

Francesco Benozzo

Sciamani e lamentatrici funebri:
una nuova ipotesi sulle origini del pianto rituale

[in corso di stampa in *Lachrymae. Mito e metafora del pianto nel Medioevo*. Atti del
Convegno (Certosa di Pontignano, 2-4 novembre 2006),
a cura di F. Mosetti Casaretto, Alessandria, Edizioni dell'Orso]

Una leggenda bretone del territorio del Morbihan racconta di come una fanciulla soprannaturale di nome Gweoel, dopo la morte del giovane pastore di cui si era innamorata, incominciò a piangere disperatamente e compì tre magici balzi: dalle sue lacrime nacquero le acque di un lago, e queste si diramarono in tre fiumi che incominciarono a scorrere lungo le tre valli nate dai tre salti¹. Alcuni dettagli di questa narrazione ricorrono anche in una versione, sempre bretone, della storia di Merlino: Gewenael, creduto morto il mago, incominciò a gridare, compì tre balzi e dalle sue lacrime scaturì la fonte di Barenton². Il tratto fiabesco delle lacrime che generano le acque di un fiume (o di un lago) è presente nelle fonti, non solo celtiche, più antiche: lo ritroviamo, ad esempio, nella storia gallese di Gwern figlio di Cibno, un principe del Powys alla morte del quale seguì una lamentazione di tre giorni da parte di alcuni suoi compagni, dalle lacrime dei quali si formò il fiume Setwyth³, ma anche, per citare un territorio lontano dal Galles, nelle credenze della Corsica⁴. Ciò che sembra esclusivo dell'area celtica è invece il tratto saliente dei 'tre balzi', tratto che sembra sopravvivere anche nella toponomastica (il nome del villaggio gallese di Tryvenarleun, nel Dyfed, significa proprio 'i tre balzi della ragazza', mentre alcune località denominate *I tre salti* sono presenti anche nell'area appenninica settentrionale, come nella Valle del Dragone in provincia di Modena, dove – certamente non per caso – il termine indica il luogo di una sorgente)⁵. È a questo punto interessante notare che questo motivo appartiene a un insieme di gesti ancora compiuti fino alle soglie del Novecento dalle lamentatrici funebri irlandesi.

La lamentazione funebre accompagnata da espressioni di cordoglio comunitarie e pianti pubblici, intesa non come semplice tecnica del piangere, ma, rettamente – al modo di De Martino –, come «azione rituale circoscritta da un orizzonte mitico»⁶, è

¹ *Soniou Breiz-Izel* (Luzel ed. 1890, p. 134).

² *Koñchennou euz bro ar ster Aon* (ed. Y. Ar Floc'h 1870, pp. 55-56).

³ *Chwedlau Gwerin Cymru* (ed. R. Gwyndaf 1989, pp. 72-73); per altri esempi significativi di area celtica, cfr. anche Benozzo 1994, pp. 141-144.

⁴ Cfr. Sébillot 1968-b, vol. II, p. 328; questa generazione di acque può avere caratteri negativi: in un canto del Salento, per esempio, le lacrime della madre del morto formano un piccolo lago davanti alla soglia di casa, impedendo al prete di entrare e di salvare l'anima del figlio: cfr. Malecore 1967, p. 265; si tratta certo di varianti e attualizzazioni narrative della complessa tematica, già nota al mondo indoiranico e all'Antico Testamento, del divieto di piangere, su cui cfr. i copiosi riferimenti cit. in Di Nola 2006, pp. 441-455.

⁵ Per altri esempi di continuità celtica in area appenninica, cfr. Benozzo 1998-b.

⁶ De Martino 1975, p. 55

comune a molte società ed è sopravvissuta, nell'Europa moderna, soprattutto in aree periferiche: tra queste, oltre alla Finlandia, alla Romania, alla Grecia, alla Corsica, alla Sardegna, a Malta, alla Calabria e a parti della Sicilia⁷, c'è appunto anche l'Irlanda. Qui il lamento funebre prende il nome di *caoineadh*: nella sua espressione più completa, il *caoineadh* – ancora attestato intorno agli anni Cinquanta del '900 – consiste in un lungo poema estemporaneo cantato durante il funerale e i riti della sepoltura, generalmente dalle donne, e generalmente per un uomo. Le donne che cantano il lamento (*mna chaointe*, singolare *bean chaointe*) sono per lo più professioniste, ma non sono rari casi di donne che si improvvisavano lamentatrici quando muore il marito o uno dei propri parenti. Il metro utilizzato per queste lamentazioni è il *rosc*, ossia una sequenza di versi brevi uniti tra loro dalla rima finale e strutturati in strofe di varia lunghezza. Il modo di eseguire il lamento è cantilenato, una sorta di *nenia*⁸.

Le fonti che ho utilizzato sono il *Caoineadh Airt Uí Laoghaire*⁹ e il *Caoineadh Dhiarmada mhic Eoghain mhic Carthaigh*¹⁰. Il primo fu composto da una donna di nome Eibhlin Dubh, per il marito ucciso nel 1773: nella versione pubblicata da Ó Tuama contiene circa 400 versi; il secondo fu composto dalla madre di un uomo morto nel 1850, e nella versione edita da Ó Murchadha è formato da 150 versi. Ho poi preso in considerazione un certo numero di canti orali, che presentano spesso la parola *caoineadh* nel titolo, ma che hanno un metro differente dalla lamentazione classica: versi più lunghi e strofe di lunghezza regolare. Mentre le lamentazioni del primo tipo erano effettivamente eseguite sul corpo di un defunto, queste ultime entrarono probabilmente in un momento successivo nel repertorio dei *folk songs* tradizionali¹¹.

⁷ Cfr. Calvia Secchi 1894, Nemi 1894, Pinna 1921, Marcaggi 1926, Onciulescu 1956, Alexiou 1974, Basile 1976, Danforth 1982, Cuisenier 1986, Mangiameli 2002.

