

Rappresentazioni dell'alterità nella letteratura "popolare". Uno studio di caso

DA
MARIA FEDERICO*

El artículo analiza el libreto popular de *L'enfant sage à trois ans*, publicado en la colección francesa de textos de la *Bibliothèque bleue*, así como en las ediciones económicas y "populares" de gran circulación en distintos países europeos de los siglos XVII-XX. Partiendo de la reconstrucción de la historia editorial y filológico-textual de la composición, un diálogo entre el emperador Adriano y un niño sabio de solo tres años, y haciendo referencia también a materiales diversos (narraciones de diferentes géneros, diálogos, mitos, fábulas, realidades sociales investigadas por antropólogos), se indaga sobre el tema del "diálogo desigual": un intercambio de preguntas y respuestas en el que quien es "poderoso" y "sabio" interroga a quien es política y socialmente "débil", y es considerado comúnmente "ignorante". Este último responde brillantemente a todas las preguntas y resulta ser más "sabio" que el primero. De todo ello surge una galería de personajes que estimula la reflexión sobre problemáticas que van mucho más allá de los límites del texto de partida y que abordan el tema más general de las figuras de la alteridad.

The article analyses the popular booklet of *L'enfant sage à trois ans*, published in the French collection of *Bibliothèque bleue* texts as well as in the economical and "popular" editions that circulated in different European countries in the seventeenth-twentieth centuries. Based on the reconstruction of the editorial and philological-textual history of the composition, a dialogue between Emperor Adrian and a wise child, just three years of age, and referring, too, to different subjects (narrations of different genres, dialogues, myths, tales, social realities investigated by anthropologists), the issue of "unequal dialogue" is investigated: an exchange of questions and answers where whoever is "powerful" and "wise" interrogates whoever is politically and socially "weak", and is commonly considered as "ignorant". The latter brilliantly responds to all the questions and turns out to be "wiser" than the former. A whole gallery of characters emerges from all of this that stimulates the reflection on problems that go far beyond the limits of the basic text and that address the more general issue of the figures of otherness.

L'argomento di questa relazione è la letteratura "popolare" a stampa. In particolare, vorrei proporre un approccio antropologico allo studio di un solo libretto "popolare": *L'enfant sage à trois ans. Contenant les demandes que lui fit l'empereur Adrien & les reponses de l'enfant*.¹

* Università degli Studi di Roma La Sapienza.

¹ Questo intervento mi offre la prima occasione per sviluppare una parte delle ricerche che ho condotto sotto la direzione di Jacques Revel, Roger Chartier e Pietro Clemente, e la colgo per ringraziarli con stima e con affetto.

DEMOLOGIA, ANTROPOLOGIA, LETTERATURE

Con l'espressione "letteratura popolare" mi riferisco ad un particolare prodotto editoriale ed ai testi, alle narrazioni, ai racconti, alle storie da esso veicolati. Si tratta di libricini di piccolo formato, per la maggior parte anonimi, fabbricati con materiali di qualità scadente e smerciati a basso costo da venditori ambulanti nelle città e nelle campagne di tutta l'Europa dal XVII al XX secolo circa.

Nell'usare l'espressione "letteratura popolare" racchiudo l'aggettivo *popolare* tra virgolette perché il termine non ha qui il senso stretto che negli studi demologici (*demologia* coincide, in parte, con quello che nella maggioranza dei paesi europei si intende per studi di *folklore*)² è servito a distinguere, per esempio, la poesia "popolare" da quella "popolareggiante" e da quella "popolarmente connotata", criteri che chiamano in causa il concetto di "elaborazione popolare comune" e la definizione degli "atteggiamenti di libera appropriazione" da parte dei ceti subalterni dei contenuti e delle forme della cultura "dotta". Mi riferisco a quel filone di interessi che in Italia è partito dalle riflessioni di Ermolao Rubieri (1877: 237, 288, 319 e 322) sulla poesia popolare, che ha dato spunto ad Antonio Gramsci per le sue osservazioni sul folklore e che attraverso le teorizzazioni di Vittorio Santoli (1940: 102) è stato poi ripreso negli studi di Alberto Mario Cirese (1973a: 18).

La bibliografia critica degli anni ottanta ha del resto sostituito l'espressione di "letteratura popolare" con quella di "letteratura a grande circolazione", mettendo in evidenza la complessità del prodotto "stampa popolare", difficilmente riconducibile ad un pubblico di lettori appartenenti solo alle classi sociali subalterne. Penso in particolare agli studi di Roger Chartier (1982 e 1984) e a quelli di Rudolf Schenda (1970, 1976 e 1986).

Ma userò volentieri anche altre espressioni di uso comune nella saggistica sull'argomento, come "letteratura di *colportage*", "letteratura ambulante", "libretti blu" e analoghi. Rispetto al primo e all'ultimo termine occorre qualche precisazione. *Colporter* letteralmente significa 'portare al collo', ed è questa l'azione che caratterizza i venditori ambulanti che giravano per l'Europa portando appese al collo ceste di mercanzia varia, tra cui i libricini che ospitavano storie edificanti, avventure meravigliose, episodi raccapriccianti, testi didattici. Il blu, invece, con cui si designano gli opuscoli, è legato al colore della carta, che ordinariamente serviva ad incartare il pan di zucchero, con cui era fatta la copertina dei libretti appartenenti alla più importan-

² Per l'uso che si fa negli studi italiani di *demologia*, *folklore*, *tradizioni popolari*, si veda Cirese (1973a: 60-63); per una più recente riflessione, sia sulla terminologia, sia sulle trasformazioni teorico-metodologiche della disciplina e del suo oggetto di studio, si veda Clemente e Mugnaini (2001).

te collana di testi “popolari” francesi chiamata, appunto, *Bibliothèque bleue*.³ Questa collezione ha cominciato ad essere stampata nella città di Troyes, nel nord-est della Francia, da una famiglia di librai-editori, gli Oudot, all’inizio del XVII secolo. La formula editoriale è risultata vincente ed è stata imitata in tutto il resto del paese.

Prima di entrare in argomento, vorrei delineare una cornice entro cui collocare l’oggetto letteratura “popolare” per situarlo, da una parte, all’interno della più ampia tematica dei rapporti tra antropologia e letteratura, e, dall’altra, nell’ambito del processo di rinnovamento degli studi demologici italiani che, a dire il vero, hanno scarsamente e in modi intermittenti, prestato attenzione, ai “materiali di lettura popolari” (Schenda, 1970), interessante terreno di ricerca e sperimentazione in gran parte d’Europa per diversi ambiti disciplinari (storia, storia del libro e della lettura, storia e sociologia della letteratura).

Le relazioni tra antropologia e letteratura e, in particolare, l’attenzione da parte degli antropologi nei confronti dei testi letterari, che ha avuto uno sviluppo decisivo soprattutto agli inizi degli anni ottanta del Novecento, hanno assunto diverse modalità che possono essere ricondotte fondamentalmente a due posizioni, secondo la felice sintesi di Fabio Dei: usare la letteratura come una “risorsa”, usare la letteratura come una “fonte” (Dei, 1993: 63).

Nel primo caso è possibile configurare la letteratura come una “risorsa” nel momento in cui l’antropologia ha rintracciato nel proprio discorso procedure non dissimili da quelle utilizzate nella rappresentazione letteraria: ovvero quando le categorie della comprensione letteraria e le procedure della scrittura narrativa sono state riconosciute come facenti parte anche dell’orizzonte conoscitivo dell’antropologia (*ibidem*).

Nel secondo caso, invece, la letteratura viene intesa “come una sorta di contenitore più o meno involontario di informazioni di interesse socio-antropologico”, quindi

³ Il colore della copertina poteva essere anche turchino o blu-grigio (cfr. Bollème, 1965: 209). L’uso del termine “libretto popolare” corrisponde a quello che in Inghilterra viene fatto di *chapbook*, in Germania di *Volksbuch*. In Spagna e Brasile si usa l’espressione *literatura de cordel* dall’usanza di appendere i libricini e i fogli volanti lungo delle cordicelle tese. In Spagna l’uso del termine è stato sancito da Julio Caro Baroja in un saggio ormai classico “Ensayo sobre la literatura de cordel” (*Revista de Occidente*, Madrid, 1969) (cfr. Botrel, 1996: 279, e Caro Baroja, 1970). L’espressione trova riscontro in Italia dove Alessandro D’Ancona si riferiva a questa produzione chiamandola “letteratura muricciolaia” dall’usanza dei venditori ambulanti di tendere le cordicelle lungo i muri per poi sospendervi la merce (D’Ancona, 1905). Hans-Jürgen Lüsebrink ha richiamato l’attenzione sulla necessità di uno studio terminologico a proposito delle letterature a grande circolazione dell’Europa moderna che ne definisca sia le specificità che il lessico con cui sono denominate (cfr. Lüsebrink, 1996: 429). Sulla *Bibliothèque bleue* la bibliografia è vastissima e raccoglie ormai centinaia di scritti. Si rimanda alla esaustiva bibliografia messa insieme da Giovanni Dotoli (1991: 323-368). Tra i lavori usciti dopo quella data si segnalano Andries (1994), Chartier (1996a, che contiene soprattutto un panorama europeo della letteratura a grande circolazione) e Delcourt e Parinet (2000).

come una “fonte” a cui attingere (*ibidem*). I modi in cui ci si è rivolti al testo letterario ed i contenuti a cui si è prestata attenzione sono e sono stati molto diversi fra loro. È comunque a questo filone di ricerche a cui possono essere ricondotti gli studi folklorici che, sin dal XIX secolo, in alcuni paesi europei hanno prestato attenzione alla letteratura popolare.

Poesie, fiabe, narrazioni, canti, interessavano proprio perché considerati “diversi” dai testi della letteratura colta, ed esattamente sulle molteplici articolazioni di questo concetto di differenza poneva le fondamenta la disciplina folklorica. I canali di trasmissione essenzialmente orali, l’origine in processi di elaborazione collettiva, “la netta dominanza di forme e contenuti tradizionali” (Dei, 1990-1993: 64), ad esempio, erano considerati i tratti distintivi di una letteratura che veniva studiata con modalità essenzialmente filologiche.

Anche la letteratura a grande circolazione (intesa sia come stampe scritte che iconografiche) è ricaduta, pur se marginalmente, in questo ambito di interesse, portando con sé la problematica della scrittura.⁴ Sono stati soprattutto letterati, filologi e folkloristi ad occuparsene, come Alessandro D’Ancona, Francesco Novati, Salvatore Salomone Marino, ma i loro studi sono rimasti in un ambito sostanzialmente descrittivo-bibliografico e filologico.

Oggi gli studi demologici si occupano di letteratura, sia “colta” che “popolare” (utilizzo ancora questi aggettivi pur riconoscendone i limiti descrittivi) in modi più complessi. Negli ultimi venti anni del Novecento hanno incominciato ad essere oggetto di studio sistematico, con forti aperture all’antropologia, la varietà delle forme di scrittura, più o meno letterarie e narrative: autobiografie, diari, lettere, “scritture ordinarie”, secondo l’espressione di Daniel Fabre (1993b).⁵ In questi studi la nozione di testo si è fortemente problematizzata procedendo di pari passo con la riflessione sulla scrittura. Di questi materiali, in alcuni casi, è stata tentata una lettura antropologica intesa come studio “analitico” e finalizzata alla “ricostruzione di fenomeni totali” che, tuttavia, non abbandonasse quell’attenzione alla fonte e quella cura filologica dei testi che è stata una caratteristica della ricerca folklorica italiana dalla metà dell’Ottocento e che si trova riproposta circa un secolo dopo nei confronti delle fonti orali, tanto da conferire anche ad esse lo statuto di documento (Clemente, 1987: 104-105 e 107-108).

⁴ Sulla definizione di stampe popolari scritte e stampe popolari iconografiche si veda Cirese (1973b).

⁵ L’elenco può essere ampliato anche alle scritture non letterarie (ufficiali, legate a rituali collettivi, come gli annunci funebri, le lettere ai giornali) o forme di scritture autografe istituzionalizzate, come i commenti scritti nei registri di mostre e musei, le richieste di grazia depositate in urne di santuari (Clemente, 1987: 109).

