

Vladimir J. Propp, *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale*, Torino, Einaudi, 1975 (pp. 163)

I saggi raccolti in *Edipo alla luce del folklore. Quattro studi di etnografia storico-strutturale* a cura di Clara Strada Janovič vengono pubblicati per la prima volta in edizione italiana da Einaudi nel 1975 e riuniscono i lavori di Vladimir Jakovlevič Propp inerenti al periodo intermedio tra la *Morfologia della fiaba* (1928; ed. it. 1966) e *Le radici storiche della fiaba di magia* (1946), titolo originale dell'opera poi pubblicata in prima edizione italiana con il titolo *Le radici storiche dei racconti di fate* (1972) per i tipi di Bollati Boringhieri con una introduzione di Alberto Mario Cirese. La selezione degli articoli, ad opera dello stesso Propp, risale al 1966 con l'aggiunta dell'ultimo saggio (*Lo specifico del folklore*) voluto da Clara Strada Janovič e da Vittorio Strada. Nell'*Introduzione* (pp. VII-XVIII) si ripercorrono i tre punti chiave del progetto teorico-metodologico proppiano in merito agli studi di folklore e della fiaba di magia: la struttura, il rapporto genetico con il rito e il funzionamento del testo folklorico, inteso come forma vivente di "creazione popolare", emergono a più riprese, quali aspetti centrali dell'opera dello studioso russo confluiti poi con esiti fecondi nell'ambito più ampio delle teorie della letteratura *tout-court*. È opportuno, prima di una breve ricognizione dei saggi, riflettere qui su un tema altrettanto rilevante per comprendere modalità e percorsi dell'indagine proppiana, ovvero il rapporto del folklorista nei confronti del marxismo. Come puntualizza chiaramente la Janovič:

Propp non è partito da, e non si è preoccupato di, un' "applicazione" del marxismo al suo campo di ricerca, né ha cercato di combinare il marxismo con un altro ismo circolante. Nel corso di una ricerca, in cui egli ha usato strumenti allora disponibili e ne ha anticipato altri allora in fieri, ha incontrato naturalmente nozioni marxiste essenziali e le ha accolte, adattandole al suo proprio orizzonte di analisi, cioè perseverando in un lavoro intellettuale originale e concreto (p. VIII).

In effetti la distinzione apparentemente essenzializzante tra «scienza borghese» e «vera scienza marxista» non ha comunque impedito la riscoperta e la circolazione dell'opera di Propp in Occidente, e nello specifico, in seno alla proposta strutturalista. È peraltro significativo ricordare le stesse parole dei semiotici di Tartu, di cui Propp fu per molti maestro, che hanno riconosciuto l'influsso rivoluzionario esercitato nelle scienze umane dalla *Morfologia della fiaba* (p. X). Inoltre, in merito alla ricezione delle sue ricerche non si può tacere sulla *querelle* tra Propp e Lévi-Strauss, pubblicata presso l'edizione einaudiana di *Morfologia* (1966) che rischiò di trasformarsi in uno scontro definitivo e insanabile. Torneremo più avanti su questo aspetto: preme intanto fare luce sulla concezione di "intreccio" le cui tensioni si colgono per Propp "nella coesistenza tenace di tempi diversi" (p. XI) ove trova evidenza quell'apertura ad una diacronia morfologica di ordine generativo più che cronologico. In tal senso gli intrecci vanno dinamicamente ricondotti ai modi di produzione della vita materiale e sociale entro i quali emergono "motivi universali, impersonali e inconsci" (p. XI). Continua la Janovič:

Questi motivi-archetipi, così storicamente radicati, consentono una comparazione tipologico-strutturale anche tra contesti etnografici, oltre che lungo stadi storici diversi e rischiarano la metamorfosi di ogni singolo motivo rispetto al suo momento iniziale e fino alla sua riplasmazione (p. XI).

Un metodo, pertanto, di tipo "metamorfico-morfologico" o "metamorfologico" (p. XV) che pone le basi per un più ampio studio storico-strutturale, applicato all'analisi di svariate narrazioni folkloriche, fiabesche e mitiche. L'apertura ad una dimensione diacronico-morfologica si evince a partire dal saggio

L'albero magico sulla tomba. A proposito dell'origine della fiaba di magia (pp. 3-39). Qui l'Autore ripercorre il motivo folklorico, sottoposto ad una ampia comparazione etnografica, dell'inumazione delle ossa e dell'albero magico che cresce dal cadavere. Lo stesso Propp si chiede:

In altre parole, dobbiamo domandarci: dove, oltre che nella fiaba, si incontra, ad esempio, l'inumazione delle ossa? Vedremo che essa può incontrarsi, ad esempio, come usanza, che può entrare a far parte del mito, ecc. Per esprimersi in modo più esatto e per generalizzare la questione, dobbiamo domandarci: quale applicazione dell'elemento, noto nella fiaba, può storicamente essere trovato fuori dalla fiaba? (p. 13)