⁸ Sul *caoineadh* si vedano in particolare Partridge 1980 e Lysaght 1997. Non è in questa sede fuori luogo ricordare che nelle prime attestazioni di area celtica, un territorio relativamente al quale manca ancora uno studio sistematico di questa forma rituale – come, per intenderci, quello condotto da De Martino per il Sud Italia – la lamentazione è legata in origine al mondo dei guerrieri, e si pone con evidenza, addirittura, alle origini dell'epica occidentale. Per quanto riguarda la poesia dinastica irlandese, ad esempio, nel primo periodo – convenzionalmente indicato come proto-irlandese, e caratterizzato da una poesia ritmica basata sull'allitterazione – le prime attestazioni consistono proprio in lamentazioni di guerrieri e capi. Ma è l'area gallese, o meglio brittonica, a fornirci gli esempi più significativi di questo tipo di poesia: qui, infatti, esiste proprio un autentico genere letterario, chiamato *marwnat*, vale a dire 'lamentazione eroica'. Come esempi significativi si possono citare il *Marwnat Cunedda*, databile al V secolo e conservato nel Libro di Taliesin, il *Marwnat Cynddylan*, dell'VIII secolo e *Marwnat Aedon*, anch'esso dell'VIII secolo. La caratteristica stilistica di questi componimenti consiste nel fatto che essi sono formati da lasse monorimiche o monoassonanzate, le quali sono legate tra di loro non in base a un principio di linearità e causalità, ma in base a una dislocazione di tipo catalogico-accumulativo. Il compianto eroico celtico, cioè, sembra essere l'antecedente più prossimo alla lassa epica romanza delle *chansons de geste* francesi e dei *cantares* castigliani, e la mia ipotesi è che questi componimenti romanzi riflettano proprio, nel loro stile, un modo di fare poesia che era quello tipico della poesia eroica dell'area celtica continentale, trasmessosi in un ininterrotto processo di continuità etnolinguistica alle popolazioni che abitarono successivamente le terre dei Galli. In questo senso, si può dire che i ritmi rituali del pianto e del compianto sono sopravvissuti, trasformandosi nei modi di un linguaggio tecnico, nelle prime forme di poesia occidentale, diventando una specie di nucleo immutabile intorno a cui si muovono gli interpreti, gli esecutori, i poeti di diversa lingua e di diversa provenienza: per il lamento bardico dei guerrieri celtici e la tesi di una ininterrotta continuità stilistica celto-romanza, cfr. Benozzo 2001-a, Benozzo 2001-b, Benozzo 2006-a, Benozzo 2007-a.

⁹ *Caoineadh Airt Uí Laoghaire* (ed. Ó Tuama 1961).

¹⁰ *Caoine Dhiarmad ic Eóghain* (ed. Ó Murchadha 1939).

¹¹ Trentadue di questi testi sono editi in *Gnéithe den Chaointeoireacht* (ed. Ó Madagáin 1978).

Un'ultima fonte è rappresentata dai resoconti di viaggiatori in Irlanda relative ai costumi funerari. Esiste almeno una ventina di queste descrizioni¹², e questo corpus fornisce elementi non contraddittori e abbastanza uniformi, tali da consentirci di ricostruire un quadro abbastanza preciso.

Da questi tre tipi di fonti la figura della *bean chaointe* emerge con caratteristiche che si ritrovano in tutte le aree in cui è attestata la lamentazione funebre; in particolare:

- 1) ha i capelli lunghi e disordinati
- 2) è mal vestita
- 3) versa lacrime abbondanti
- 4) è scalza
- 5) dopo il funerale vaga in luoghi solitari, spesso senza vestiti.

Accanto a questi comportamenti luttuosi appartenenti «a una fenomenologia assolutamente simile presso tutte le popolazioni e tutte le epoche»¹³, la *bean chaointe* ne possiede uno che sembra essere presente solo in area celtica, vale a dire

- 6) durante il lamento compie tre balzi¹⁴.

Nel menzionato *Caoineadh Airt Uí Laoghaire*, ad esempio, si legge:

Thugas léim go tairsigh
an dara léim go geata
an tríú léim ar do chapall¹⁵.

Faci un balzo sopra la porta
Un secondo balzo sopra il cancello
E il terzo balzo sulla sella del cavallo¹⁶.

In modo simile, nel *Caoineadh Dhiarmada mhic Eoghain mhic Carthaigh* leggiamo:

Nuair airgheas tásg do mhairbh
Do chuas de léi mas an leabaidh
An tarna léim thar tairsigh
Agus an tríú léim ar mo chapall¹⁷.

Quando appresi che eri morto
Feci un balzo sopra il letto
Un altro balzo fuori dalla porta
e il terzo balzo sulla sella del cavallo¹⁸.

¹² Su due di esse tornerò alla fine dell'articolo.

¹³ Di Nola 2006, p. 464.

¹⁴ Le fonti letterarie antiche, ma solo queste, riportano anche un'altra caratteristica, ignota fuori dal mondo celtico: la donna beve il sangue del defunto rimasto sulle proprie mani; è il caso di Emer sul corpo di Cu Chulainn, o di Deirdre sui corpi dei figli di Uisneach.

¹⁵ *Caoineadh Airt Uí Laoghaire* (ed. Ó Tuama 1961), vv. 69-71.

¹⁶ Traduzione mia.

¹⁷ *Caoine Dhiarmad ic Eóghain* (ed. Ó Murchadha 1939), vv. 213-214.

¹⁸ Traduzione mia.

Come ha notato Angela Partridge¹⁹, la caratteristica dei tre balzi è tipica anche del folle (in irlandese *gelt*) così come egli compare a partire dalle fonti irlandesi più antiche. Basta pensare a tre esempi abbastanza noti anche ai lettori non specialisti di letterature celtiche. Il primo è la storia di Suibhne, narrata in un ‘romanzo’ del XIII sec., il *Buile Suibhne*. Qui si racconta che Suibhne, il re di Dál Araidhe, prese parte alla battaglia di Mag Rath del 637, e che dopo la battaglia, a causa di una sua offesa contro San Ronan, fu da questi trasformato in un folle dei boschi. Incominciò a frequentare nudo, irriconoscibile e mal vestito i luoghi selvatici, nutrendosi di crescione, vivendo da solo sugli alberi e saltando come un uccello da un albero a un altro o da una montagna all’altra: la prima volte compì appunto tre grandi balzi²⁰. Il secondo esempio è rappresentato dal *Serglige Con Culainn*, dove si racconta che Cu Chulainn diventa un folle quando la donna fatata Fann decide di lasciarlo e di ritornare da Manannàn. Anche qui si dice che l’eroe, divenuto folle, compì tre grandi balzi, per poi dirigersi verso le montagne, dove restò per qualche tempo senza vestiti²¹. Il terzo esempio, sempre irlandese, mette esso stesso in correlazione la figura del folle e quella della lamentatrice: qui, infatti, si tratta dello stesso personaggio. È il testo noto come *Scél Mis ocus Dubh Ruis*. Si tratta della storia di Mis, figlia di un re ucciso in battaglia, che, dopo avere trovato il corpo del padre e aver bevuto il sangue delle sue ferite, divenne folle e si ritirò a vivere sulle montagne. I suoi capelli crebbero fino a toccare il suolo e le sue unghie divennero lunghe come dita; poteva correre come il vento, compiere salti da una sponda all’altra del fiume, e cacciare gli animali selvatici. In seguito sposò l’arpista Dubh Ruis, ebbe da lui quattro figli e dopo al suo morto compose per lui un *caoineadh*. Anche qui, i primi balzi che compì furono tre: uno oltre la collina, uno di là dal fiume e uno sul cavallo²².

