

Immagini dell'Aldilà, a cura di Sonia M. Barillari, Roma, Meltemi, 1998, pp. 186.

Il volume raccoglie parte delle relazioni presentate al Convegno del Laboratorio Etno-Antropologico di Rocca Grimalda (Alessandria) tenutosi il 27-28 settembre 1997 su “Immagini dell’Aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili”. Il Laboratorio organizza annualmente un Convegno, in cui etnologi, antropologi, linguisti, medievisti (filologi romanzi in particolare) affrontano da più versanti un tema, di carattere antropologico, proprio delle culture dell’Europa ‘moderna’ (e intendo il termine come opposto all’‘antico’ mondo greco-latino: per certi aspetti, il Laboratorio svolge una funzione simile a quella che, in Italia e in ambito classicistico, svolge l’Associazione “Antropologia e Mondo antico”, animata a Siena da Maurizio Bettini). L’intenzione, decisamente apprezzabile, è creare un ‘luogo’, e un momento periodico di incontro, in cui specialisti di ambiti diversi discutano di forme testuali e di dinamiche culturali sfuggendo ai vincoli dei confini disciplinari – per lo studioso di letteratura, per il filologo medievista, è un’occasione per ripulire le proprie lenti, appannate dagli eccessi della ‘letterarietà’.

Tre saggi nel volume riguardano temi e testi di immediato interesse per la romanistica: l’«Introduzione» della curatrice, Sonia M. Barillari (pp. 7-26) e gli interventi di Margherita Lecco, «Struttura e mito nella *Navigatio Sancti Brendani*» (pp. 41-55) e di Massimo Bonafin, «L’aldilà nel pozzo. Intorno alla *branche 4* del *Roman de Renart*» (pp. 75-90). Un po’ laterale (ma solo dal punto di vista della geografia delle culture) risulta il contributo di Rita Caprini, «La visione dell’Aldilà nella tradizione scandinava» (pp. 27-40), che offre un buon quadro introduttivo (desunto dalla letteratura medievale norrena e dalle risultanze delle ricerche archeologiche) sulle credenze e i rituali funebri presenti nella Scandinavia medievale, con particolare attenzione alla credenze relative ai *draugar*, cioè ai ‘cadaveri viventi’ o *reventants*.

Attraverso il puntuale riferimento ad alcuni tra i più significativi testi medievali sul tema (il *Lancelot* di Chrétien de Troyes e il *Biaus Desconeüs* di Renaut de Beaujeu, l’*Espurgatoire S. Patriz* di Marie de France; e poi Walter Map, Elinando, etc.) Sonia Barillari indica i tratti essenziali e i dinamismi diacronici del costituirsi di una geografia simbolica dell’Aldilà (come luogo dell’inversione-sospensione del principio di ‘non contraddizione’) nella *Christianitas* medievale, mediante il fissarsi di confini precisi tra i due mondi e il ben noto processo di recupero (e parziale desemantizzazione) delle rappresentazioni folkloriche nei più rassicuranti schemi dell’ortodossia religiosa. In modo assai pertinente Barillari (p. 18) sottolinea come alla «definizione dogmatica di un ‘terzo luogo’ ultraterreno», ovvero all’‘invenzione del purgatorio’, corrisponda la progressiva perdita di significato (e la demonizzazione) del motivo della ‘famiglia Harlechini’, del corteo dei morti che, in forma di *revenants*, percorre le plaghe della terra – cristallizzazione narrativa, reperibile nei testi dei chierici tra VII e XIII secolo, delle credenze folkloriche europee sulla fragilità del confine tra vivi e morti –: l’esistenza del purgatorio «... elimina... ogni possibilità residua di reciproca contiguità fra morti e viventi, fra aldiqua e Aldilà...», e quindi la schiera di Arlecchino viene alternativamente interpretata o come schiera delle anime purganti (riassorbita per depotenziamento nello schema teologico) o come episodio demoniaco (espulsa dallo schema canonico). Di qui l’importanza (a suo tempo rilevata da Le Goff nel suo celebre saggio sulla nascita del Purgatorio) del *Tractatus de Purgatorii sancti Patricii*, redatto da un monaco cisterciense dopo il 1185 (e rapidamente tradotto in francese alla corte di