A questi interrogativi lo studioso risponde individuando precise dinamiche intercorrenti tra struttura e sovrastruttura dentro le quali i motivi folklorici assumono nuovi significati. Scrive infatti ancora Propp:

La struttura sia economica sia sociale è radicalmente mutata. Il rito è eliminato. Lo si perseguita chiamandolo stregoneria, magia nera, superstizione, ecc. Da universalmente riconosciuto si è trasformato in rito messo al bando e sottoposto a persecuzione. Avremo qui uno dei casi in cui la sovrastruttura non corrisponde sincronicamente alla base. La sovrastruttura qui è in declino perché la base, su cui è sorta, non c'è più, e verrà un momento in cui questi ultimi resti delle forme passate di gestione scompariranno definitivamente (p. 15).

Questo processo determina il passaggio del motivo folklorico dalla sfera delle azioni alla sfera del racconto che per Propp assume valenza entro lo spartiacque dell'avvento della divisione sociale in classi. In quest'ottica risulta chiaro che a differenza delle società di cacciatori ove l'inumazione delle ossa degli animali veniva compiuta con finalità sacrificali e augurali-propiziatorie, nelle società agricole sedentarie invece compaiono:

[...] l'aratro e, con l'aratro, la spada. È comparsa la proprietà privata della terra, e sono comparsi le classi e lo stato. Tutto ciò muta notevolmente il motivo da noi studiato. Rispetto a questo motivo per gli agricoltori sedentari è caratteristico che l'oggetto dei desideri e dei riti da essi suscitati sia il grano (p. 30).

E con il grano tutta una serie di dispositivi mitico-rituali e narrativi. Da qui il motivo del "defunto aiutante" che getta luce sul suo più antico legame con il culto dei morti diffuso in Grecia e presso le popolazioni agrarie del Mediterraneo antico. In quanto custode della fertilità, nella fiaba il defunto mantiene la funzione di garante della vita e aiutante dei vivi. Appare evidente come *Cenerentola* e la protagonista della fiaba *Federa di maiale* - titolo di una fiaba di Afanas'ev - ricorrano alla tomba della madre, o più esplicitamente, la *Cenerentola* delle *Fiabe* dei Grimm (p. 34) vi pianta sopra un albero. In *Il riso rituale nel folklore. A proposito della fiaba di Nesmejana* (pp. 41-81), viene indagata la valenza storico-strutturale del riso in ambito folklorico. Il motivo della *principessa che non ride* (il nome russo Nesmejana di fatto significa "colei che non ride") e di alcune sue varianti permette a Propp di mettere in campo una comparazione effettuata

[...] non secondo la sua diffusione territoriale e le sue differenze formali («varianti»), ma secondo gli stadi dello sviluppo socioeconomico e secondo le corrispondenti variazioni del motivo. Molte fiabe conservano tracce talmente nitide del modo di vita tribale, della caccia e dell'agricoltura, in quanto principale forma di produzione, delle corrispettive forme di organizzazione della società e dei suoi istituti, delle forme primitive di rapporti familiari e matrimoniali, delle forme di pensiero, ecc., che un accurato confronto del materiale fiabesco con il passato storico non lascia alcun dubbio circa le radici storiche della maggior parte dei motivi fiabeschi (p. 46).

E seppur apparentemente la fiaba della *principessa che non ride* non riporta "alcuna traccia diretta di un passato storico reale" (p. 46), è nella valenza rituale del riso che vanno intercettati quegli ordini di senso che conferiscono storicità alla narrazione fiabesca in polemica con la folkloristica filologica ottocentesca e la scuola mitologica di Reinach, Usener, Fehrle e altri. Ne *il divieto del riso* si colgono invece "gli intrecci il

cui oggetto è la penetrazione di un vivo nel regno dei morti” (p. 51). Attestato presso svariati miti, il divieto del riso segnala la proibizione di svelare il proprio statuto di vivente nel regno dell’aldilà. Vanno letti, in tal senso, il mito eschimese della vecchia *Tagliatrice delle interiora* che squarcia chiunque cedi ad una insolente risata alla sua vista o, nelle fiabe russe, il veto di ridere al cospetto di *Baba Jaga* che fa da guardia alle porte dell’altro mondo (pp. 51-52). Così avviene anche nella dimensione rituale e, nello specifico, nei riti di iniziazione tra i giovani adulti ove pure il passaggio tra status è a tutti gli effetti una “simulazione della morte” come i divieti di dormire, di sbadigliare, di parlare, di mangiare. Sottolinea Propp:

Tutti questi divieti si basano sulla contrapposizione di vita e di morte. [...] La morte è sentita come una vita con il segno opposto. I vivi vedono, parlano, sbadigliano, dormono, ridono. I morti non lo fanno. Ma nello stesso tempo la differenziazione non è ancora giunta a tal punto che tra i vivi e i morti corra un abisso. In alcuni casi il vivo (per lo più lo sciamano, cioè l’iniziato, e nella fiaba il protagonista che varca la soglia dell’altro mondo) può capitarvi in vita, ma in questo caso deve simulare di essere morto (p. 54).

