

Dal folclore alla mitologia. A proposito di alcuni elementi folclorici:  
motivo e cliché\*

*Joseph Courtés*

Come abbiamo precisato, la nostra ricerca poggia su un solo universo culturale: come mostrano le citazioni effettuate, anche se abbiamo avuto cura di prendere gli esempi da tutte le regioni della Francia e anche in terra canadese, il materiale proviene unicamente dalle tradizioni orali francofone. Poiché ciò che comunemente chiamiamo “motivo” si sposta non solo all’interno di uno stesso universo socioculturale (da una fiaba tipo a un’altra, ad esempio), ma anche da un’area culturale a un’altra, non ignoriamo i limiti del nostro lavoro. Al riguardo, sarebbe interessante vedere, per esempio, se, in un altro universo culturale, figure diverse da quella della “stella”, corrispondano all’insieme dei tratti figurativi: /brillante+/luminoso+/celestes/.

Detto questo, il nostro lavoro non mira ad alcun comparativismo generalizzato. Ci atteniamo per il momento alla tradizione francese e vorremmo semplicemente completare le nostre osservazioni, relative a quei racconti orali forse fin qui un po’ troppo ripetuti, con altre provenienti da pratiche (essenzialmente gestuali) più o meno note, appartenenti allo stesso universo culturale. La preoccupazione di allargare il nostro corpus ad altri elementi di tipo non verbale si giustifica facilmente: prelevando dalle fiabe francesi un certo numero di figure per legarle secondo un dispositivo di opposizioni paradigmatiche e dichiararle così “motivi”, abbiamo sicuramente dato l’impressione che la nostra scelta sia stata perlomeno arbitraria, puramente intuitiva. Non potremmo negare, in effetti, che tutta la nostra descrizione poggia, in definitiva, su un principio di estrazione, di selezione, di isotopia: ma, estendendo il nostro campo di esplorazione – non foss’altro che in vista di un’eventuale conferma delle nostre ipotesi – vorremmo soprattutto mostrare che la ricorrenza delle stesse categorie e delle stesse figure in un materiale differente (in quanto essenzialmente non linguistico) non è un fatto casuale: come direbbe Claude Lévi-Strauss, “qualcosa che assomiglia a un ordine trasparente dietro il caos” (1964a, p. 15).

Il “caos”, nel campo di ciò che chiameremo le pratiche tradizionali, si nota maggiormente in quanto, a differenza dei racconti e delle fiabe, non abbiamo organizzazione sintagmatica ad ampio raggio delle figure. Ciò equivale già ad affermare che le annotazioni alle quali procederemo avranno un aspetto piuttosto disordinato. Evidentemente qui – ancor più di prima – saremo lontani dall’esaustività. Ci limiteremo a qualche dato particolare, censito da folcloristi qualificati, che appaia praticamente omologabile agli elementi citati nella nostra presentazione del ciclo dell’eroina. Di fronte a un materiale abbastanza eteroclitico, che i folcloristi stessi hanno difficoltà ad analizzare, noi disponiamo già di una griglia di lettura – il codice figurativo – che ci permetterà di dare senso a osservazioni a prima vista lontane tra loro.

Abbiamo lungamente insistito sull'opposizione celeste/acquatico ("sole", "stella", "pozzo", "fontana" ecc.), così come su quella luminoso/oscuo ("giorno"/"notte", "bianco"/"nero" ecc.). Abbiamo sottolineato il carattere "mediatore" dell'eroina (a livello attoriale), degli spazi ("ponte", "fontana" ecc.) e anche dei tempi ("chiaro di luna"). Ritroveremo un po' tutto questo, in una forma abbastanza comparabile, in un rito della notte tra il 30 aprile e il primo maggio a Metz, riportato da R. de Westphalen (1934) e ripreso tale e quale dalla Ségalen (1981, p. 82), che si accontenta di ricordare, a mo' di commento, che questo rito mette in gioco la verbena, pianta di Venere – astro associato all'amore nel pensiero popolare –, e l'acqua purificatrice che bisogna agitare con la mano del cuore, situandosi così sulla sola dimensione sintagmatica, quella del tema dell'/amore/. Rileggiamo con lei il rito in questione:

Poco prima del nascer del *giorno*, le ragazze nubili andavano ad addobbare i *pozzi* e le *fontane* con mais, con ghirlande verdeggianti e fiorite, con corone e con nastri; al levar del *sole*, esse danzavano con i ragazzi attorno ai *pozzi* e alle *fontane*. L'*acqua* dei pozzi e delle fontane acquistava a *mezzanotte*, il giorno del 1° maggio, delle virtù magiche, preventive e curative. La fanciulla cercava di mettere a profitto questo potere dell'*acqua*. Ella, dopo aver ben pulito un *secchio* con della verbena, prima del levar del *sole*, ne staccava da un cespuglio un ramo, dicendo nove volte: "Emin, rèbin, voyin". Poi andava alla *fontana* e doveva riempire il *secchio* nel senso del corso dell'*acqua*, proprio nel momento in cui il *sole* appariva. Velocemente ritirava il *secchio* e vi immergeva la mano sinistra muovendo le dita: se non era stata vista da nessuno, poteva essere sicura di vedere nell'acqua la figura del futuro sposo.

Come si nota, grazie alla nostra sottolineatura, il rito – raffrontato per esempio al comportamento di Pelle d'Asino che consulta la madrina presso la "fontana" per sapere cosa rispondere al padre che vuole sposarla, o a quello dell'eroina di *Le Fate* che cerca il suo "setaccio" nel "ruscello" (v. 22 e 24) o a quello di Cenerentola che riceve un "vestito di sole" e diviene, per questo, desiderabile come sposa (in tutte le fiabe del ciclo che la concerne, l'eroina finisce sempre per sposarsi) – assume tutto un altro significato, se non un'altra dimensione, rispetto a quello, tendente allo psicologico, proposto dalla folclorista:

Il pensiero popolare – scrive Ségalen (1981, p. 80) per introdurre il rito di Metz – mette in rapporto diretto il cuore, sede dei sentimenti, e l'oggetto che deve essere il messaggio segreto dell'amore.

Per confermare la nostra proposta si noterà che, se nel rito di Metz in questione, la "visione" dello sposo viene cercata nell'"acqua", altrove essa è talvolta richiesta alla "luna" – vale a dire nell'opposto universo del /celeste/ – senza che, peraltro, venga necessariamente abbandonata la dimensione /acquatica/ (cfr. la menzione dello "sgrendo del tetto" nel passaggio che segue): rileviamo solo, tra le tante, questa usanza delle Alpes vaudoises raccolta da Sébillot (1969, I, p. 50), che mette in gioco, sul piano soggiacente, differenti opposizioni figurative, come quelle (giorno)/notte, brillante/(opaco), celeste/terrestre, terrestre/acquatico, orizzontalità ("letto", "incrocio")/verticalità ("scendere", "posare") ecc.:

La vigilia di Natale, *a mezzanotte*, bisogna scendere dal proprio letto posando *a terra* per primo il piede sinistro e, se la *luna brilla*, andare a un incrocio e dire:

Luna, mia bella luna

Tu che conosci la mia fortuna

Oh! fammi vedere in sogno

Chi avrò per amante.

Si recita la stessa formuletta andando, tra le undici e *mezzanotte* all'indietro, dalla parte dello *sgrondo* del tetto.

Numerosi folcloristi si attengono a un legame privilegiato tra la “donna” e la “luna”, essendo il ciclo dell’astro legato a quello della psicologia femminile; come scrive Ségalen a proposito della donna:

La luna è (...) sua alleata nella ricerca amorosa (1981, p. 82).