L'invito a portare negli studi antropologici l'esperienza, gli strumenti del mestiere e i metodi di indagine della tradizione degli studi demologici è uno dei temi dell'attuale dibattito italiano sulla trasformazione degli studi folklorici. Ne sono soprattutto testimonianza alcuni scritti di Pietro Clemente che, ormai da diversi anni, insistono sulla necessità di non disperdere questa peculiare eredità.⁶

Lo stesso tipo di raccomandazione metodologica (attenzione al documento, lavoro sulle fonti, studio dei rapporti tra testo e contesto) continua ad essere lanciata anche da quei lavori che si occupano di letteratura colta. In Italia, infatti, gli studi demologici hanno sempre mantenuto un rapporto piuttosto forte anche con questa letteratura. L'interesse, ad esempio, di Alberto Mario Cirese e di Giovanni Battista Bronzini ad occuparsi di autori della letteratura italiana (ad esempio Giovanni Boccaccio, Giacomo Leopardi, Giovanni Verga, Grazia Deledda, Cesare Pavese, Pier Paolo Pasolini, Italo Calvino) può essere classificato come un "genuino interesse etnografico" (Dei, 1993: 88). Nei testi di alcuni "classici" della letteratura si ricercavano elementi folklorici; si individuavano processi di circolazione culturale —prestiti, scambi— di temi e motivi; si indagava sui rapporti tra mondo degli antropologi e mondo dei letterati, intesi come i contributi che i secondi hanno potuto dare alla diffusione di temi e alla divulgazione di testi entrambi di interesse demo-etno-antropologico (Clemente, 2001a); si cercava di "collocare i testi all'interno di contesti culturali e climi epocali, tentando di ricostruire gli atteggiamenti con i quali ci si rivolgeva verso le classi popolari" (*ibidem*).

Anche il rapporto con la letteratura colta si è fatto sempre più complesso. Uno dei modi ricorrenti nell'affrontare vecchi e nuovi oggetti letterari è dato da un interesse verso i contesti e le dinamiche contestuali che, d'altronde, costituiscono uno dei punti di riflessione teorica e metodologica sia in campo folklorico (si pensi alle ricerche di

⁶ Tra i più recenti, mi riferisco in particolare agli scritti *Il punto su: il folklore* (ideato, veramente, tra il 1989 ed il 1990) ed *Una postfazione: rinnovare una tradizione di studi* (Clemente, 2001c e 2001b) in cui, tra l'altro, Clemente riflette sulle varie definizioni del termine *folklore*, sul mestiere del folklorista e sulle necessità di trasformare la disciplina, nonché sulla eredità da non disprezzare che la disciplina porta con sé. Nello scritto *Letture folklorica*, dedicato all'analisi di *Rosso Malpelo* di Giovanni Verga e di *Ciàula scopre la luna* di Luigi Pirandello, Clemente ribadisce la necessità di richiamarsi ad una tradizione documentaria di lavoro sulle fonti e sui contesti per fare in modo che, anche le nuove letture dei testi letterari "cariche di soggettività", che, seguono le indicazioni dell'antropologia riflessiva, non risultino arbitrarie (Clemente, 2001a). L'antropologo di oggi di fronte al testo letterario si pone, dunque, nuovi obiettivi conoscitivi per il raggiungimento dei quali utilizza anche ed ancora il patrimonio di tecniche, metodi e saperi messi insieme dal demologo e folklorista. Così nelle novelle di Verga e Pirandello i riferimenti a fiabe, proverbi, blasoni e tradizioni orali vengono utilizzati per raggiungere scopi più pienamente antropologici. Ricordo, inoltre, che già nel 1991 Clemente aveva affrontato queste problematiche nel saggio *Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica* (Clemente, 1991).

narratologia di tradizione orale) sia antropologico. Lo studio dei contesti, effettuato con modalità sempre più articolate, è arrivato a produrre differenti prove di lettura ed esercizi di contestualizzazione.⁷ Da “risorsa immaginativa pertinente per l’antropologo”⁸ il testo e il suo contesto possono anche farci raggiungere e ricostruire “immaginari epocali”, sia quelli di cui il testo è nutrito e composto, sia quelli a cui lo stesso testo può dare vita attraverso le letture che di esso vengono fatte (da gruppi di intellettuali, dagli italiani scolarizzati appartenenti a generazioni diverse) (Clemente, 2001a: 516-517).

In questo quadro, dunque, anche il tentativo di lettura antropologica della letteratura di *colportage* cerca di fondarsi su almeno tre nodi metodici. Il primo (e qui troviamo un nesso con quanto appena detto) è dato dalla necessità di approfondire la conoscenza della fonte che si usa e che “si rivela come una condizione per il suo uso documentario non banale” (Clemente, 1987: 105).

Questo atteggiamento ben si collega con un’altra indicazione di metodo (ed è questo il secondo nodo), che proviene dalla più recente riflessione storica francese sulla letteratura ‘popolare’ e che invita a considerare la *Bibliothèque bleue* come “un répertoire de textes dont il faut dresser la généalogie, classer les contenus, scruter les transformations” (Chartier, 1984: 506). Questo indirizzo di studi, che ha avuto un impulso decisivo a partire dagli anni sessanta del Novecento, ha, tra l’altro, verificato l’improponibilità di una “césure culturelle radicale” tra l’universo dei testi e quello delle edizioni (*idem*, 1989: 11). I testi e gli oggetti che li ospitano non devono essere considerati come due entità distinte e separate, bensì come aspetti diversi di uno stesso prodotto che è definito dalle specificità di entrambi. L’attenzione è dunque spostata sulle edizioni, e la letteratura di *colportage* viene ad essere ridefinita da

⁷ Vorrei qui segnalare a titolo d’esempio il lavoro su *Pinocchio* di Carlo Collodi coordinato da Pietro Clemente e confluito in un volume che raccoglie gli atti del convegno *I folkloristi italiani del tempo del Collodi*, tenutosi nel 1982 (Pescia, 20-22 settembre) (Clemente, 1986). La ricerca ha coinvolto studiosi di diverse discipline (storici della letteratura, linguisti, antropologi, demologi, architetti, eccetera) allo scopo di esaminare da punti di vista diversi il clima culturale in cui nacque il libro, nonché avviare una lettura del libro stesso secondo angolature specialistiche diverse, demologiche, linguistico-narratologiche e urbanistico-ambientali.

Successivamente, la rivista *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* ha ospitato con il titolo “La prova de *La prova*: lettura di una novella di Pirandello” un gruppo di scritti di autori di diversa formazione scientifica, che prendendo come punto di riferimento la novella pirandelliana hanno applicato al racconto i propri strumenti di descrizione, analisi ed interpretazione (cf. Clemente, 1993; Dei, 1993; Lavinio, 1993; Ceccarini, 1993; Simonicca, 1993; Pellizer, 1993).

⁸ A questo proposito si vedano gli studi di Pietro Clemente su Federigo Tozzi (1980), ancora su Tozzi e Grazia Deledda (1999b) e su Carlo Levi (1999a). La lettura di Tozzi ha fornito, scrive Clemente, “uno dei principali modi con i quali pensare, immaginare, dare risalto di scrittura saggistica al mondo dei mezzadri toscani, che ho studiato anche con fonti diverse, soprattutto fonti materiali, orali e autobiografiche” (Clemente, 2001a: 516).

Chartier come una “formule éditoriale” (*idem*, 1984: 506-509). Questo significa, innanzitutto, collegare lo studio di questi materiali al mondo del libro e riconoscerne l’originalità e la peculiarità in base alle loro caratteristiche materiali ed economiche (veste tipografica, carta, impaginazione, immagini, prezzi).⁹

Ma lo studio dei libretti blu viene in questo modo anche svincolato dalla qualificazione sociale dei testi, su cui si fondava l’approccio, ad esempio, di Robert Mandrou e Geneviève Bollème (Mandrou, 1964; Bollème, 1965, 1969, 1971 e 1975). Infatti è proprio lo studio più approfondito sui testi che ha messo in crisi la possibilità di definire questa letteratura come “popolare”, a partire dalla connotazione sociale dei testi stessi. Le composizioni selezionate per essere riprodotte nelle edizioni a buon mercato hanno, in realtà, tutte una origine colta; non sono state quasi mai composte espressamente per essere stampate in queste collane. La loro specificità non risiede quindi nella provenienza, ma nelle molteplici riscritture, nei diversi e successivi trattamenti a cui le opere sono state sottoposte dagli stessi stampatori-editori, da chierici o da letterati e notabili prima di entrare nel repertorio delle edizioni blu. Lo studio del passaggio dei testi dalle stampe destinate ad un pubblico circoscritto e selezionato a quelle cosiddette “popolari” diventa uno dei nuclei centrali della ricerca.¹⁰

⁹ Chartier specifica: “Elle est aussi une formule éditoriale qui donne à l’objet des formes propres, qui organise les textes selon des dispositifs typographiques spécifiques. Comprendre les significations des livrets de grande circulation nécessite à l’évidence de faire retour sur l’imprimé lui-même, dans sa matérialité même. D’une part, on l’a dit, dans le cas du répertoire bleu, ce qui est contemporain du lecteur, de son horizon d’attente, n’est pas le texte, plus ou moins ancien, mais la forme imprimée dans laquelle il se donne à lire. D’autre part, ce qui est “populaire” dans un tel catalogue, ce ne sont pas non plus les textes, qui appartiennent à tous les genres de la littérature savante, mais les objets typographiques qui les portent, pris dans la double exigence du moindre prix et d’une lecture qui n’est pas forcément virtuose” (Chartier, 1984: 506). La storia del libro, come osserva Lodovica Braida (BRAIDA 1989: 442), è un terreno di ricerca fertile e comune a molte discipline, tra cui l’antropologia: “L’*histoire du livre* non è più, come osservava Lucien Febvre nel 1952, “terra incognita”, né soltanto un rifugio per eruditi. È diventata un luogo di incontro di numerose discipline (bibliografia materiale, sociologia della lettura, antropologia, eccetera) che hanno contribuito a rinnovare una parte importante della storia culturale”.

¹⁰ Sui diversi e differenziati tipi di interventi sui testi, cfr. Chartier (1984: 504-506). Si vedano anche Chassagne-Jabiol (1974), Andries (1978 e 1981), Bachorski (1996), Berger (1996) e Lundt (1996). Va sottolineato, comunque, che su questo aspetto si era soffermato Alberto Mario Cirese nel 1980 nello scritto dedicato a *Libretti popolari italiani: appunti su Gramsci, Santoli, Fernow, Müller, Wolff* (Cirese, 1980: 9-10). Prendendo spunto da una osservazione di Gramsci sui procedimenti della trasmissione orale, Cirese riflette sui “rifacimenti, ammodernamenti, adattamenti, raffazzonamenti, trasposizioni in versi di scritti in prosa o viceversa”, presenti nelle stampe “popolari” e nei fogli volanti, realizzati da “scrittori più o meno popolari, popolari o popolareggianti, e spesso anche dagli stessi tipografisti-stampatori”. Cirese riconosce nel lavoro di costoro “pur se certo senza la programmaticità di Gramsci [...] una più o meno consapevole ed organica azione di *direzione culturale*: si configurano cioè come *intellettuali* che promuovono un qualche tipo di *circolazione culturale*” (*ibidem*).

Da qui, dunque, la necessità di indagare sulle vicende testuali e di inseguirne le varie vicissitudini.

Infine, il terzo nodo: il rapporto testo/contesto. Riportata sul terreno della letteratura “popolare” questa attenzione ai contesti ha, a mio parere, il significato di provare ad “operare una rottura della condizione di ‘isolamento’” in cui si trova il libretto qui studiato, come del resto anche gli altri opuscoli della *Bibliothèque bleue*.¹¹ Trovo a questo proposito efficace l’immagine creata da Jean Starobinski nel saggio *La letteratura: il testo e l’interprete* (Starobinski, 1981: 196), ovvero: “aggiungere un mondo ad un’opera”. Mi sembra che questa espressione renda visibile il lavoro di individuazione di possibili raccordi e connessioni con altri mondi che “vivono” intorno al testo preso in esame: libri, racconti, dialoghi, rappresentazioni, individui. Si può quindi tentare di identificare nel libretto oggetto di questa indagine motivi, forme, generi, figure, situazioni, contenuti letterari e provare poi a ritrovarli nell’ambito dei vari prodotti culturali, sia colti, sia semicolti che popolari. Le operazioni di “ricerca ricostruttiva” di “reintegrazione tradizionale” descritte da Starobinski possono seguire vari percorsi, tra questi c’è quello che dall’interno del testo passa al suo esterno e va alla ricerca dei molteplici legami che l’opera intrattiene con il mondo ad essa circostante e che, una volta individuato, non è più facilmente separabile da essa. Fanno parte di questo mondo sia i testi (intesi in senso ampio, quindi anche come “risorse di linguaggio”, “forme letterarie recepite”, “credenze”) che l’hanno preceduta, sia quelli ad essa contemporanei (“Un’opera si appone e si associa a testi precedenti, assimila e trasforma libri precursori”) (*ibidem*: 193-196).

