n f r o n t i d e l p a d r e s t e s s o; al contrario, secondo lei, la *roulotte* avrebbe potuto e dovuto restare come r i c o r d o di lui. Come è facile intuire, si tratta in questo caso di una soluzione per così dire 'intermedia', fra l'utilizzo dell'oggetto e la sua distruzione; ma al tempo stesso si può constatare come l'atto stesso del conservare (sottraendo l'oggetto al suo uso normale e quotidiano) si avvicini per parte sua, e *da un certo punto di vista*, proprio all'atto della distruzione. In altre parole, ci troviamo qui di fronte ad un esempio tipico di quella che altrove abbiamo chiamato *funzione-museo*: un rovesciamento della distruzione che riveste però alla fin fine — per determinati aspetti — lo stesso senso (a proposito della funzione-museo cfr. il mio lavoro dal titolo *Dall'espulsione del defunto...*, cit., in particolare nota 15).

Il pensiero della giovane zingara subisce così un''evoluzione' che — al di là delle 'differenze' rispetto al comportamento del suo gruppo

— risulta in certo qual modo già implicito nella logica stessa di classificazione culturale degli oggetti, e di assegnazione del senso: l'oggetto troppo carico di senso non riesce più a vivere (o — per meglio dire — non si lascerebbe più manipolare normalmente); non può più appartenere alla dimensione del quotidiano. Deve quindi essere posto in uno spazio 'altro': quello appunto della *distruzione*, o all'inverso del *ricordo*. Comunque sia, in entrambi i casi si può riconoscere al fondo l'idea e l'impressione della 'lontananza' (o dell'allontanamento).

Vediamo alcuni altri aspetti della medesima problematica. Per quanto riguarda ancora il folklore italiano, nei paesi del Gargano (ad es.), «Gli abiti del defunto non si devono vendere né indossare; se il vedovo passa a seconde nozze, la nuova moglie non vuole abitare nella casa donde uscì la prima, e tanto meno vuol servirsi di abiti e biancheria che appartennero a quella. Si ritiene di mal augurio l'adoperare letti o mobili usati da una persona morta, e generalmente si vendono a poco prezzo per non vederli in casa» (S. La Sorsa, *Costumi garganici*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane» XIV, gennaio-giugno 1939, p. 34; la spazieggiatura è mia). Del resto, si tratta — mi sembra — di fatti assai frequenti, se non del tutto usuali.

Come atto di espulsione-purificazione, possiamo segnalare che tra i contadini del modenese, quando muore qualcuno, «s'usa fare il bucato delle biancherie usate dalla persona che poi è morta, fuori del tetto della casa; e s'usa altresì lasciare il mastello a buco aperto, e senza raccogliere il ranno; così non facendo si avrebbero sventure in famiglia» (P. Riccardi, *Pregiudizi e superstizioni del popolo modenese*, Firenze 1891, p. 27; la spazieggiatura è mia).

Ad un'idea di contagio connesso con l'impurità della morte (contagio che si estende per così dire 'transitivamente', anche a più passaggi) si possono ricondurre pratiche come queste, tratte dal folklore francese: «Dans certains villages [della regione del Berry], la souillure de la mort est tellement redoutée que, si un enterrement vient à passer dans un endroit où l'on fait sécher le linge, on ne manque jamais de le relaver; pour la même raison on fait refondre le cierge bénit que l'on a allumé près de l'agonisant» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 656). Assai diffusa sembra essere nella stessa Francia la pratica di lavarsi le mani al più presto possibile quando si è di ritorno da un funerale, per evitare che nello spazio domestico possa penetrare la contaminazione della morte. Interessanti a questo proposito alcuni usi particolari: così, ««...Dans le nord du département de l'Allier et dans le sud de celui de la Nièvre, il y a cinquante ans les assistants allaient tous se laver les mains à la rivière la plus proche sans essuyer ensuite leurs mains, mais en les laissant sécher à l'air; «sinon ils emportaient la mort au logis». Même coutume de désinfection en Bourbonnais» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 656; la spazieggiatura è mia). Analogo a quest'ultimo è anche l'uso seguente: «Dans le Lot-et-Garonne, dans l'Aude et de nos jours encore dans le Lauraguais, au retour du cimetière, avant d'entrer dans la maison mortuaire pour assister au repas funéraire, les assistants ont à se laver les mains avec de l'eau que leur verse une femme, qui leur tend aussi une serviette; sur le plateau de Prade, ce sont les deux plus proches parents qui versent l'eau et la serviette est ensuite jetée sur le toit, à pourrir. Dans l'Astarac aussi et à Lectoure spécialement même coutume» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 656; la spazieggiatura è mia).

Anche nell'ambito del folklore greco attuale, ad es., «...wird, sobald der Todte wirklich das Haus verlassen hat, sofort das ganze Haus gescheuert. Und wie hier die Reinigung des Hauses vorgenommen wird, so ist es in Kappadokien und Kreta gebräuchlich, sich bei der Heimkehr von der Bestattung die Hände zu waschen» (C. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im neuen*, Bonn 1864, p. 120). Siamo di fronte a fatti, nella sostanza, assai generalizzati.

Torniamo al folklore francese per notare infine quest'altro costume: «Dans la région d'Uzès (Gard), toute femme qui vient de faire sa visite dans la maison d'un mort doit bien se garder en revenant, le long de son chemin, de parler à quelqu'un ou de toucher la main de qui que ce soit des gens de son village» (Van Gennep, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 655).

