

Antropologia, folklore e scuola [Lelli]

Lelli, Emanuele (2025). *Antropologia, folklore e scuola*. Ars docendi, 24, settembre 2025.

La vita culturale e le concezioni del mondo proprie delle donne e degli uomini appartenenti alle classi ‘popolari’, vissuti secoli e secoli prima di noi, sono ormai un oggetto storiografico di diffuso interesse. Almeno da quando, circa alla metà del secolo scorso, la scuola francese di Bloch gettò le basi per uno studio scientifico della ‘storia delle mentalità’ e del quotidiano. Una storia che si ponesse almeno *accanto* – se non, alcune volte, *contro* – quella storia ‘ufficiale’ di sovrani e di eserciti raccontata da sempre.

Sul concetto di ‘popolare’ degli antichi, tuttavia, la vulgata critica sembra caratterizzata da diffidenza e scetticismo. Non pochi studiosi ritengono che non vi sia stata, in Grecia e a Roma, una marcata distinzione tra forme di cultura dotte e popolari; che poco o nulla sia recuperabile di una presunta ‘cultura popolare’ degli antichi; che, infine, la stessa definizione di ‘cultura popolare’ sia un’etichetta impropria o persino fuorviante, se applicata a quelle civiltà. Ma lo scetticismo con cui molti studiosi moderni guardano alla ‘cultura popolare’ antica è frutto, a mio avviso, di un orizzonte di ricerca eccessivamente settoriale. Indagando solamente *uno* dei numerosi territori che possono aprire uno scorcio sulla cultura non dotta e ufficiale degli antichi, chi ha studiato, di volta in volta, e singolarmente, il proverbio o i racconti, la farmacopea o i canti non letterari, ha potuto mettere in luce solo le poche testimonianze e le ancor più rare ‘prese di coscienza’ classificatorie degli antichi su questo o quel singolo ambito di cultura. Se si allarga l’obiettivo dell’indagine, se si prendono in considerazione tutti gli ambiti in cui gli *auctores* antichi ci hanno lasciato tracce di una definizione del ‘popolare’, il quadro che ne risulta è a mio avviso ben diverso, e rende più che legittimo pensare che i Greci e i Romani non solo ebbero coscienza di una cultura popolare che si distanziava da quella dotta e ufficiale, ma che la definirono e la classificarono in modo non dissimile da come fece, in seguito, la tradizione dotta e letteraria europea, almeno fino al XIX secolo.

La ‘cultura popolare’ per i moderni e per gli antichi.

Al di là delle diverse definizioni che di volta in volta sono state proposte, un’analisi sinottica dei fenomeni culturali che, almeno dal ’700 fino alla metà del secolo scorso, sono stati indicati come l’oggetto di queste ricerche rivela che la tradizione di studi europea sul tema appare piuttosto omogenea. Da Vico a Leopardi, da Pitre a Cirese, da Van Gennep ai fratelli Grimm, a Cuisenier e a Bausinger, una ricognizione sulle definizioni di ciò che a vario titolo ha costituito l’oggetto di queste ricerche conduce a ritenere che vi sia qualcosa che tutti hanno ritenuto parte della cultura e dei saperi non ufficiali e istituzionalizzati (territorio che, solo per comodità di lettura, e fermo restandone l’impiego in senso classificatorio storicamente dato, si indicherà appunto come “folklore”). In particolare, con la terminologia più diffusa negli studi: racconti e leggende popolari; canti popolari; proverbi; credenze e superstizioni; farmacopea popolare.