Alla luce di tali considerazioni si coglie la valenza creatrice e vitalistica della risata, così come il legame tra il riso e peculiari figure femminili (la donna-madre, la possente sciamana, la donna-procreatrice, la dea del parto, la divinità femminile, o per inverso Baba Jaga), riflesso di quelle organizzazioni sociali che non riconoscono il carattere culturale del matrimonio e ove la risata agisce quale rito volto a creare la vita (p. 63). Di contro, ben altre connotazioni assume *la concezione agricola della risata* in cui l’istituzione culturale del matrimonio:

[...] incontra la tradizione del riso e con essa forma un tutto unico. Se prima si rideva, mettendo al mondo un figlio, affinché questo rinascesse, ora si ride seminando un campo, affinché la terra sia feconda; ma a ciò si è aggiunto dell’altro: ridendo, nei campi si fa anche ciò che favorisce la moltiplicazione, cioè nei campi ci si accoppia. Il matrimonio e il riso diventano un mezzo magico (magico nel senso sopra detto) di moltiplicazione del raccolto (p. 65).

Considerata essa stessa organismo femminile, la terra, diventa immagine della dea che si deve far ridere, di consueto attraverso gesti osceni, al fine di assicurare la rigenerazione della vita e del raccolto. È in questa direzione che nella fiaba di Nemsejana, pur ritrovando profonde affinità con il mito di Demetra, Propp respinge qualsiasi filiazione diretta tra le figure femminili precisando che “Se qui confrontiamo Demetra e la principessa, non vuol dire che la nostra principessa sia discendente diretta di Demetra. La cosa significa soltanto che alla principessa sono propri i caratteri di una divinità agricola” (p. 73). Di grande interesse appaiono alcune considerazioni riportate nelle *premesse metodologiche* che introducono *Edipo alla luce del folklore* (pp. 83-137). Tale “carattere ibrido” (p. 85) è infatti alla base delle vicende edipiche che esondano dalla tragedia sofoclea e tracciano i contorni di un Edipo folklorico che lo studioso mette in relazione con alcuni tipi narrativi europei (pp. 88-89) ed etnologici (pp. 96-97). In questa prospettiva la vicenda del patricidio (o più correttamente del regicidio), del matrimonio incestuoso e dei segni iniziatici che marciano lo statuto di Edipo si articolano entro vari intrecci che subentrano e si “trasportano” a livello folklorico in ragione di precise trasformazioni storiche e sociali. In ordine al patricidio Propp chiarisce come:

Anche se l’ostilità tra padre e figlio si è storicamente avuta (i padri sono uccisi dagli eredi fino al XIX secolo), non è di qui che è nato l’intreccio. I nuovi rapporti sociali non creano un nuovo intreccio, ma *trasportano un vecchio conflitto entro i nuovi rapporti*: il figlio-erede, subentrato al genero-erede, si assume la funzione dell’ostilità verso il padre e della sua uccisione. Sorge così il motivo del patricidio nel folklore (p. 96).

Accanto al patricidio si aggiungono altri elementi caratterizzanti l’Edipo folklorico ovvero il matrimonio incestuoso con la madre Giocasta. In tal senso l’Autore sostiene che l’incesto segnalerebbe il passaggio conflittuale da forme di potere pre-statali, ruotanti intorno alla figura femminile, a forme nuove di organizzazione del potere: da qui i segni corporali inflitti ai piedi di Edipo dal padre Laio per sfuggire all’oracolo, segni di morte che riconducono evidentemente ai riti iniziatici (p. 104). Così anche il motivo

dell'abbandono del bambino nelle acque e della sua educazione, affidata nelle varianti più antiche, alla madre carnale in assenza della figura paterna, confermano che:

L'iniziazione ha un certo rapporto con l'essenza della donna come tale. [...] Spesso coloro che devono essere iniziati hanno una misteriosa madre comune, che nessuno vede, ma di cui si parla. La maschera, che compie il rito, ha il sembiante di una belva e può essere pensata come una femmina d'animale. Anche il giovane a volte si trasforma in una donna (p. 112).