APPENDICE V

Il costume di aprire la finestra (o simili) per lasciar uscire l'anima del morto, in occasione di un decesso, si riscontra (ad es.) almeno in certe zone del territorio di Modena: al prop. cfr. A. VECCHI, *Alcune tradizioni funebri nel Mirandolese*, in A.A.V.V., *Folklore modenese*, Modena 1976, p. 152. Si tratta comunque di credenze (come accennavamo in precedenza) assai generalizzate: al riguardo si veda anche P. TOSCHI, *Il folklore*, Roma 1951, p. 57. Forniamo tuttavia qualche altro esempio. In Calabria, «Le finestre della casa debbono essere per un certo tempo lasciate accostate, affinché l'anima del defunto possa liberamente uscire»; dopodiché, «Composto il morto e preparata la camera ardente le finestre vengono chiuse e gli usci sprangati» (F.A. ANGARANO, *Vita tradizionale dei contadini e pastori calabresi*, Firenze 1973, p. 118); «a Bella di Nicastro, nei momenti del trapasso, i familiari hanno cura di tenere la porta o qualche finestra semiaperta perché si crede che altrimenti l'anima non potrebbe andarsene» (L.M. LOMBARDI SATRIANI e M. MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo*, Milano 1982, pp. 122-123). In Abruzzo, poi, si aprono le finestre «quando comincia l'agonia e il sacerdote ha dato l'estrema unzione»: e ciò si fa — al solito — «perché l'anima possa uscire più liberamente assieme a quelle dei parenti morti che, invisibili, hanno assistito il moribondo nei suoi ultimi momenti» (D. PRIORI, *Riti funerari abruzzesi*, in «Folklore», I, 3-4, 1946-47, pp. 61 sgg.; la spazieggiatura è mia). Nelle Marche il tipo di 'rappresentazione' connessa con tale pratica presenta un'altra variazione, pur nell'ambito della stessa tematica e dello stesso orientamento di senso: anche in quella regione si conosce infatti l'uso «di aprire la finestra della stanza ove avveniva, ed appena avvenuto il decesso e questo perché l'anima del defunto potesse liberamente uscire ed entrare, poiché ritenevano che, fino a che la salma era in casa, l'anima andasse e venisse» (G. GINOBILI, *Bricciche di superstizioni e pregiudizi popolari marchigiani*, Macerata 1959, p. 54; la spazieggiatura è mia). In un altro passo della stessa raccolta (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 53) si legge che «le porte e le finestre [della casa] sono tenute aperte per 24 ore; in questo frattempo la sua anima

[del morto, cioè] uscirà». Contestualmente, si prescrive inoltre: «Fino a che il morto non è seppellito in casa non si scopa, per non scacciare la sua anima da casa» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 53; a proposito dell'atto di spazzare cfr. anche più in basso).

Per quel che concerne la Francia, «on peut regarder comme générale ... dans les campagnes et les villes de province, plus rarement de nos jours à Paris et en banlieu, sauf dans certains cas de décomposition rapide du cadavre, la coutume d'ouvrir les fenêtres ou au moins l'une d'elles, fût-ce comme à Port-Blanc (Côtes-du-Nord) la petite *luette* de chat. L'explication est uniformément la même: c'est pour permettre à l'âme de sortir de la chambre, bien que parfois, dans les mêmes régions ou localités, on considère que l'âme reste plus ou moins longtemps dans cette chambre ou dans la maison» (A. VAN GENNEP, *Manuel de folklore français contemporain*, t. I, vol. II, Paris 1946, p. 685; per altri usi, cfr. le pagine successive).

Per altre zone ancora, cfr. il lavoro di E. SAMTER, *Geburt, Hochzeit und Tod. Beiträge zur vergleichende Volkskunde*, Leipzig u. Berlin 1911, p. 28.

Riportiamo quindi, per il suo valore generale, quanto scriveva A. De Gubernatis nella sua *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei* (Milano 1890, p. 47): «l'uso odierno ... più generalmente invalso è quello di aprir ... la finestra perché l'anima del morto possa trovare un'uscita»; e poi, «quando il cadavere vien portato via, la finestra s'ha da chiudere, evidentemente perché l'anima del trapassato non torni». A proposito di quest'ultimo fatto, si veda ad es. (per l'Abruzzo) PRIORI, *Riti...*, cit., p. 62 (il ritorno dei morti è — come non di rado avviene — permesso solo in determinate circostanze rituali, p. 64). Si consideri ancora quanto dice SAMTER (cit., pp. 28 sgg.): «... Ebenso wird in der Oberpfalz, sowie die Leiche herausgetragen ist, das bisher offene Fenster geschlossen. Jedenfalls aus dem gleichen Grunde werden in Köln bei einem Todesfalle in allen Nachbarhäusern bis zur Beerdigung die Fensterladen «angeklappt», d. h. so geschlossen, dass nur in der Mitte ein freier Raum bleibt: man wollte so verhüten, dass die aus dem Sterbehaus durch das sofort nach dem Eintritt des Todes geöffnete Fenster hinausfliegende Seele in ein Nachbarhaus hineinfliege; ebenso ist wohl auch die neugriechische und korsische Sitte zu erklären, dass beim Vorüberziehen eines Leichenzüges Türen und Fenster geschlossen werden» (cfr. anche più in basso nota 11). Si tratta per lo più di usi conosciuti anche nell'ambito del folklore italiano.

Tra le popolazioni indiane del Nord-America (Sioux), «Se un uomo sta morendo nella propria casa, è consuetudine, quando la fine si av-

vicina, portar fuori il suo letto così che lo spirito possa andarsene sotto il cielo aperto» (A. EASTMAN, *L'anima dell'indiano*, trad. it., Milano 1983, p. 79).