Questo atteggiamento culturale (e i conseguenti schemi logico-classificatori, nonché terminologici), a ben vedere, ha radici ben più antiche del XVIII secolo. Ha radici proprio nel mondo greco e romano, nel modo in cui gli *auctores* ‘videro’ e definirono fenomeni culturali attribuiti a determinati soggetti ritenuti marginali, arretrati, meno (o per nulla) istruiti. Benché gli antropologi di oggi siano spesso scettici sulla possibilità di ricostruire una visione del ‘popolare’ propria delle culture greca e romana senza rischio di sovrapposizioni concettuali moderne, credo che vi sia una strada per intuire come gli antichi ‘vedessero’ e percepissero il ‘popolare’. Partendo proprio dal livello terminologico, sembra possibile individuare, già negli *auctores* antichi, aree semantiche ricorrenti, ‘etichette’ frequenti, impiegate per determinare e presentare proprio quei fenomeni culturali che la successiva tradizione di studi europea moderna indicherà in modo condiviso come ‘folklore’: racconti e

leggende popolari, canti popolari, credenze e superstizioni, proverbi, farmacopea popolare. Pur non avendo a disposizione un termine analogo al moderno 'folklore', le fonti antiche, a quanto pare, hanno definito anch'esse in modo per certi versi 'condiviso' *determinati* fenomeni culturali che rilevavano nelle loro società. In particolare, e soprattutto relativamente a proverbi, 'credenze' e medicina 'popolare', emergono con frequenza alcune aree semantiche: quelle dei *verba credendi* e della famiglia di *vulgus* e *démos* (il "popolare"), nonché, ma più limitatamente, della famiglia di *rus* e *agrós* (*credunt, creditur, vulgo opinatur, vulgare sermone, vulgare usu, rure*, etc.). L'atteggiamento distaccato di alcuni autori, d'altra parte, diviene esplicito nell'impiego, in taluni casi, dell'area di *error*, e di altri semantemi che denotano scetticismo. Interessante, ancora, è la presentazione di talune pratiche e saperi come propri di *donne* o di *vecchi*.

L'atteggiamento di osservatori critici degli antichi, dunque, o almeno quello delle fonti colte (ma è esclusivamente con queste che può fare i conti un'antropologia del mondo antico), non sembra dissimile dalla successiva tradizione di studi europea e occidentale in genere. Sono proprio credenze e superstizioni, proverbi e farmacopea popolare, ad essere 'etichettati' frequentemente con una terminologia comune.

Questa terminologia ha tre ambiti prevalenti di riferimento: la 'credenza' (opposta, in qualche modo, alla 'verità' e strettamente legata alla trasmissione orale), il 'popolare' (in quanto diverso dall'istruito e/o ritenuto 'scientifico'), e la 'campagna' (come luogo depositario di tradizione e di memoria). D'altra parte, anche una rassegna delle aree terminologiche e delle tradizioni di studi attraverso le quali gli *auctores* hanno differenziato altri fenomeni culturali da quelli qui evidenziati sembra testimoniare una omogeneità di atteggiamenti e percezioni. Canti "popolari", proverbi, racconti e leggende "popolari", "credenze" e farmacopea "popolare" furono infatti, e nella stragrande maggioranza dei casi, separati e distinti da numerosi altri fenomeni e/o ambiti: mito, ritualità e religiosità ufficiale; convinzioni scientifiche (o ritenute tali); sapere tecnico; elemento esotico-paradosso grafico (*mirum*); magia. Una distinzione terminologica – e quindi concettuale e culturale – per esempio tra magia e medicina, stregoneria e tecnica agricola, che è del resto ben nota agli etnologi come propria anche della riflessione *emic* di culture altre da quella occidentale.

Un approccio critico: l'antropologia del mondo antico

Si può studiare una credenza antica, un canto, una pratica terapeutica, ricostruendone il contesto storico, riallacciandone i fili spesso intricati che legano le testimonianze, confrontandoli in modo anche contrastivo con miti della stessa civiltà. Ma si può intraprendere anche la strada della *comparazione culturale*, uno degli strumenti che più è stato impiegato da gran parte della tradizione di studi antropologici ed etnologici. E ogni proposta di ricerca ha la sua storia, anche personale.