Neppure i lavori dei più eruditi folcloristi forniscono, però, spiegazioni plausibili per quanto concerne la menzione simultanea – nel rito di Metz precedentemente citato – dell’“acqua” e del “sole”: essi ci appaiono, infatti, più impegnati a stabilire al meglio correlazioni tra i termini, tra “donna” e “luna”, ad esempio, o – un po’ come nel caso dell’“orso” simbolo della /collera/, rilevato da Panofsky – tra figura e tema (la “verbena” considerata come pianta dell’/amore/), piuttosto che a evidenziare categorie figurative soggiacenti, quali quelle che si manifestano nelle usanze che abbiamo appena richiamato. È poi vero che, nel quadro di una determinata pratica, non necessariamente figurano ambedue i termini di una categoria: è il caso della fanciulla che per sapere chi sarà il suo sposo deve contare ogni sera, come si faceva un tempo a Liegi, “per sette giorni, sette *stelle*, e ricominciare pazientemente se anche una sola volta le *nuvole* si interpongono” (Sébillot 1969, I, p. 54); ciò ricorda la v. 13 di *Cenerentola* in cui la “nocciola” non ha alcuna figura in posizione antagonista.

Nelle nostre pratiche tradizionali, la figura della “nocciola” è quasi esplicitamente associata alla sessualità e, più generalmente, al tema della /fecondità/. Sofferamoci subito sul legame che tra la “nocciola” e il /terrestre/, specialmente attraverso la fertilità del suolo. Il rapporto si stabilisce qui grazie alla bacchetta di nocciolo (che in qualche versione di *Cenerentola* serve da “bacchetta magica”). Citiamo, in questo senso, la pratica degli aratori che, in alcune zone della Lorena, fanno bruciare leggermente, al *falò* di San Giovanni (festa che sappiamo essere legata al “sole”, e dunque al /celeste/),

una bacchetta di *nocciolo* che essi piantano nei campi di canapa per *preservarli* dal *temporale* e per *far crescere* la canapa alta quanto la bacchetta (Van Gennepe 1949, p. 1880).

Più che sull’influenza del nocciolo sulla fecondità del suolo, che nessun folclorista manca di sottolineare, vorremmo richiamare l’attenzione sul rapporto del nocciolo con la coppia celeste/acquatico, richiamata qui indirettamente attraverso la menzione del “temporale”. Prendiamo quindi quest’altra usanza raccolta da Sébillot (1969, III, p. 386) in un’altra regione della Francia:

Nel Delfinato, per allontanare i bruchi da un campo di colza o di cavoli, si piantano delle bacchette di *nocciolo*, di prima fioritura, di un anno, a ciascun angolo, meno uno che deve servire da porta di uscita per i bruchi, e si dice: “Insetto roditore, io ti caccio nel nome di Nostro Signore Gesù Cristo”. Quando i rami sono stati messi a ciascun cantone, si vedono uscire i bruchi da quello lasciato senza; questa operazione deve essere fatta appena prima del *levar del sole* o appena prima del *calar del sole*.

Più esplicita ancora, ai nostri fini, è la pratica, raccolta da Van Genep (1951, p. 2155) in cui il nocciolo occupa proprio la posizione mediana (dunque /terrestre/) tra il /celeste/ (raffigurato dal “sole”) e l’/acquatico/, in cui esso viene “immerso”:

Nel Loiret, si scacciano i bruchi da un orto mandandoli alla fiera; si sceglie un giorno di fiera in una località vicina; il mattino, prima del nascer del *sole*, si prende nella mano destra una bacchetta di *nocciolo*, preventivamente immersa nell’*acqua*, poi nella mano sinistra si prendono tre bruchi che si portano fuori del giardino nella direzione del paese dove si tiene la fiera: gli insetti scompaiono come per incanto.

Il passaggio dalla fertilità del suolo alla sessualità umana non costituisce un’estrapolazione indebita: capita, per esempio, che la bacchetta di nocciolo serva simultaneamente alle due funzioni:

Il giorno della santa croce, i contadini della Franca Contea facevano benedire i fasci di croci di nocciolo preparate dai pastori, che sarebbero poi state collocate nei campi. I giovani che, durante la mietitura, le avessero trovate, si sarebbero sposati entro l’anno (Sébillot 1969, III, p. 387).