Secondo la Partridge, le analogie tra la figura della *bean chaointe* e quella del *gelt* sono dovute al fatto che entrambi appartenevano a una condizione di marginalità, di disadattamento: erano entrambi rappresentanti di quelli che Padraig Ó Riain, parlando del folle in letteratura sulla scorta dei Riti di passaggio di van Gennepp, chiama i «novizi»²³, cioè persone che, dopo aver vissuto una determinata situazione e dopo avere occupato un particolare ruolo, ne sono improvvisamente privati.

Vorrei ora soffermarmi sui ‘tre salti’: sono infatti convinto che l’origine di questa peculiare pratica vada individuata nei gesti rituali degli sciamani, i professionisti dei riti di morte e rinascita la cui presenza, contrariamente all’opinione vulgata che li confina solo alle aree finno-ugriche, centro-asiatiche e circumpolari, si può rintracciare anche nell’area indeuropea. Come scrive Gabriele Costa, un linguista che lavora da tempo per dimostrare l’esistenza di uno sciamanismo indeuropeo,

il riesame senza pregiudizi delle molte e significative testimonianze di miti e riti sciamanici nelle tradizioni greca, italica, celtica, germanica, iranica, indiana, anatolica, etc., l’adeguato sfruttamento degli studi più recenti, e soprattutto l’inquadramento generale del problema all’interno della teoria della continuità paleolitica, al contrario di quel che si è ritenuto finora, consente di far emergere con chiarezza l’evidenza di una fase sciamanica preistorica originale e propria alla storia etnolinguistica delle

¹⁹ Partridge 1980.

²⁰ *Buile Suibhne* (ed. O’Keefe 1952, p. 36).

²¹ *Serglige Con Culainn* (ed. Dillon 1975, p. 75).

²² *Mis and Dubh Ruis* (ed. Ó Cuív 1954, p. 328).

²³ Ó Riain 1972, p. 184.

popolazioni indeuropee, uno sciamanismo indeuropeo le cui ultime propagini sono ancora ben vitali, tra l'altro, nelle grecità arcaica e storica²⁴.

Ebbene, i 'testi' sciamanici che descrivono un triplice salto rituale sono numerosi: un esempio eloquente, tra i tanti, è il seguente canto tunguso, registrato intorno al 1920 da Sergei Shirokogorov:

sono montato su un gradino, mi sono arrampicato
mi sono arrampicato sul secondo gradino
ed ecco, io compio tre alti salti:
col primo salto raggiungo i rami del cielo alto
col secondo salto raggiungo le grotte di là dalle nuvole bianche
col terzo salto raggiungo lo spirito che stavo cercando [...]²⁵.

Ancora, si pensi a questo passaggio in un canto raccolto da Jochelson nei primi anni del '900 presso una tribù dei Coriachi:

compio un salto di là dalle sette fortezze
compio un altro salto verso il sole splendente
compio il terzo salto oltre il mare in tempesta²⁶.

L'abitudine delle lamentatrici irlandesi a compiere tre balzi durante il lamento può essere interpretata come una persistenza 'tecnica' di tipo sciamanico, una specie di *formula gestuale* mantenuta in vita per millenni, proprio come le formule linguistiche, nel *linguaggio gestuale* degli sciamani che attendevano ai rituali di morte, spesso sul corpo dei defunti²⁷. Quella del lamento funebre è d'altro canto una pratica in cui la schematicità della struttura, dei gesti e delle parole risulta particolarmente marcata:

ci si attenderebbe che il pianto personale e diretto ai fluttuati, soprattutto nelle fasi in cui esso si innesta nelle anamnesi personali e si storicizza, debba essere libero dalla presenza di formulari precostituiti e disautentici per quanto attiene alla creatività del prodotto. Invece dall'analisi dei testi risulta che anche questo canto è incanalato nell'ambito di stereotipi [...] attraverso i quali il dolore personale trova le sue correnti espressioni²⁸.

²⁴ Costa 2006-a; l'attribuzione dello sciamanismo alle culture indeuropee non è naturalmente pensabile seguendo i paradigmi della teoria tradizionale sulla nascita e diffusione di queste lingue e culture; solo all'interno della Teoria della Continuità Paleolitica, elaborata *in primis* da Alinei 1996-2000 (una teoria che ha finalmente 'risistemato' la cronologia della civiltà eurasiatica, spostando l'origine delle civiltà indeuropee all'epoca paleolitica), «questioni etnolinguistiche e storico-religiose quali ad esempio le tassonomie poetiche più arcaiche, i sacrifici di sangue o il culto delle teste tagliate, trovano [...] una spiegazione scientificamente economica, storicamente lineare e etnologicamente coerente»: seguendo questo paradigma paleolitico diventa infatti possibile «attribuire rettamente ai popoli indeuropei alcuni di quei dati che erano stati in precedenza assegnati alle inesistenti lingue e culture di sostrato, considerandoli come vestigia di una comune eredità della vastissima e poco variata cultura paleo-mesolitica, e non valutandoli pertanto, questi o altri in generale, come extra-indeuropee a priori, ma attribuendoli o meno anche agli Indoeuropei in base alle risultanze della comparazione» (Costa 2006-a); sullo sciamanismo indeuropeo, si vedano anche Benozzo 2006b, Benozzo 2007d e Alinei, Benozzo 2006; per la Teoria della Continuità, oltre ai due volumi di Alinei appena citati, si rimanda poi al sito www.continuitas.com, dove vengono pubblicati *on line* tutti i lavori del gruppo di ricerca che appoggia ed elabora questa teoria.

²⁵ Shirokogorov 1923, p. 248.

²⁶ Jochelson 1908, p. 123.

²⁷ Capacchi 1996, p. 259-260.

²⁸ Di Nola 2006, p. 476.

Anche la «mimica del cordoglio»²⁹ sembra essere governata in primo luogo da qualità puramente cerimoniali e rituali, vale a dire – in senso tecnico – ‘tradizionali’; scrive ancora Di Nola:

le strutture psicofisiologiche che si presentano come reazioni alla sofferenza non sopportabile, il deliquio, lo svenimento, l’assenza, lo stupore catatonico, la trance, sono certamente espressioni di difesa di carattere generale ed istintivo, ma su di esso [...] sembrano incidere notevoli influenze storiche e culturali [...]³⁰.

