
L'irruzione dei sentimenti nel canto popolare. Un capitolo di storia sociale del matrimonio

Glauco Sanga

Il matrimonio nella cultura popolare tradizionale

In un libro di storia sociale per me molto importante, *Famiglia e civiltà*,¹ Edward Shorter insiste ai più riprese sull'«irruzione del sentimento»² nel matrimonio e nel corteggiamento nella società europea dalla fine dell'*ancien régime*.

Questo capitolo di storia sociale, come del resto molti altri trattati da Shorter, ha lasciato consistenti tracce nel canto popolare italiano.

Noi sappiamo che nella cultura popolare tradizionale, specie nella cultura contadina, il matrimonio era questione economica, non di affetti, e c'era spesso freddezza tra gli sposi, che si davano del voi.³ C'è una vasta letteratura in proposito:⁴ Shorter sostiene che

il matrimonio popolare dei secoli passati era di norma esente da affetto e tenuto in piedi da considerazioni di proprietà e di lignaggio; che le misure familiari riguardanti il mestiere di vivere conservavano tale freddezza con il ridurre al minimo assoluto il rischio di scambi spontanei faccia a faccia tra marito e moglie; e che l'isolamento emotivo era ottenuto con la stretta demarcazione dei compiti lavorativi e dei ruoli sessuali. [...] Mai sarebbe venuto in mente, alla coppia tradizionale, di chiedersi se fosse felice.⁵

1. E. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, Milano, Rizzoli, 1978.

2. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, p. 19 e *passim* (pp. 81, 144 ecc.).

3. Vedi, tra i tanti, il caso di Premana (LC), illustrato da G. SANGA, *La colonia in patria. La funzione della cultura tradizionale nella costruzione dell'ideologia premanese*, in G. BERTOLOTTI ET AL., *Premana. Ricerca su una comunità artigiana*, Milano, Silvana, 1979, pp. 271-528, in part. p. 276.

4. Cfr. SHORTER, *Famiglia e civiltà*; E. SHORTER, *Emancipazione femminile, controllo delle nascite e fecondità nella storia europea*, in M. BARBAGLI (a cura di), *Famiglia e mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino, 1977.

5. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, pp. 57-58.

È probabile che nella società tradizionale le donne non provassero piacere dai rapporti sessuali, che cercassero di sfuggire alle richieste sessuali del marito, anche se probabilmente finivano per concedersi a lui semplicemente perché consideravano ciò un dovere coniugale.⁶

Infatti, il sesso e la riproduzione non erano considerati altro che uno dei lavori femminili: «dormire con il marito su richiesta, e produrre figli sino al limite stabilito dalle norme comunitarie».⁷

Lawrence Stone osserva che «il matrimonio era una questione d'affari, come la maggior parte degli atti della vita».⁸ Robert Wheaton parla di «desessualizzazione del rapporto moglie-marito», per cui «ogni manifestazione di affetto fra di essi viene scoraggiata».⁹

Premana

Per fare un esempio, questa situazione si ritrova, fino alla Seconda guerra mondiale, a Premana (Lecco), comunità artigiana e agro-pastorale della Valsassina.¹⁰ I rapporti fra i coniugi erano freddi, distaccati, senza intimità: «Guai che un marito si lasciasse vedere a baciare la moglie. A litigare si lasciavano vedere [...] ma una carezza, una tenerezza, un bacio».¹¹

Non che mancassero nella Premana tradizionale l'affettività e l'eroticismo, ma non erano legati al matrimonio. La società premanese tradizionale aveva istituito due spazi separati, due tempi distinti, e due specifici istituti sociali per le due età della vita: la gioventù, il tempo degli affetti, del gioco, dell'eroticismo; e l'età adulta, tempo del lavoro e del dovere: per i giovani il corteggiamento notturno con pernottamento casto (*bundling*) all'alpeggio; per gli adulti il matrimonio.

A Premana vigeva il sistema dell'alpeggio domestico: ogni famiglia mandava una ragazza per pascolare le proprie mucche.¹² La presenza

6. SHORTER, *Emancipazione femminile*, p. 342.

7. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, p. 76.

8. L. STONE, *La nascita della famiglia nucleare agli albori dell'Inghilterra moderna: lo stadio patriarcale*, in C.E. ROSENBERG (a cura di), *La famiglia nella storia. Comportamenti sociali e ideali domestici*, Torino, Einaudi, 1979, p. 61.

9. R. WHEATON, *Famiglia e parentela nell'Europa occidentale. Il problema della famiglia congiunta*, in BARBAGLI, *Famiglia e mutamento sociale*, p. 378.

