

FRANCESCO BENOZZO

*CREDENZA PREISTORICA E LEGGENDA
AGIOGRAFICA: CHI È PREDA E CHI PREDATORE?*

*(APPUNTI DI EPIDEMIOLOGIA CULTURALE
SULLA STORIA DI SAN PELLEGRINO DELL'ALPE)*

*A Mario Alinei
per i suoi 85 anni*

La leggenda di San Pellegrino dell'Alpe

La leggenda di San Pellegrino dell'Alpe, la cui prima attestazione scritta è contenuta nel codice membranaceo 1061 conservato presso la Biblioteca Governativa di Lucca (datato al sec. xv)¹ è articolata nei seguenti punti:

1. Il ms porta il titolo *Liber choralis pro officio et missa sancti Peregrini*; per la datazione, cfr. A. MANCINI, *Index codicum latino rum publicae bybliothecae Lucensis*, «Studi Italiani di Filologia Classica», VIII, 1900, pp. 33-88, a p. 67; B. RICCI, *Di un antico codice contenete la vita l'officio e la messa di S. Pellegrino dell'Alpe*, «Lo Scoltenna», III, 1916, pp. 13-24; L. ANGELINI, *Storia di San Pellegrino dell'Alpe*, Lucca, Pacini Fazzi Editore, 1979, pp. 93-95. Il racconto della vita di Pellegrino si diffuse anche a stampa, fin dal sec. XVI: cfr. G.B. ISACHI, *Vita di Pellegrino Santo figliuolo di Romano re di Scozia*, Reggio Emilia, Ercolano Bartoli, 1586. Si vedano altresì C. FRANCIOTTI, *Historia delle miracolose immagini e delle vite di Santi nella cit-*

1. Dalla lontana Irlanda (*Scocia*), dal re di nome Romano e da Plantula sua consorte, nasce un bambino che compie prodigi dal giorno in cui è stato battezzato ricevendo il nome di Pellegrino.
2. Dopo una fanciullezza di penitenza, Pellegrino rinuncia alla successione al regno.
3. S'incammina verso la Terra Santa, accompagnato da una banda di ladri che aveva miracolosamente convertito.
4. Viene condotto alla cura del Soldano e re dei Saraceni ed incitato contro la Fede. Il Soldano lo sottopone alla prova del fuoco: pellegrino rimane 10 ore nudo nelle fiamme senza subire alcun danno.
5. I sacerdoti saraceni, timorosi dei suoi prodigi, gli offrono onori e denaro, ma Pellegrino spregia tali cose come sterco. In seguito una voce dal cielo l'ammonisce e lo spinge ad andare in Italia.
6. Sale così sulla prima nave, sulla quale si trova anche il demonio che convince gli altri passeggeri a gettarlo in mare. Gettato in mare, Pellegrino invoca Dio e si lascia trasportare dalle acque: navigando sopra la propria veste di pellegrino, in sette giorni fa tanto viaggio quanto ne avrebbe fatto un nocchiero in quaranta.
7. Sbarca ad Ancona; visita le tombe degli Apostoli a Roma, le reliquie di San Nicola a Bari, la chiesa di San Michele sul Gargano.
8. Guidato da una stella, raggiunge una selva tenebrosa.
9. Resuscita due morti ed è assalito dagli spiriti maligni, che lo seppelliscono per interi giorni sotto un mucchio di neve e grandine.
10. Libera dai demoni il luogo e tutte le regioni circoscrivine, Lombardia, Toscana e Romagna, rendendo sicuro il passaggio a romei e pellegrini.
11. Prende per sua abitazione una caverna, dove mangia e beve una volta al giorno: il suo cibo sono erbe e radici portatigli da una leoparda, la sua bevanda è la rugiada.

tà di Lucca, Lucca, 1613 [rist. in parte in *Historia della vita e morte di San Pellegrino, Re di Scozia e confessore*, San Pellegrino in Alpe, Parrocchia Santuario dei SS. Pellegrino e Bianco, 2003], A. MERCATI, *S. Pellegrino delle Alpi in Garfagnana*, Città del Vaticano, Tipografia Poliglotta Vaticana, 1926 [rist. in parte in *La leggenda di S. Pellegrino e alcune note storiche*, San Pellegrino in Alpe, Parrocchia Santuario dei SS. Pellegrino e Bianco, 2003] e A. TOMMASINI, *I santi irlandesi in Italia*, Milano, Vita e Pensiero, 1932, pp. 278-294; per il problema dei numerosi santi venerati in Europa col nome di Pellegrino / *Peregrinus*, cfr. F. CARDINI, *Introduzione ai "pellegrinaggi pellegriniani"*, in A. TREZZINI (ed.), *San Pellegrino tra mito e storia. I luoghi di culto in Europa*, Roma, Gangemi Editore, 2009, pp. 11-32.