Da registrare che, nella regione francese dell'Alta Bretagna, quando muore qualcuno, «Les écheveaux de fil qui sont au-dessus des lits de la maison doivent tous être enlevés, parce que l'âme pourrait s'y embarasser» (P. SÉBILLOT, *Coutumes populaires de la Haute-Bretagne*, Paris 1886, p. 156): il motivo dominante consiste ancora nell'idea di 'lasciar andare' l'anima del morto. Usi simili si riscontrano anche in altre zone della Francia (cfr. VAN GENNEP, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 674). In maniera analoga, «En Berry, il faut ouvrir librement les rideaux du lit pour que l'âme puisse partir» (VAN GENNEP, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 674).

Singolare, infine, appare questo uso praticato a S. Stefano di Calcinaia: «Uomini di conoscenza che non siano però parenti, t o l g o n o u n a p o r t a d a i c a r d i n i e l a d e p o n g o n o p e r t e r r a i n m o d o c h e s i a u n p ò i n c l i n a t a : s o p r a q u e s t a c o l l o c a n o i l c a d a v e r e ...» (ALESS. DE GUBERNATIS, *Le tradizioni popolari di S. Stefano di Calcinaia*, Roma 1894, p. 16; la spazieggiatura è mia). Almeno per certi aspetti, il rituale della 'partenza' non potrebbe essere più chiaro.

Un costume del genere sembrerebbe trovare un parziale riscontro in area culturale svizzero-italiana: «appena spirato, in tutto il territorio ticinese, il morto viene tolto subito dal materasso e messo su un'asse «perché possa andar via tutto, senza difficoltà» (Peccia)». Ciò sarebbe dovuto al fatto che — secondo un'opinione diffusa in parecchi luoghi dell'Europa — «in un letto di piume l'anima è trattenuta...» (O. LURATI, *Perché chi bruciava gioghi aveva un'agonia penosa?*, in «Folklore suisse-Folclore svizzero», 66, 1-2, 1976, p. 20). E del resto, anche nella zona di Massa non era sconosciuta l'usanza di sistemare il cadavere su di un tavolo (per es.), coi piedi rivolti verso l'uscita.

Al lavoro di Lurati (cit., pp. 18-22) si rinvia anche per altre attestazioni relative al costume di aprire la finestra, scoperchiare il tetto etc.

APPENDICE VI

L'uso di sistemare il cadavere collocandolo in direzione dell'uscita rispetto allo spazio del domestico era già conosciuto nell'antichità classica: Plin. *n. h.* VII 46 *Ritus naturae hominem capite gigni, mos est pedibus efferri*; Pers. *Sat.* III 103-5 *Hinc tuba, candelae, tandemque beatulus alto / compositus lecto, crassisque lutatus amomis / in portas [-am] rigidas calces extendit*; un'allusione a tale pratica si può forse riconoscere anche in Sen. *Ep.* XII 3. Si consideri anche l'espressione omerica ἀνὰ πρόθυρον τετραμμένος (*Il.* XIX 212): per alcuni di questi esempi — e per altri esempi tratti da culture diverse — si veda E. ROHDE, *Psiche*, trad. it. Bari 1970, vol. I, nota 2, pp. 24 sg.

Fra l'altro, il tema dell'uscita da quella forma particolare dello spazio 'domestico' che è costituito dalla città (spazio sociale in quanto s p a z i o d o m e s t i c o a l l a r g a t o, potremmo dire) sembra essere presente anche in questa 'credenza' antica (ARTEM. *Il libro dei sogni*, I 56): Ἴδιον γὰρ ἐλευθέρων τὸ διὰ πόλεως ἱππεύειν. Εἰσελαύνειν δὲ εἰς πόλιν ἀθλητῇ ἀγαθὸν καὶ νοσοῦντι· ὁ μὲν γὰρ ἱερονίκης ἔσται, ὁ δὲ οὐ τεθνήξεται. Τὸ δὲ ἐξελαύνειν πόλεως ἀμφοτέροις κακόν· ὁ μὲν γὰρ ἐξενεχθήσεται... Cioè: «... poiché cavalcare per la città è riservato ai liberi. / Entrare a cavallo in una città è buon segno per un atleta e per un ammalato: il primo vincerà una cosa importante e il secondo non morirà. Invece u s c i r e a c a v a l l o d a u n a c i t t à è cattivo presagio per entrambi: l'uno verrà portato al sepolcro ...» (trad. it. di D. Del Corno, Milano 1975). Anche in questo caso si può riconoscere, naturalmente, lo schema del viaggio 'al di fuori'.

Torniamo ora al folklore italiano. Nelle Marche di poneva «somma cura che le gambe del defunto, durante il trasporto a spalla dalla casa alla chiesa, fossero rivolte verso quest'ultima, giacché se volte verso la casa, [il morto stesso] si «sarebbe tirato dietro» altra persona di famiglia» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 54). Alla stessa maniera, «Quando moriva un piccino non oltre l'anno, veniva portato al cimitero da una non sposata, mai da un parente, facendo bene attenzione che i piedini fossero volti verso il camposanto. Non doveva mai voltarsi lungo il mesto tragitto, giacché tante volte, per qualsiasi ragione, si fosse voltata «se sarria 'ttirate tande persó' de casa» cioè, a breve

distanza, sarebbero decedute altrettante persone di famiglia del morto stesso» (GINOBILI, *Bricciche...*, cit., p. 54).

In Abruzzo, più precisamente, «Il cadavere è collocato, mentre rimane esposto, coi piedi verso l'uscio, e quando è seppellito coi piedi verso la strada. Con la prima costumanza si facilita all'anima l'uscita dalla casa; con l'altra invece si rende più agevole, in determinate ricorrenze, il ritorno dell'estinto nella stessa per rivedere i suoi e provvedersi di quanto possa bisognargli» (PRIORI, *Riti...*, cit., p. 64; la spazieggiatura è mia).