10. Vedi BERTOLOTTI ET AL., *Premana*.

11. SANGA, *La colonia in patria*, pp. 302-303.

12. SANGA, *La colonia in patria*, pp. 312-313; G. SANGA, *Un modello antropologico dell'emigrazione alpina*, «La ricerca folklorica», 35, 1997, pp. 121-128; G. SANGA, *Donne*

delle ragazze all'alpeggio era organicamente collegata a un istituto culturale di primaria importanza, il *corteggiamento notturno*: gruppi di giovani partivano a sera, col buio, e andavano a trovare le ragazze, che a primavera e in autunno dormivano nelle stalle dei maggenghi, mentre d'estate, all'alpeggio, dormivano tutte insieme in una cascina comune, detta *casine dei lec'* «cascina dei letti». Nelle baite dei maggenghi il corteggiamento era individuale e comportava il *pernottamento casto*: il giovanotto si tratteneva nella baita della ragazza fino all'alba. Lo scopo era di favorire la conoscenza reciproca dei giovani. I giovanotti pernottavano dalle varie ragazze, che a loro volta ricevevano i vari giovanotti, così da conoscere tutti i possibili partner.

Di notevole interesse è l'istituto della *casine dei lec'*, cascina comune dove tutte le ragazze dormivano insieme all'alpeggio, e dove ricevevano il corteggiamento collettivo dei giovanotti. La *casine dei lec'* non serviva a impedire il corteggiamento notturno, ma semplicemente a disciplinarlo, tanto è vero che la ragazza dormiva nella cascina comune e non con i genitori quando questi erano all'alpeggio.

Il corteggiamento notturno è attestato nella letteratura etnografica:

In Scandinavia [...] d'estate, le figlie degli agricoltori usavano dormire in stalle e granai appartati dalla casa d'abitazione. E se la ragione economica di tale isolamento era il lavoro della ragazza nella formaggeria, quella sociale era di permettere ai giovanotti di venire a corteggiare le innamorate di notte senza disturbo per il resto della famiglia. D'inverno, le ragazze potevano dormire vicino alle mucche nella stalla o nel solaio della casa grande, in maniera che, ancora una volta, i corteggiatori potessero presentarsi senza svegliare l'intera famiglia.¹³

I giovani andavano dalle ragazze e vi passavano la notte castamente: «Il vero scopo della visita non era il sesso, bensì la conversazione, in maniera da consentire agli attori di farsi un'idea personale di una serie di partner potenziali».¹⁴

Questo sistema di corteggiamento, con la pratica del pernottamento casto (*Kiltgang, bundling*), rimase in uso fino alla metà dell'Ottocento in Scandinavia e in Germania e presso i popoli baltici e slavi; in particolare era tipico delle regioni alpine di lingua tedesca.¹⁵ In Italia è stato

all'alpeggio, «La ricerca folklorica», 43, 2001, pp. 77-84; G. SANGA, *Antropologia dell'alpeggio*, in O. LONGO, C. CREMONESI (a cura di), *Lac d'amour. Il latte e i suoi derivati*, Padova, CLEUP, 2002, pp. 315-340.

13. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, p. 44.

14. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, p. 103.

15. Cfr. SHORTER, *Famiglia e civiltà*, pp. 44, 102-103, 122.

documentato, oltre che a Premana, nelle comunità walser di Rimella¹⁶ e Alagna Valsesia¹⁷ e, per l'Ottocento, in Val d'Aosta.¹⁸

A una tale divisione tra tempo dell'alpeggio e tempo del matrimonio accenna la ninna-nanna *Ol me bontemp*,¹⁹ dove la sposa lamenta la perdita del suo «tempo felice»:²⁰

*ol mè bontémp do èl mo mai andà
mi l'ò perdü e j òltri a j l'à troà
mi l'ò perdü sù scì da Promanìghe
a j l'à troà 'l tosin che 'ndàve a fà la vrighe*

*ol mè bontémp do èl mo mai andà
mi l'ò perdü e j òltri a j l'à troà
mi l'ò perdü sù scì da Lauagnón
a j l'à troà 'l tosin che 'ndave a fà 'l sciargnón*

*ol mè bontémp do èl mo mai andà
mi l'ò perdü e j òltri a j l'à troà
mi l'ò perdü sù scì da Barconscéi
a glj à troà 'l tosin che glie uiàve gio i singéi*

*ol mè bontémp do èl mo mai andà
mi l'ò perdü e j òltri a j l'à troà
mi l'ò perdü sù scì da Piancalàve
a j l'à troà 'l tosin che 'ndave a fà la dàse*

16. P. SIBILLA, *Una comunità Walser delle Alpi. Strutture tradizionali e processi culturali*, Firenze, L.S. Olschki, 1980.