12. È visitato dagli animali selvatici, che Pellegrino cura quando sono ammalati, avvelenati o feriti.
13. Passati dieci anni esce dalla caverna e raggiunge un luogo adatto alla penitenza, chiamato *Thermae Salonis*, dove si ferma, rifugiandosi dentro un albero vuoto.
14. Arrivato all'età di 97 anni, 9 mesi e 23 giorni scrive in una corteccia d'albero la sua vita e poi muore.
15. Una donna chiamata Adelgrada (*nomine Adelgrade Ferniai diocesis Mutine*), avvertita in sogno da un angelo, si dirige col marito Pietro (*domino Petro Modico*) per luoghi deserti, fino a trovare l'albero concavo dove riposa il santo *quasi esset vivus*, custodito da una moltitudine di animali (lupi, orsi e uccelli rapaci).
16. Il marito della donna porta a Geminiano, vescovo di Modena, una pergamena che aveva trovato sul corpo del Santo, nella quale erano scritti tutti i suoi atti. Geminiano informa Severo, arcivescovo di Ravenna, che accorre con 27 vescovi, clero e popolo. Alessio, arcivescovo di Pisa, udita la notizia, riunisce a sua volta vescovi, clero e popolo ed accorre vicino al corpo di San Pellegrino.
17. Sorge una disputa fra i lombardi, che vogliono trasportare San Pellegrino verso la pianura, e i toscani che rivendicano il Santo in quanto è morto dentro i loro confini. La salma è posta sopra un feretro tirato da due buoi indomiti, uno toscano e l'altro lombardo, che si fermano alle *Thermae Salonis*, al confine tra la Toscana e la Lombardia.
18. Vi si edifica una basilica in onore di San Pellegrino, la cui canonizzazione, traslazione (nonché la dedizione della basilica) avvengono il 1° agosto dell'anno 643.

Come è stato osservato, questa narrazione «riprende tutti i *topoi* del tipo del pellegrino eremita», ed è proprio in questo «contesto di valico dell'Appennino toscano-emiliano, l'Alpe che separa la Garfagnana lucchese dal Frignano modenese, che il processo di sintesi tra l'*omen* e il *nomen* di Pellegrino si definisce ulteriormente all'interno del mito di fondazione di un network ospedaliero»².

Converrà, in questo senso, accostare subito ai dati della leggenda tramandata dai manoscritti e dalle stampe quelli relativi alla cosiddetta leggenda popolare, avvertendo subito che, in un

2. A. BENVENUTI, *San Pellegrino tra "nomen" e "omen"*, ibidem, pp. 43-46, a p. 44.

ottica etnofilologica³, questa distinzione è fondamentalmente priva di senso, dal momento che le versioni scritte – specie per tradizioni come quelle agiografiche – sono esse stesse, evidentemente, trascrizioni e versioni legate all’ambiente elitario di ciò che dovette esistere ben da prima su un piano di cultura tradizionale.

Vediamo anzitutto tre credenze legate agli elementi del paesaggio:

19. Non lontano da San Pellegrino in Alpe si trova una località chiamata Giro del Diavolo: secondo una leggenda, il diavolo, irritato dalla presenza in quei luoghi di San Pellegrino e dalla sua resistenza alle continue tentazioni, lo schiaffeggiò facendolo ruotare tre volte su se stesso. In quel luogo ora ci sono cumuli di sassi, che fino a pochi anni fa venivano portati dai pellegrini sulle spalle con grande fatica per espiare i loro peccati (più grave era il peccato, più pesante doveva essere il sasso). I pellegrini si caricavano di una pietra e la portavano in spalla fino al luogo della tentazione, lo percorrevano in tondo 3 volte, e poi la lasciavano cadere.
20. Secondo un’altra leggenda, la conformazione frastagliata delle Alpi Apuane, sulle quali si affaccia il santuario di San Pellegrino, è dovuta a un intervento del Santo che scaraventò là, dopo un combattimento di 9 giorni, il corpo di un gigante giunto nella Selva Romanesca per assoggettare quelle genti alle forze del demonio.
21. Attraversando due valli ad est di San Pellegrino in Alpe si trova, nel comune di Fiumalbo (provincia di Modena), un’altura nota come Monte Modino. Secondo una leggenda locale, Pellegrino dormì là, in una grotta, per 6 anni prima di trovare la caverna presso le *Thermae Salonis* dove poi fu fondato il monastero.

Altrettanto significative sono le attestazioni relative ai miracoli di Pellegrino; mi limito a citare le seguenti tre:

22. Un certo Puccio da Prato fu spogliato in una foresta dai ladroni e impiccato da questi a un albero. Pellegrino gli apparve e gli disse di non temere: egli rimase là appeso 6 giorni e il settimo giorno, quando i suoi vicini, che lo cercavano, giunsero là, videro che era appeso per il collo ma ancora vivo e vegeto.

3. Cfr. F. BENOZZO, *Etnofilologia. Un’introduzione*, Napoli, Liguori, 2010.

23. Lo stesso miracolo occorre a un certo Zaccaria di Modena, che rimase impiccato 8 giorni perfettamente vivo dopo avere invocato il santo.
24. Una certa Umia di Carpi, in pericolo di morte per il parto, invocò Pellegrino, promettendo che, se l'avesse soccorsa, entro sette anni sarebbe andata al santuario offrendo tanta cera quanto pesava il figlio. La donna fu esaudita ma dimenticò di mantenere la promessa: trascorso il settimo anno, la faccia del fanciullo si volse dalla parte del dorso, ed egli cominciò a mugghiare come un bue e a rivoltarsi come una bestia. La donna invocò di nuovo San Pellegrino: portò il figlio al santuario ed egli tornò normale.