Una volta ammessa, con la Teoria della Continuità Paleolitica³¹, l’esistenza di uno sciamanismo europeo arcaico, e scartata dunque l’esigenza di ricorrere a macchinose ipotesi di ‘influssi’ e ‘prestiti’ orientali e nordici, non può destare stupore la teoria di una continuità tra i gesti dello sciamano e quelli della lamentatrice funebre. Al riguardo sarà tra l’altro bene ricordare la tesi di studiosi come Hoppál, secondo cui, nel suo stadio più arcaico, lo sciamanismo dovette essere un fenomeno di tipo femminile³²: «la donna è sciamano per natura», ha detto una volta uno sciamano ciucki all’antropologo Waldemar Bogaras³³. Quanto alle connessioni dello sciamano con la figura archetipica del folle (a sua volta legato, come visto, alla *bean chaointe*), esse sono state da tempo segnalate, all’interno delle diverse culture, dagli specialisti di sciamanismo³⁴.

La connessione che ho riscontrato (grazie a una spia inequivocabile come quella del triplice salto rituale) non va evidentemente vista come confinabile esclusivamente all’area celtica: la mia ipotesi è che le lamentatrici abbiano ereditato le funzioni di accompagnamento e assistenza dell’anima del defunto incarnate in tutta l’Europa arcaica dagli sciamani (e dalle sciamane), le figure sacre cui erano affidati, fin da epoca paleo-mesolitica, i riti e le pratiche relativi all’esperienza della morte. Le analogie non si limitano a quella segnalata: oltre al triplice balzo rituale, al viaggio in luoghi selvaggi preclusi agli altri mortali, altri elementi strutturali comuni sono:

- 1) l’alterazione dello stato di coscienza fino al raggiungimento di una condizione di deliquio e di *trance*³⁵;
- 2) il tema del volo magico nei luoghi in cui vola l’anima del defunto³⁶;
- 3) l’impersonazione del defunto, utilizzando maschere o mimandone i gesti salienti³⁷;
- 4) l’uso di strumenti a percussione³⁸;

²⁹ Di Nola 2006, p. 484.

³⁰ Di Nola 2006, p. 500.

³¹ Cfr. nota 24.

³² Cfr. Hoppál - von Sadovsky 1989, pp. 13-14.

³³ Cfr. Czaplicka 1914, p. 243; cfr. anche Aldhouse-Green 2005, pp. 162-163.

³⁴ Cfr. ad esempio Corradi Musi 1997, pp. 45-48; sul folle-sciamano nella tradizione medievale, cfr. anche Benozzo 1998-a.

³⁵ Per le lamentatrici, cfr. De Martino 1975, pp. 138-149, 200-207; per gli sciamani, Müller 2001; tornerò tra breve sulla *trance* delle lamentatrici irlandesi.

³⁶ Per le lamentatrici, cfr. ad esempio Nicoloso Ciceri 1982, vol. 2, p. 33 (dove una lamentatrice friulana pronuncia queste parole: «Con te ora volo e ti accompagno / con te ora salgo di là dalle nuvole nere / salgo fino a dove nessuno potrà più vederci»); per gli sciamani, cfr.

³⁷ Per le lamentatrici, cfr. ad esempio Vernole 1934; per gli sciamani, Aldhouse-Green 2005, pp. 122-124.

- 5) l'abitudine a danzare durante il rituale³⁹;
- 6) la circumambulazione intorno al corpo del defunto⁴⁰;
- 7) l'assunzione di sostanze alcoliche o di tabacco prima del rituale⁴¹;
- 8) l'uso di alcune formule linguistiche, quali l'invocazione degli elementi della natura⁴².

Le funzioni dello sciamano e della lamentatrici, poi, coincidono anche su un piano generale, almeno per l'aspetto che concerne il trattamento del cadavere del defunto. Tra le mansioni principali dello sciamano, infatti, c'era proprio

quella del rituale funebre, che ha grandissima importanza sotto vari aspetti: dal punto di vista sociale consente il superamento dello shock subito dalla comunità per la perdita di un suo membro e la contemporanea ridefinizione dei rapporti in interpersonali; [...] dal punto di vista psicologico è un mezzo per conciliare il contrasto fra la mortalità del corpo e l'immortalità dell'anima e rassicurare sul futuro perpetuarsi della tribù⁴³.

Dopo il decesso di una persona, l'intervento dello sciamano serve inoltre a salvaguardare dalla «contaminazione della morte, che procede tanto dal cadavere quanto dall'elemento spirituale del trapassato»: il rituale sciamanico, cioè, nel suo primo stadio, deve combattere ed esorcizzare «il periodo di crisi in cui [...] tutti i membri del gruppo corrono rischi addirittura letali, dovuti al possibile ritorno del morto»⁴⁴. Allo stesso modo, il lamento funebre delle lamentatrici

instaura col morto un rapporto di alleanza e [...] porta il suo contributo, nel quadro del rituale funerario, al controllo di un altro rischio del cordoglio, il ritorno irrelativo dei morti come rappresentazione ossessiva o come immagine allucinatoria»⁴⁵.

Da questo punto di vista si può affermare che la lamentatrice eredita quella che per lo sciamano era una fase specifica e preliminare di un rituale più complesso. In Irlanda, poi, sembra che l'eredità sia più profonda e articolata: qui, ad esempio, resta vitale la credenza che la *bean chaointe* possa comunicare col defunto, in particolare dopo l'assunzione di sostanze che alterano lo stato psichico e provocano uno stato di *trance*, rendendola simile – come non mancano di segnalare i viaggiatori che hanno lasciato descrizioni di rituali funebri irlandesi – alle creature soprannaturali: cito due resoconti di questo tipo, il primo del 1680, il secondo di un secolo precedente:

And soon after all their neighbours being come, among whom were many English, the corpse was brought forth (but first let me tell you that I saw about 20 women guzzling usquebagh or aqua vitae: I enquired who they were, and was told they were Mna Keena (*mná caoine*) or howling women who had this given them to support their spirits in that laborious work), and an horrid cry was immediately set up

³⁸ Per le lamentatrici, cfr. ad esempio Lanternari 1953-1954 e Marcagli 1926; per gli sciamani, Eliade 1985, pp. 192-200.

³⁹ Per le lamentatrici, cfr. Di Nola 2006, pp. 504-505; per gli sciamani, Aldhouse-Green 2005, pp. 91-93.

⁴⁰ Per le lamentatrici, cfr. Di Nola 2006, pp. 545-552; per gli sciamani, Price 2001, pp. 21-23.

⁴¹ Per le lamentatrici, cfr. Cirese 1951, Mahon 2000, pp. 263-264; per gli sciamani, Costa 2006-b.