Nella Franca Contea, ma anche in Lorena, l’associazione della “nocciola” con le “fanciulle” e con il “grano” ricorda, almeno indirettamente, l’eroina di *La fidanzata sostituita* (fiaba tipo 403) che, pettinandosi, fa cadere “grano e frumento”:

Il 31 dicembre o il primo dell’anno, i ragazzi accendevano dei pezzi di legna tagliata e andavano fin sul limitare dei campi di *grano* gridando: “Buona annata ritorna – Del pane, del vino – E tutti i beni – Delle *nocciole* per le *fanciulle* – Delle *noci* per i ragazzi”; poiché molte *nocciole* nell’annata indicano abbondanza di *grano* (Van Genep 1958, p. 3046).

Il legame tra “nocciola” e “fanciulla” da maritare (considerata, dunque, sotto l’angolazione della sessualità) è un dato costante nelle nostre tradizioni popolari. A sostegno di questa affermazione, notiamo ad esempio quest’usanza abbastanza frequente in molte regioni della Francia:

In molti villaggi della zona di Beauraing, le fanciulle donano delle *nocciole* ai pretendenti che le vanno a trovare il primo dell’anno, e quest’uso è così radicato, che questi ultimi, invece di dire: “Vado ad augurare buon anno alla tale”, dicono: “Vado a prendere le mie nocciole” (Sébillot 1969, III, p. 400).

L’associazione tra sessualità e “nocciola” appare evidente soprattutto quando viene tolta la censura. Ne abbiamo un esempio, nel corso delle feste bretoni, del

gioco detto del “Fouil Jakot” che consiste, per i ragazzi, nel cercare nelle tasche delle ragazze, le nocciole, noci o mele, che esse vi hanno messo, approfittando così dell’occasione per concedersi le libertà e le carezze, previste dal gioco. Questa pratica si potrà facilmente confrontare con l’espressione proverbiale: “Ha rotto la sua nocciola”, detto di una ragazza che abbia avuto rapporti sessuali prima del matrimonio, o con l’adagio bretone secondo il quale “quando si va in due a raccogliere le nocciole, si torna a casa in tre” (1968, I, p. 69).

Non ci si stupirà, dunque, nel vedere che il rituale del matrimonio lega a sua volta la “nocciola” alla donna. È ben noto il lancio di “nocciole” sugli sposi praticato in molte parti della Francia: quest’uso estremamente frequente del lancio di frutta secca (nocciole, noci, mandorle) – così come lo vediamo menzionato, per esempio, nella *Storia di Gian-l’han-preso* (romanzo occitano del 1756) studiato recentemente da E. Le Roy Ladurie in *Il denaro, l’amore e la morte in Occitania* –, si ritrova persino nel cerimoniale del battesimo che vede però, soprattutto nel corso del XIX secolo, la sostituzione di nocciole e mandorle con i confetti. A tale rituale delle nocciole si può ricollegare questa pratica locale – forse legata indirettamente all’universo /acquatico/ attraverso la figura del “ponte” – descritta da Van Gennep (1947, p. 1371):

Ad Arles, si teneva una volta, sul *ponte* di Trinquetaille, il lunedì di Pasqua, la fiera delle *nocciole*, alla quale i giovani e le fanciulle si recavano in gruppo e si lanciavano manciate di *nocciole* (...).

e integrata dal seguente commento:

era probabilmente (...) un rito di fertilizzazione (1953, p. 2738).

La presenza di “nocciole” al matrimonio assume altre due forme. Si nota, da una parte, che nel paese di Kerneval, si davano *nocciole* alla sposa durante tutta la prima notte di nozze (Sébillot 1969, III, p. 401), o che, come avveniva spesso in Bretagna,

il ragazzo e la damigella d’onore passavano tutta la notte (delle nozze) nella camera, senza svestirsi e occupati a dare nocciole da rompere al marito (1968, I, p. 109).