“Cristianizzazione” di che cosa?

Sarebbe estremamente facile accostare a ciascuno di questi 24 punti una copiosa serie di antecedenti leggendari, folklorici, etnotestuali, da cui partire per delineare un quadro di credenze arcaico, mostrando gli adattamenti di motivi, temi ed archetipi al nuovo contesto agiografico. Questo tipo di procedimento, paragonabile a una critica delle fonti di tipo tradizionale, o a un'etimologia puramente descrittiva e storico-enigmistica, non andrebbe però molto al di là di suggestioni legate a quell'idea vettoriale e lineare di diffusione della tradizione alla quale sembra impossibile sfuggire⁴. In sostanza, conosceremmo il risultato, assai generico, dell'indagine (che, nello specifico, consisterebbe nel ribadire il solito processo di *cristianizzazione* di elementi di una cultura tradizionale pre-cristiana) ancora prima di averla compiuta.

Mi pare più produttivo partire dagli elementi che ancora affiorano nella leggenda cristiana per individuare non tanto un insieme generico di motivi, ma una vera e propria struttura, la traccia di una credenza originaria che si riveli coerente anzitutto con il luogo in cui essa emerge.

4. Per un tentativo di superamento di questa impostazione, cfr. il mio *Cartografie occitaniche. Approssimazione alla poesia dei trovatori*, Napoli, Liguori, 2008.

Un antecedente preistorico preciso: il Signore degli animali

Ebbene, una tale struttura unitaria e coerente sembrerebbe riconoscibile nella delineazione di una figura di protettore preistorico, identificabile con un Signore degli animali, cioè uno di quegli esseri a valenza totemica che nelle culture dei cacciatori regolava il rinnovo delle scorte di selvaggina: *protettore* degli animali stessi, egli agiva come *donatore* di prosperità agli uomini, concedendo gli animali stessi ai cacciatori in cambio di offerte. Le sedi dei Signori della selvaggina erano luoghi come caverne, vallate nascoste, alberi magici, nelle quali gli animali cacciati potevano tornare in vita⁵. Gli elementi costitutivi di queste figure dell'Europa preistorica (rimontanti quantomeno al Paleolitico), possono essere determinati attraverso una comparazione con quelli degli sciamani studiati nelle società a interesse etnografico: per quanto riguarda le storie che li riguardano, è possibile isolare tre tratti fondamentali:

- A) l'iniziazione ctonia di tipo onirico-sapienziale, ottenuta tramite rituali di incubazione⁶;

5. Si veda P. GALLONI, *Le ombre della preistoria. Metamorfosi storiche dei Signori degli animali*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2007 [numero monografico di «Studi Celtici»].
6. Sulla continuità dei rituali di incubazione dalla preistoria al cristianesimo, cfr. in particolare M. DORATI, *La pratica dell'incubazione: il sogno che guarisce*, in *Enciclopedia Garzanti dell'età classica*, Milano, Garzanti, 2000, pp. 709-710; R. TEIA CASUSO, *De Menute a Abukir. La suplantación cristiana de los ritos de la incubatio en el templo de Isis en Menute (Alexandria)*, «Revista de ciencias de la religiones», XVIII, 2007, pp. 99-114; G. COSTA, *La sirena di Archimede. Etnolinguistica comparata e tradizione preplatónica*, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2008; L. CANETTI, *Visione e terapia dal Tardoantico al primo Medioevo: l'incubazione cristiana e l'ermeneutica del miracolo*, in P. CARMASSI - C. WINTERER (ed.), *Text, Bild und Ritual in der mittelalterlichen Gesellschaft (8.-11. Jh.) / Testo, immagine e rito nella società altomedievale*, Deutsch-italienische Forschungskonferenz / Conferenza di ricerca italo-tedesca (Lovenjo di Menaggio, Centro italo-tedesco di Villa Vigoni, 19-23 settembre 2007), Firenze, SISMEL, 2009; IDEM, *L'incubazione cristiana tra Antichità e Medioevo*, «Rivista di storia del cristianesimo», VII, 2010, pp. 149-180. A questo tema,

- B) la capacità di compiere viaggi preclusi agli altri esseri del gruppo⁷;
- C) la vicinanza e comunanza con la vita degli animali selvatici, e più in generale con gli elementi del paesaggio fisico⁸.