⁴² Per le lamentatrici, cfr. Di Nola 2006, pp. 482-483; per gli sciamani, Benozzo 2006b.

⁴³ Capacchi 1996, p. 255.

⁴⁴ Capacchi 1996, p. 185.

⁴⁵ De Martino 1975, p. 103.

where some hundreds joined in the concert. It was such as you cannot conceive nor I express, but such a peal it gave my ears as deprived them for some time of their hearing⁴⁶.

When a sick person is departing, before he dies, certain women being hired mourners, standing where four streets meet, spreading out their hands make loud acclamations, suited to the occasion, and endeavour to stay the departing soul, by recounting what blessing he enjoys in worldly goods, wives, beauty and fame, kindred, friends, and horses; asking him why he will depart, and to whom he would go. And expostulating with the soul, they accuse it of ingratitude and at last in their complaints, they affirm, that the expiring soul transmigrates into Night-haggs, a sort of women that appear at night, and in the dark; but when the soul is once departed, they mourn by clapping of hands, and hideous howlings. They attend a funeral with so much noise, that a man would think the quick as well as the dead past recovery. At the grievings, the nurses, the daughters, and the strumpets, are most passionately sorrowful [...]. They think the souls of the deceased are in communion with famous men of those places, of whom they retain many stories and sonnets, as of the gyants Fin.Mac-Huyle, Osshin Mac-Owim, and they say through illusion, that they often see them⁴⁷.

Come ha notato William Mahon, «the customs associated with the wake-house involved just those stimuli that are typically used to induce trance states [...]. In these psychic states the keening women were believed to be capable of communicating with the dead»⁴⁸. Sempre Mahon cita uno studio di Gearóid Ó Cruaíoch su una *bean chaointe* del Munster di nome Peig Ní Loingsigh che era solita cadere in uno stato di *trance* e viaggiare nei luoghi dell'Oltre⁴⁹, mentre Evans Wentz analizza la figura di Old Peggy Gillin, una lamentatrice che «could talk with her dead relatives and friends [...] and she would tell everybody that they were with the fairies»⁵⁰.

La seconda descrizione del rituale funebre, quella fornita da Camden, potrebbe in ogni caso figurare, senza cambiarvi nemmeno una virgola, nelle descrizioni di rituali sciamanici dell'area nord-asiatica. Un elemento che in essa colpisce, e che da forza all'idea di una connessione tra sciamano e lamentatrici, è inoltre la credenza che la *bean chaointe* diventi, dopo la morte, una Signora dei Morti, una Banshee (*bean sí*) (o, come nel resoconto citato, una *night-hagg*): non sarà allora per caso che tra le varianti terminologiche usate per la figura archetipica della *bean sí* ci siano anche *bhadhbh chaointe* 'corvo lamentatore' e, appunto, *bean chaointe*⁵¹.

Il fatto poi che per le attestazioni di epoca alto-medievale sia pressoché costante vedere il lamento funebre accostato alla celebrazione di un guerriero, tanto in area celtica quanto in quella germanica, e che l'eulogia funebre eroica sia pronunciata proprio dai professionisti della parola poetica (siano essi i bardi gallesi e irlandesi o gli *scopas* anglosassoni) conferma da un altro punto di vista l'ipotesi di continuità che ho rilevato: sono infatti proprio a questi professionisti della parola, insieme ai trovatori dell'area occitanica, gli eredi (inconsapevoli) più vicini a noi delle tecniche del canto degli sciamani paleo-mesolitici⁵².

⁴⁶ MacLysaght 1939, p. 351.

⁴⁷ Camden 1971, p. 48.

⁴⁸ Mahon 2000, p. 263

⁴⁹ Mahon 2000, p. 264.

⁵⁰ Wentz 1911, p. 53.

⁵¹ Lysaght 1986, p. 33.

⁵² Cfr. Benozzo 2006-b, Benozzo 2007-a.

Appendice

La memoria incondivisa: Maria Vergine *bean chaointe* e sciamana

Nel suo recente e illuminante libro *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Carlo Severi ha dimostrato come le tecniche della memoria siano quelle che meglio resistono ai conflitti (sociali, culturali e politici) attraverso i quali si muove e vive una tradizione. Da questo punto di vista, nella scia di Dan Sperber e Pascal Boyer, la ricerca dell'antropologo deve sempre farsi uno studio dei modi in cui le rappresentazioni (intese come concreti processi mnemonici e cognitivi) si propagano in una società. Severi non parla più, allora, di "visioni del mondo", ma di catene di trasformazioni prodotte dalla propagazione delle idee. La cultura, anzi, può essere definita come un fenomeno di contagio, come lo scambio incessante cui le rappresentazioni sono sottoposte nella comunicazione quotidiana⁵³. In quest'ottica di studio di propagazione delle rappresentazioni, la concreta percezione e rappresentazione di fatti, immagini ed eventi religiosi assume evidentemente un ruolo importante, si può dire privilegiato, nello studio dei processi mnemonici di confronto e integrazione.

Rispetto al discorso che ho abbozzato, così, diventa interessante analizzare il processo di adattamento e trasformazione di una figura come quella della Vergine nel contesto delle credenze di tipo tradizionale dell'Irlanda. Uno dei canti orali che ho citato precedentemente nell'ambito delle lamentazioni riguarda la passione di Cristo: è attestato in trentasei versioni differenti, con titoli diversi e in parti diversi dell'Irlanda. Questo canto popolare, che trae ispirazione dal lamento della Vergine sotto la croce, si trova in tutta Europa, ma la peculiarità delle versioni gaeliche è che in esse la Vergine è descritta e si comporta come una professionista del canto funebre, ha cioè le caratteristiche di una *bean chaointe*: ecco ad esempio una versione proveniente dalla contea di Mayo:

[...] naer a chulaig a' Mhaighdean go b'è siúd a héun-Mhac
ní dh'fhan sé lena ceann a shocrú ná chóiriú,
ach shiúlai si'n fhásac gan snátha dhá bróga
a' lorug a héin-Mhic a thug na Giúdaig leóha [...] ⁵⁴.

[...] quando la Vergine udì che questi era il suo unico Figlio
Fece tre balzi e si strappò i capelli,
poi se ne andò verso la radura senza scarpe,
cercando là il figlio che i Giudei le avevano ucciso [...] ⁵⁵.

In un'altra versione, si dice che la Vergine compì i tre balzi saltando più alto delle teste dei soldati:

An chéad léim a thug sí, scoith sí an garda
och ón ó agus och ón eile!
An darna léim go Gairdín Phárthais
och ón ó agus och ó eile!

⁵³ Cfr. Severi 2004.