Enrico II da Marie de France: il già citato *Espurgatoire*), il quale offre una mappa delle terre del Purgatorio, e fissa un percorso per attraversarle verso il Paradiso, «... quasi volesse da un lato indicare la via alle schiere di spiriti tradizionalmente votati a non trovare requie, dall'altro dare a quanti in quelle schiere credevano una 'prova' il più possibile attendibile e 'concreta' dell'esistenza, o se si vuole della praticabilità, di un simile cammino».

L'analisi a cui Margherita Lecco sottopone l'intreccio della *Navigatio Sancti Brendani* (IX secolo) permette alla studiosa di individuare in questo celebre testo della letteratura visionaria medievale un *pattern* narrativo in quattro elementi affine a quello riconosciuto da d'A. S. Avalle nell'episodio ulissiano di *Inferno* XXVI («L'ultimo viaggio di Ulisse», in *Dal mito alla letteratura e ritorno*, Milano, il Saggiatore, 1990, pp. 209-33): 1) decisione del viaggio; 2) comunicazione ai compagni della volontà di partire; 3) oltrepassamento della frontiera del 'paese sconosciuto' (i cui tratti concidono con quelli del paese 'da cui nessuno torna' della tradizione folklorica), esperienza che si qualifica come infrazione al limite imposto alla comune esperienza; 4) conclusione del viaggio. Mentre gli elementi 2) e 3) si ripetono sostanzialmente identici nei due schemi, gli elementi 1) e 4) mutano di segno nel passaggio da un *pattern* all'altro: alla volontà di partire manifestata da Ulisse corrisponde la morte che lui e i suoi compagni patiscono alla fine dell'impresa; dall'altra parte, Brandano parte perché ispirato da Dio, e torna dal viaggio vivo e capace di lasciare memoria della sua esperienza. Il riconoscimento del carattere 'tipico' dell'intreccio della *Navigatio* è la transizione alla seconda parte del saggio, indicata nel secondo termine della dittologia del titolo. Lecco segnala la prossimità di questo intreccio a quello di narrazioni che provengono da contesti etnologici in cui esse svolgono una funzione mitica, talvolta in connessione con dei riti. Tale prossimità evidenzia come il nucleo semantico del *pattern* sia la natura iniziatica del viaggio («... più propriamente, il rito e la sua narrazione sono il mezzo attraverso cui prende forma l'esperienza iniziatica», p. 49), e come esso risponda «... in modo più o meno completo e cosciente, agli schemi di una mitizzazione ancora profondamente radicata, e certamente, nei suoi tratti essenziali, molto antica». Il saggio si conclude (pp. 50-52) spiegando in che modo la *Navigatio* abbia manipolato questo schema 'originario' per calare in esso il proprio messaggio cristiano.

L'intervento di Bonafin è dedicato all'analisi della *branche* 4 del *Roman de Renart*, in cui la volpe, finita dentro a un pozzo – per essersi improvvidamente infilata dentro uno dei suoi secchi –, riesce a uscirne spingendo il lupo (facendogli credere ingannevolmente di essere finito in Paradiso) a calarsi al suo interno dentro il secchio appeso all'altro capo della corda. La *branche* costituisce «... un'originale e felice rappresentazione...» (p. 76) del tema transculturale (attestato nelle tradizioni di Europa, Asia e Africa) del pozzo come via d'accesso al mondo dell'aldilà (in una rappresentazione che spazializza la nozione del tempo dopo la morte come collocato su un asse verticale rispetto al tempo della vita); il suo intreccio è noto in molteplici varianti: le tre redazioni della *branche* 4, il suo riassunto nella *branches* 6 e 9, le versioni medio altotedesca e medioinglese (il *Reinhart Fuchs* e *Vox and Wolf*), la narrazione del *Renart le Contrefait* e il commento al *Talmud* di Rashi di Troyes, l'*exemplum* 23 della *Disciplina clericalis* di Pietro Alfonso, e infine il racconto nelle *Narrationes* di Odo di Cheriton. Come risulta dalla dettagliata analisi comparatistica prodotta da Bonafin (pp. 77-82: che gli permette tra l'altro di ipotizzare una stretta relazione tra la *branche* e il racconto di Rashi), in tutte le versioni l'elemento invariante