A) Per quanto riguarda il primo punto, che è forse il più importante, ne sono tracce evidenti i segmenti [11] e [21] della leggenda di Pellegrino. Nel primo, addirittura, abbiamo una descrizione pressoché completa, una specie di raffigurazione parietale, di Signore degli animali⁹. Ma il secondo risulta ancora più rilevante: lo spostamento compiuto dall'etnotesto relativamente al luogo di incubazione risulta coerente con la cartografia preistorica dell'Alto Appennino modenese. Sul Monte Modino, infatti, si trova l'unico monumento megalitico attualmente noto dell'intera dorsale appenninica settentrionale: una tomba a camera (*allée couverte*) datata al tardo Neolitico¹⁰, la cui presenza lascia identificare quell'altura come luogo in cui venivano compiuti rituali in epoca preistorica (fig. 1). La concor-

proprio nell'ottica della continuità qui abbozzata, ho dedicato alcuni studi, tra i quali segnalo *Sogni e onirismo nei dialetti d'Europa: evidenza etnolinguistica di una continuità preistorica*, «Rivista di Studi Indo-Mediterranei», II, 2009, pp. 23-39 e *Sounds of the Silent Cave. An Ethnophilological Perspective on Prehistoric "incubatio"*, in G. DIMITRIADIS (ed.), *Archaeologies and "Soundscape". From the Prehistoric Sonorous Experiences to the Music of the Ancient World*, Oxford, Archaeopress, 2011 [BAR International Series].

- 7. Su questa tematica la bibliografia è vastissima; rimando per comodità a quella che ho raccolto in *Etnofilologia*, pp. 154-163.
- 8. Cfr. i testi raccolti in GALLONI, *Le ombre della preistoria*.
- 9. Noto anche che la leoparda rappresenta un *unicum* nelle storie, agiografiche e non, relative agli animali: non se ne trova traccia, ad esempio, nelle 514 schedate da C. DONA, *Per le vie dell'altro mondo. L'animale guida e il mito del viaggio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2003.
- 10. Cfr. D. BRUGIONI - M. BRUGIONI, *Incisioni rupestri nel territorio del Frignano*, Pavullo nel Frignano, Adelmo Iaccheri Editore, 2006.

danza etno-archeo-leggendaria non potrebbe essere più chiara, e difficilmente si potrebbe pensare a una contaminazione seriore della tradizione popolare. È invece evidente che il Monte Modino rappresenta l'ubicazione originaria, coerente con la presenza di resti santuariali neolitici, della credenza relativa al Signore degli animali.



Fig. 1. La tomba a camera neolitica di Monte Modino
[fotografia di F. Benozzo]

B) Del viaggio “sciamanico” resta traccia nei segmenti [6] e [8]. Il primo ricorda molto da vicino altri viaggiatori-sciamani (ad esempio Odino, che aveva la capacità di trasformare in una magica imbarcazione parti del suo vestiario¹¹), ma anche i tanti

11. Cfr. G.G. BUTI, *Itinerari antichi nella evoluzione germanica della nave*, in EADEM, *Studi interdisciplinari di Filologia germanica*, a cura di F. BENOZZO, Bologna, Pàtron, 2007 [numero monografico dei «Quaderni di Filologia romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bo-

sciamani della tradizione eurasiatica, nei cui canti compare spesso il mantello come elemento che li fa viaggiare sul mare o nell'aria¹².

C) A un Signore degli animali rinviano direttamente i segmenti [11], [12], [15] e [17], cui vanno accostati anche il [4], il [9] e il [13], che palesano una sua consustanzialità con gli elementi della natura (figg. 2 e 3)¹³.

Delineata così la figura di protettore e donatore, e prima di metterla in connessione con la leggenda agiografica, è importante soffermarsi, sempre sul piano delle persistenze, sui segmenti [18] e [19]. Il primo ci indica una data solstiziale precisa, quella del 1° agosto, cioè l'inizio della stagione del raccolto: presente nel folklore delle diverse società eurasiatiche, è nota, nell'Europa occidentale, in quanto data della festa celtica di Lugnasad. Lugnasad è anche, oltre a ciò, la festa celtica del padre protettore, del progenitore ancestrale, del signore del territorio¹⁴.

logna», xx], pp. 99-117; sul mantello magico nelle credenze popolari, cfr. anche F. BENOZZO, *La tradizione smarrita. Le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma, Viella, 2007, pp. 178-181; per un ulteriore caso di continuità preistorico-cristiana, relativo al mantello della Vergine che salva un pellegrino da un naufragio, cfr. il miracolo del "Naufragio dei pellegrini" contenuto nell'ancora inedito *Libro del Naufragio* quattrocentesco (per un'edizione, che si auspica di vedere presto in forma di libro, cfr. L. BARONCINI, *Il «Libro del Naufragio». Edizione e commento*, Tesi di Dottorato del xxiii ciclo discussa presso l'Università di Bologna, 2011, dove il miracolo compare alle pp. 54-55).