FIGURE LETTERARIE E RAPPRESENTAZIONI SOCIALI

Vediamo dunque cosa racconta il nostro testo: un bambino saggio di soli tre anni, soprannominato piccolo figlio dell’Imperatore, fu raccomandato ad un arcivescovo, il quale, a sua volta, lo raccomandò ad un patriarca di Gerusalemme e quest’ultimo lo presentò ad un duca molto saggio definito “il migliore che ci fosse su tutta la terra”.

Appena il bambino arrivò nella città del duca, venne interrogato dai cavalieri che gli fecero due domande —sulla sua provenienza e sulla sua saggezza— alle quali il piccolo rispose in maniera sapiente e inusuale. Il singolare accaduto venne quindi riferito all’imperatore Adriano che fece venire il bambino presso di sé, a Roma, per interrogarlo su più questioni di tale rilevanza da meritare di essere lette dai molti.

¹¹ Uso questa espressione riprendendola da Chartier (“operer un désenclevement de l’objet étudié”) e cerco di seguire alcune delle sue indicazioni (Chartier, 1996b: 11).

Questo è l'avvio del libretto "popolare" francese *L'enfant sage à trois ans. Contenant les demandes que lui fit l'empereur Adrien & les reponses de l'enfant*. Dopo la breve introduzione narrativa, che occupa due pagine, ha inizio il dialogo tra l'imperatore Adriano ed il bambino saggio: una sequenza di circa 69 domande e risposte (il loro numero varia a seconda delle edizioni), brevi ed essenziali, che si susseguono ad un ritmo incalzante senza un piano logico immediatamente evidente. Molte delle interrogazioni sono dei veri e propri enigmi ed indovinelli. Le altre riguardano la storia sacra e profana, curiosità naturalistiche, questioni teologiche, opinioni su alcune categorie sociali (mercanti, lavoratori della terra, cavalieri), questioni generali relative ai bambini, all'uomo e alla donna.

L'enfant sage rientra tra i titoli editi nella collezione della *Bibliothèque bleue*, si trova, infatti, citato nel *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes*, redatto da Alfred Morin (1974: 105) ai numeri 237 e 238.¹² È costituito di poche pagine, dalle 11 alle 24 (in formati che vanno dall'8° al 12° fino al 24°, anche in questo caso numerazione delle pagine e formato variano con il mutare dei tipografi-stampatori) ed ha iniziato ad essere stampato nelle edizioni di Troyes (Nicolas Oudot) nel 1617 continuando ad essere riprodotto fino alla metà del XIX secolo. Un titolo longevo sicuramente, anche se non dei più famosi come sono stati, ad esempio, *l'Histoire de Pierre de Provence et de la belle Maguelonne* o *L'histoire de Jean de Calais*. Incuriosisce il suo successo editoriale, che invita a riflettere sulle ragioni della sua fortuna. L'idea da cui muove questa relazione è che attraverso l'indagine su un solo testo si possano illuminare alcuni nodi problematici relativi alla cosiddetta letteratura "popolare". Lo "studio di caso" è uno dei possibili approcci alla letteratura di *colportage*.¹³

¹² A proposito del titolo (*L'enfant sage à trois ans*) si può osservare quanto scrivono Nieves Baranda e Victor Infantes in merito a questo argomento, rispetto alla narrativa popolare diffusa in Spagna nel XVI secolo. Specificando i tratti di una tipologia editoriale relativamente unitaria, sui titoli scrivono: "títulos que tienen como término más significativo, que identificará siempre a la obra, uno o dos nombres propios exóticos (se apela así a la fantasía de lo desconocido), acompañado de algunos adjetivos que resaltan el elemento fundamental de la personalidad de esos personajes: *noble, sabia, enamorados, valiente*" (Baranda e Infantes, 1995: 7).

¹³ Un esempio brillante è il saggio di Roger Chartier *La pendue miraculeusement sauvée*, che analizza un solo libretto, un *occasional* o *canard* (Chartier, 1987b: 83-127). L'analisi di un oggetto comune e di un singolo racconto costituiscono il terreno per ricostruzioni di più ampia portata, come i diversi e molteplici significati che possono essere espressi sia dai "dispositivi narrativi", che da quelli "tipografici" di un testo. Scrive, infatti, Chartier: "Donc, tenter à la seule échelle où elle est vraiment possible, celle d'un texte et de ses éditions, la reconstruction des significations plurielles portées par les dispositifs narratifs et typographiques qui sont ordinairement ceux des imprimés de large circulation" (*ibidem*: 84).

Ho provato a ricostruire sia la storia editoriale che testuale anche allo scopo di rintracciare le edizioni “popolari” francesi che costituivano l’obiettivo primario della mia ricerca.¹⁴ La lunga vicenda editoriale della storia del bambino saggio si intreccia con il percorso complicato della origine e della successiva storia del testo. *L’enfant sage*, infatti, non risale, come la maggior parte degli scritti che gli editori di Troyes avevano deciso di rimaneggiare e pubblicare, al repertorio della letteratura medievale e di quella immediatamente successiva, ma si collega alla tradizione dei dialoghi latini, greci e bizantini.

Delle versioni in lingua francese ho rintracciato 11 libretti “popolari” (pubblicati tra il 1617 ed il 1850 circa), 8 edizioni non a buon mercato (1 del 1859 e 7 del XVI secolo), 1 incunabolo e 4 manoscritti del XV secolo.¹⁵ In generale va detto che *L’enfant sage* è stato tramandato in un gran numero di scritti che rappresentano 11 versioni differenti. La diffusione ed il successo conosciuti da queste domande e risposte non si limitano soltanto all’area francese, riguardano anche quella catalana, castigliana, portoghese, bretone, francese, inglese e gallese.

L’enfant sage si trova pubblicato con questo titolo in edizioni di *colportage* solo in lingua francese e bretone. Un testo con esso strettamente imparentato è quello che ha circolato in edizioni economiche e popolari dal 1800 in Spagna e Portogallo e, successivamente, anche in Brasile, con il titolo *Historia de la donzella Theodor*. Ma questo lo vedremo meglio in seguito.

Va detto subito che il piccolo dialogo tra l’imperatore Adriano ed il bambino saggio si presenta come un testo complicato, che non risale ad un modello unico e non ha un titolo originario. È stato Paul Meyer a chiamare il testo con il nome del rifacimento francese più recente, *L’enfant sage* appunto, più noto delle versioni più antiche (Suchier, 1910: 5). Il componimento è apparso per la prima volta in lingua provenzale probabilmente alla metà del XIII secolo. La sua complessità è data non solo dalla intricata questione delle fonti, ma anche dalla natura e origine delle domande e risposte che contiene.

¹⁴ Per questo lavoro mi sono avvalsa della preziosa monografia del 1910 del filologo Walter Suchier *L’enfant sage à trois ans. Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kind Epitus* (Suchier, 1910). L’opera costituisce lo studio più completo del dialogo tra il bambino saggio ed Adriano. Repertorializza un numero considerevole di manoscritti ed edizioni in diverse lingue. Rispetto ai dati raccolti da Suchier, ho arricchito il catalogo delle edizioni “popolari”, aggiungendo nuovi esemplari.

¹⁵ Includo nel conto delle edizioni “popolari” quella di Nicolas Oudot del 1617, seguendo Alfred Morin (1974: 105, num. 237). Mi riservo di approfondire l’esame di alcune caratteristiche testuali ed editoriali, che potrebbero suggerire una valutazione diversa.

Il testo, dunque, è costruito sulla base di numerose fonti, che si intrecciano, si sovrappongono, si confondono tra loro in un groviglio di relazioni (mediazioni, passaggi successivi) che ho tentato di districare. La caratteristica comune di questi scritti è di appartenere ad un singolare genere letterario, quello del dialogo, che ha avuto fortuna nella letteratura latina medievale, come in quella greca e bizantina, ma che nelle lingue romanze, è rappresentato solo da pochi esempi, se si fa eccezione per *L'enfant sage*. Schematizzando ed semplificando si può dire che *L'enfant sage* ha a che fare con sei testi, alcuni di difficile datazione, che possono essere fatti risalire ad un arco di tempo che va, all'incirca, dal II al IX secolo. Si tratta dei seguenti dialoghi: "Adriano ed Epitteto", *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi, Disputatio Adriani Augusti et Epicteti philosophi, Disputatio regalis et nobilissimi juvenis Pippini cum Albino scholastico, Joca monachorum, Dialogo tra l'imperatore Adriano e il filosofo Secundus* ("Vita" e "Domande").¹⁶

Gli indovinelli, gli enigmi, i quesiti di varia natura che Adriano pone al bambino provengono, in quantità e forme diverse, certamente da questi dialoghi antichi, ma hanno anche una storia autonoma, sia precedente che successiva alla loro apparizione in questi testi. Per alcuni di loro è documentata una circolazione orale negli strati sociali meno colti, sia nell'antichità sia in epoche più vicine. Si ritrovano in età moderna anche in raccolte di indovinelli. Ricorrono soprattutto all'interno di alcuni dialoghi composti per lo più a partire dal Medioevo, che vengono, in genere, classificati come "popolari".

Si tratta di un vasto materiale narrativo apparso all'incirca tra il XII ed il XIV secolo, strutturato per lo più in forma di dialogo, e contenente al suo interno lunghe serie di domande e risposte. La sua esplorazione e analisi riconduce sempre, in forme e modi diversi, a due composizioni principali risalenti al Medioevo che hanno per protagonista il sapiente Salomone: il *Dialogo di Salomone e Saturno* e il *Dialogo di Salomone e Marcolfo*.¹⁷

La somiglianza tra la versione inglese de *L'enfant sage* e, ad esempio, il dialogo tra Salomone e Saturno, è richiamata anche nel sottotitolo della stampa del

¹⁶ Lo studio di questi dialoghi è stato effettuato da Suchier oltre che nella monografia prima ricordata (Suchier, 1910: 3-12, 64-90 e 265-278) anche in Daly e Suchier (1939) e Suchier (1955).

¹⁷ Oltre le composizioni già citate, le narrazioni prese in considerazione e riportate nel libro di John M. Kemble, *The dialogue of Salomon and Saturnus* (Kemble, 1848), sono: "Adriano e Ritheus", *The Master's of Oxford Catechism*, la *Riote du monde*, i *Proverbs of Alfred*, gli *Anglo-Saxons Apothegms*, i *Proverbs of Hending, Saint Serf and the Devil*, le *Demaundes joyous*, *Der Phaffe Amis*, le *Bede collectanea et flores*.

1860: *The Wyse Chylde and the Emperor Adrian; a dialogue resembling that of Salomon and Saturn*.¹⁸

La questione della corrispondenza in testi di diversa origine non solo della struttura dialogica, ma anche di singoli gruppi di domande e risposte costituisce, a mio parere, un ponte filologico sul quale far transitare altri significati e correlazioni (identità, riscontri, affinità).

E dunque, rispetto ai tanti spunti di ricerca offerti dal piccolo libretto e presenti anche nei componimenti di cui ho appena detto, ho deciso di indagare sul tema del dialogo inteso come una delle forme di trasmissione del sapere.