Altre volte, poi, si determinano situazioni come quella di cui ci riferisce C. Pigorini Beri (ed è chiaro che alla fin fine ci troviamo — sebbene per contrasto — di fronte ad un medesimo genere di 'rappresentazioni' che fa in certo qual modo da sfondo, da punto di riferimento): «Lo avevano voltato, al povero Pacino, coi piedi verso il capezzale e col capo verso la porta, al certo per forzar la morte a restituire la sua preda» (in A.M. EUSTACCHI-NARDI, *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane*, Firenze 1958, p. 415, n. 4; la spazieggiatura è mia). La posizione del cadavere risulta qui diametralmente opposta rispetto a quella in cui il morto di solito viene collocato; e ciò starebbe appunto a significare la 'speranza' e il vivo desiderio di un suo ritorno alla casa e alla vita. Si tratta dunque di un meccanismo di proiezione (e al tempo stesso di inversione) della regola più generale e comunemente applicata: quella della morte come partenza e come espulsione dallo spazio domestico. Proprio su questa base, e nonostante il gioco del 'rovesciamento', la simbologia di riferimento (per così dire) è evidentemente sempre la stessa.

Tuttavia, a proposito dei bambini, sembrerebbe alle volte costituire un fatto 'normale' (nel senso almeno di cosa non eccezionale e non occasionale) la pratica di non sistemare il loro cadavere coi piedi rivolti verso l'esterno, come avviene per gli adulti (cfr. S. SALOMONE MARINO, *Costumi e usanze dei contadini di Sicilia*, Palermo 1879, p. 220).

Correlato con l'uso di collocare il morto in direzione della porta di casa (posizione di partenza) è, naturalmente, anche il costume — pur esso assai diffuso — di lasciare scoperti i piedi del defunto medesimo, in modo (come spesso si dice) che quest'ultimo se ne possa andare liberamente (cfr. al prop. A. DE GUBERNATIS, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso i popoli indo-europei*, Milano 1890, p. 52 e p. 48; ANGARANO, cit., p. 118, etc.).

Per quanto riguarda — in particolare — la Calabria, ecco quel che osservava V. Dorsa: «Il cadavere viene situato coi piedi rivolti verso la porta d'ingresso, come usavano gli antichi sin dai tempi di Omero. È l'attitudine di chi sta per mettersi in viaggio. Perciò si suole lasciare al morto scoverti i piedi, e se è donna sciolta la veste» (*La tradizione greco-latina negli usi e nelle credenze della Calabria Citeriore*, Cosenza 1884, p. 92; la spazieggiatura è mia). La veste sciolta della donna sembrerebbe — per parte sua — far riferimento all'idea dell'assenza di nodi e legami, i quali rivestono in effetti (secondo diffuse credenze folkloriche) la funzione di 'bloccare', di 'legare', o simili; in questo caso, è presumibile che essi impedirebbero all'anima del defunto di andarsene. In ultima istanza, proprio come i piedi scoperti, la veste sciolta rinvia alla 'libertà' nell'andare (e al desiderio, insomma, che l'anima si allontani).

Secondo la stessa logica, nello spazio chiuso dei cimiteri molto spesso «le tombe sono rivolte verso la chiesa», la quale è situata «di fronte al cancello d'ingresso»: ciò è configurabile come «pegno e speranza di resurrezione, ma anche [come] tecnica di fissazione del morto nello spazio cimiteriale; e quando le tombe non sono rivolte verso la chiesa, non sono comunque mai rivolte verso l'uscita ... Tutto ciò che può facilitare, infatti, l'uscita incontrollata del morto dal cimitero minaccia l'equilibrio e l'ordine dei viventi: su di esso quindi grava un preciso sistema di interdizioni» (LOMBARDI SATRIANI e MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo*, cit., p. 35). Alla direzione 'verso l'esterno' rispetto allo spazio domestico (da cui il morto deve uscire) corrisponde, in termini complementari, la collocazione 'verso l'interno' che si fa assumere alla tomba rispetto al cimitero stesso (lo spazio dove i morti 'devono restare', lo spazio da cui i morti non dovrebbero uscire se non in determinati momenti ben precisi, controllati e ritualizzati).

Secondo un'usanza che abbiamo riscontrato, per es., anche nella campagna di Massa (loc. Castagnara), nella notte dell'ultimo giorno dell'anno, proprio al momento in cui inizia l'anno nuovo, ponendosi di spalle si getta fuori dalla finestra o dalla porta di casa una ciabatta o una vecchia scarpa. In tal modo si pensa di poter presagire il futuro — almeno di quell'anno —, poiché in effetti un inizio dà spesso l'impressione di poter 'regolare' tutto un periodo successivo (è anche questa un'idea molto generale). Se la scarpa, o ciabatta che sia, cade dunque con la punta rivolta verso la casa, è buon segno; se la punta è invece rivolta verso l'esterno, ciò è indizio di disgrazia e di morte. È facile intuire che l'idea-base, l''impressione' che fa da punto di riferimento, è ancora una volta quella del morto che deve andarsene dallo spazio domestico, che viene rivolto coi piedi verso l'esterno della casa; mentre al contrario chi può rientrare in quello spazio è per l'appunto chi resta. E non a caso, forse, si utilizza una ciabatta o una scarpa vecchia (cfr. anche più in alto, nota 34).

Accenniamo allora brevemente, pur in questo ambito, ad un «antico uso celtico e germanico», il quale consisteva nel mettere «ne' piedi del morto un paio di scarpe che si seppellivano nella tomba con esso» (De Gubernatis, *Usi funebri...*, cit., p. 53; cfr. anche p. 89), o qualcosa del genere.