12. Cfr., tra i vari riferimenti, M. WALTER - E.J. FRIDMAN, *Shamanism. An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*, Santa Barbara - Denver - Oxford, ABC-CLIO, 2004, vol. II, pp. 134-136.
13. Si aggiunga che anche i due miracoli [22] e [23] appartengono a una precisa tipologia "sciamanica": il restare appeso all'albero è infatti un motivo ricorrente dei canti sciamanici (di cui resta traccia, come noto, anche nel mito di Odino).
14. Cfr. F. LE ROUX, *Études sur le festiaire celtique: Lugnasad, ou la fête du roi, «Ogam»*, XIV, 1962, pp. 349-364; M. MAC NEILL, *The Festival of Lughnasa. A Study of the Survival of the Celtic Festival of the Beginning of Harvest*,



Figg. 2 e 3. Incisioni di G. Mazzoni raffiguranti la sepoltura di Pellegrino sotto la neve e la grandine e la sua dimora nel tronco di un faggio, vegliato dagli animali selvatici [da MERCATI, *S. Pellegrino delle Alpi in Garfagnana*]

Nel secondo segmento si trova anzitutto la testimonianza di un rituale di circumambulazione intorno alle pietre che ha numerosissime corrispondenze nell'Europa atlantica, centrale e alpina, e che appartiene a uno strato molto arcaico – certamen-

2 voll., Oxford, Oxford University Press, 1962 [rist. Dublin, Comhairle Bhéaloideas Éireann, 1982]; A. MINARD, *Lugnasad / Lughnasadh*, in J.T. KOCH *et al.*, *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, Santa Barbara - Oxford, ABC CLIO, 2006, vol. III, pp. 1201-1202.

te pre-neolitico – del culto delle pietre (naturali e megalitiche) (fig. 4)¹⁵.



Fig. 4. Il Giro del Diavolo, luogo della circumambulazione rituale intorno alle pietre [fotografia di F. Benozzo]

Compare inoltre il motivo dei tre giri su se stesso, il quale, insieme a quello dei ‘tre salti’, fa parte dei *techincal-ritual gestures* più diffusi nelle sedute di tipo sciamanico tradizionale¹⁶.

15. Cfr. i riferimenti raccolti in M. ALINEI – F. BENOZZO, *Megalithism as a Manifestation of an Atlantic Celtic Primacy in Meso-Neolithic Europe*, «Studi Celtici», VII, 2009, pp. 13-72.
16. Per una bibliografia specifica relativa al motivo dei tre giri / tre salti, rimando ai miei due seguenti lavori, dove il motivo è analizzato nella sua continuità con rituali di guarigione e lamentazione ancora osservabili oggi in contesti tradizionali: *Lepri che volano, carri miracolosi, padelle come tamburi: una tradizione etnolinguistica preistorica in area emiliana*, «Quaderni di Semantica», XXIX, 2008, pp. 165-184 e *Sciamani e lamentatrici funebri. Una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale*, in F. MOSETTI CASARETTO (ed.), *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. Atti

Dall'etimologia all'iconomastica

Nel 1995 Mario Alinei ha introdotto in ambito linguistico la nozione di *iconimo*¹⁷, la cui importanza si rivela decisiva per l'interpretazione di quei fenomeni che, al di là del puro fatto linguistico, appartengono alla stratigrafia complessa di tutte le tradizioni, e cioè quei processi di continuità, sincretismo, trasformazione, adattamento, rivestimento, attualizzazione sempre osservabili nell'evoluzione dei sistemi culturali. L'iconimo ha a che fare con la motivazione, e in particolare con una delle prime esigenze di ogni fenomeno (linguistico, culturale e in generale semiologico): quella che Ferdinand de Saussure chiamava la sua *socialità*, vale a dire la sua *notorietà*¹⁸. Uno degli espedienti utilizzati dalle lingue per raggiungere la popolarità dei segni, e consentirne così un effettivo uso tra i parlanti, è il *riciclaggio*, vale a dire il riutilizzo di parole preesistenti, e quindi già conosciute, adottate per designare il nuovo significato/referente. L'iconimo (da *icona* 'immagine' e *-onimo* 'nome') è il nome che, attraverso il proprio riciclaggio, rappresenta direttamente il nuovo referente concettuale e che, dopo avere svolto questa sua funzione "pubblicitaria"¹⁹, passa in secondo piano

del Convegno (Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006), Alessandria, Edizioni dell'Orso (in stampa).

17. Cfr. M. ALINEI, *Principi di teoria motivazionale (iconimia) e di lessicologia motivazionale (iconomastica)*, in L. MUCCIANTE - T. TELMON (ed.), *Lessicologia e lessicografia*. Atti del XX Convegno della Società Italiana di Glottologia (Chieti-Pescara, 12-14 ottobre 1995), Roma, Il Calamo, 1995, pp. 9-36; IDEM, *Aspects of a Theory of Motivation [Iconymy]*, «VS/Quaderni di studi semiotici», LXXXIII, 2001, pp. 89-97; IDEM, *The Role of Motivation (Iconymy) in Naming: Six Responses to a List of Questions*, in G. SANGA - G. ORTALLI (ed.), *Nature Knowledge, Ethnoscience, Cognition, and Utility*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2006, pp. 108-118; IDEM, *L'origine delle parole*, Roma, Aracne, 2009, pp. 293-434.
18. Cfr. F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*. Introduzione, traduzione e commento di T. DE MAURO, Roma-Bari, Laterza, 1968 [*Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 1922].
19. Nel senso chiarito in ALINEI, *L'origine delle parole*, pp. 74-77.

arrivando anche a scomparire: il saluto italiano *ciao* risale all'iconimo {SCHIAVO}²⁰, utilizzato inizialmente per dichiarare una propria disponibilità a mettersi al servizio di qualcuno (allo stesso modo in cui {*servus*} è l'iconimo del saluto in Austria e in Ungheria), ma tale nome, dopo avere prestato il suo significato originario ('schiavo') per creare quello nuovo ('ciao') si è per noi opacizzato, fino a scomparire. Necessariamente, invece, nel momento della sua creazione l'iconimo deve appartenere a un sistema di riferimenti ben noti ai parlanti: si pensi a come un campo semantico popolarissimo in Italia come quello del gioco del calcio è diventato un campo iconimico frequentemente utilizzato nella lingua italiana, come dimostrano le locuzioni *giocare in casa*, *scendere in campo*, o *fare autogol*.