La particolarità del dialogo che si ritrova ne *L'enfant sage*, è di presentare una situazione rovesciata rispetto a quella che in genere è la norma: chi è “potente” e censito essere “sapiente” fa domande a chi è “debole”, politicamente e socialmente, ed è considerato comunemente “ignorante”. Questo secondo risponde brillantemente a tutte le questioni e si rivela più “saggio” del primo. Siamo quindi di fronte ad una forma particolare di confronto tra due *locutores* che chiamerò “dialogo ineguale”, riprendendo un’espressione di Daniel Fabre. Si tratta di una ineguaglianza che capovolge le gerarchie ufficiali pur non stravolgendo i rapporti di potere e che richiama l’attenzione sulla figura del “debole” e sulle forme che la sua “sapienza” assume.

Sono andata quindi alla ricerca di questa particolare situazione dialogica in altri testi, sia di tradizione scritta che orale. Percorrendo parallelamente le due traiettorie di indagine, quella “filologica” (che insegue le vicende del testo o di sue parti) e quella “comparativa” (che rintraccia il “dialogo ineguale” in altri racconti) i risultati sono stati convergenti, conducendo ambedue verso gli stessi tipi di letteratura.

Esiste una corrispondenza tra le migrazioni del testo, il suo vagabondare in epoche ed aree geografiche diverse, e le metamorfosi che subiscono i due dialoganti. È soprattutto l’interlocutore di Adriano a modificarsi sensibilmente assumendo, di volta in volta, volti, corpi ed età diverse, pur rimanendo nella sostanza lo stesso. Il viaggio testuale ha permesso di incontrare i tanti protagonisti di questo dialogo che sembra avere connessioni con un mondo molto più grande di quello inscritto tra le sue righe, un mondo fatto non solo di altri testi, ma anche di altre figure. È su questa galleria di figure che emergono sia dalle versioni di *L'enfant sage*, sia dai vari dia-

¹⁸ Sul frontespizio si legge ancora: “from the unique edition printed by Wynkyn de Worde. Edited by J. O. Halliwell. London 1860. Printed for the editor”.

loghi a cui esso si connette per legami filologici o per corrispondenza di temi e motivi, che ho fermato l'attenzione e cercato di far ordine.

Prendiamo in esame le due principali opere medievali a cui riconduce la maggior parte dei testi esaminati. I due dialoghi tra Salomone e Saturno, prima, e Marcolfo poi, appartengono al filone della cosiddetta saga salomonica che rimanda ad un complesso di testi dalle origini non ancora chiarite, nei quali si mescolano elementi orientali e nordici.¹⁹ Il medievale *Dialogus Salomoni et Marcolphi* diventato poi, nella prima versione in lingua italiana, *El dyalogo de Salomone e Marcolpho*, discende direttamente dal dialogo tra Salomone e Saturno.

La indeterminatezza rispetto alla nascita e alla formazione dei testi che vedono Salomone, il sovrano sapiente per eccellenza, disputare con diversi interlocutori rende difficile svelare le identità che si nascondono dietro i nomi di Saturno e Marcolfo.²⁰

Il Saturno protagonista della epopea anglosassone è, da alcuni, identificato con la divinità pagana, da altri in un principe dei Caldei, di origine quindi orientale, che possiede le stesse caratteristiche di un demone, nemico dunque di Dio.²¹ Queste sue qualità di creatura degli inferi lo avvicinano dunque ad un altro contestatore e, al contempo, servitore di Salomone, il demone zoppo Asmodeo, col quale pure il sovrano altercò.²² Anche il villano bruttissimo Marcolfo è assimilato da John M. Kemble ad una antica divinità, e Piero Camporesi vede anche in lui un diavolo camuffato (talvolta associato al mago Merlino).

¹⁹ Sull'argomento sono state pronunciate opinioni diverse e contrastanti, cfr. Kemble (1848) e Lackner (1978), ma anche Camporesi (1993: 40).

²⁰ Kemble (1848:118) scriveva: "Still, very considerable difficulty lies in the way of investigation, when we attempt to account for the identity of Saturnus and Marcolfus".

²¹ Cfr. Lackner (1978: 315-316, n. 3). Sulla stessa linea si muove Camporesi (1978 e 1993).

²² Per la complessa questione dell'origine e dell'identità degli interlocutori di Salomone si veda, oltre i già menzionati Lackner (1978) e Kemble (1848, in particolare pp. 113-131), anche Corti (1966), Cosquin (1911, 1922: 403 e 483-493), Pagani (1911) e Pullè (1888). Una ricca bibliografia su Marcolfo aggiornata al 1995 (*Vorläufige Bibliographie zur Marcolf-Figur*) è consultabile presso il sito Internet *Mediävistik der Universität GH Essen* (www.mediae.uni-essen.de).

Su Asmodeo si legga quello che scrive Di Nola: "Potente servitore di Salomone è il demonio Asmodeo, il cui nome è di origine iranica ed è attribuito al principe dei demoni. La leggenda è sviluppata ampiamente nel *Testamento di Salomone* dove il re, con l'aiuto dell'arcangelo Gabriele riesce a dominare Asmodeo e, dopo averlo legato con le catene, a costringerlo ai lavori del Tempio. Asmodeo ottenne con un abile stratagemma d'essere liberato dalle catene e, secondo una tradizione più volte attestata, sottrasse a Salomone il regno e governò al posto di lui, dopo averne assunto le sembianze" (*ER*, v, 754).

Figure degli inferi sono tutti costoro, discendenti dei demoni della fecondità agraria che insidiano il sapiente Salomone, contrapponendogli un repertorio di conoscenze “altre” da lui ignorato.

È possibile istituire una serie di simmetrie tra questi dialoghi e il libretto francese. In particolare vorrei evidenziare quelle tra *L'enfant sage à trois ans* e *El dyalogo de Salomone e Marcolpho*.²³ Tra gli elementi di similitudine si può notare il parallelismo delle somiglianze, da una parte, tra Marcolfo ed il bambino saggio, dall'altra tra Salomone e Adriano. Quanto a questi ultimi non c'è bisogno di molte spiegazioni. Le figure di Adriano e di Salomone sono note e spesso vengono richiamate per illustrare gli stereotipi rispettivamente della saggezza e della sapienza.²⁴

Il nesso Marcolfo-bambino saggio è più complesso, ma più interessante, anche per il repertorio dei possibili altri legami che permette di istituire. Marcolfo, al di là delle sue lontane origini, è un uomo del popolo, un villano rozzo e astuto, un giullare, che viene invitato a corte da Salomone per rispondere alle sue domande, e che con le sue risposte mette in difficoltà il sapiente potente.

La subalternità sociale o la tenera età non impediscono ai due personaggi di conoscere cose che i potenti non fanno. Questa caratteristica li collega ad altre figure come quella di Bertoldo, protagonista de *Le sottilissime astuzie di Bertoldo*, opera seicentesca di Giulio Cesare Croce, che ha usato il dialogo salomonico medievale come opera di riferimento fondamentale. Anche il contadino emiliano del XVII secolo è protagonista di un incontro basato su uno scambio di domande e risposte con il re Alboino nella sua corte veronese. Il sovrano lo interroga su molte questioni alle quali il contadino risponde in modo imprevisto e secondo una logica che si basa sulla “natura” e sulle sue leggi e che ha la meglio su quella dei potenti, fondata sulla “consuetudine”, ovvero “sull'artificio logico e sulla sofisticazione teologica”.²⁵

²³ Il “dialogo di Salomone e Marcolfo” è venuto costituendosi sulla base di una serie di testi diffusi e assai noti almeno a partire dal XII secolo. Già nella seconda metà del '400 hanno cominciato a circolare versioni a stampa in latino, e presto sono seguite le prime in volgare. L'opera costituì una fonte diretta per Giulio Cesare Croce, e per questo Camporesi ne ha pubblicato il testo in appendice alla sua edizione del *Bertoldo* (Croce, 1978). Camporesi per il testo in latino ripropone l'edizione critica stabilita nel 1914 da W. Benary, e per quello in italiano si rifà alla prima edizione nota nella nostra lingua (*El dyalogo de Salomone e Marcolpho*, Venezia, G. B. Sessa, 1502).

²⁴ Sulla sapienza di Salomone cfr. *ER* (v: 749).

²⁵ “Penso che sforza più la natura che la consuetudine”, dice ad un certo punto Marcolfo. Camporesi chiosa il verbo “sforza” con l'espressione “ha maggior forza”, cfr. “El dyalogo de Salomone e Marcolpho” (in Croce, 1978: 220) e Camporesi (1978: xxiii).

È dunque possibile trovare una serie di tratti più o meno comuni che mettono queste figure in collegamento tra loro. Si tratta di indovini, oracoli, sagaci scioglitori di enigmi, rigorosi ammaestratori morali e —per Marcolfo e Bertoldo— anche buffoni, elemento questo che li collega alla cultura carnevalesca.

Ma, e soprattutto, sono esseri depositari di un sapere naturale, innato, perchè non appreso. In tutti e tre i casi si tratta di analfabeti: due per condizione sociale, il terzo per motivi anagrafici. Questa conoscenza (il “sapere dei deboli”, secondo una espressione di Piero Camporesi; la “dotta ignoranza” per riprendere la formula del filosofo Niccolò Cusano), che oscilla, in altri casi, tra il naturale, il soprannaturale, il mistico, il metafisico, il morale (nel senso che riassume i valori morali di una comunità) è in genere *custodita da o rivelata a* figure sociali appartenenti ad una cultura “altra”, “diversa”, che i potenti non hanno, e di cui vogliono venire a sapere: per questo invitano a corte e fanno domande.²⁶

Innocenza, ignoranza, subalternità sociale e estrema giovinezza sono le caratteristiche più evidenti di una classe di individui dallo statuto ambiguo, ai “limiti”, ai “confini” tra mondi diversi in bilico tra oralità e scrittura, soprannaturale e reale, ignoranza e sapienza, idiozia e intelligenza, laicità e religiosità.

Ancora un collegamento di carattere filologico, ancora un “dialogo ineguale” portano a scoprire un’altra figura, anche lei detentrica di un sapere “speciale”. La donzella Theodor è l’eroina della *Historia de la donzella Theodor*, che, nella versione proposta da Nieves Baranda e Víctor Infantes (Baranda e Infantes, 1995: 59-83), è strutturata intorno ad una situazione ben definita: un dialogo a domande e risposte tra Theodor, appunto, una schiava molto sapiente, e tre saggi che la interrogano a turno.

La narrazione comincia ad apparire a stampa nei primissimi anni del secolo XVI e negli ultimi due secoli dello scorso millennio, come si è detto, ha avuto una grande

²⁶ Una versione moderna di Marcolfo e Bertoldo può essere individuata, come suggerisce Silvano Peloso (1984: 120), in un libretto popolare brasiliano dal titolo significativo *Um sabido sem estudo* ovvero *Un saggio senza studio*. L’autore della composizione è Manoel Camilo dos Santos e l’opuscolo è stampato dalla Tipografia e Folhetaria Santos. Costa 6 *cruzeiros* ed ha 16 pagine. Alla fine del testo si legge “Campina Grande, 27/3/1958”. L’esemplare in mio possesso mi è stato cortesemente regalato in fotocopia dalla Fondazione Casa de Rui Barbosa di Rio de Janeiro. È la storia di un uomo povero e di aspetto sgradevole che, senza studiare, si è guadagnato la fama di sapiente ed è riuscito a diventare ricco.

Nello stesso studio sulla letteratura popolare del nordeste del Brasile Peloso rintraccia e descrive altri personaggi dalle caratteristiche analoghe a quelle dei due contadini della tradizione medievale europea (*ibidem*: 116-151).

fortuna come libretto popolare, circolando in questa forma in Spagna, Portogallo e Brasile. Theodor è strettamente collegata a Tawaddud, sapiente protagonista dell'omonimo racconto de *Le mille e una notte* (che risale probabilmente alla fine del IX secolo), e costituisce il modello originario da cui la donzella della letteratura in lingua spagnola e portoghese discende.

Tralasciando le molte altre connessioni che legano la donzella Theodor ai dialoghi prima menzionati, mi soffermo in particolare sul ritratto della fanciulla saggia che si rivela come una delle rappresentazioni degli "illetterati sapienti", della cui serie abbiamo visto far parte il bambino di tre anni, Saturno, Marcolfo e Bertoldo.