⁵⁴ *Roinnt Amhrán ón Rinn* (ed. Breatnach 1940, p. 245).

⁵⁵ Traduzione mia.

An tríú léim go Crann na Páise
och ón ó agus och ó eile!⁵⁶

Col primo balzo che fece saltò di là dalle guardie
och ón ó agus och ón eile!
Col secondo balzo arrivò al Giardino del Paradiso
och ón ó agus och ón eile!
Col terzo balzo arrivò in cima alla Croce della Passione
och ón ó agus och ón eile!⁵⁷

A conclusione della sua ricerca sulla lamentazione funebre lucana, dopo avere analizzato alcune versioni del pianto della Vergine presenti nel folklore mediterraneo, Ernesto De Martino scriveva:

quali che siano i compromessi ed i sincretismi a cui dette luogo il culto di Maria nella sua espansione, resta il fatto che dal punto di vista storico-religioso la figura di Maria non appare ricalcata su quella della lamentatrice o della prefica del mondo antico, ancorché ne poté assumere occasionalmente alcuni tratti. Anzi proprio per assolvere la sua funzione pedagogica di *Mater Dolorosa* e di modello del nuovo *ethos* cristiano di fonte alla morte, la figura di Maria si adattò persino ad accogliere gli aspetti più arcaici del cordoglio antico, come il cadere inanimata ed il lamentarsi, secondo che narrano gli *Acta Pilati*: ma la sua figura di madre in lutto resta sostanzialmente legata ad un'altra immagine pedagogicamente egemonica, al suo *stare* raccolto, immobile e muto del Vangelo giovanneo, o al contemplare velato di lacrime della sequenza dello *Stabat*⁵⁸.

Mi chiedo tuttavia se queste considerazioni colgono nel segno, almeno – dico – nel caso di Maria-lamentatrice irlandese. Tale esempio mostra piuttosto quanto, nell'aspro conflitto degli uomini e delle cose, l'idea di «contatto» o di «sincretismo» culturale sia incompleta e frettolosa. La figura della Vergine, infatti, viene inclusa in una logica diversa, di tipo tradizionale, la quale resta sostanzialmente e rigorosamente immutata. 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, si badi, un'immagine paradossale: la Vergine è al tempo stesso madre di Cristo in croce e, simultaneamente, *bean chaointe*-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.

Il conflitto resta insomma aperto, e la memoria, quella delle Scritture e quella della tradizione, resta una memoria indivisa.

⁵⁶ *Gnéithe den Chaointeoireacht* (ed. Ó Madagáin 1978), p. 77.

⁵⁷ Traduzione mia.

⁵⁸ Pp. 304-305.

Sigle bibliografiche

Testi

- An Uhel ed. 1984-1994 *Kontadennoù ar bobl*, F. An Uhel, 5 voll., La Baule 1984-1994.
- Ar Floc'h ed. 2002 *Koñchennou eus bro ar ster Aon*, Y. Ar Floc'h, Kemper 2002.
- Benozzo ed. 1998 *Poeti della marea. Testi bardici gallesi dal VI al X secolo*, F. Benozzo, Bologna 1998.
- Benozzo ed. 2000 *Il Gododdin. Poema eroico antico-gallese*, F. Benozzo, Milano-Trento 2000.
- Breatnach ed. 1940 *Roinnt Amhrán ón Rinn*, R.A. Breatnach, in *Éigse* 2 (1940), pp. 237-251.
- Bruford - MacDonald ed. 1994 *Scottish Traditional Tales*, A. Bruford - D.A. MacDonald, Edinburgh 1994.
- Camden 1971 W. Camden, *Britannia* [1695], London 1971.
- Carney ed. 1964 *The Poems of Blathmac son of Cú Brettan*, J. Carney, Dublin 1964.
- Dillon ed. 1975 *Serglige Con Culainn*, M. Dillon, Dublin 1975.
- Gwyndaf ed. 1989 *Chwedlau Gwerin Cymru*, R. Gwyndaf, Cardiff 1989.
- Hyde ed. 1903 *Abhráin atá leagtha ar an Reachtúire*, D. Hyde, Dublin 1903.
- Luzel ed. 1870 *Contes Bretons*, F.-M. Luzel, Quimperlé 1870 [rist. Rennes 1995].
- Luzel ed. 1887 *Contes populaires de la Basse-Bretagne*, F.-M. Luzel, Paris 1887 [rist. Rennes 1996].
- Luzel ed. 1890 *Sonioù Breiz-Izel*, F.-M. Luzel, Paris 1890 [rist. Paris 1971].
- Marazzi ed. 1990 *Testi dello sciamanesimo siberiano e centroasiatico*, U. Marazzi, Milano 1990.
- Ó Concheanainn ed. 1978 *Nua-dhuanair*, Ó Concheanainn, Dublin 1978.
- Ó Cuív ed. 1954 *The Romance of Mis and Dubh Ruis*, B. Ó Cuív, in *Celtica* 2 (1954), pp. 325-333.
- Ó hEalaoire 1981 *Leabhar Stiofáin Uí Ealaoire*, S. Ó hEalaoire, Baile Átha Cliath 1981.
- O'Keefe ed. 1952 *Buile Suibhne*, J.G. O'Keefe, Dublin 1952.
- Ó Madagáin ed. 1978 *Gnéithe den Chaoiteoireacht*, B. Ó Madagáin, Dublin 1978.
- Ó Maonaigh ed. 1944 *Smaointe Beatha Chríost*, C. Ó Maonaigh, Dublin 1944.

Ó Murchadha ed. 1939 *Caoine Dhiarmad ic Eóghain*, G. Ó Murchadha, in *Éigse* 1 (1939), pp. 22-28

Ó Tuama ed. 1961 *Caoineadh Airt Uí Laoghaire*, ed. S. Ó Tuama, Dublin 1961.

Letteratura critica

Aldhouse-Green 2005 M. Aldhouse-Green - S. Aldhouse-Green, *The Quest for the Shaman*, London 2005

Alexiou 1974 M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, Cambridge 1974.

Alinei 1996-2000 M. Alinei, *Origini delle lingue d'Europa*, 2 voll., Bologna 1996-2000

Alinei - Benozzo 2006 M. Alinei - F. Benozzo, *Alcuni aspetti della Teoria della Continuità Paleolitica applicata all'area gallega*, in *Atti del II Congrèso Internacional de Onomastica Galega (Pontevedra, 19-21 ottobre 2006)*, Vigo 2006 [con titolo diverso, *L'area galiziana nella preistoria celtica d'Europa*, anche in *Studi celtici* 4 (2006), pp. 13-67]

Ariès 2001 P. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris 1997, *L'uomo e la morte dal medioevo a oggi*, trad. it. Roma-Bari 2001.