Il mio interesse per i territori etichettati come marginali e 'popolari' del mondo antico risale a diversi anni fa. I lavori sul genere giambico mi avevano fatto intuire la ricchezza del materiale 'popolare' rielaborato nella letteratura culta. Ma fu l'incontro con il mondo del proverbio che mi convinse a indirizzare gran parte del mio impegno nello studio di ciò che gli *auctores* antichi definirono "popolare". Il lavoro sui testi tecnici dell'agricoltura antica mi offrì una prospettiva ancora più ampia sulla cultura materiale della civiltà greco-romana, e sulle sue continuità nella tradizione europea. Spesso, sempre più spesso, scoprivo che pochissimo, o nulla, era cambiato da una pratica agricola antica ad una moderna. Accanto alle tecniche di viticoltura e ai pronostici atmosferici, d'altra parte, emergevano sempre più numerosi elementi di carattere ominoso: credenze, sconiuri, gesti e pratiche apotropaiche. Pagina dopo pagina, riscoprivo quegli elementi, antichi, anche nei repertori del folklore europeo, in particolare italiano, e ancor più in particolare nei repertori del folklore meridionale.

La documentazione del folklore moderno, anzi, se impiegata in una comparazione critica aggiornata, offriva la possibilità di esegesi nuove e convincenti proprio di quei brani, spesso liquidati semplicisticamente come 'magico-rituali'. Proprio lo strumento critico della comparazione, confortato da basi storiche e culturali, divenne da quel momento l'approccio privilegiato della mia ricerca del 'popolare' nel mondo antico.

Nel campo della tradizione proverbiale greca e romana, l'approccio comparativo faceva emergere, oltre alla continuità di una tradizione dotta e letteraria, che riguardava spesso sentenze d'autore e aforismi, una continuità di tradizione culturale più carsica, ma forse più profonda, che riguardava espressioni proverbiali incentrate su animali e oggetti del quotidiano, insomma su quella cultura 'materiale' che davvero sembrava spesso manifestarsi immutata pur nel trascorrere dei secoli. Recuperavo questi accostamenti nei repertori meno noti e 'ufficiali' di proverbi italiani: nelle raccolte ottocentesche dei folkloristi locali, nei *Libretti per nozze* di qualche erudito del Novecento che elencava i proverbi "del popolo" della propria cittadina, della Calabria o della Puglia, della Sicilia o della Sardegna. Spesso quei proverbi offrivano la possibilità di comprendere passi di autori antichi finora poco chiariti.

Passai dunque ad un altro territorio per eccellenza 'folklorico': le credenze e le superstizioni. Anche in questo caso ebbi modo di comprendere che l'apporto della comparazione con il folklore moderno illuminava e chiariva moltissime notizie antiche, e consentiva di far emergere tratti di immaginario popolare anche in brani o in autori 'insospettabili'.

Nell'ampio repertorio di notizie antiche che avevo costituito, tuttavia, di quasi una metà non avevo trovato riscontro sui repertori moderni. Decisi allora che la ricerca aveva bisogno di un 'salto di qualità'. Di una 'svolta' etnologica.

Era possibile che elementi della cultura popolare antica fossero ancora presenti (come ai tempi di Pitre o di La Sorsa), se non nelle pratiche, almeno nella memoria degli anziani di oggi?

In un iniziale scetticismo pressoché totale degli amici filologi e dei colleghi antropologi, decisi di uscire dalle Biblioteche e dagli Archivi locali e di affrontare un vero e proprio 'campo' etnografico.

Realizzato un questionario ove erano tematizzate le notizie sul 'popolare' rinvenute nei testi antichi, iniziò una lunga stagione di veri e propri 'campi' etnografici, che mi hanno portato, in tre anni, a percorrere tutte le nove regioni del Meridione italiano, un'esperienza di studio e di vita straordinaria, di cui ho dato conto in un volume di prossima pubblicazione. Contemporaneamente, contattavo decine di colleghi dei licei del Sud, che in una collaborazione straordinaria mi inviavano, puntualmente, i questionari da loro somministrati agli anziani di diverse aree del Meridione, spesso in laboratori didattici con il coinvolgimento degli alunni e dei loro 'nonni'.