D’altro lato, si può citare quest’altra usanza, abbastanza frequente nel Nord, nell’Ovest e nel Centro della Francia, di cui daremo una variante raccolta in Beauce:

In Eure-et-Loire, nella zona di Bonneval, alla fine del XVIII secolo, se uno degli sposi non lasciava dopo di lui un fratello o una sorella da sposare, sua madre, dopo cena, danzava la “pouchette rousse”. Si chiamava così una specie di minuetto. La danzatrice portava attaccata alla sottana una piccola tasca piena di *nocciole* alle quali aveva mischiato alcuni confetti. La tasca era forata in basso, in modo che ad ogni passo e ad ogni movimento uscisse qualcosa attraverso l’apertura. Tutti si disputavano quello che cadeva dalla taschina. Svuotato il sacchetto, la danza era finita (Van Gennep 1946, pp. 640-641).

Se si raffronta allora il costume di Kerneval con quello di Bonneval, si vede che, nel primo caso, la giovane sposa ingurgita, per così dire, le nocciole, mentre, nel secondo, la madre sembra restituirle: considerando che la danza della “pouchette” è

eseguita dalla madre solo in occasione del matrimonio dell'ultimo figlio, vale a dire una volta portato a termine il programma tematico-narrativo della /fecondità/, si dedurrà che si danno “nocciole alla sposa durante tutta la prima notte di nozze” (Kerneval), per annunciare, evidentemente, la sua /fecondità/ futura.

Detto questo, e a differenza dell'accostamento attuato in precedenza tra il “nocciolo” e la “terra”, l'associazione delle “nocciole” con la “fanciulla” o la “donna” non sembra far intervenire sull'asse paradigmatico (*vs* sintagmatico cui appartiene, per esempio, la /fecondità) – come ci si sarebbe potuto attendere – opposizioni figurative del genere celeste/acquatico. Tuttavia, se si ammette che i due termini di una categoria non sono sempre manifestati simultaneamente, si comprenderanno meglio certi dettagli delle pratiche tradizionali. Segnaliamo ad esempio, in questo senso, sulla scorta di Ségalen (1981, p. 63) – la quale peraltro riprende questo dato da Bouteiller – che il giovane innamorato incide talvolta una “stella” sulla “nocciaola” che sarà portata alla cintura, appesa come “gioiello”, dalla fanciulla amata; inoltre il giovane qualche volta porta sul gilet una “stella”, ricevuta come pegno proprio dalla fanciulla.

Se il legame tra “nocciaola” e /celeste/ è così riconoscibile, sia pure, talvolta, in modo attenuato, quello tra “nocciaola” e “acquatico” è invece spesso esplicito, come testimonia, per esempio, la visita che i giovani rendono, il martedì grasso, alle fanciulle da marito nella regione di Rupt (Vosgi):

Dopo i saluti e i complimenti d'uso, il più sveglio della banda chiede alla fanciulla, presentandole una bacinella d'*acqua* che egli ha portato, il permesso di prenderle la mano sinistra e di *immergerla* piano piano nell'*acqua*. Questa *abluzione* si compie con studiata lentezza. Quando essa è infine terminata, un nuovo ragazzo si fa avanti e reclama a sua volta una grazia, quella di poter asciugare le due dita bagnate con un asciugamano che egli ha appositamente domandato alla padrona di casa. La fanciulla ben educata non si accontenta di ripagare queste galanterie con ringraziamenti; ella offre ai suoi visitatori mele, pere, e soprattutto *nocciole* (Sauvé 1890, pp. 92-93).