Anche Theodor è protagonista di un dialogo: viene interrogata dai tre migliori sapienti del re di Tunisi Miramamolín Almançor davanti a tutta la corte allo scopo di saggiare la sua sapienza che la giovane affermava essere straordinaria. E, in effetti, si rivela tale. Theodor, troppo giovane per essere così dotta e, per giunta, schiava, sconfigge in sapienza, gli uomini più istruiti del regno. D'altronde anche Tawaddud non era certo vecchia, come la sua grande conoscenza farebbe pensare, avendo soltanto 14 anni.

I saperi delle due fanciulle sono pressappoco identici e spaziano tra tutte le arti conosciute nelle rispettive epoche: astrologia, medicina, diritto, filologia, poesia, musica, aritmetica, geometria, logica, retorica, grammatica, musica, danza e fanno —nel caso di Tawaddud— sempre riferimento agli insegnamenti del Corano e —nel caso di Theodor— a quelli cristiani. Ma Theodor conosce anche rimedi miracolosi, curiosità astrologiche, predizioni cabalistiche: saperi di utilità immediata.

Ma c'è dell'altro. A partire da un'edizione del 1540 stampata da Pedro Hardoyin a Zaragoza, quarantaquattro coppie di domande e risposte coincidono quasi alla lettera con quelle pronunciate dall'imperatore Adriano e da Epitus, il "niño infante", protagonisti della versione castigliana de *L'enfant sage*, conosciuta, tra l'altro, attraverso una stampa pubblicata probabilmente a Burgos, sempre nel 1540.²⁷

Theodor ed il bambino saggio pronunciano parole pressappoco identiche. L'apparente differenza tra i due 'illetterati sapienti' rappresentata dalla differenza dei sessi è

²⁷ Si tratta de *Las preguntas que el emperador Adriano hizo al infante Epitus*. Per la storia ed il testo di questa stampa cfr. Suchier (1910: 20-21, 119-125 e 365-394). Storia e testo di un'altra redazione castigliana e di una versione catalana, entrambe manoscritte, sono contenute, rispettivamente, in Suchier (1910: 20, 116-119 e 351-364, e 1910: 16, 95-102 e 283-308). Per un aggiornamento sulle versioni ritrovate in lingua spagnola cfr. Baranda e Infantes (1995: 16, n. 54).

In generale sulla donzella Theodor (anche come libretto "popolare") si vedano, ad esempio, Armistead e Monroe (1989), Caro Baroja (1970: 64, 377 e 385), Valero Cuadra (1996), Haro (1993), Lacarra (1993), Menéndez y Pelayo (1904), Parker (1996), Peloso (1984: 106-115) e Taylor (1985).

subito annullata dalla similarità della condizione infantile con quella di donna, schiava e, per giunta, anche molto giovane. Ad ambedue gli status è ordinariamente negato l'accesso agli strumenti del sapere.²⁸

Anche le fiabe in effetti offrono un altro terreno fecondo di esplorazione. Alcune contengono dialoghi tra un personaggio potente ed un altro di condizione modesta, gerarchicamente inferiore. Sono repertorate nella sezione intitolata *Fiabe Novellistiche —Novelle (romantic tales)—* della classificazione internazionale di Aarne e Thompson (1964) corrispondente alle fiabe tipo 850-[999].

In particolare, poi, esiste una classe di narrazioni raccolte sotto la titolazione *Die Märchen von Klugen rätsellösern (La fiaba del bambino che scioglie gli enigmi)*, studiata da Jean de Vries nella omonima monografia pubblicata nel 1928. Dei tre tipi di fiabe che rientrano in questa categoria due riguardano il tema qui trattato *L'astuta contadinella* (t. 875) e *Il re e il figlio del contadino* (t. 921). A queste ne va aggiunta una terza, *Il re e l'abate* (t. 922), oggetto di una approfondita analisi da parte di Walter Anderson nel 1923: *Kaiser und Abt*.

Dunque i tre tipi di fiabe individuate contengono esattamente quello che si è definito il "dialogo ineguale". Dall'analisi del corpus che ho messo insieme di fiabe in lingua francese (a stampa e manoscritte) risulta che i protagonisti sono per lo più figli di contadini, sono i contadini medesimi, sono mugnai e pastori.²⁹ C'è quasi sempre un re a fare domande e le risposte che gli vengono date lo disorientano e colpiscono per la loro sagacia, facendolo desistere dal tentativo di tendere insidie ai suoi sottoposti. Da queste fiabe emerge una figura di uomo del popolo, sì privo di istruzione, ma di intelligenza più vivace del signore da cui non si lascia intrappolare.

²⁸ Cristiano Grottanelli, nel saggio *Maschi gravidi e femmine sagge: un tema tradizionale*, ha rintracciato in alcune fiabe e racconti l'immagine della fanciulla saggia, che pur rappresentando nell'intreccio delle storie "la parte più debole", "l'inizialmente soccombente", "l'autorità minore", "meno forte", si rivela più "astuta" e "saggia" dell'autorità "dominante" e riesce a far trionfare la giustizia contro "l'arbitrio dei prepotenti".

Il motivo della fanciulla saggia può quindi, secondo Grottanelli, essere letto come "la vittoria finale del debole sopraffatto". La saggezza della donna non è solo l'arma grazie alla quale il soccombente può prevalere, ma è "la compensazione di un dislivello gerarchico e la garanzia di una rivincita, magari paradossale e nascosta" (Grottanelli, 1998: 140).

Queste considerazioni conducono quindi a rilevare che la questione importante non è tanto che sia una donna ad essere così intelligente ed astuta, quanto che si tratti di un personaggio comunque considerato "soccombente", "minore", "oggetto di ingiustizia", "subordinato".

²⁹ Questa ricerca non sarebbe stata possibile senza il prezioso aiuto di Josiane Bru e, per il suo tramite, di Marie-Louise Tenèze. A loro va un caloroso ringraziamento. Il catalogo ragionato delle fiabe in lingua francese classificabili nei tipi qui presi in considerazione è adesso consultabile in Delarue e Ténèze (2000).

D'altronde proprio alla fine del lavoro, nel sesto capitolo dedicato all'analisi dei rapporti tra le tradizioni europee ed asiatiche delle fiabe relative alla saggezza (*Klugheitsmärchen*), De Vries menziona il dialogo tra Adriano ed il bambino saggio e lo porta ad esempio non solo della diffusione di una narrativa costruita su prove di intelligenza, basate su enigmi e domande difficili, ma anche della scarsa importanza rivestita dal sesso dei protagonisti, rispetto invece al loro statuto di "ragazzi saggi" e, aggiungerei io, figli di lavoratori delle campagne (Vries, 1928: 407).

Ai *tipi* di fiabe che stiamo discutendo rimanda anche Aurelio Espinosa, che cita il testo de *L'enfant sage* nella nota di commento a *El obispo y el tonto*, corrispondente al *tipo* 921. Espinosa sottolinea che le fiabe e le leggende che narrano di personaggi dotati di una particolare acutezza di ingegno sono moltissime. A questo proposito menziona l'importanza avuta nella tradizione letteraria medievale dalla *leyenda* dell'imperatore Adriano e de "el ingenioso niño Epiteto, que contestaba con extraordinaria ingenuidad a todas las preguntas que se le hacían" (Espinosa, 1947: II, 143). Espinosa trova nel testo un tono complessivamente erudito, ma riconosce che alcune domande e risposte sono di origine popolare e che, a suo parere, si ritrovano in alcune versioni di fiabe contenenti domande difficili. Lo studioso fa riferimento a narrazioni classificabili appartenenti ai *tipi* 921, 922, 875 e 2010. Si tratta de *La mata de albahaca*, che Espinosa associa alle fiabe dei *tipi* 921, 922 ed 875 (*ibidem*: 61-78); *Las tres preguntas* (t. 922); *Las doce palabras retornadas* (t. 2010).³⁰

Ritornando al tema delle figure, può essere il caso di menzionare almeno una delle varie coincidenze che rafforzano l'ipotesi che esista un collegamento tra i vari 'illetterati sapienti', pur essendo ognuno di loro ben distinto dagli altri. A proposito della fiaba *Il re e il figlio del contadino* (t. 921), alcune delle domande rivolte ai bambini e le risposte di costoro presentano delle forti somiglianze con certe battute che si scambiano il re Salomone ed il rozzo Marcolfo. Anche De Vries, d'altronde, nel ricostruire la storia delle fiabe oggetto della monografia poco prima citata insiste sui rapporti con la saga salomonica (Vries, 1928: 318-320) e sottolinea i numerosi legami con il *Dialogo di Salomone e Marcolfo* (*ibidem*: 309-310).³¹

³⁰ Per i commenti alle tre fiabe si veda nell'ordine Espinosa (1947: II, 61-78, 101-111 e 111-143). Per i testi, cfr. rispettivamente *ibidem* (I: 3-14, 39 e 40-42).

³¹ Oltre De Vries, anche altri studiosi, Kurt Ranke (in Joisten, 1997: III, 249), Reinhold Köhler (in Luzel, 1877: 475-476), Emmanuel Cosquin (1886: 126-127) e Aurelio Espinosa (1947 t. II: 145) commentando questa fiaba hanno rilevato la forte somiglianza tra le domande e risposte che si scambiano i due protagonisti con quelle contenute in un passo del *Dialogo di Salomone e Marcolfo*, individuato esattamente nel secondo degli incontri tra il re e il contadino e che si svolge anche questo in forma di dialogo. Marcolfo si esprime utilizzando enigmi, che Salomone non decifra, e di cui deve chiedere spiegazione ("El dialogo de Salomone e Marcolpho", in Croce, 1978: 217).

Ancora una volta corrispondenze filologiche rendono visibili un'affinità di immagini, ancora una volta la figura del bambino saggio torna a confondersi con quella dell'astuto villano. Esiste dunque un collegamento tra i saperi che queste figure detengono oltre che, naturalmente, tra i tratti che le descrivono.

Anche il terreno mitico più classico offre documenti che si prestano a letture analoghe mettendo in particolare in evidenza il tema del potere. Tutti i miti parlano di potere, scrive Cristiano Grottanelli (1996b: 207) analizzando quattro miti indiani, ma ce ne sono alcuni che non solo entrano più direttamente nel merito di questa tematica, ma offrono anche espliciti esempi di "potere dei deboli", inteso esattamente nell'accezione di Victor Turner. Per di più la messa in scena di questo potere 'altro' avviene attraverso il contrasto tra due figure: precisamente la situazione individuata nel campione di dialoghi fin qui presi in considerazione. Unica differenza: l'assenza della sola forma dialogica come terreno di confronto.

Le due figure che si contrappongono hanno le stesse caratteristiche finora identificate nei testi letterari analizzati. La prima rappresenta il potere "centrale", "ufficiale" ("it is the official, the traditional, the legitimate, the authoritative power") ed occupa una posizione gerarchica elevata. La seconda, all'inverso, ne occupa una di ordine inferiore ed è dotata di un potere "altro", più sottile e di difficile qualificazione: "a power devious, irregular and often unrecognized, a power that does not involve high status in the hierarchical order" (*ibidem*: 208).

La contrapposizione in atto, secondo la lettura di Grottanelli, è tra due diversi tipi di potere. Quattro esempi illustrano questo conflitto. In particolare due miti indiani, uno dei Winnebago ed un altro dei Pueblo, sono significativi ai fini del discorso che qui si sta conducendo. Il primo ha per protagonista Wadjunkaga, il trickster, l'inferiore che attraverso l'inganno, l'astuzia, l'imbroglio —i suoi poteri— seduce, travestendosi da donna, il figlio del capo, che grazie alla posizione sociale elevata rivestita dal padre, possiede cibo e riparo che, invece, a lui mancano. Nel secondo mito il confronto è tra Poshayane, giovane giocatore, donatore di salute, seduttore e mago, la cui ambiguità lo avvicina alla figura del trickster, ed il potente capo, che sarà vinto al gioco dal primo.³²

L'analisi di questi miti porta alla luce una nuova figura da aggiungere all'elenco appena messo insieme: il trickster, eroe-buffone, creatore del mondo, fondatore della civiltà, eroe civilizzatore, secondo la terminologia degli etnologi. Ma si discute anche di poteri.

³² Va sottolineato comunque che, oltre a quanto qui riassunto, Grottanelli innesca nell'analisi di questi miti ulteriori sottili distinzioni, soprattutto quando pone le prime due narrazioni in connessione con le seconde due analizzate nella successiva metà dello scritto.