Le differenze tra l'etimologia tradizionale e l'iconimologia sono evidenti. Per illustrarle nel modo meno vago possibile, cito, come ho fatto altre volte, un caso di cui mi sono direttamente occupato. In area emiliana occidentale, una delle denominazioni per l'arcobaleno è *albég*²¹. Una ricerca etimologica tradizionale potrebbe rettamente arrivare a individuare nella parola la forma *al bég* 'il bruco', e magari suggerire la derivazione del nome da una radice gallica **BEC-*. Una ricerca iconimologica, considerando {*bég*} come iconimo e non come semplice antecedente, e dovendo pertanto spiegare come questo nome ha potuto prestare il proprio significato originario ('il bruco') lessicizzando il nuovo concetto (l'arcobaleno'), non può accontentarsi delle indicazioni sulla forma della parola, e deve necessariamente illustrare il processo che ha portato all'incontro tra i due significati. Per farlo, può partire dal fatto che quella dell'arcobaleno-bruco (con la variante dell'arcobaleno-serpen-

20. Le parentesi graffe servono all'identificazione dell'iconimo.

21. Cfr. F. BENOZZO - C. CEVOLANI, *Dizionario del dialetto di San Cesario sul Panaro*, 3 voll., San Cesario sul Panaro-Bologna, Amministrazione Comunale-Istituto per i Beni Artistici, Naturali e Culturali della Regione Emilia-Romagna, 2006-2008, vol. II (*La vita nei campi: fauna, flora, attività agricole*), p. 50.

te) è una concezione ben nota ad altre parlate dialettali europee, e attestata anche nell'antichità classica. Il serpente-arcobaleno è inoltre uno dei miti più conosciuti presso società etnografiche quali gli Aborigeni australiani, i Nagos della costa africana o i popoli della Guinea settentrionale. In particolare, è possibile evidenziare l'esistenza di tre fasi cronologiche nell'elaborazione di questa concezione e nei suoi riflessi linguistici²²: a) una fase cronologica più recente, nella quale l'arcobaleno prende il nome da entità cristiane e musulmane (come nel sic. *arco di Noè*, nel cun. *porta di San Bernardo*, nel cauc. *cintura di Allah*); b) una fase cronologica intermedia, nella quale l'arcobaleno prende il nome da entità precristiane (come nel finl. *arco di Ukko*); c) una fase cronologica arcaica e preistorica legata a concezioni totemiche, nella quale l'arcobaleno prende il nome da animali (come nel caso dello stesso it. *arcobaleno* 'arco della balena', nell'altoatesino *regenwurm* 'lombrico', nel nov. *drago* 'drago', nello slovn. *mavrica* 'vacca nera', nel calm. *solng* 'donna gialla'). È a quest'ultima fase che si deve far risalire la denominazione emiliana, alla cui origine si deve dunque vedere una rappresentazione di questo fenomeno atmosferico come un essere gigantesco che beve l'acqua della terra e la restituisce sotto forma di pioggia.

Nel mio ultimo libro (citato alla nota 3), credo di avere fornito esempi del fatto che quasi tutti i più rilevanti processi di "tradizionamento" della tradizione possono essere studiati in questa prospettiva. Ciò che vorrei sottolineare qui, per arrivare

22. Cfr. M. ALINEI, *I nomi dell'arcobaleno in Europa: una ricerca nel quadro dell'ALE*, in *Diacronia, sincronia e cultura. Saggi linguistici in onore di Luigi Heilmann*, Brescia, Paideia, 1984, pp. 365-384; IDEM, *Evidence of Totemism in European Dialects*, «International Journal of American Linguistics», LI, 1985, pp. 331-334; IDEM, *{L'arcobaleno beve}: un'isoglossa iconimica europea orientale, condivisa dall'area ladina*, in G. BLAIKNER-HOBERWART *et al.* (ed.), *Ladinometria. Festschrift für Hans Goebel zum 65. Geburtstag*, Salzburg-Bozen-Vich-San Martin de Tor, Universität Salzburg-Freie Universität Bozen-Istitut Cultural Ladin "majon de fäscagn"-Istitut ladin "Micurà de Rü", 2008, pp. 63-74.

al nostro Pellegrino, è che, in generale, i fenomeni normalmente detti di *cristianizzazione* (culti relativi a divinità locali o a parti del territorio, credenze, rituali di guarigione, etc.), in un'ottica iconomastica non possono più essere visti come "travestimenti" di una cultura pagana, né come semplici – e in fondo neutrali – "sincretismi": al contrario, si deve pensare che proprio questa {CULTURA PRE-CRISTIANA} sia risultata necessaria, esattamente come è necessario un iconimo, per creare una nuova forma della tradizione, evidentemente diversa da quella cristiana originaria.