Come non comparare, allora, quest'usanza con quella attestata nel Delfinato, secondo la quale “il primo che andava alla *fontana* il primo giorno dell'anno, lasciava lì vicino delle *nocciole* o delle mele” (Sébillot 1969, II, p. 302). Se anche i due casi differiscono per lo scopo da raggiungere – dal momento che esso è ogni volta iscritto entro articolazioni sintagmatiche differenti – l'opposizione paradigmatica tra il /terrestre/ (cui appartiene la “nocciaola”) e l'/acquatico/ (“abluzione”, “fontana”) che è loro comune, ci autorizza ad accostarli.

Abbiamo visto che, oltre alla “nocciaola”, il ciclo dell'eroina utilizza altre figure di “contenitore”, anch'esse situate – secondo il nostro postulato – nell'isotopia della /fecondità/. Come ben sappiamo, le “noci” e le “mandorle” accompagnano molto spesso le “nocciole” nel lancio di frutta secca, al quale abbiamo accennato a proposito delle cerimonie di matrimonio o di battesimo. Segnaliamo allora che:

nelle Hautes Alpes, verso il 1840, sulla tavola imbandita all'ingresso di ciascun villaggio, quando si sapeva che sarebbe passato di lì un corteo nuziale, c'erano due *noci* caramellate, una per ciascun sposo, e un bicchiere di liquore che gli sposi non osavano rifiutare di bere metà ciascuno: questo significava che essi dovevano essere uniti come i gusci di una noce (p. 401).



Nello stesso senso:

In alcune località, a Berre, per esempio, si conservavano i gusci delle *mandorle* consumate nel corso del Cenone di Natale per spargerle nei campi al fine di ottenere un'abbondante raccolta (Galtier 1969, p. 30).

A proposito dell'“uovo”, incontrato in più punti del nostro corpus, conviene ricordare che le fanciulle vi facevano spesso ricorso per conoscere in anticipo quale sarebbe stato il loro futuro marito: questo ruolo, affidato all'“uovo” (appartenente, secondo la nostra ipotesi, al /terrestre/), è lo stesso che in precedenza abbiamo visto assumere dall'“acqua” o dalla “luna”, vale a dire dall'acquatico/ o dal /celeste/. Segnaliamo anche, ma da un punto di vista sintagmatico, che l'accettazione – o talvolta il rifiuto – del pretendente da parte dei genitori della fanciulla, in occasione della richiesta ufficiale di matrimonio, poteva esprimersi spesso attraverso il dono di un uovo:

L'offerta di *uova*, di frittate e di *noccioline* ha immediatamente un senso fecondatore, tanto più che, popolarmente, una bella ragazza è paragonata a una buona gallina ovaia, idea che, si vedrà, si esprime anche attraverso il rito dei polli (Van Gennepe 1943, p. 275).

E persino la figura della castagna – incontrata nella v. 8 di *La ricerca dello sposo scomparso* – può essere associata al matrimonio, se si crede ciò che si dice in terra di Cévennes:

Se una fanciulla fa saltare le *castagne* in una padella forata e quelle vengono cotte a puntino, ella è destinata ad essere felice nel matrimonio; se invece, le lascia bruciare, tutti le consigliano di non sposarsi, poiché certamente la sfortuna si accanirà su di lei. L'usanza obbliga anche il giovane che deve sposarsi a lanciare, per due volte, tutte le castagne fuori della padella e a riprenderle tutte in un colpo solo. Se una sola esce dal recipiente, egli perderà la moglie l'anno stesso del matrimonio, e se è così maldestro da sparpagliarle ogni volta, sarà invece lui a morire per primo (Sébillot 1969, III, p. 397).

Tutt'altro, come abbiamo più volte suggerito, è lo statuto del “baule”. A proposito di questa figura, ricordiamo subito un'osservazione di Van Gennepe nel capitolo che egli dedica ai “preparativi di nozze” (1943, p. 357):

Nella maggior parte delle province, il matrimonio era spesso simboleggiato, almeno anticamente, attraverso il *baule* o l'arca, solo mobile importante durante tutto il corso del Medio Evo, e che fino a questi ultimi tempi ha giocato un certo ruolo nella vita domestica del Cotentin e del Bessin. Esso è stato rimpiazzato poco a poco dall'armadio che, ai nostri giorni, serve da vero simbolo matrimoniale, anche più del letto; è così anche in Bretagna dove il giorno del trasporto dei mobili, è detto giorno dell'armadio.