Il trickster ed il suo omologo traggono dei vantaggi dal potere “ufficiale”, ma non se ne impossessano. Se lo facessero perderebbero quelle facoltà e possibilità “speciali” che sono loro proprie, esattamente in virtù dell’esclusione dai ruoli ufficiali della società strutturata con cui hanno a che fare. È proprio lo statuto di figura liminale che consente loro di esercitare il potere “altro”. Una volta assorbite nei sistemi centrali perdono la loro qualificazione particolare o, addirittura, soccombono.³³

I due poteri si configurano, quindi, come vicendevolmente esclusivi. Per avere il secondo, non si può possedere anche il primo. Il potere centrale può essere conquistato soltanto da coloro che rinunciano al “potere dei senza potere” (*ibidem*: 217) come mostrano, ad esempio, gli altri due miti presi in considerazione nel lavoro di Grottanelli.

“These myths”, scrive Grottanelli, “point to the fact that figures who possess power and represent order are not sufficient to account for reality, be it cosmic or social. Lower figures, and their ‘other’ powers, are also necessary”. Solo mantenendo in piedi una struttura duale e, al contempo, gerarchica, il mondo può funzionare. Non solo, ma questo sistema consente anche che le figure dei “superiori” siano immagini “opache” che, per esempio, passino in secondo piano dopo aver compiuto azioni fondanti (come il creatore dei miti delle origini che si ritira dopo aver messo in piedi il mondo) senza che ciò sminuisca il loro ruolo di figure di potere; o, ancora più paradossalmente, il sistema tollera che coloro che occupano una posizione sociale bassa e marginale insidino il potere centrale mettendo in difficoltà, facendosi gioco, schernendo e financo vincendo/sottomettendo, anche se solo temporaneamente, coloro che lo rappresentano. Ma anche questo fa parte del modo più generale in cui il potere si è costruito ed organizzato (*ibidem*: 212-213).

Il tema del potere, come si è visto, è uno dei grossi nodi teorici sollevati dalla problematica trattata. Il “sapere dei deboli” può quindi trasformarsi in “potere dei deboli”. Infatti questa conoscenza particolare che bambini, giovani fanciulle, contadini, mugnai, trickster esibiscono può trasformarsi in potere ed arrivare quindi a scuotere l’ordine sociale.³⁴

Proviamo a passare dal territorio delle figure letterarie a quello delle rappresentazioni sociali. È Camporesi il primo a consolidare questa immagine di marginali pos-

³³ È quello che accade, per esempio, al personaggio di Bertoldo, quando Alboino si stupisce “del gran giudizio e sottile ingegno di costui, tenendolo per uno de’ più accorti cervelli che fossero al mondo” (Croce, 1978: 73).

³⁴ Alboino esprime esattamente questo timore rivolgendosi ai suoi uomini e riferendosi sempre a Bertoldo, il “villano tristo e scelerato, che ha il diavolo nell’ampolla, e un giorno sarebbe buono per rovinare il mio stato” (Croce, 1978: 71).

essori di saperi speciali che assumono anche ruoli di potere all'interno delle società, rifacendosi agli studi di antropologia sociale e, in particolare, alle analisi di Victor Turner contenute in *The Ritual Process. Structure and Anti-structure* (Turner, 1974).

Pur nella consapevolezza della profonda diversità esistente tra immagini letterarie e figure sociali provo ad accostarle, mettendole su uno stesso piano di confronto, seguendo il percorso aperto da Camporesi e spingendolo ulteriormente in avanti.

L'utilizzazione di testi antropologici permette infatti allo studioso di allargare lo spettro degli esempi dal campo letterario a quello sociale, non solo delle società occidentali ma anche di quelle non-occidentali. Turner, infatti, all'interno dello studio sul rito e nell'ambito della elaborazione e precisazione dei concetti di liminalità e *communitas*, definisce “the powers of the weak” —una delle possibili manifestazioni culturali della *communitas*— come “the permanently or transiently sacred attributes of low status or position” (Turner, 1974: 95). Varia è la tipologia dei gruppi o degli individui che detengono queste possibilità, ma il lungo elenco di “mythic types” che Turner mette insieme, attingendo sia alla scrittura etnografica che alla narrativa filmica e letteraria occidentale, è riconducibile comunque a figure strutturalmente “inferior”, “marginal”, “poor”, “deformed”, “outsider”. Queste “symbolic figures, such as ‘holy beggars’, ‘third sons’, ‘little tailors’ and ‘simpletons’ [...] strip off the pretensions of holders of high rank and office and reduce them to the level of common humanity and mortality” (*ibidem*: 96-97).

Il ventaglio dei campioni rintracciati è ampio: dagli “subjugated autochthones” che detengono “mystical and moral powers over the total welfare of societies whose political frame is constituted by the lineage or territorial organization of incoming conquerors”; alle associazioni di culto, presenti tra gli ndembu e i lamba dello Zambia, “whose members have gained entry through common misfortune and debilitating circumstances to therapeutic powers with regard to such common goods of mankind as health, fertility, and climate”; fino ad arrivare a intere popolazioni, numericamente e strutturalmente esigue, con poteri politici insignificanti all'interno dei sistemi nazionali, ma che tuttavia svolgono un ruolo di “upholders of religious and moral values, such as the Hebrews in the ancient Near East, the Irish in early medieval Christendom, and the Swiss in modern Europe” (*ibidem*: 126).

Turner continua l'elenco rifacendosi a Max Gluckman che in *Politics, Law and Ritual in Tribal Society* (Gluckman, 1965) si sofferma sulla figura del giullare di corte africano che “operated as a privileged arbiter or morals, given licence to gibe at king and courtiers, or lord of the manor” (*ibidem*: 102) e su quella dei suonatori di tamburo dell'imbarcazione regale Barotse che serviva a trasportare il re e la sua corte durante le inondazioni annuali, dalla pianura dello Zambesi a siti meno pericolosi. In questi tragitti i suonatori

“were privileged to throw into the water any of the great nobles ‘who had offended them and their sense of justice during the past year’” (Turner, 1974: 96).

Passando dalle società non-occidentali alla cultura occidentale Turner ravvisa queste figure nel personaggio dello “straniero” del *western* tradizionale. Esterno alla comunità centro dell’azione, questa figura dal passato sconosciuto “who restores ethical and legal equilibrium to a local set of political power relations by eliminating the unjust secular ‘bosses’ who are oppressing the smallholders”.

Ed ancora, attingendo al repertorio dei miti e della letteratura, Turner prosegue segnalando: “the good Samaritan, the Jewish fiddler Rothschild in Chekhov’s tale *Rothschild’s Fiddle*, Mark Twain’s fugitive Negro slave Jim in *Huckleberry Finn* and Dostoyevsky’s Sonya, the prostitute who redeems the wouldbe nietzschean ‘superman’ Raskolnikov, in *Crime and Punishment*” (*ibidem*: 97).

Anche i movimenti millenaristici, la *beat generation*, gli *hippies* ed i *teeny-boppers*, questi ultimi contemporanei di Turner all’epoca della stesura del volume, sono portati ad esempio del “potere dei deboli”.

Tutti questi gruppi culturali ed etnici e figure rappresentano dunque una “open morality”, riprendendo la terminologia di Bergson, che si pone in contrasto con la “closed morality”, the latter being essentially the normative system of bounded, structured, particularistic groups”; essi rappresentano od esprimono valori umani universali (*ibidem*).

“L’ILLETTRÉ ÉCLAIRÉ”

Le immagini di deboli che ho raccolto difficilmente si lasciano ricondurre a un quadro unitario. Può essere però utile sperimentare l’individuazione di nessi e relazioni, il riconoscimento di configurazioni provvisoriamente unificanti. Un po’ come quando osserviamo stelle e pianeti tra loro distanti e irriducibili e, considerandoli da un determinato punto di vista, li associamo in costellazioni. Seguendo alcune indicazioni di Michel de Certeau (relative all’Europa della seconda metà del XVII secolo) si potrebbe riconoscere in quelle immagini di ‘deboli’ la costellazione del selvaggio.

“Figure del selvaggio”: “figure culturali” “epistemologiche” che introducono nella dimensione del simbolico

ciò che la città esorcizza, nel momento in cui i carnevali, esclusi dalle feste come troppo dispendiosi, si mutano in sabba notturni di streghe e stregoni. Non meraviglia che i discorsi mistici di desideri insensati, repressi dalla ragione di Stato che serve da mode-

llo a tante istituzioni, ricompaiano anch'essi nella figura del selvaggio. Egli in questa forma appare — può solo apparire— come un vinto. Ma questo vinto parla di ciò che non si può dimenticare. (Certeau, 1982: 285)

Questa figura “centrale [...] invenzione geniale dei secoli XIV e XV [...] ha percorso (e senza dubbio modellato) la scoperta occidentale dei ‘selvaggi’ del Nuovo Mondo nel XVI secolo”. Alla fine del settecento scompare, sostituita da altre immagini come quelle del “primitivo”, del “colonizzato”, del “deficiente mentale” (*ibidem*).

L'immagine dell'uomo selvaggio è una figura complessa che ha assunto nei secoli diversi significati. Come altre costruzioni culturali è servita, secondo alcune interpretazioni (White, 1972; Husband, 1980) a definire alcuni caratteri di se stesse che le società non riuscivano ad esprimere in forma diretta. Hayden White ha chiamato questo processo “the technique of ostensive self-definition by negation” (White, 1972: 5).³⁵

A volte, precisa White, in periodi di “stress socio-cultural” le esigenze di autodefinizione si fanno sentire più forti e, quando non si trovano criteri positivi per rappresentarsi, si ricorre ad immagini negative per affermare se stessi attraverso ciò che sicuramente non si è. Per mezzo delle differenti rappresentazioni dell'uomo selvaggio si è espressa, per esempio, l'idea che una società, in un determinato momento storico, ha dei concetti di “civiltà” e di “umanità” che pensa di incarnare. Simili convinzioni sono rivelate attraverso la precisazione di nozioni come quelle di “wilderness” o “savagery”.

Lo stesso meccanismo produttore di identità è stato messo in atto anche per spiegare concetti come quelli di sanità e di ortodossia, espressi attraverso le rappresentazioni della pazzia e dell'eresia. La figura dell'uomo selvaggio, e altre immagini, reali o mitiche che siano, danno corpo alle qualità essenziali della società che le produce e si trasformano nel tempo in funzione dei cambiamenti che questa stessa società attua: perdono di significato, ne assumono uno opposto, rimandano a dei referenti diversi. Quello che comunque conta è che, ogni volta, le società presentino queste “fictions” come verità. Anzi, maggiore è la capacità di renderle “reali”, “naturali”, maggiore è la loro forza e stabilità.

Decostruire queste immagini, “demitologizzarle” —*demithologization* è il sostantivo usato da White, (*ibidem*: 6)— significa riconoscere che non sono “segni” che indicano essenze incarnate in specifici gruppi umani, ma “strumenti concettuali”, che hanno una funzione euristica limitata “for generating possible ways of conceiving the human world”;

³⁵ Sull'uomo selvaggio si veda anche, ad esempio, Bernheimer (1952), Centini (1992 e 2000), Dudley (1972), Leach (1958), Poppi (1986 e 1997) e Tinland (1968). Per la sua immagine nei tempi moderni non solo come “mito” e “simbolo”, ma anche come “figura folklorica”, cfr. ad esempio Neri (1951) e Togni (1988). Come “motivo” si ritrova classificato nel *Motif-Index of Folk-Literature* di Stith Thompson (1958). Un nuovo e complessivo studio è costituito da SOZZI 2002.

sono “complexes of symbols, the referents of which shift and change in response to the changing pattern of human behavior which they are meant to sustain” (*ibidem*: 3, 5).³⁶

In base a ciò si possono anche spiegare la diversità e contraddittorietà dei caratteri che gli vengono attribuiti: costui rappresenta alternativamente valori positivi e negativi (il bene e il male, la virtù e la depravazione...), evoca ammirazione e paura. Personificazione di principi opposti ed irriducibili, da una parte è il miraggio di una vita libera, svincolata dall'imposizione di norme e convenzioni sociali, dall'altra la minaccia che questa stessa ribellione comporta.