Di questo costume, designato appunto col termine di «Totenschuh», sussistono (o sussistevano fino a non molto tempo fa) alcune tracce: «Bei den Germanen ... wurde der Leiche ein besonderer Schuh, der «Totenschuh», an die Füsse gebunden. Im Hennebergischen heisst noch jetzt (oder hiess wenigstens noch im 19. Jahrhundert) das beim Begräbnis veranstaltete Trauermahl der «Totenschuh», sicher doch in Erinnerung an das einst üblich gewesene Schuhopfer ... Der dem Toten mitgegebene Schuh ist natürlich dazu bestimmt, ihm die Wanderung ins Jenseits zu erleichtern» (Samter, cit., pp. 207 sg.; cfr. anche pp. 208 sg.). Sull'estensione di siffatti costumi si veda ancora Samter, cit., p. 207).

Un'usanza di tipo analogo dovette inoltre essere conosciuta anche nell'antica Grecia e presso le antiche popolazioni del sud della Russia: «In den griechischen Holzsarkophagen des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, die man in Abusir in Ägypten aufgefunden hat, sind den Leichen ein oder auch zwei Paar Schuhe beigegeben; ebenso sind lederne Stiefel in den südrussischen Gräbern der gleichen Epoche und der Folgezeit den Toten mitgegeben. In den älteren griechischen Gräbern haben sich keine wirklichen Schuhe, wohl aber, was für die Beurteilung des Ritus gleichbedeutend ist, Schuhe aus Ton gefunden. Sehr charakteristisch für die Bedeutung, die man der Mitgabe der Schuhe beilegte, ist ein aus Athen stammendes Terrakottarelief des Berliner Museums ... Das Relief stellt Perseus und Andromeda dar. Andromeda ist an den Felsen gefesselt, der Felsen ist als Grabmal aufgefasst und daher, wie ein solches, mit Binden geschmückt, und wie zum Begräbnisse ist Andromeda, wie üblich, mit Grabesbeigaben ausgestattet: gewählt aber als Mitgabe (also doch wohl als besonders wichtig betrachtet) sind ein Paar Schuhe, die auf einem Kästchen neben ihr stehen» (Samter, cit., pp. 206 sg.).

Registriamo infine quel che si dice, invece, in alcune zone dell'Italia (Gargano): là, al morto «non ... mettono le scarpe, perché dovendo esso fare un lungo pellegrinaggio prima di giungere dinanzi a Dio, deve andare scalzo in segno di penitenza» (La Sorsa, cit., p. 32).

Torniamo ora per un momento alla pratica massese del lancio della scarpa fuori dalla finestra la notte dell'ultimo dell'anno. Marginalmente (e in termini più generali), vorremmo osservare come anche altrove (e in occasioni diverse da questa) la direzione secondo cui ven-

gono a trovarsi le scarpe appaia talvolta rivestita di una sua specifica pertinenza. Così, per es., nel folklore vallone, allo scopo di proteggersi dagli spiriti notturni (i quali opprimono i dormienti, determinano incubi o simili), «il faut déposer ses souliers, les talons dirigés vers le lit, ou l'un dans un sens, l'autre dans l'autre: la croyance générale est que la *mark* ne peut monter sur le lit qu'après avoir chaussé les souliers et qu'on l'en empêche en ne les plaçant pas d'une façon normale» (Sébillot, *Le folklore de France*, cit., t. I, p. 141, il quale fa riferimento a E. Monseur, *Le Folklore wallon*, Bruxelles, senza data [1892], p. 86).

Sembra essere evidente che lo spirito in questione non potrà in alcun modo salire sul letto, dato che le scarpe sono appunto indirizzate in senso opposto rispetto ad esso, oppure in un senso contraddittorio (e si sa in effetti che la contraddizione — come tutto ciò che non è controllabile o comprensibile — riveste spesso un valore antimalefico, proprio perché è capace di 'disorientare' e di 'bloccare' nel dubbio le forze maligne, impedendo così che la loro azione possa procedere oltre).

APPENDICE VII

Alla luce di pratiche come quella del gettare giù dalla finestra l'acqua che si trova in casa, in occasione di un decesso, è forse possibile interpretare un'altra superstizione, che si è registrata in Calabria: si usa in certi momenti (e nel mentre che si recitano determinate preghiere) ascoltare «i rumori provenienti dall'esterno e che potranno essere lieti o infausti»; ebbene, tra quelli infausti vi è anche il «rumore di acqua gettata sulla strada» (ANGARANO, cit., p. 143). L'associazione 'originaria' e molto probabilmente 'dimenticata', che lo scroscio dell'acqua suscita meccanicamente e automaticamente, sembrerebbe essere infatti con l'idea della morte.

Del resto si sa che anche in Calabria, almeno a Castrovillari e Nocara, c'era l'uso di vuotare i vasi affinché l'anima del morto non potesse albergare nell'acqua che vi era contenuta, e se ne andasse invece via subito (DORSA, *La tradizione greco-latina...*, cit., p. 93). La credenza secondo cui le anime dei morti possono 'albergare' nelle acque è assai generalizzata, e diffusa nei più diversi ambiti culturali: al prop. cfr. il mio lavoro *Animam ebullire: alcune ipotesi sul contesto folklorico e su una cura magica*, in «Studi Classici e Orientali» (SCO), XXXIII, 1983, Appendice I.

Al contrario, ancora in Calabria, la gente di Albidona era solita, quando qualcuno stava per morire, sistemare «sul davanzale della finestra della sua stanza un bicchiere con acqua, perché l'anima, staccata dal corpo, ne bevesse al suo passaggio» (DORSA, *La tradizione greco-latina...*, cit., p. 92).