Trasportato così nel corso della cerimonia di matrimonio, il baule contiene abitualmente il corredo della sposa, al punto che, per esempio,

in Alsazia si diceva “Du hirsch nomme wenn di Truwe woll isch”: tu non ti sposerai finché il baule non sarà pieno (Ségalen 1981, p. 114).

Qui si chiarisce quanto detto in precedenza, cioè che il “baule” travalica, per così dire, la configurazione del “contenitore” per connotare altri elementi adiacenti: se pure il “baule” gioca il ruolo di “contenitore”, esso si distingue, almeno in parte, per il proprio contenuto più corrente, vale a dire i gioielli o la biancheria confezionata per la fanciulla da sposare.

Accade qualcosa di simile per gli “strumenti di filatura” che, nel “giorno dell’armadio”, accompagnano la mobilia:

Un posto d’onore, di solito in cima al carico, fu attribuito fin verso la fine del XIX secolo alla *rocca*, simbolo per eccellenza del lavoro femminile e al tempo stesso augurio di buon matrimonio, di benessere futuro, di abbondanza e anche di *fecondità*; la si accompagnava sia con un *filatoio* nuovo, sia con uno che era servito per lungo tempo ad una delle nonne. Filatoio e rocca erano infiocchettati. Talvolta una delle madri, o delle madrine o delle damigelle d’onore, seduta sul carro, in mezzo ai mobili o vicino al conduttore, faceva finta di *filare* una matassa di filaccia di canapa o di lino (Van Gennepe 1943, p. 357).

Come il “baule”, anche gli “strumenti di filatura” travalicano, in qualche maniera, la stretta configurazione della “filatura”, non foss’altro che per il fatto di essere associati, al pari del baule stesso, alla “donna” e, più ampiamente, all’economia domestica/.

Che si tratti del “baule” o degli “strumenti di filatura”, ci si accorge che queste figure – a differenza dei motivi, che attengono alle relazioni paradigmatiche (il “sole” e il “fiume”, ad esempio, si oppongono secondo il celeste/acquatico) – hanno piuttosto la tendenza ad associarsi ad altre sull’asse sintagmatico: sia nelle pratiche gestuali appena citate, sia nelle fiabe tipo esaminate precedentemente, la “rocca” o il “filatoio”, ad esempio, richiamano, in posizione di /soggetto/, la figura della “donna” o della “fanciulla”, conformemente a una abitudine socioculturale ben determinata. Non possiamo dunque che sorprenderci dei due commenti di Van Gennepe che, a proposito del “baule” e della “rocca”, parla di “simbolismo”. A nostro avviso non si tratta per niente di “simbolismo”: se il “baule” e la “rocca” figurano nel cerimoniale del matrimonio, è proprio per il loro aspetto programmatico (di ordine sintagmatico), dal momento che la loro posizione anaforica e/o cataforica è un dato secondo, che non giustifica il fatto che si parli di “simbolo”. Se, infatti, il simbolismo gioca nell’ordine del paradigmatico, esso non potrà definirsi attraverso la distribuzione sintagmatica, la sola a essere qui sottolineata.