Dopo oltre quattrocento interviste in territori significativi di Lazio, Abruzzo, Molise, Sardegna, Puglia, Campania, Basilicata, Calabria e Sicilia, i risultati appaiono rilevanti e indiscutibili. Oltre il novanta per cento di quanto gli antichi definirono credenza o superstizione, medicina popolare o pratica apotropaica, può essere chiaramente accostato ad analoghe, se non identiche, notizie testimoniate ancora oggi.

La tradizione orale delle genti meridionali ha dunque conservato, in modo ininterrotto, centinaia di tratti 'popolari' del mondo antico, greco e romano. Proprio la comparazione culturale – o meglio: folklorica, come preferisco dire – può rivelarci la profonda diffusione (nell'antico) e la radicata persistenza (nel moderno) di questa cultura popolare.

Quella che offro alla discussione degli studiosi è una proposta di lettura degli antichi che poggia su tre fondamentali cardini: la valorizzazione della tradizione orale come ininterrotta forza conservativa di elementi culturali; l'approccio comparativo alla cultura popolare antica, con l'indispensabile strumento del 'campo' diretto e con lo sguardo privilegiato alle tradizioni del Meridione italiano; l'individuazione di quanto gli antichi 'sentirono' e 'percepirono' come popolare attraverso le spie lessicali e terminologiche che emergono dai testi, e che globalmente offrono notevoli punti di contatto con l'atteggiamento culturale dei moderni nei confronti del 'popolare'.

E nella scuola?

L'approccio antropologico ai testi antichi, ormai, appare sempre più diffuso e praticato, nella produzione scientifica internazionale, e in diversi centri universitari. Anche le comparazioni con le tradizioni folkloriche, italiane ed europee, sembrano aver trovato un proprio posto nell'orizzonte della ricerca scientifica.

E nel mondo della scuola? Quale spazio è stato riservato, nelle più recenti storie della letteratura greca e latina, e nei commenti scolastici che impieghiamo quotidianamente, agli spunti antropologici? Quale ricaduta hanno avuto i numerosi lavori scientifici e divulgativi, di approccio antropologico, nei manuali scolastici? A ben vedere, la situazione appare ampiamente deludente. Un campione di esempi che ho verificato, su brani fondamentali e sempre letti nella pratica didattica (Eschilo, Euripide, Sofocle, Catullo), rivela che i risultati delle più aggiornate ricerche che coniugano antropologia e studio del mondo antico non sono, di fatto, valorizzati, persino citati.

Si pensi, ad esempio, ad uno dei brani più famosi del teatro greco, che la luce di una comparazione folklorica può aprire a nuovi orizzonti di lettura. Si tratta del finale delle *Coefore* di Eschilo, ove si consuma l'atto più significativo del mito degli Atridi: il matricidio di Clitennestra ad opera di Oreste, che solo in tal modo può vendicare l'assassinio del padre Agamennone. Clitennestra, uscita dalla reggia, appresa la notizia dell'uccisione dell'amante Egisto, sente avvicinarsi il momento della fine, ma lancia un ultimo monito al figlio (894-904; 912-3; 924):

Or.: tu ami Egisto? E dunque con lui giacerai nella medesima tomba. Anche morto non potrai abbandonarlo mai più.

(*fa per colpirla. Clitennestra si apre la veste, scoprendo il seno*)

Cl.: Fermati o figlio, abbi rispetto, o figlio, di questo seno, su cui tante volte il capo ti cadde nel sonno, e tu seguitavi con le tue gengive a suggerire il dolce latte che ti nutriva!