è il trucco dei due secchi, mentre la qualificazione del pozzo come ingresso dell'Aldilà è propria solo delle varianti oitaniche (p. 77). A partire da questo dato Bonafin propone un'interpretazione della *branche* che evidenzia il carattere fortemente parodistico del suo discorso rispetto ai codici contemporanei di rappresentazione dell'Aldilà: intanto, il testo «... attua uno scambio comico fra alto e basso all'interno di una configurazione verticale del tempo oltre la morte...» (p. 82), collocando in basso il Paradiso, in posizione opposta a quella della modellizzazione cristiana; il discorso con cui Renart convince il lupo Isengrin d'esser morto e in Paradiso produce la parodia di un genere religioso, la descrizione dello *status animarum post mortem* (p. 85); il gioco dei due secchi produce l'inversione del meccanismo della psicostasia – perché Renart (vv. 306-8) sostiene che è il peso del bene a spingere il pozzo in basso, che è l'esatto contrario di quanto sostiene la dottrina medievale sul tema (p. 86), etc.

Gli studi etnoantropologici contenuti nel volume sono di contenuto e qualità diseguale (limitandosi talvolta alla mera descrizione di una situazione culturale contemporanea, o esibendo ambizioni di modellizzazione teorica non sorrette poi dalla forza dell'analisi); vale però la pena di segnalare almeno due interventi. In «Tratti della topografia ultraterrena nella cultura folklorica» (pp. 91-110) Luigi M. Lombardi Satriani mostra come nell'immaginario contemporaneo (il saggio fa riferimento a ricerche svolte nelle campagne dell'Italia meridionale e nelle società urbane dell'Europa settentrionale) perduri tuttora una rappresentazione dell'Aldilà qualificata da «tratti topografici ... che trovano origine nella letteratura medievale relativa alle visioni» (p. 92). Sul passaggio tra i due mondi come una delle varianti fiabesche della funzione proppiana 'prova' si sofferma «La fiaba e il mondo che non c'è. Brevi considerazioni sulla sfida, la prova e l'altrove come luogo del senso alternativo» di G. P. Caprettini (pp. 181-86: sintetico al limite dell'appunto), che propone anche una tripartizione di tipi antropologici per qualificare il rapporto tra il reale e tutti 'i luoghi-che-non-ci-sono' (che peraltro «... finiscono per avere non pochi tratti in comune con quelli della realtà ordinaria», p. 185): 'nostalgici', 'utopisti', 'realisti'.

La lettura di questo volume, e particolarmente dei saggi di cui ho dato conto, suggerisce un paio di considerazioni; innanzitutto, e almeno per quanto riguarda il panorama intellettuale italiano, lo 'scambio' tra medievistica e studi demologici pare essere uno scambio diseguale: la prima mostra per i dati e la strumentazione della seconda un interesse (e una capacità di metterli utilmente a frutto nell'analisi dei propri oggetti) più intenso e motivato di quanto non accada in senso inverso. D'altro canto questa disegualianza rimane pur sempre, agli occhi di un medievista, un confortante segno della 'vitalità' della Filologia Romanza, un'indicazione di apertura intellettuale a forme sempre più solide di ancoraggio dei testi alla loro dimensione storico-culturale.

Eugenio Burgio
(Università "Ca' Foscari", Venezia, Italia)