Durante il periodo iniziatico, suggerisce Propp, l'eroe acquisisce le qualità di capo e "originariamente queste qualità sono legate alla magia totemica e all'educazione nel periodo dell'iniziazione" (p. 116). Ma "il cammino canonico del futuro capo" (p. 119) si riverbera con evidenza nel motivo della sua partenza:

Come nuovo protagonista patriarcale, egli si dirige non verso la stirpe della propria moglie, ma verso la stirpe del proprio padre, verso la stirpe alla quale appartiene. Questa svolta nel cammino di Edipo è una svolta nella storia dell'intreccio. Grazie ad essa l'intreccio di Edipo si stacca dalla fiaba di magia e dà un nuovo germoglio, un nuovo intreccio nell'ambito dello stesso sistema compositivo (p. 120).

In tale prospettiva anche la sfinge con il suo enigma viene intesa come assimilazione della prova dell'eroe prima delle nozze. Non a caso Edipo "la priva della forza nello stesso modo in cui è privata della forza la principessa-maga, cioè mediante l'unione matrimoniale" (p. 122). Pertanto, le caratteristiche sofoclee dell'Edipo-mago, dio-re-sacerdote, riprendono ancora una volta, l'antico adagio folklorico dell'eroe fiabesco, creatore e protettore cosmico del proprio popolo. Nell'ultimo capitolo *Lo specifico del folklore* (pp. 139-163) l'Autore apre infine una serie di riflessioni ancora oggi attuali. L'ostinazione, tutta occidentale, di concepire il folklore come una sorta di "antichità vivente" (p. 143) viene stigmatizzata a favore di un metodo inteso a cogliere i fatti folklorici come "processo in movimento" (p. 143). Conferendo il carattere di scienza storica al folklore si chiarisce dunque il suo legame fondamentale con l'etnografia: essa si pone quale strumento essenziale non limitato ai fatti religiosi o alle credenze ma alle forme e pratiche rituali con le quali l'uomo pensa di agire e agisce. In conclusione, la concezione proppiana della contraddittorietà delle forme folkloriche evita pertanto l'ennesima consegna della cultura popolare a ingenui quanto fuorvianti passatismi e rinnovate nostalgie identitarie:

Così il folclore entra in contraddizione con sé stesso, e simili contraddizioni nel folclore sono sempre assai numerose. Le formazioni folcloriche, quindi, si creano non come riflesso immediato della vita quotidiana (questo è un caso relativamente meno frequente), ma come risultato delle contraddizioni, dello scontro di due epoche o di due sistemi e delle loro ideologie (p. 156).

A questo punto non appare irrilevante ritessere brevemente le dinamiche della *querelle* tra lo studioso russo e Claude Lèvi-Strauss, notoriamente ospitata nell'edizione einaudiana di *Morfologia della fiaba* (1966) a cura di Gian Luigi Bravo. "Scontro" che rinverdiva vecchie accuse di formalismo, nei confronti di Propp, a ben vedere, precedenti il saggio lèvi-straussiano (Propp 1966, p. 212) ma che in quell'occasione hanno dispiegato tutta la loro portata polemica nella *vision formaliste* mossa da Lèvi-Strauss nei confronti dell'opera proppiana. Da qui, come nota la Janovič "si può capire la reazione di Propp a sentirsi definire 'formalista' anche dal suo grande collega francese, dopo che, con ben altra molestia, quell'accusa gli era stata rivolta da piccoli sicofanti indigeni" (p. X). Ma se Lèvi-Strauss, continua la Janovič, "sbagliava a incasellare così Propp, di cui oltre tutto conosceva solo una parte di lavoro, Propp trasmodava a non vedere la complementarità della ricerca sua e di quella dell'Autore di *Antropologia strutturale*" (*ibidem*). A tali fraintendimenti ha contribuito senz'altro quel clima di "esilità delle informazioni che decenni di reciproca caccia alle streghe, occidentali e orientali, hanno garantito anche ai maggiori livelli e che faticosamente ora viene superata" (*ibidem*). Di questo superamento ne testimonia Meletinskij, il quale sottolinea che:

le differenze di metodo tra Propp e Lévi-Strauss, non meno importanti delle loro convergenze, sono dovute anche al fatto che il primo, a differenza del secondo, studia la fiaba, non il mito (o il mito in funzione della fiaba). V. Ja. Propp considera la sua analisi sintagmatica come una introduzione e

alla storia della fiaba e allo studio della struttura *logica*, così singolare, della fiaba, ponendo le basi per lo studio della fiaba come mito, che è proprio quello che Lévi-Strauss invita a fare (p. X).

In seguito a quanto suggerito da Meletinskij forse è proprio intorno alla *folkloricità* di Edipo che va intesa e ripensata l'importanza del contributo proppiano, anche e soprattutto in relazione all'Edipo "americano" e "mitico" di Lévi-Strauss: entrambi, di là dalla celebre, stimolante quanto non facile questione relativa a "formalismo" vs "strutturalismo", "mito" vs "fiaba", e non ultimo, "struttura" vs "storia", si confermano ancora oggi quali potenti dispositivi generatori di senso.

(Claudia Urzì)