Mondher Kilani, ad esempio, ritrova nelle diverse letture che dei “selvaggi” sono state fatte (da politici, studiosi, filosofi e viaggiatori del secolo dei Lumi) uno dei modi in cui il pensiero occidentale ha cercato di comprendere e criticare se stesso. Considerato positivamente (“il buon selvaggio”) o valutato negativamente (“il cattivo selvaggio”) “l'immagine dell'altro permane come una figura manipolata, un'immagine mitica che si utilizza secondo le esigenze e i bisogni del momento” (Kilani, 1992: 221).

Lo stesso meccanismo di approccio all'alterità che ha presieduto alla costruzione delle immagini del “buono” e del “cattivo” selvaggio Kilani lo ritrova nelle rappresentazioni dei “selvaggi” di casa propria: “l'indigente”, “l'escluso”, “il popolo povero della società europea”, “il contadino” e simili (*idem*, 1994: 102-103). Lo sforzo mi sembra sia dunque quello di portare alla luce “la struttura soggiacente al sistema di rappresentazione che presiede, ancora ai nostri giorni, all'approccio occidentale dell'alterità” (*idem*, 1992: 219).

Il selvaggio interno è sempre stato rappresentato sotto le più diverse figure. Una è quella che a noi qui interessa e che può essere assunta a simbolo della classe di personaggi presentati in questa relazione. È ancora De Certeau a offrirci la terminologia a suggerirci espressioni ed immagini efficaci. Sempre in *Fabula mistica* nel primo dei tre esempi diversi di “selvaggi” interni, quello dell’“illettré éclairé”, lo storico riconosce “l'enfant sage à trois ans”, il bambino saggio da cui sono partita.

“L'illettré éclairé”, “l'illettré savant”,³⁷ inteso come “detenteur d'un *autre savoir*, incarnation d'une *docte ignorance* que maints discours s'efforcent de cerner, de défi-

³⁶ Le parole e le frasi tra virgolette sono riferite da White in alcuni casi al mito dell'uomo selvaggio, in altri ai concetti che esso rappresenta (“wildness”, “savagery”, “madness”, “heresy”), mentre vengono qui da me costruite insieme per spiegare il primo concetto.

³⁷ Sull’“illettré éclairé” si veda anche Certeau (1968). “L'illettré savant dans les cultures européennes” è il titolo di una serie di corsi tenuti da Daniel Fabre negli anni 1991-1994 presso l'École des Hautes Études en Sciences Sociales di Toulouse nell'ambito dell'insegnamento di Ethnologie de l'Europe du

nir, de domestiquer”, è stato studiato recentemente da Daniel Fabre, con l’obiettivo di ricostruire la logica che ha portato alla costituzione “dans la longue durée” dell’“illetterato sapiente” (Fabre, 1993c: 381). L’esempio di “savant populaire” individuato da Fabre è il pastore.

L’etnologo francese presenta “il pastore” come una figura ibrida costruita intorno ad una dualità caratteristica della cultura europea, l’oralità e la scrittura. Alcuni pastori, infatti, secondo Fabre, sono detentori di un sapere (ricevuto in dono), che si appoggia sull’abilità della scrittura (sapere “straniero” per eccellenza nel mondo dei monti e delle campagne) e che è sospeso tra il naturale e il soprannaturale, e, in certi periodi, è avvicinato alla magia. È documentato, infatti, che alcuni pastori, siano in grado di decifrare segni, scrivere cifre, disegnare marchi, interpretare simboli, sciogliere segreti, fissare sulla carta la memoria di avvenimenti, di nascite e di morti (Fabre, 1993a).

La chiave di lettura usata da Fabre apre a molte e nuove prospettive di ricerca. Le sue riflessioni invitano a studiare i modi in cui la cultura ufficiale abbia costruito figure di “illetterati sapienti” ed i saperi a loro attribuiti; cosa queste “conoscenze altre” rappresentino, in che rapporto si pongano con l’universo dei saperi dominanti e come vengano usate “à l’intérieur d’un débat plus général sur les savoirs et les croyances légitimes à un moment donné de l’histoire” (Fabre, 1993c: 381); infine, quale sia la “genealogia” della rappresentazione del “sapere altro”, ovvero come esso si sia venuto lentamente costituendo.

Si rivela, a questo proposito particolarmente stimolante, la riflessione che mette in luce una sorprendente analogia da cui seguirebbe una notevole coincidenza: le caratteristiche del “sapere altro” di un antico e fittizio “selvaggio interno” (il “pastore”, nel suo caso), artificiosamente costruite da correnti dell’intellettualità agli albori dell’Europa moderna, sarebbero fortemente analoghe a quelle scoperte da altre correnti intellettuali nei “selvaggi esterni” in carne e ossa, nel corso del nostro Novecento.

Una coincidenza, appunto? O un ricorrente modello di alterità proiettato sull’altro-da-sè, vero o fittizio che sia? O, ancora, viene per questa via posta in evidenza una delle fonti a cui, consapevolmente o non, si è ispirato il moderno pensiero antropologico (o una parte di esso) nella costituzione delle sue categorie interpretative?

Sud-Ouest. “L’illetterato colto” è stato ancora oggetto di due seminari nell’ambito di un ciclo di lezioni tenute da Fabre nei mesi di marzo, aprile e maggio del 1998 presso il Dipartimento di Studi Glotto-Antropologici e Discipline Musicali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università degli studi di Roma La Sapienza. Per i corsi francesi cfr. Fabre (1993c e 1995). Parte dei temi affrontati nel seminario sono confluiti in Fabre (1993a).

BIBLIOGRAFIA

- AARNE, Antti e Stith THOMPSON (1928-1964). *The Types of the Folk-Tale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's Verzeichnis der Märchentypen ("FF Communications", 3, 1910). Translated and enlarged by Stith Thompson. Second Revision. Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica ("FF Communications", 184, 1961) (1ª ed., "FF Communications", 74, 1928; 2ª ed., 1964).
- ANDRIES, Lise (1978). "La Bibliothèque bleue: les réécritures de *Robert le diable*", *Littérature* 8 (30), pp. 51-66.
- (1981). "La Bibliothèque bleue: textes populaires et transcriptions lettrées", *Revue d'histoire Littéraire de la France* 1, pp. 24-47.
- (1994). *Le grand livre des secrets. Le colportage en France aux 17^e et 18^e siècles*. Paris: Imago.
- ARMISTEAD, Samuel G., e James T. MONROE (1989). "Celestina's Muslim Sisters", *Celestinesca* XIII (2), pp. 3-27.
- BACHORSKI, Hans-Jürgen (1996). "Die Ubiquität des Geldes. Französische, englische, niederländische und deutsche Adaptationen des Fortunatus-Romans von 1509 im 17 und 18. Jahrhundert", in CHARTIER (1996), pp. 331-363.
- BARANDA, Nieves, e Víctor INFANTES (eds.) (1995). *Narrativa popular en la Edad Media. Doncella Teodor, Flores y Blancaflor, París y Viana*. Madrid: Akal.
- BERGER, Günter (1996). "Grisélidis chez le peuple-Grisélidis chez les élites. Miroir immobile du couple marié?", in CHARTIER (1996), pp. 365-400.
- BOLLÈME, Geneviève (1977). "Letteratura popolare e commercio ambulante del libro nel XVIII secolo", in Armando PETRUCCI (ed.). *Libri, editori e pubblico nell'Europa moderna. Guida storica e critica*. Roma-Bari: Laterza, pp. 203-247 (ed. orig., "Littérature populaire et littérature de colportage", in *Livre et société dans la France du XVIII^e siècle*, vol. 1. Paris / La Haye: Mouton, 1965, pp. 61-92).
- (1969). *Les almanachs populaires au XVII^e et XVIII^e siècle, essai d'histoire sociale*. Paris / La Haye: Mouton.
- (1971). *La Bibliothèque bleue: la littérature populaire en France du XVI^e au XIX^e siècle*. Paris: Julliard.
- (1975). *La bible bleue. Anthologie d'une littérature "populaire"*. Paris: Flammarion.
- BOTREL, Jean François (1996). "La littérature de cordel en Espagne. Essai de synthèse", in CHARTIER (1996), pp. 271-281.
- BRAIDA, Lodovica (1989). "La storia sociale del libro in Francia dopo livre et société. Gli studi sul settecento", *Rivista Storica Italiana* 101 (II), pp. 412-467.
- CAMPORESI, Piero (1978). "Introduzione", in CROCE (1978), pp. IX-LXII.
- (1993). *La maschera di Bertoldo*. Nuova edizione rivista e aumentata. Milano: Garzanti (1ª ed., 1976).

- CARO BAROJA, Julio (1990). *Ensayo sobre literatura de cordel*. Madrid: Istmo (Col. "Fundamentos", 109) (1ª ed., 1970).
- CECCARINI, Raffaella (1990-1993). "Per una lettura del doppio", *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 126-140.
- CERTEAU Michel de (1968). "L'illettré éclairé", *Revue d'Ascétique et de Mystique* 44: pp. 369-412.
- (1987). *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*. Bologna: Il Mulino (ed. orig., *La fable mystique*. Paris: Gallimard, 1982).
- CHARTIER, Roger (1982). "Strategies éditoriales et lectures populaires 1530-1660", in *HEF*, vol. 1. Paris: Promodis, pp. 585-603.
- (1984). "Livres bleus et lectures populaires", in *HEF*, vol. 2: *Le livre triomphant (1660-1830)*. Paris: Promodis, pp. 498-511.
- (1987). "La pendue miraculeusement sauvée. Étude de deux occasionnels", in Roger CHARTIER (dir.). *Les usages de l'imprimé (XV^e-XIX^e siècle)*. Paris: Fayard, pp. 83-127.
- (1989). "La Bibliothèque bleue dans l'histoire du livre", in *Troyes et la Bibliothèque bleue. Journée d'études, novembre 1988. Les Cahiers Auboisi d'Histoire de l'Éducation* 2 (numéro spécial): pp. 7-16.
- (ed.) (1996a). *Colportage et lecture populaire. Imprimés de large circulation en Europe. XV^e-XIX^e siècles. Actes du Colloque des 21-24 avril 1991*, Wolfenbüttel. Sous la direction de Roger Chartier et Hans-Jürgen Lüsebrink. Paris: IMEC / Maison des Sciences de l'Homme.
- (1996b). "Introduction. Librairie de colportage et lectures 'populaires'", in CHARTIER (1996a), pp. 11-18.
- CHASSAGNE-JABIOL, Anne (1974). *Analyse du roman La belle Hélène de Constantinople*. Paris: École des Chartes (exemplaire dactylographié).
- CIRESE, Alberto Mario (1973a). *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo: Palumbo, 2ª ed. accresciuta.
- (1973a). *La tradizione mista e le stampe popolari*. Dattiloscritto inedito, da una quarta parte di *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo, 2ª ed.
- (1980). "Libretti popolari italiani: appunti su Gramsci, Santoli, Fernow, Müller, Wolff", *Problemi* 58, pp. 1-12.
- CLEMENTE, Pietro (1980). "I 'selvaggi' della campagna toscana: note sull'identità mezzadrile nell'Ottocento e oltre", in Pietro CLEMENTE et alii (eds.), *Mezzadri, letterati e padroni*. Palermo: Sellerio, pp. 17-124.
- (1987). "Scrittura popolare: l'approccio demologico", *Materiali di Lavoro. Rivista di Studi Storici* 1-2, pp. 103-110.
- (1991). "Oltre Geertz: scrittura e documentazione nell'esperienza demologica", *L'Uomo* 4. (1), pp. 57-69.