Or.: (*lascia cadere la spada, e si rivolge all'amico Pilade*) Pilade, che debbo fare? Non uccido la madre?

Pil.: E dove lasci gli oracoli di Apollo, i vaticini pronunciati dalla Pizia? Non si possono tradire i giuramenti!

Or.: Dici il giusto. (*A Clitennestra*) Sèguimi: accanto a lui, qui ti voglio sgozzare. (...)

Cl.: Ma tu non temi le maledizioni di una madre?

Or.: Tu, madre, che, appena nato, mi cacciasti fuori casa nella povertà? (...)

Cl.: Guàrdati! Salvati dalle cagne rabbiose di una madre!

Questa scena, in particolare il gesto di *scoprirsi il seno* e di invocarlo rivolta al figlio, da parte di Clitennestra, è stata tradizionalmente confrontata con una altrettanto famosa scena dell'*Iliade*, in cui Ecuba, rivolta al figlio Ettore, lo sconsiglia dal non affrontare in duello Achille, che lo ucciderà, per non evitarle il dolore più grande di un genitore anziano, veder morire un figlio giovane (22,79-89):

Gemeva la madre, versando lacrime,
e aperta la veste con una mano sollevava la poppa
e gli parlava piangendo parole fugaci:
“Ettore, creatura mia, rispetta queste, abbi pietà di me,
se la mammella t’ho dato, che fa scordare le pene:
ricorda, creatura cara, e l’uomo nemico allontana
stando qui fra le mura, non affrontarlo in duello,
crudele! Se mai t’uccidesse, ah ch’io non potrò
piangerti sul cataletto, figlio, io che t’ho partorito,
e neppure la sposa ricchi doni: lontano da noi
presso le navi argive ti strazieranno i rapidi cani”.

Ora, se pure il precedente omerico poteva giocare un'indubbia suggestione su Eschilo, va tuttavia notato che il contesto dei due episodi è chiaramente e notevolmente diverso: in Omero una madre prega il figlio di non andare incontro a morte sicura, con tutto l'affetto materno: si noti la presenza delle lacrime. In Eschilo Clitennestra intima ad Oreste di non ucciderla, lanciando una maledizione. Eppure i filologi hanno da sempre istaurato il parallelo tra le due scene. Proprio la natura dell'episodio eschileo, invece, si presta a mio avviso ad una diversa lettura, se si guarda – attraverso la comparazione folklorica – al gesto dello scoprirsi il seno nelle maledizioni e imprecazioni di

madri verso propri figli, ben documentato nel folklore meridionale. Si legga, ad esempio, quanto osserva Giuseppe Pitré:

“Ho visto tante e tante volte in vita mia madri imprecanti in terribile maniera, e donne presenti impallidire e tremare innanzi ad esse, e con cenni del capo e con parole mozzose compassionare lo sciagurato che di tanta sventura si rese meritevole. Esse sanno che (...) presto o tardi nei mali fisici e morali che coglieranno quell'uomo o quella donna riconosceranno il compimento della imprecazione materna, specialmente se fu fatta, come vuole l'uso, col seno scoperto (*cu li minni di fora*)”.

Al confronto con i repertori documentari, va aggiunta la comparazione con le testimonianze orali raccolte sul campo: oltre cento intervistati di otto regioni meridionali, dalla Sardegna alla Puglia, hanno confermato con i loro ricordi la pratica già registrata dai folkloristi ottocenteschi.