17. P.P. VIAZZO, *Tra antropologia e demografia storica: illegittimità, struttura sociale e mutamento etnico in un villaggio delle Alpi italiane*, «L'Uomo», VIII, 1984, pp. 163-196; P.P. VIAZZO, *Comunità alpine. Ambiente, popolazione, struttura sociale nelle Alpi dal XVI secolo a oggi*, Bologna, Il Mulino, 1990.

18. T. OMEZZOLI, F. NEGRO, *Laicismo contadino e repressione clericale. Vita e vizi di una comunità alpina all'epoca della restaurazione*, Aosta, Musumeci, 1976.

19. Raccolta da Glauco Sanga e Pietro Sassu il 9 gennaio 1976 presso Romilda Berera; cfr. R. LEYDI, *Per la conoscenza della musica popolare comasca*, in R. LEYDI, G. SANGA (a cura di), *Como e il suo territorio*, Milano, Silvana, 1978, pp. 467-530, alle pp. 479-480; SANGA, *La colonia in patria*, p. 304; G. SANGA, P. SASSU, *Venticinque canti raccolti a Premana*, in BERTOLOTI ET AL., *Premana*, pp. 657-695, alle pp. 657-660, dove è pubblicata anche una variante alle pp. 660-661 (edita anche da G. SANGA, *Il linguaggio del canto popolare*, Milano-Firenze, Me/Di Sviluppo-Giunti/Marzocco, 1979, p. 45).

20. Per comodità del lettore, le trascrizioni dialettali sono state unificate al sistema RID «Rivista italiana di dialettologia» (cfr. G. SANGA, *Sistema di trascrizione semplificato secondo la grafia italiana*, «Rivista italiana di dialettologia», 1, 1977, pp. 167-176). La trascrizione segue le norme dell'ortografia italiana, con qualche avvertenza: *ś* = *s* sonora, *ž* = *z* sonora, *c'* = *c* palatale, *ch* = *c* velare, *śg* = *j* francese.

Il mio tempo felice dove è mai andato
 io l'ho perduto e le altre l'hanno trovato
 io l'ho perduto andando su a Premaniga
 l'hanno trovato le ragazzine che andavano a raccogliere l'erica

Il mio tempo felice dove è mai andato
 io l'ho perduto e le altre l'hanno trovato
 io l'ho perduto andando su a Lavagnone
 l'hanno trovato le ragazzine che andavano a fare il fieno selvatico

Il mio tempo felice dove è mai andato
 io l'ho perduto e le altre l'hanno trovato
 io l'ho perduto andando su a Barconcelli
 l'hanno trovato le ragazzine che facevano rotolare le fascere per il formaggio²¹

Il mio tempo felice dove è mai andato
 io l'ho perduto e le altre l'hanno trovato
 io l'ho perduto andando su a Piancalada
 l'hanno trovato le ragazzine che andavano a raccogliere i rami di abete.

La madre ricorda il proprio alpeggio (Premaniga, Lavagnone, Barconcelli, Piancalada), i lavori che vi faceva da ragazza (raccolgere l'erica, tagliare il fieno selvatico, raccogliere i rami di abete), lamenta di aver perduto, col matrimonio, il *bontemp*, il «tempo felice», la felicità, che «hanno trovato» le ragazze che vanno ora all'alpeggio.

Il canto è estremamente significativo, perché riassume il «sistema culturale» dell'alpeggio. Tutte le premanesi concordano nel ritenere il periodo passato da ragazze all'alpeggio il tempo migliore della loro vita. Le ragazze desideravano andarci («non se vedeva l'ora de andar»), era una vita allegra, più libera, senza il controllo dei genitori, e il lavoro era più leggero: «quando se trovava sui monti l'era l'unico sfogo».²²

Nel matrimonio si perdevano la tenerezza e l'erotismo, soffocati dal controllo, dal dovere, dall'allevamento dei figli. Le spose premanesi mostravano frigidità, o quanto meno disinteresse per il sesso, chiuse nel loro ruolo produttivo e riproduttivo:

Una volta la moglie serviva il marito quando il marito ne aveva voglia e a mettere al mondo i figli; in più aveva tutta la campagna [...] Forse il gran lavoro, proprio come bestie da soma, diciamolo francamente, ma uno quando la sera è

21. Non mi è chiaro il significato di questo verso.

22. SANGA, *La colonia in patria*, pp. 304-305.

stanco morto che non ne può più dice: meglio che non ci sia quello là. [...] davano l'impressione che loro quello che facevano lo facevano per dovere: io devo fare così perché se non lo faccio faccio un peccato, manco al mio dovere, ma che a me me ne importi tanto..., anzi se sta lontano meglio ancora.²³

L'irruzione del sentimento

Nella cultura tradizionale italiana un buon partito era un uomo lavoratore, con terra o un mestiere; una donna robusta, in grado di lavorare duramente e di fare figli (tanto che in alcune zone la donna veniva sposata incinta, così come la vacca la si comperava gravida). Gli affetti non contavano, e neppure l'età: un vedovo o una vedova benestanti erano considerati buoni partiti.