Aromolo 1963 G. Aromolo, *Le cupe cantilene delle lamentatici*, in *Tuttitalia. Calabria: il Marchesato*, Roma 1963, pp. 218-225.

Basile 1976 A. Basile, *Dello svellersi i capelli nel compianto funebre in Calabria*, in *Il folklore della Calabria* 4 (1976), pp. 45-64.

Baudrillard 1984 J. Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort*, Paris 1976, *Lo scambio simbolico e la morte*, trad. it. Milano 1984.

Benozzo 1994 F. Benozzo, *Tristano cavaliere del lago (le acque, i regni sommersi, l'Altro Mondo celtico)*, in *Quaderni di Filologia romanza della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Bologna* 11 (1994), pp. 137-168.

Benozzo 1998-a F. Benozzo, *La malinconia del druido. Il bosco celtico della «Vita Merlini»*, in A. Fassò - L. Formisano - M. Mancini (a cura di), *Filologia romanza e cultura medioevale. Studi in onore di Elio Melli*, Alessandria 1998, pp. 103-125.

Benozzo 1998-b F. Benozzo, *Tracce di miti celtici in territorio modenese*, in *Atti e Memorie della Deputazione di Storia Patria per le Antiche Provincie Modenesi* 20 (1988), pp. 329-343.

Benozzo 2000 F. Benozzo, *Landscape and the Word. Semantics of Space in Early Welsh Poetry*, in *Quaderni di Semantica* 21 (2000), pp. 163-179

Benozzo 2001-a F. Benozzo, *Struttura strofica, dinamica narrativa e stile catalogico dal «Gododdin» alla «Chanson de Roland»*. *Per una ridefinizione del*

- genere epico medievale*, in *Studi mediolatini e volgari* 47 (2001), pp. 153-167.
- Benozzo 2001-b F. Benozzo, *Towards a Stylistic Phenomenology of Medieval Epic Poetry*. Comunicazione tenuta all'International Medieval Congress di Leeds (Luglio 2001).
- Benozzo 2002 F. Benozzo, *Space, Time, and Memory in Medieval Ireland. Fragments of Landscape Anthropology*, in *Quaderni di Semantica* 23 (2002), pp. 155-172.
- Benozzo 2004 F. Benozzo, *Landscape Perception in Early Celtic Literature*, Aberystwyth 2004.
- Benozzo 2006-a F. Benozzo, *Origini delle letterature d'Europa*, in *Motivazione e continuità linguistica. Per Mario Alinei in occasione dei suoi 80 anni*, a cura di M. Contini e R. Caprini, Bologna 2006, pp. 31-50.
- Benozzo 2006-b F. Benozzo, *Sciamani europei e trovatori occitani*, in Corradi Musi, C. (a cura di), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*, Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 4-5 maggio 2006), Bologna 2006.
- Benozzo 2006-c, F. Benozzo, *O Dduwies Geltaidd i "dompna" yr Ocsitaneg: Damcaniaeth Newydd ynghych Tarddiad Serch Cwrtais*, in *Llenyddiaeth mwen Theori* 1 (2006), pp. 1-13.
- Benozzo 2006-d F. Benozzo, *Arthurian Literature in Non-Celtic Countries*, in *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, ed. J.T Koch et al., Oxford 2006, pp. 129-132.
- Benozzo 2006-e F. Benozzo, *Celtic Nature Poetry*, in *Celtic Culture. A Historical Encyclopedia*, ed. J.T Koch et al., Oxford 2006, vol. IV, pp. 1344-1347.
- Benozzo 2007-a F. Benozzo, *La tradizione smarrita. Le civiltà europee dal Paleolitico all'Età del Ferro e le origini non scritte delle letterature romanze*, Roma 2007.
- Benozzo 2007-b F. Benozzo, *Preistoria rituale del dono cortese: dalle iscrizioni galliche alla poesia dei trovatori*, in S.M. Barillari (a cura di), *Vincolare, ricambiare, dominare. Il dono come pratica sociale e tema letterario*. Atti del X Convegno Internazionale (Rocca Grimalda, 23-25 settembre 2005), Alessandria 2007.
- Benozzo 2007-c F. Benozzo, *Le mitologie nordiche nella letteratura italiana*, in P. Gibellini (a cura di), *Il mito nella letteratura italiana*, vol. 5, *Questioni, percorsi, strumenti*, Brescia 2007.
- Benozzo 2007-d F. Benozzo, *Radici celtiche tardo-neolitiche della cavalleria medievale*, in *Quaderni di Semantica* 56 (2007).
- Calvia Secchi 1894 G. Calvia Secchi, *Usi funebri di Moes (Logudoro)*, in *Rivista delle tradizioni popolari italiane*, 12 (1894), pp. 949-953.
- Capacchi 1996 C. Capacchi, *L'aldilà degli sciamani. Il mondo dei vivi e il mondo dei morti nello sciamanismo eurasiatico*, Parma 1996.

- Cirese 1951 A.M. Cirese, *Nenie e prefiche nel mondo antico*, in *Lares* 17 (1951), pp. 20-44.
- Corradi Musi 1997 C. Corradi Musi, *Shamanism from East to West*, Budapest 1997.
- Costa 2006-a C. Costa, *Sciamanismo indeuropeo*, in Corradi Musi, C. (a cura di), *Simboli e miti della tradizione sciamanica*, Atti del Convegno Internazionale (Bologna, 4-5 maggio 2006), Bologna 2006.
- Costa 2006-b G. Costa, rec. di P. Nencini, *Il fiore degli inferi. Papavero da oppio e mondo antico* [Roma 2004], in *Studi celtici* 4 (2006), pp. 343-347.
- Costa 2007 G. Costa, *Linguista preplatonica*, Alessandria 2007.
- Cuisenier 1986 J. Cuisenier, *Lamentation et rituels de deuil en Roumanie*, in *Les rites de passage aujourd'hui. Actes du Colloque de Neuchâtel 1981*, Lousanne 1986, pp. 20-52.
- Czaplicka 1914 M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford 1914.
- Danforth 1982 L.M. Danforth, *The Death Rituals of Rural Greece*, Princeton 1982.
- Davies 2000 D.J.D. Davies, *Death, Ritual and Belief. The Rhetoric of Funerary Rites*, London - Washington 1997, *Morte, riti, credenze. La retorica dei riti funebri*, trad. it. Torino 2000.
- Davies 1911 J.C. Davies, *Folklore of West and Mid-Wales* [1911], Felinfach 1992.
- De Gubernatis 1890 A. De Gubernatis, *Storia comparata degli sui funebri in Italia e presso gli altri popoli indoeuropei*, Milano 1890.
- De Launay 1891 *Rites et usages funéraires: les pleureuses et les lamentations*, in *Revue de Traditions Populaires* 6 (1891), pp. 628-630.
- De Martino 1975 E. De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino 1975.
- Di Nola 2006 A.M. Di Nola, *La nera signora. Antropologia della morte e del lutto*, Roma 2006.
- Eliade 1985 M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris 1951, *Lo sciamanismo e le tecniche arcaiche dell'estasi*, trad. it. Roma 1985.
- Ermini 1916 C. Ermini, *Lo Stabat Mater e il Pianto della Vergine nella lirica del Medioevo*, Città di Castello 1916.
- Faeta 1980 F. Faeta, *Imago mortis: simboli e rituali della morte nella cultura popolare dell'Italia meridionale*, Roma 1980.
- Faranda 1992 L. Faranda, *Le lacrime degli eroi. Pianto e identità nella Grecia antica*, Vibo Valentia 1992.
- Fuchs 1973 W. Fuchs, *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1969, *Le immagini della morte nella società moderna. Sopravvivenze arcaiche e influenze attuali*, Torino 1973.