Questo può essere, dunque, il retroterra ideologico che fa da sfondo alla scena eschilea, e al gesto di Clitennestra: non un appellarsi al ricordo degli affetti materni rappresentati idealmente dal seno allattante, ma un rafforzare l'imprecazione che di lì a breve è indirizzata al figlio. E si noti che Clitennestra definisce il suo atto “maledizioni parentali” (*genethliai arài*), e non “maledizioni di tua madre”, a significare probabilmente la prassi comune del gesto in questione, che forse era ben noto agli spettatori. Tutto l'episodio, in questa ottica, assume un colore diverso: Clitennestra si scopre il seno e sembra appellarsi, nella prima battuta, agli affetti materni, in una scena di tradizionale supplica; ma il seno scoperto potrà essere ben presto ‘letto’ anche come il tipico gesto che accompagna una maledizione al figlio: un *gesto* che doveva essere ben presente al pubblico ateniese del V sec., come possiamo intuire attraverso la comparazione col folklore meridionale moderno. In questa gestualità di Clitennestra c'è dunque, a mio avviso, molto meno di letterario e di poetico, nonché di ‘straordinario’ o ‘teatrale’, molto più di folklorico e di superstizioso, nondimeno forte e profondo.

Di questa lettura ‘folklorica’ della scena, che ho personalmente contribuito ad avvalorare in più sedi, e ormai da quasi quindici anni, non v'è traccia nei nostri testi scolastici, ove si parla esclusivamente di “madre che si scopre il seno per imporre rispetto al figlio” (Lapini-Porro), “note patetiche del ruolo di madre” (Rodighiero), “gesto di supplica” (Franco), o semplicemente si richiama l'Ecuba omerica (Casertano-Nuzzo; Rossi-Nicolai).

Nel tredicesimo carme del *libellus* catulliano si legge lo scherzoso invito a cena di Catullo all'amico Fabullo:

Ti invito, o mio Fabullo, ad una lauta cena,
fra pochi giorni, se te lo consentono gli dèi,
purché sia tu a portarti la cena abbondante e succulenta,
non senza uno splendore di ragazza
e vino e sale e un mucchio di risate.
Se - come dico - sarai tu a portare tutto ciò, ti invito,
bello mio, ad una lauta cena. Purtroppo il borsellino
del tuo Catullo è pieno solo di tele di ragno.
In cambio avrai una sincera, affettuosa accoglienza
e in aggiunta quello che c'è di più attraente e raffinato:
ti offrirò il profumo che Veneri e Amorini
hanno donato alla ragazza del mio cuore.
tu, o Fabullo, quando lo sentirai, pregherai gli dèi
che ti trasformino tutto in un unico naso.

Per secoli interpretato come brillante gioco del poeta veronese, il carme va letto invece come probabile ‘riscrittura’ letteraria (con battuta finale, questa sì particolarmente originale) di un motivo popolare del quale è rimasta traccia nella tradizione del canto popolare meridionale:

Vieni, cumpari, domani ti mmitu:
portati pani, ca lu miu è mucatu,
portati vinu, ca lu miu è acitu,
portati 'a seggia, ca 'a mia è scasciata.
Veni, cumpari, duman ti 'mmitu.

Sono passati ormai oltre quarant’anni da quando, proprio accostando a questo carme la tradizione dei ‘carmi di invito’ diffusa nelle regioni meridionali, in particolare in Calabria e Lucania, Vincenzo Tandoi aprì, per certi versi, la strada alle ricerche di comparazione folklorica fra testimonianze antiche e documentazione moderna di tradizioni popolari meridionali. Sono passati oltre quarant’anni, e molta altra bibliografia scientifica (e non) di conferma all’intuizione di Tandoi, eppure per il carme di Catullo si parla ancora, nelle nostre letterature, di “sorprendenti trovate giocose” e “bizzarro invito a cena” (Pontiggia), di “elementi arguti e scanzonati che rendono il *topos* originale” (Fedeli), *et similia*.

L’auspicio, in conclusione, è che l’approccio antropologico che valorizzi (anche) elementi di continuità fra i testi antichi e il folklore moderno possa affermarsi definitivamente nella letteratura scolastica, per arricchire le suggestioni che la lettura degli antichi offre ancora oggi, e per suscitare rinnovato interesse nei giovani che si affacciano, ormai nel terzo millennio, ad incontrare il mondo greco e romano.