Signore degli animali e santo pellegrino: chi è preda e chi predatore?

Nel nostro caso, abbiamo identificato un {SIGNORE DEGLI ANIMALI} come antecedente iconimico del santo pellegrino. La figura che nasce da questo incontro è fondamentalmente una figura paradossale: la tradizionale idea di "contatto" o di "sincretismo" culturale appare qui incompleta e frettolosa. Il nuovo santo, infatti, viene percepito (e viene percepito *unicamente*) in una logica di tipo tradizionale, la quale resta sostanzialmente immutata. Come avevo notato in un mio studio iconomastico relativo al culto della Vergine in area irlandese (culto che nasce in molti casi come riciclaggio di precedenti contesti in cui compariva una guaritrice-lamentatrice sciamana),

quella che alla fine viene generata non è una figura che si limita ad accogliere aspetti arcaici per (e pur di) assolvere una nuova funzione pedagogica, ma è un'immagine paradossale: la Vergine è simultaneamente la madre del Cristo in croce e una lamentatrice-sciamana. Dalla memoria del conflitto, cioè, non nasce un ibrido culturale ma, più propriamente, un paradosso, perché Maria Vergine, da questo punto di vista, insieme incarna e fronteggia il proprio nemico. Di più: essa ingloba e ricicla questo nemico, i quanto la {LAMENTATRICE SCIAMANA} va a tutti gli effetti considerata il suo antecedente iconimico, al-

meno in Irlanda. Il conflitto resta insomma aperto, e la memoria, quella delle Scritture e quella della tradizione, resta una “memoria indivisa”²³.

Come nasce, dunque, la leggenda di un santo, la leggenda di San Pellegrino, in un contesto di cultura tradizionale? È sufficiente l'idea, già ricordata, di una sua origine attraverso la ripresa e la combinazione di diversi *topoi* del pellegrino eremita? Come ci spiegheremmo, se così fosse, l'affiorare di una figura non generica di Signore della selvaggina, che è per di più legata ritualmente a parti del territorio tabuizzate (il luogo di culto pre-Neolitico delle pietre), ad aspetti rituali comprensibili soltanto in un contesto megalitico (Monte Modino) e a precise ricorrenze calendariali (la festa solstiziale del 1° di agosto, che è anche festa del Signore del territorio)?

Credo che per rispondere sia necessario, ancora una volta, compiere lo sforzo di percepire la nostra tradizione linguistica e culturale nella sua fondamentale unità: non esistono tante tradizioni, ma semmai diverse articolazioni di un'unica tradizione che continuamente “si tradiziona”²⁴. Ciò a cui siamo posti di fronte sono modi diversi in cui le rappresentazioni (intese come concreti processi mnemonici e cognitivi) si propagano in una società: non, dunque, diverse “visioni del mondo” (nel nostro caso quella pagana e quella cristiana), ma “catene di trasformazioni” prodotte dalla propagazione delle idee. È in quest'ottica che, come suggeriscono oggi alcuni antropologi ed epistemologi, la cultura può essere compresa e studiata come un fenomeno di contagio, cioè come lo scambio incessante cui le rappresentazioni sono sottoposte nella comunicazione quotidiana.

23. BENOZZO, *Etnofilologia*, p. 162. Per questa idea di “memoria indivisa”, cfr. C. SEVERI, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi, 2004, pp. 239-241.

24. Mi soffermo su questa problematica in *Dalla filologia tradizionale all'etnofilologia tradizionalante*, in D. FIORMONTE (ed.), *Canoni liquidi. Variazione culturale e stabilità testuale dalla Bibbia a Internet*, Napoli, Scriptaweb, 2011.

Vorrei allora concludere facendo tesoro di alcune considerazioni contenute nei lavori dell'archeologo australiano Ben Sandford Cullen (prematuramente scomparso nel 1995 all'età di 31 anni), nei quali egli teorizza, proprio in quanto archeologo, una *Cultural Virus Theory*, attraverso la quale indagare fenomeni come il megalitismo, la produzione di ceramica o le credenze religiose alla stregua di malattie²⁵. In uno dei suoi studi – intitolato *Megalithic Predator, Neolithic Prey: Symbiosis, Parasitism and Monumentality in Prehistoric North-West Europe*²⁶ – Cullen affronta il problema del ri-uso di monumenti megalitici datati al Mesolitico da parte delle civiltà neolitiche, arrivando alla conclusione che i megaliti stessi, al di là delle loro funzioni e dei modi in cui vennero utilizzati, possono essere indagati come gli organi sparsi di un organismo riprodotto culturalmente, in grado di mantenere l'unità del ricco ecosistema bioculturale del Neolitico europeo nord-occidentale. Ciò che mi interessa trattenere di questo studio è l'idea, solo abbozzata dal suo autore, che sia possibile superare il concetto di eredità culturale a vantaggio di un'idea epidemiologico-batteriológica (vista, naturalmente, senza il preconcetto negativo e vulgato che accompagna abitualmente la nozione di virus). I concetti-chiave sono quelli di *simbiosi* e *predazione*: lo studio dei modi in