Anche per quanto riguarda ad es. la Francia, «Générale ... est la coutume de recouvrir tous les récipients à eau ou à lait, ou de jeter l'eau qui se trouve soit dans la chambre seulement, soit dans toute la maison, plus rarement aussi le lait. Elle a été relevée dans toutes les provinces, mais les explications qu'on en donne populairement diffèrent, non seulement dans une même région, mais parfois dans un même village: les uns disent que c'est pour empêcher l'âme de s'y noyer en s'y mirant [siamo qui di fronte — evidentemente — ad una variante della solita proibizione del rispecchiamento, riferita all'anima del defunto], ou en essayant d'y boire; les autres, que l'âme s'y lave et purifie de ses péchés et que, par suite, cette eau, ou ce lait, sont pollués et devenus dangereux pour les vivants» (VAN GENNEP, *Manuel...*, t. I, vol. II, cit., p. 674; cfr. anche pp. 675 sg. e nota 10 pp. 674 sgg.).

Tornando al folklore italiano, in Abruzzo, «Un tempo si poneva sul pavimento, vicino alla bara, un vaso pieno d'acqua, per la credenza che l'anima del defunto dovesse lavarvisi» (PRIORI, *Riti...*, cit., p. 67); quindi, «appena è uscito il morto, viene buttata tutta l'acqua rimasta nella casa, nella credenza che vi abbiano bevuto o vi si siano levate [*sic*; probabilmente «lavate»] le anime del defunto e dei suoi antenati venuti a visitarlo» (PRIORI, *Riti...*, cit., p. 67). Inoltre, «Chi porta un recipiente d'acqua deve versarla se incontra il corteo funebre, e riprovvedersi di altra perché in quella può aver tuffato le mani il defunto» (PRIORI, *Riti...*, cit., p. 66).

A proposito della visita delle anime di parenti ed amici «nella notte suprema», tale credenza si riscontra (ad es.) anche in Calabria: queste anime hanno la funzione di accompagnare il moribondo «nella loro dimora» (DORSA, *La tradizione greco-latina...*, cit., pp. 92 sg.); ed è per questo motivo che anche in San Pietro — come ad Albidona — «si ha cura di riempire di acqua tutti i vasi che si trovano in casa acciò non mancasse un tale ristoro a q u e l l e a n i m e a s s e t a t e» (DORSA, *La tradizione greco-latina...*, cit., p. 93; la spazieggiatura è mia).

A proposito di questa o siffatte credenze (relative alle anime dei parenti morti che vengono ad 'assistere' e ad 'accogliere' il moribondo) si veda LOMBARDI SATRIANI e MELIGRANA, *Il ponte di San Giacomo...*, cit.

APPENDICE VIII

Anche nella Grecia moderna c'è (o c'era) l'uso di aprire le porte della camera mortuaria non appena il moribondo era spirato (cfr. al proposito WACHSMUTH, *Das alte Griechenland...*, cit., p. 107, e nota 89 alla stessa pagina).

Al contrario, molto diffusa è anche l'usanza di chiudere le imposte della casa in occasione di un decesso (al prop. cfr. per es. LA SORSA, cit., p. 32; M. BELLUCCI-LA SALANDRA, *Massime e costumi di Manfredonia*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari», XII, gennaio-dicembre 1937, 1-4, p. 60; etc.).

Nella zona di Lecce, «la porta di strada, che nel momento del decesso era stata chiusa, viene riaperta per lasciar libero ingresso a coloro che avessero il desiderio di visitare il cadavere» (E. COSTANTINI, *Riti ed usi popolari nel Leccese*, in «Il folklore italiano», II, luglio 1939, 1-2, p. 439; la spazieggiatura è mia): in tale frangente, l'atto di chiudere la porta sembrerebbe — quantomeno — aver la funzione di indicare una mutazione profonda, la sospensione dell'attività normale della famiglia, dovuta all'avvenimento luttuoso. Quindi, nella stessa zona di Lecce, avviene che, una volta «Portato via il cadavere, il cataletto è subito disfatto e la porta di casa vien chiusa» (COSTANTINI, cit., p. 440; la spazieggiatura è mia). Oltre a quanto abbiamo detto qui sopra, in questo caso tutto ciò potrebbe anche aver la funzione di impedire che l'anima del defunto possa ritornare indietro e rientrare nello spazio domestico. La cosa risulterà oltremodo chiara, ad es., nel seguente uso tedesco, in cui la chiusura della porta è associata all'atto di spazzare, non appena il cadavere è stato portato fuori di casa: «Im sächsischen Niederhessen wird, sobald der Leichenzug das Haus verlassen hat, der Flur gekehrt und die Haustür geschlossen» (SAMTER, cit., p. 31, nota 5; la spazieggiatura è mia; per una consuetudine dello stesso tipo nella zona di Arezzo cfr., più in alto, la nota 39 del presente lavoro). Circa il significato dello spazzare, in quanto segno dell'espulsione, si veda anche più avanti, Appendice IX.

Comunque sia, tenere la porta chiusa quando è avvenuto un decesso (e quando il cadavere è ancora in casa) può avere il significato