- CLEMENTE, Pietro (1993). “Presentazione” a “La prova de *La prova*: letture di una novella di Pirandello”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (4552) (1990-1993), pp. 48-57.
- (1999a). “Oltre Eboli: la magia dell’etnografo”, in G. DE DONATO. *Carlo Levi. Il tempo e la durata in Cristo si è fermato ad Eboli*. Roma: Farenheit 451, pp. 261-268.
- (1999b). “Paesaggi con agnelli e pecore. Tra Sardegna e Toscana: note su Grazia Deledda e Federigo Tozzi”, in collaborazione con M. D. Ripullone, in Luciano SCHIFANO. *Transumanza*. Pontedera: Bandecchi e Vivaldi, pp. 15-22.
- (2001a). “Lettura folklorica”, *Italianistica. Rivista di Letteratura Italiana* 30 (3) (sezione monografica: “Da *Rosso Malpelo* a *Ciàula scopre la luna*. Sei letture e un panorama di storia della critica”), pp. 515-534.
- (2001b). “Una postfazione: rinnovare una tradizione di studi”, in CLEMENTE e MUGNAINI (2001), pp. 221-230.
- (2001c). “Il punto su: il folkore”, in CLEMENTE e MUGNAINI (2001), pp. 187-219.
- , e Mariano FRESTA (eds.) (1986). *Interni e dintorni del Pinocchio. Atti del Convegno Folkloristi Italiani del Tempo del Collodi*. Montepulciano: Editori del Grifo.
- , e Fabio MUGNAINI (eds.) (2001). *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma: Carocci.
- CORTI, Maria (1966). “Metamorfosi di Marcolfo”, *Paragone* 17 (200), pp. 119-129.
- COSQUIN, Emmanuel [1886]. *Contes populaires de Lorraine. Comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers, et précédés d’un essai sur l’origine et la propagation des contes populaires européens*. 2 vols. Paris: F. Vieweg, s. d. [1886].
- COSQUIN, Emmanuel (1911). “Le conte du chat et de la chandelle”, *Romania* 40, p. 383.
- (1922). *Études folkloriques. Recherches sur les migrations des contes populaires et leur point de départ*. Paris: Firmin Didot.
- CROCE, Giulio Cesare (1978). *Le sottilissime astuzie di Bertoldo. Le piacevoli e ridicolose simplicità di Bertoldino*. Col. “*Dialogus Salomonis et Marcolphi*” e il suo primo volgarizzamento a stampa. Introduzione, commento e restauro testuale di Piero Camporesi. Torino: Einaudi.
- D’ANCONA, Alessandro (1905). “Saggio di una bibliografia ragionata della poesia popolare italiana a stampa del sec. XIX”. Estratto da *Bausteine zur romanischen Philologie. Festgabe für Adolfo Mussafia zum 15 Februar 1905*. Halle: Niemeyer, pp. 117-146.
- DALY, Lloyd William, e Walter SUCHIER (eds.) (1939). *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi*. With notes by Walter Suchier and an introductory monograph by Lloyd William Daly. Urbana: The University of Illinois Press (Illinois Studies in Languages and Literature, 24 [1, 2]).
- DEI, Fabio (1990-1993). “Fatti, finzioni, testi: sul rapporto tra antropologia e letteratura”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 58-101.

- DELARUE, Paul, e Marie-Louise TÉNÈZE (2000). *Le conte populaire français. Catalogue raisonné des versions de France et des pays de langue française d'outre-mer. [Contes-nouvelles]*, avec la collaboration de Josiane Bru. Paris: CTHS.
- DELCOURT, Thierry, e Élisabeth PARINET (eds.) (2000). *La Bibliothèque bleue et les littératures de colportage*. Actes du colloque organisé par la Bibliothèque municipale à vocation régionale de Troyes, en collaboration avec l'École Nationale des Chartes, Troyes, 12-13 novembre 1999. Paris / Troyes: École des Chartes / La Maison du Boulanger ("Études et Rencontres de l'École des Chartes", 7).
- DOTOLI, Giovanni (1991). *Letteratura per il popolo in Francia (1600-1750). Proposte di lettura della Bibliothèque bleue*. Bari: Schena.
- "El dyalogo de Salomone e Marcolpho", in CROCE (1978), pp. 208-230.
- ER = *Enciclopedia delle religioni*. 6 vols. Comitato scientifico: A. M. di Nola, M. Andriani, E. Chiavacci, V. Mannucci, S. Olivieri e V. Vinay. Firenze: Vallecchi, 1970-1976.
- ESPINOSA, Aurelio M. (1946-1947). *Cuentos populares españoles recogidos de la tradición oral de España*. 3 vols. (vol. 1, 1946: textos; vol. 2, 1947: notas comparativas; vol. 3, 1947: notas comparativas). Madrid: S. Aguirre.
- FABRE, Daniel (1993a). "Le berger des signes", in *Écritures ordinaires*. Paris: POL / Centre Georges Pompidou, pp. 269-313.
- (1993b). "Introduction", ibidem, pp. 11-30.
- (1993c). "Ethnologie de l'Europe du sud-ouest" (sintesi del corso tenuto all'EHESS nell'anno accademico 1992-1993), in *Annuaire. Comptes rendus des cours et conférences 1992-1993*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1994, pp. 381-383.
- (1995). "Ethnologie de l'Europe du sud-ouest" (sintesi del corso tenuto all'EHESS nell'anno accademico 1993-1994), in *Annuaire. Comptes rendus des cours et conférences 1993-1994*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1995, pp. 393-395.
- GLUCKMAN, Max (1965). *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Chicago: Aldine.
- GROTTANELLI, Cristiano (1996). "Myths and power: four examples", in Sara J. DENNING-BOLLE e Edwin GEROWS (eds.). *The Persistence of Religions. Essays in Honor of Kees W. Bolle*. Malibu: Undena, pp. 207-221.
- (1998). "Maschi gravidi e femmine sagge: un tema tradizionale", in Valeria COTTINI PETRUCCI e Marco CURATOLA (eds.), *Tradizione e sincretismo. Saggi in onore di Ernesta Cerulli*. Montepulciano: Le Balze, pp. 135-156.
- HARO, Marta (1993). "Erotismo y arte amatoria en el discurso médico de la historia de la doncella Teodor", *Revista de Literatura Medieval* 5, pp. 113-125.
- HEF = CHARTIER, Roger, e Henri-Jean MARTIN (dirs.) (1982-). *Histoire de l'édition française*. Paris: Promodis.
- HUSBAND, Timothy (1980). *The Wild Man. Medieval Myth and Symbolism*. New York: The Metropolitan Museum of Art.

- JOISTEN, Charles (1971-1997). *Contes populaires du Dauphiné*. 3 t. (t. I: *Contes merveilleux, Contes religieux, Histoire d'ogres et de diables dupés*, 383 p.; t. II, *Nouvelles ou contes réalistes, Contes d'animaux, Contes énumératifs et randonnées, Contes facétieux et anecdotes*, 443 p.; t. III, *Une centaine de nouveaux contes, Le conte populaire en Dauphiné, Repères et commentaires, Bibliographie, Index et tables*, 351 p.). Grenoble: Musée Dauphinois ("Documents d'Ethnologie Régional", 1 e 2).
- KEMBLE, John Mitchell (ed.) (1848). *The dialogue of Salomon and Saturnus*. Londra: Aelfric Society.
- KILANI, Mondher (1994). *Antropologia. Una introduzione*. Bari: Dedalo (1ª ed., 1989; 2ª ed. rivista, 1992).
- (1994). *L'invention de l'autre. Essais sur les discours anthropologiques*. Lausanne: Payot.
- LACARRA, María Jesús (1993). "El tipo de la doncella sabia, ejemplificado con la historia de la doncella Teodor", in *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el Siglo de Oro*. Amsterdam / Atlanta: Rodopi, pp. 11-21.
- LACKNER, Irmgard (1978). "Bertold", in Felix KARLINGER e Irmgard LACKNER (eds.). *Romanische Volksbücher*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pp. 224-306, 315-318 e 337-345.
- LAVINIO, Cristina (1990-1993). "Umorismo sull'umorismo e 'facile fede'", *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 107-125.
- LUNDT, Bea (1996). "Modelle weiblicher Unschuld in populären Schriften am Beispiel der Genovefatradition vom 16-19 Jahrhundert", in CHARTIER (1996), pp. 399-423.
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (1996). "Postface", in CHARTIER (1996), pp. 425-430.
- LUZEL, François-Marie (1877). "Fanch Scouarnec. Conte bréton". Avec des observations de Reinhold Köhler. *Mélusine* 1 (1), cols. 465-476.
- MANDROU, Robert (1964). *De la culture populaire aux XVII^e et XVIII^e siècles. La Bibliothèque bleue de Troyes*. Paris: Stock (2ª ed. revista, 1975).
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1904). "La doncella Teodor (Un cuento de *Las mil y una noches*, un libro de cordel y una comedia de Lope de Vega)", in *Homenaje a D. Francisco Codera*. Zaragoza: M. Escar, pp. 483-511; poi in *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*. I. Madrid: CSIC, 1941, pp. 219-254.
- MORIN, Alfred (1974). *Catalogue descriptif de la Bibliothèque bleue de Troyes (almanachs exclus)*. Ginevra: Droz.
- PAGANI CORTESE, Gina (1911). "Il 'Bertoldo' di Giulio Cesare Croce e le sue fonti", *Studi Medievali* 3, pp. 533-602.
- PARKER, Margaret R. (1996). *The Story of a Story Across Cultures. The Case of the 'Doncella Teodor'*. Londra: Tamesis Books Boydell & Brewer Ltd.

- PELLIZER, Ezio (1990-1993). “Entre bêtes et Dieu. *La prova* di L. Pirandello”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 181-208.
- PELOSO, Silvano (1984). *Medioevo nel sertão. Tradizione medievale europea e archetipi della letteratura popolare del nordeste del Brasile*. Napoli: Liguori.
- PULLÈ, Francesco (1888). “Un progenitore indiano del Bertoldo”, in *Studi editi dall’Università di Padova...*, t. III (memorie). Padova.
- RUBIERI, Ermolao (1877). *Storia della poesia popolare italiana*. Firenze: G. Barbera (rist. anast. con pref. di Vittorio Santoli, Milano: Edizioni del Gallo, 1966).
- SANTOLI, Vittorio (1940). *I canti popolari italiani: ricerche e questioni*. Firenze: Sansoni (nuova ed. accresciuta, 1968).
- SCHENDA, Rudolf (1970). *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe 1770-1910*. Francoforte am Main: V. Klostermann.
- (1976). *Die Lesestoffe der Kleinen Leute. Studien zur populären Literatur im 19 und 20 Jahrhundert*. Monaco di Baviera: C.H. Beck.
- (1986). *Folklore e letteratura popolare: Italia, Germania, Francia*. Trad. di Maria Chiara Figliozzi e Ingeborg Walter. Roma: Istituto dell’Enciclopedia Italiana.
- SIMONICCA, Alessandro (1990-1993). “Tra figuralità e rappresentazione. Per una lettura antropologica della novella *La prova* di L. Pirandello”, *Uomo & Cultura. Rivista di Studi Antropologici* 23-26 (45-52), pp. 141-180.
- STAROBINSKI, Jean (1981). “La letteratura: il testo e l’interprete”, in Jacques LE GOFF e Pierre NORA (eds.) *Fare storia. Temi e metodi della nuova storiografia*. Torino: Einaudi, pp. 193-208 (ed. orig., *Faire de l’histoire*. Paris: Gallimard, 1974).
- SUCHIER, Walter (1910). *L’enfant sage à trois ans. Das Gespräch des Kaisers Hadrian mit dem klugen Kind Epitius*. Dresden / Halle: Niemeyer (“Gesellschaft für romanische Literatur”, 24).
- (1955). *Das mittellateinische Gespräch Adrian und Epictitus nebst verwandten Texte (Joca monachorum)*. Tübingen: Niemeyer.
- TAYLOR, Barry (1985). “Old Spanish Wisdom Texts: Some Relationships”, *La Corónica* 14, pp. 71-85.
- THOMPSON, Stith (1958). *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Medieval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends*. Revised and enlarged edition. 6 vols. Copenhagen: Rosenkilde and Bagger.
- TURNER, Victor (1974). *The Ritual Process. Structure and Antistructure*. Harmondsworth: Penguin (1ª ed., 1966).
- VALERO CUADRA, Pino (1996). *La doncella Teodor. Un cuento hispanoárabe*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

VRIES, Jan de (1928). *Die Märchen von Klugen rätsellösern. Eine vergleichende Untersuchung.* Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia Academia Scientiarum Fennica ("FF Communications", 73).

WHITE, Hayden (1972). "The forms of wildness: archaeology of an idea", in Edward DUDLEY e Maximilian E. NOVAK (eds.). *The Wild Man within. An Image in Western Thought from Renaissance to Romanticism.* Pittsburgh: UPP, pp. 3-38.