25. Cfr. *Darwinian Views of History: Betzig's Virile Psychopath versus the Cultural Virus*, «Crosscurrents», iv, 1990, pp. 61-68; IDEM, *Cultural Viruses and Darwin's Fools*, «The Independent», 9 May 1992, p. 33; IDEM, *The Darwinian Resurgence and the Cultural Virus Critique*, «Cambridge Archaeological Journal», iii, 1993, pp. 179-202; IDEM, *Living Artefact, Personal Ecosystem, Biocultural Schizophrenia: A Novel Synthesis of Processual and Post-processual Thinking*, «Proceedings of the Prehistoric Society», lvi, 1995, pp. 69-90; IDEM, *Cultural Virus Theory and the Eusocial Pottery Assemblage*, in H.D.G. MASCHNER (ed.), *Darwinian Archaeologies*, New York, Plenum, 1996, pp. 43-60; IDEM, *Social Interaction and Viral Phenomena*, in J. STEELE - S. SHENNAN (ed.), *The Archaeology of Human Ancestry: Power, Sex, and Tradition*, London, Routledge, 2006, pp. 1-16; IDEM, *Contagious Ideas. On Evolution, Culture, Archaeology, and Cultural Virus Theory*, Oxford, Oxbow Books, 2000.

26. Ora in IDEM, *Contagious Ideas*, pp. 219-240.

cui sono utilizzati i megaliti dalle diverse civiltà descrive alla fine la presenza di una costante (un parassita, nella visione di Cullen) che continua a vivere nel susseguirsi delle generazioni, la quale, come conseguenza delle varie catene di trasformazioni che è in grado di operare, si riproduce dapprima nelle strutture naturali, poi nei cerchi megalitici, e arriverà successivamente a riprodursi nelle strutture sacre della tradizione “popolare” e nelle chiese²⁷.

Nella nostra visione lineare, abbiamo sempre pensato ai fenomeni di “cristianizzazione” come a fenomeni di “appropriazione”, da parte della cultura cristiana, di precedenti credenze, ai fini di una loro riutilizzazione e risemantizzazione. Mi pare invece che, avendo presenti da un lato l'iconomastica e dall'altro l'epidemiologia culturale, dobbiamo arrivare a invertire il vettore di questa interpretazione (che è probabilmente, nella sua essenza, un retaggio di tipo colonialista). È semmai la credenza precedente – nel nostro caso preistorica – che “si appropri” della tradizione cristiana, la quale, per potere vivere, deve trasformarsi in ciò che non è, e che non avrebbe mai sospettato di dover essere, in quanto esito di un riciclaggio iconomastico e di un processo di simbiosi parassitale.

Conclusione: unità e continuità della tradizione

È il {SIGNORE DEGLI ANIMALI} a essere predatore del santo cristiano e non viceversa: quest'ultimo, infatti, non solo è costretto a “travestirsi” da Signore degli animali, ma senza quell'antecedente iconimico non potrebbe nemmeno esistere in quanto santo *protettore* legato a un territorio preciso.

27. In questa direzione, cfr. la mia *Recensione* di J.-P. CHANGEUX, *Geni e cultura. Rivestimento genetico e variabilità culturale*, a cura di G. D'AGOSTINO [Palermo, Sellerio, 2007], «Quaderni di Semantica», XXIX, 2008, pp. 204–213.

Nel perenne conflitto degli uomini e delle cose, è proprio il Signore degli animali preistorico a uscire vincitore. Quando il santo cristiano viene nutrito da una leoparda, guarisce gli animali, pratica un'incubazione di dieci anni in un sito megalitico, o viene associato alle consuetudini circumambulatorie di adorazione delle pietre presenti nel luogo da almeno dieci millenni, non è un santo che ha sconfitto, appropriandosene, i riti pagani che avevano preceduto il suo arrivo. Non è un ibrido, ma un paradosso. Non fronteggia il proprio nemico, ma lo incarna. È un suo riciclaggio, una sua emanazione.

Non potremmo essere più lontani dall'interpretazione che della storia di San Pellegrino dell'Alpe ha fornito André Vauchez, il quale – dopo avere oltretutto confuso la Provincia di Modena con quella di Reggio Emilia – ha scritto che la leggenda rispecchia «il modo fantasioso in cui un sacerdote agiografo del xv secolo poteva parlare di un santo pellegrino di cui non si sapeva alcunché di preciso»²⁸. Ciò che questa leggenda rispecchia è, al contrario, uno dei modi estremamente precisi in cui una vasta tradizione – per definizione né pagana né cristiana – “si tradiziona”: in una forma di continuità che, tra le valli dell'Appennino in cui si è originata, mantiene in vita le storie e le credenze degli uomini che le abitavano nella Preistoria.

28. A. VAUCHEZ, *Un eroe medievale: il santo pellegrino nell'agiografia italiana*, in TREZZINI, *San Pellegrino tra mito e storia*, pp. 33-42, a p. 38.