— almeno in determinati casi — di impedire agli spiriti maligni di entrare. È ciò che ad es. sembrerebbe confermare Apul. *Met.* II 22 sgg.: si tratta dell'episodio di Telifrone e della guardia funebre al personaggio morto che ha il suo stesso nome. Una volta, ancor giovinetto, Telifrone, passando attraverso la Tessaglia (famosa per essere una terra di streghe), viene assoldato per fare la guardia ad un morto: allora era stato appunto introdotto in una casa — le cui porte principali erano sbarrate — attraverso una porticina situata nella parte posteriore della casa medesima; ed anche la camera dove giaceva il morto si trovava nella semi-oscurità, essendo *obseratis luminibus* (*... et ilico me perducit ad domum quampiam, cuius ipsis foribus obseptis per quandam brevem posticulam intro vocat me et conclave quoddam obseratis luminibus umbrosum intrans demonstrat...*, II 23, 5). Il giovane aveva dovuto quindi passare la notte col morto, nella stanza anch'essa accuratamente chiusa, illuminata da una lucerna: «*... lucernam et oleum trade confestim et incluso custode cubiculo protinus facesse*» (II 24, 8). Nel profondo della notte, d'improvviso compare una donnola (che è evidentemente una strega trasformata), ma Telifrone si affretta a cacciarla dalla stanza. Non riuscendo dunque ad eludere la sua attenta sorveglianza, le streghe lo addormentano; e poi, chiamando il nome del morto da dietro la porta, *quamquam foribus cubiculi diligenter obclusis, per quoddam foramen* (II 30, 5), riescono a compiere i loro misfatti. Ma, per un errore dovuto all'omonimia fra il morto e il suo guardiano, è quest'ultimo che si ritroverà alla fin fine senza orecchie e senza naso.

APPENDICE IX

Per quel che concerne — più propriamente — l'uso di spazzare la casa, in occasione di un decesso, nella Roma antica, possiamo rinviare a questo interessante passo di Paolo-Festo (p. 68 L.): *Everriator vocatur, qui iure accepta hereditate iusta facere defuncto debet; qui si non fecerit, seu quid in ea re turbaverit, suo capite luat. Id nomen ductum a verrendo. Nam exverriae sunt purgatio quaedam domus, ex qua mortuus ad sepulturam ferendus est, quae fit per everratiorem certo genere scoparum adhibito, ab extra verrendo dictarum.* È significativo il fatto che il compito di purificare la casa — tramite per l'appunto l'atto dello spazzar fuori — sia assegnato proprio a chi *iure accepta hereditate iusta facere defuncto debet*: si tratta cioè del legittimo erede, di colui che ha peraltro dei precisi doveri nei confronti del defunto. Ciò vuol dire, in altre parole, che l'erede è anche colui che compie l'atto dell'espulsione. In precedenza, nel corso di questo stesso lavoro, abbiamo avuto occasione di constatare come — nell'ambito del folklore romagnolo del secolo scorso — colui che la sera dopo il funerale chiudeva la porta di casa (compiendo così l'atto di esclusione del morto dallo spazio domestico) fosse, in particolare, proprio il bambino che portava lo stesso nome del defunto (per lo più nonno o zio): era cioè l''erede' per eccellenza del defunto medesimo.

Per una serie di esempi, tratti da diverse culture, in cui l'atto dello spazzare sta a .significare un'espulsione (o esclusione) del defunto dallo spazio domestico, cfr. SAMTER, cit., pp. 31 sgg. (con la bibliografia ivi riportata).

Tornando invece al mondo antico, vorremmo segnalare come questo stesso gesto (dello spazzare) si compiesse — con un significato alla fin fine analogo — anche in occasione del parto: in tal modo si intendeva impedire al dio Silvano di entrare, durante la notte, nella casa e di *vexare* le donne in quello stato. Vediamo comunque direttamente il passo di Varrone in cui si tratta di ciò (in Aug. *De civit. Dei* VI 6): *Mulieres fetae post partum tres deos custodes commemorat adhiberi, ne Silvanus deus per noctem ingrediatur et vexet; eorumque custodum significandorum causa tres homines noctu circuire limina domus et primo limen securi ferire, postea pilo, tertio deverrere scopis, ut his datis culturae signis deus Silvanus prohibeatur intrare, quod neque arbores caeduntur ac putantur sine ferro neque far conficitur sine pilo neque fruges coacervantur sine scopis; ab his autem tribus rebus tres nuncupatos deos Intercidona a securis intercisione, Pilumnum a pilo, Deverram a scopis, quibus diis custodibus contra vim dei Silvani feta conservaretur* (cfr. al prop. ancora SAMTER, cit., pp. 29 sgg.).

L'atto dello spazzare in quanto gesto simbolico che rinvia all'idea della morte è presente anche nel folklore greco di epoca attuale; vediamo infatti come si configurano (o si configuravano) certe 'rappresentazioni collettive' riguardanti una malattia come la peste: «... Noch klassischer und poetischer ist eine andere heutige Vorstellung in Griechenland, die den alten mythischen Gedanken von den drei Parzen mit einiger Willkür ummünzt. Nach dieser besteht nämlich die Pest aus drei Frauen, die gemeinschaftlich durch die Städte rennen diese zu veröden. Die eine trägt eine grosse Rolle Papier, die andere führt eine scharfe Scheere, die dritte einen Besen. So treten sie in die Häuser ein, aus denen sie ihre Opfer holen wollen. Die erste schreibt den Namen des Unglücklischen in die Rolle ein, die zweite verwundet ihn mit der Scheere, und die dritte fegt ihn aus» (WACHSMUTH, *Das alte Griechenland...*, cit., p. 33; la spazieggiatura è mia).

Ad un''impressione' ancora negativa (di espulsione-morte o simili?), implicita come 'connotazione privilegiata' — per così dire — nell'atto dello spazzare in quanto tale, sembrerebbe forse ricondurci anche questa superstizione tedesca: «kinder mit *ruthen* von *schon gebrauchtem besen* geschlagen, verdorren» (J. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, Basel 1953, rist. 4ª ed. 1835, vol. III, p. 475, n. 1096).

APPENDICE X

Mi pare utile segnalare nel quadro del presente lavoro un costume come quello che segue, praticato un tempo in certe zone della Francia (Perche): «Les enfants mort-nés ne doivent pas sortir de la maison par la porte: on sortait autrefois la petite bière par la fenêtre» (così in F. CHAPISEAU, *Le folklore de la Beauce et du Perche*, Paris 1902, vol. II, p. 164).