Siamo così giunti a concludere che se i motivi (“sole”, “luna”, “asino” ecc.) stabiliscono tra loro relazioni paradigmatiche articolabili in categorie figurative (del tipo luminoso/oscuo, brillante/opaco, celeste/acquatico ecc.), quelle altre figure – spesso definite finora “desemantizzate” – come il “baule” o la “rocca”, apparterranno invece a un’organizzazione sintagmatica che privilegia l’ordinamento tematico-narrativo: così la filatura richiede un /soggetto di fare/, in particolare una “filatrice”, un /oggetto/, la “filaccia” ecc. Si nota allora che niente ci impedirebbe di avere un “filatore” in luogo di una “filatrice”, essendo la posizione di /soggetto di fare/ appannaggio di qualsiasi attore figurativo. Se, come nel caso delle nostre fiabe tipo e delle nostre pratiche socioculturali tradizionali, solo la “donna” o la “fanciulla” possono sostenere questo ruolo, ciò è dovuto semplicemente a uno stereotipo culturale che associa regolarmente la “filatura” al mondo femminile. Di qui l’effetto di



“connotazione” provocato, sembrerebbe, da queste figure della “filatura” e del “baule”. Pertanto, a differenza del caso della “nocciola” o del “sole”, qui non abbandoniamo per niente l’asse sintagmatico a favore di quello paradigmatico.

Per distinguere allora chiaramente lo statuto della “nocciola” da quello del “baule”, nel primo caso, proponiamo di parlare di “motivo”, mentre nel secondo, si tratterà di un “cliché” socioculturale. Con riguardo alle nostre annotazioni precedenti, definiremo il “cliché” come un’associazione stereotipata di configurazioni differenti (“baule” = “contenitore” + “biancheria” + “donna” + ...). Contrariamente a quanto abbiamo potuto lasciar intendere, nel “baule” non c’è, a dire il vero, connotazione: si tratta solamente, a nostro avviso, di un fenomeno di pluriconfigurazione in cui ciascuna configurazione costituente è controllata da una organizzazione sintagmatica, da un dispositivo tematico-narrativo. Si potrà allora considerare il “baule” – in tutti i contesti, e solo in essi, in cui l’abbiamo incontrato – come una sorta di “connettore” configurativo.

Detto questo, qui conviene soprattutto sottolineare che il codice figurativo messo in luce dalle fiabe di magia non è affatto appannaggio esclusivo di questi racconti, poiché le figure scelte per manifestarlo – l’abbiamo appena visto – si ritrovano in modo equivalente, in una forma meno narrativizzata, anche nei riti, nelle usanze o, più genericamente, nella totalità delle pratiche dette folcloriche.

Dalle indicazioni sopra riportate, come da altre possibili, si noterà che uno stesso universo semantico, nel nostro caso di natura figurativa, si esprime in forme variabili, come dimostra l’insieme completo delle tradizioni popolari: non a caso ciò che si chiama comunemente “folclore” ricopre, in definitiva, pressoché tutti gli aspetti della vita umana di un dato gruppo socioculturale, in un momento storicamente determinato: aspetti della vita umana che, quasi si trattasse di “generi”, abbiamo classificato come “racconti” (“fiabe” e “leggende”), “credenze”, “usanze”, “riti” ecc., arrivando a includere anche “danza”, “mobilia”, “habitat”, “attrezzi” ecc.

In effetti, sembrerebbe proprio che, con il riconoscimento di un codice figurativo soggiacente, si metta in luce un *significato* – di tipo non narrativo (e dunque complementare all’approccio proppiano) – di *livello profondo*, indipendente da tutti quei differenti “oggetti” folclorici che gli servono occasionalmente da supporto e la cui totalità pare davvero circoscrivere un *universo semantico omogeneo*.

Nessuno ignora che Claude Lévi-Strauss abbia fatto ricorso, per l’interpretazione dei miti amerindiani, a quegli elementi – detti secondari – che sono le credenze, i rituali e altre pratiche consuetudinarie: proprio per questo carattere apparentemente eterogeneo, la procedura comparativa inglobante di Lévi-Strauss è stata, talvolta, fortemente contestata. Postulando – e dimostrando – l’esistenza di un codice figurativo unico, estendibile all’insieme degli elementi appartenenti a generi differenti, oggi sembra possibile superare questa difficoltà e giustificare una più ampia utilizzazione di tutti i materiali offerti dalle tradizioni popolari.

\* Il saggio è tratto dalla terza parte di Courtés 1986, pp. 249-261.