- Hoppál - von Sadovsky 1989 M. Hoppál - O. von Sadovsky, *Shamanism: Past and Present*, Budapest-Los Angeles 1989.
- Huntington - Metcalf 1985 R. Huntington - P. Metcalf, *Celebration of Death. The Anthropology of Mortal Ritual*, Cambridge 1979, *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*, trad. it. Bologna 1985.
- Jochelson 1908 W.I. Jochelson, *The Koryak*, Museum of Natural History, New York 1908.
- Kurtz 1985 D.C. Kurtz, *La donna nei riti funerari*, in G. Arrigoni (a cura di), *Le donne in Grecia*, Bari 1985, pp. 223-240.
- Lanternari 1953-1954 V. Lanternari, *Orgia sessuale e riti di recupero nel culto dei morti*, in *Studi e materiali di storia delle religioni* 24-25 (1953-1954), pp. 163-188.
- Le Braz 1902 A. Le Braz, *La légende de la mort chez les Bretons armoricains*, Paris 1902 (rist. Marseille 1982).
- Lupinetti 1955 D. Lupinetti, "Lu lagnu de la vedua". *Appunti sul pianto funebre in Abruzzo*, in *Lares* 21 (1955), pp. 50-57.
- Lysaght 1996 P. Lysaght, *The Banshee: The Irish Supernatural Death-Messenger*, Dublin 1986.
- Lysaght 1997 P. Lysaght, "Caoineadh os Cionn Coirp": *The Lament for the Dead in Ireland*, in *Folklore* 108 (1997), pp. 65-82.
- MacLysaght 1939 E. MacLysaght, *Irish Life in the Seventeenth Century*, Dublin 1939.
- Mahon 2000 W.J. Mahon, *The «Aisling» Elegy and the Poet's Appropriation of the Feminine*, in *Studia celtica* 34 (2000), pp. 249-270.
- Malecore 1967 I.M. Malecore, *La poesia popolare nel Salento*, Firenze 1967.
- Mandelbaum 1965 D.G. Mandelbaum, *Social Use of Funeral Rites*, in H. Fefel (ed.), *The Meaning of Death*, London 1965, pp. 189-217.
- Mangiameli 2002 G. Mangiameli, *La visibilità interrotta nelle usanze funebri siciliane*, in A. Destro (a cura di), *Antropologia dello spazio. Luoghi e riti dei vivi e dei morti*, Bologna 2002, pp. 197-231.
- Marcaggi 1926 J.-B. Marcaggi, *Lamenti, voceri, chansons populaires de la Corse*, Ajaccio 1926.
- Movelle 1986 M. Movelle, *La morte et l'Occident de 1300 à nos jours*, Paris 1983, *La morte e l'Occidente dal 1300 ai nostri giorni*, trad. it. Roma-Bari 1986.
- Müller 2001 K.E. Müller, *Schamanismus. Heiler, Geister, Rituale*, München 1997, *Sciamanismo. Guaritori, Spiriti, Rituali*, trad. it. Torino 2001.
- Nemi 1894 O. Nemi, *Usi funebri sardi*, in *Rivista delle tradizioni popolari italiane* 12 (1894), pp. 954-959.

- Onciulescu 1956 T. Onciulescu, *Bocete. Canti funebri romeni*, in *Folklore* 10 (1956), pp. 42-67.
- Ó Riain 1972 P. Ó Riain, *A Study of the Irish Legend of the Wild Man*, in *Éigse* 14 (1972), pp. 179-206.
- Ó Súilleabháin 1967 S. Ó Súilleabháin, *Irish Folk Custom and Belief*, Dublin 1967 [rist. Cork 1977].
- Pardo 1983 I. Pardo, *L'esperienza popolare della morte*, in *La ricerca folklorica* 7 (1983), pp. 113-122.
- Partridge 1980 A. Partridge, *Wild Men and Wailing Women*, in *Éigse* 18 (1980), pp. 25-37.
- Pinna 1921 O. Pinna, *Riti funebri in Sardegna*, Sassari 1921.
- Price 2001 N. Price, *The Archaeology of Shamanism*, London 2001.
- Rhÿs 1901 J. Rhÿs, *Celtic Folklore*, Oxford 1901 [rist. London 1983]
- Sébillot 1968-a P.-Y. Sébillot, *Le folklore de la Bretagne*, Paris 1968.
- Sébillot 1968-b P.-Y. Sébillot, *Le folklore de la France*, Paris 1968.
- Severi 2004 C. Severi, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino 2004.
- Shirokogorov 1923 S. Shirokogorov, *General Theory of Shamanism Among the Tungus*, in *Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society* 54 (1923), pp. 243-256
- Taylor 2002 T. Taylor, *The Buried Soul. How Humans Invented Death*, London 2002.
- Thomas 1976 L.V. Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris 1975, *Antropologia della morte*, trad. it. Milano 1976.
- Toschi 1947 P. Toschi, *Il pianto funebre nella poesia popolare italiana*, in *Poesia* 7 (1947), pp. 11-40
- Toschi 1952 P. Toschi, *Appunti sul pianto funebre italiano*, in *Lares* 18 (1952), pp. 100-104.
- Vernole 1934 E. Vernole, *Paganesimo nel folklore salentino*, in *Rinascenza salentina* 1 (1934), pp. 71-76.
- Wentz 1911 W.Y.E. Wentz, *The Fairy-Faith in Celtic Countries*, Oxford 1911.