Qui si giuoca appunto sull'opposizione fra l'uscita dalla finestra e l'uscita dalla porta (quella cioè normale e usuale), in quanto rapporto contrastivo fra diverse categorie di morti: l'uscita dalla finestra si configura cioè come il tratto differenziale (il tratto morfologico-distintivo più marcato), in grado di 'specificare' i bambini nati-morti (la categoria referenziale più marcata), rispetto a tutti gli altri.

Tuttavia anche questo costume ribadisce — per converso — il significato più generale dell'atto di aprire la finestra in situazioni di lutto.

APPENDICE XI

Anche nell'ambito del folklore russo le pratiche rituali e simboliche poste in atto allo scopo di espellere, e poi impedire il ritorno del morto all'interno del suo stesso spazio domestico, risultano — tutto sommato — piuttosto simili a quelle in uso, presso altre popolazioni (sia europee che non europee). Comunque, intervengono in questo caso alcuni particolari che mi sembra interessante mettere in evidenza. Ecco al proposito il resoconto che abbastanza sinteticamente ci fornisce I. SOKOLOV: «Pour se garantir contre un retour éventuel du mort, on l'étendait sur una table ou un banc près de la porte, et toujours les pieds tournés vers celle-ci, afin de lui permettre de sortir plus facilement de la maison. Souvent même on creusait spécialement un trou dans le mur ou le toit, on y faisait passer le cercueil, puis on bouchait à la hâte le trou, afin que le défunt ne pût retrouver le chemin de la maison. Parfois on sortait le cercueil par la fenêtre. Quand c'était par la porte de la maison et la porte cochère de la cour, on veillait à ce que le cercueil n'en touchât pas les montants, ce qui aurait pu, pour ainsi dire, rattacher le mort à son ancien domicile» (*Le folklore russe*, trad. fr. Paris 1945, p. 117; la spazieggiatura è mia).

Il buco nel muro o nel tetto della casa — attraverso il quale si fa appunto passare il morto — ricorda ovviamente certe pratiche, di tipo analogo, conosciute anche in Italia (o altrove): tra di esse si può ad es. annoverare — almeno per taluni aspetti — il ricorso a quell'apertura 'secondaria', 'momentanea', e un pò conturbante, che è appunto costituita dalla cosiddetta «porta del morto» (cfr. Appendice II).

Tuttavia, la «porta del morto» o 'passaggi' del genere venivano chiusi, dopo il funerale, allo scopo di impedire nuove 'uscite' (per un effetto di somiglianza, la loro apertura rappresentava cioè un augurio di nuove morti). Invece, nella pratica russa, la spiegazione che si dà della chiusura del buco (chiusura che — come si sottolinea nel testo — viene attuata in fretta) appare un pò diversa e alla fin fine opposta alla precedente, sebbene in qualche modo ad essa complementa-

re: si tratterebbe, insomma, di impedire al morto stesso di rientrare in tal modo nella propria casa.

Una tale usanza e una tale opinione sono probabilmente da riconnettere — da un altro punto di vista — anche con le diffuse credenze secondo cui esseri numinosi, superiori e conturbanti (negativi o positivi che siano) sono spesso in grado di penetrare nelle case attraverso la cappa del camino, o addirittura attraverso una fessura, il buco della serratura etc. Proprio queste sono le vie di cui si servono — non di rado — tali esseri.

Per quel che riguarda (infine) l'accurata attenzione che di solito si presta, affinché la bara — uscendo dalla porta di casa o dal portone del cortile — non vada a toccare i montanti di essi, ciò richiama evidentemente il principio (di natura magica) del contagio: è l'impurità della morte che in tal modo si trasferisce sulla casa, o — più 'concretamente' — è il morto stesso che resta (per così dire) 'attaccato' alla propria casa.

ALBERTO BORGHINI

MAGGIO 1898: RICHIAMO ALL'ORDINE. FANTASMI DEL PASSATO E REAZIONE BORGHESE IN LUNIGIANA*

1. È noto come Gaetano Bresci abbia inteso con l'attentato di Monza vendicare sulla persona del re, le vittime delle repressioni del '94 e del '98.

Ora, per quanto i due episodi siano entrambi riconducibili al clima repressivo che si respira in Italia nell'ultimo decennio del secolo, e per quanto l'associazione tentata da Bresci si legittimi per il fatto che tutte le vittime della repressione sono sempre e comunque assimilabili nelle intenzioni di un «vendicatore», credo che un qualsiasi legame, più diretto e organico tra i due episodi sia difficilmente proponibile.

Cionostante volendo parlare delle vicende che nel maggio 1898 comportano lo scioglimento della Federazione Socialista Apuana e la dispersione degli uomini che l'avevano appena costituita, non si può fare a meno di considerare come all'origine ci sia una «grande paura», non dell'89 come sembrerebbe ipotizzare Luigi Campolonghi, ma del '94. E che i timori fossero ingiustificati, che si trattasse di paura dei fantasmi per l'appunto, rafforza l'impressione che per quanto riguarda la nostra provincia, il legame fra lo stato d'assedio del '98 e quello del '94, sia diretto, reale e concreto.

2. Mentre in tutta la Toscana e in molte altre regioni dilagano i tumulti, la situazione in provincia di Massa Carrara rimane assolutamente tranquilla. Le manifestazioni per il primo maggio si sono svolte nella calma più assoluta e i tentativi di

* Si pubblica qui, parzialmente rielaborato, il testo di un intervento alla Tavola Rotonda «L'Italia umbertina» organizzata il 6 novembre 1982 a Carrara, dal Comitato per il monumento a Gaetano Bresci. Da ciò lo spunto iniziale e il perdurare di un certo tono discorsivo.