Vediamo in questa ninna-nanna di Ripalta Nuova (Cremona)²⁴ affiorare una diversa sensibilità:

*nina ninà ninà la cūna
bagaióla o bagaióla bèla
o maritàs o 'ndà monachèla*

*ōna de le dó biògna fare
o maritàs o monachèla andare
o maritàs o monachèla andare*

[...]

*o mama mia c'él cul là ch'el véi
o mama mia c'él cul là ch'el véi
l'è Giuanì co le carte in sé*

*le carte in sé le mà 'n secòcia
l'è Giuanì ch'el va stimà la dòta
l'è Giuanì ch'el va stimà la dòta*

*ninnananna ninna la culla
bambina o bambina bella
o sposarsi o farsi monaca*

23. SANGA, *La colonia in patria*, p. 306.

24. Raccolta da Sandra Mantovani il 28 agosto 1974 presso Natalina Bettinelli; cfr. S. MANTOVANI, *La cultura della cascina cremasca. Le sorelle Bettinelli*, in R. LEYDI, G. BERTOLOTTI (a cura di), *Cremona e il suo territorio*, Milano, Silvana, 1979, pp. 25-195, in part. pp. 66-68.

una della due bisogna fare
o sposarsi o farsi monaca
o sposarsi o farsi monaca

[...]

o mamma mia chi è quello che viene
o mamma mia chi è quello che viene
è Giovannino con le carte sotto braccio²⁵

le carte sotto braccio le mani in tasca
è Giovannino che viene a stimare la dote
è Giovannino che viene a stimare la dote.

Si tenga anzitutto presente che le ninne-nanne non erano necessariamente cantate dalle madri o dalle nonne, ma spesso dalle sorelle, dalle ragazze, come testimoniano le numerose ninne-nanne di argomento amoroso, e come testimonia il nostro testo, in cui la ragazza riflette sul suo destino obbligato: o sposarsi o farsi monaca; e già questa amara riflessione costituisce uno strappo nel tessuto culturale contadino tradizionale, che non contemplava una volontà diversa e autonoma da parte delle figlie. La ragazza, cullando il fratellino, pensa al suo futuro matrimoniale, e vede arrivare il pretendente, che si reca dal padre con le carte per valutare la dote, pretendente verso il quale la ragazza non mostra nessuna affettività, ma una totale indifferenza e rassegnazione. Ma il solo fatto di esprimere questa assenza di sentimenti è già un sentimento, che emerge dall'insoddisfazione e si appresta a trasformarsi in ribellione.

La malmaritata

L'aperta ribellione appare nei numerosi canti di malmaritate, o di ragazze che rifiutano un matrimonio di interesse, sottraendosi alla tradizionale sottomissione.

Le prime avvisaglie si riscontrano, ancora per entro la cultura tradizionale, coi canti della malmaritata: la ragazza si lamenta per essere stata costretta, per interesse, a sposare un vecchio ricco e rivendica il diritto alla soddisfazione sessuale (è evidente l'allusione erotica: il vecchio «dorme sempre»), come in questo canto di Parre (Bergamo):²⁶

25. Lett. «in seno».

26. M. ANESA, M. RONDI, *Cultura di un paese*, in A. CARISSONI ET AL., *Cultura di un paese. Ricerca a Parre*, Milano, Silvana, 1978, pp. 79-665, in part. p. 165.

*a mezzanotte in punto
la bélla la si risveglia
e lèsta lèsta lèsta*

*la bélla la si risveglia
col fassolìn bagnà²⁷
va in cerca del suo papà*

*padre mio caro padre
mi ài fatto un grand'intòrto
farmi sposar quel vècchio*

*mi ài fatto un grand'intòrto
di un grande intòrto sì
che dòrme la nòtte e 'l dì*

*figlia mia cara figlia
bisògna avér passiènsa
e tu sarai padróna*

*bisògna avér passiènsa
che 'l vècchio morirà
di tutta l'eredità*

*padre mio caro padre
che ne faccio di tanta róba
son giovinètta ancóra*

*che ne faccio di tanta róba
di tanta eredità
mi piace la libertà.*

Ecco, ancora di Ripalta Nuova, un canto²⁸ in cui la ragazza rifiuta di sposare un vecchio, nonostante sia un «buon partito» dal punto di vista dei genitori:

*tól tól bagàia
ch'el fa 'l mestér de rane
töte le stmane
töte le stmane
tól tól bagàia
ch'el fa 'l mestér de rane
töte le stmane
pulentà putacìn*

*tól tól ca l'è 'n bèl fiól
'l gh'à la acca 'l gh'à la acca
tól tól ca l'è 'n bèl fiól
'l gh'à la acca e pó 'l mandól*

*gh'à trè spane da terén
lù 'l sügöta lù 'l sügöta
gh'à trè spane da terén
lù 'l sügöta innanzi e indré*

27. Col fazzoletto bagnato dal pianto.

28. Raccolto da Sandra Mantovani il 22 gennaio 1967 presso le sorelle Luigina, Natalina e Franca Bettinelli; cfr. MANTOVANI, *La cultura della cascina cremasca*, pp. 146-148.

*tól tól ca l'è 'n bèl fiól
 'l gh'à la acca 'l gh'à la acca
 tól tól ca l'è 'n bèl fiól
 'l gh'à la acca e pó 'l mandól*

*e me mama 'l vóre mia
 perché 'l gh'à la barba grigia
 e ga mànca töc' i dént
 sa gh'ó de fan di só dené*

*tól tól ca l'è 'n bèl fiól
 'l gh'à la acca 'l gh'à la acca
 tól tól ca l'è 'n bèl fiól
 'l gh'à la acca e pó 'l mandól*

prendilo prendilo ragazza
 che fa il mestiere delle rane (=raccoltitore di rane)
 tutte le settimane
 tutte le settimane
 prendilo prendilo ragazza
 che fa il mestiere delle rane (=raccoltitore di rane)
 tutte le settimane
 polenta e rane in umido

prendilo prendilo che è un bel ragazzo
 ha la vacca ha la vacca
 prendilo prendilo che è un bel ragazzo
 ha la vacca e anche il vitello

ha tre spanne di terreno
 e continua e continua
 ha tre spanne di terreno
 e continua (ad andare) avanti e indietro

prendilo prendilo che è un bel ragazzo
 ha la vacca ha la vacca
 prendilo prendilo che è un bel ragazzo
 ha la vacca e anche il vitello

e io mamma non lo voglio
 perché ha la barba grigia
 e gli mancano tutti i denti
 cosa me ne faccio dei suoi soldi.

Il canto è complesso, con struttura responsoriale: nel ritornello i genitori ammoniscono la ragazza a considerare il lato economico: il preten-

dente ha la vacca e il vitello, *quindi* è bello;²⁹ nelle tre strofe la ragazza passa in rassegna vari partiti: il povero raccoglitore di rane, che ti dà sì da mangiare, ma sempre lo stesso cibo; il piccolo contadino povero, che si affatica sul suo fazzoletto di terra; infine il vecchio ricco, che però con i soldi non può soddisfare la ragazza.

La rivendicazione di una scelta romantica, non legata all'interesse, appare in questa ninna-nanna di Cigole, nella Bassa bresciana³⁰ - e si noti il «se» iniziale («se mi sposo»), del tutto impensabile nell'orizzonte della cultura contadina tradizionale, dove l'alternativa al matrimonio era solo il monastero («o sposarsi o farsi monaca», par. 3):

*sé me maride vòlio tō giù bèllo
nò òi vardà ne 'l rich ne 'l póverèllo - òi siò*

se mi sposo voglio prendere uno bello
non voglio guardare né il ricco né il poverello.

La donna sposata

Al di là del cattivo matrimonio, è proprio la condizione stessa di donna maritata che viene percepita negativamente, con sofferenza e dolore, come in questa ninna-nanna di Cigole (Brescia):³¹

*quèla che cantà l'è 'na maredàdà
sentilâ nèla ùs la gh'è falcàdà - óo
sentilâ nèla ùs e nèle péne
la maredàdà nó la g'à piu béne - óo*

29. Come chiarisce questa strofetta satirica milanese: *Ma guàrdel ben / ma guàrdel tüt / l'òm a bulèta / cume l'è brüt* «Guardalo bene / guardalo tutto / l'uomo in bolletta (=senza soldi) / come è brutto» (Milano, tradizione familiare, Alessandra Sanga 1902-1999).

30. Raccolta da Glauco Sanga e Paola Ghidoli il 2 dicembre 1971 presso Giulia Bontempi; cfr. G. SANGA, *Dialetto e folklore. Ricerca a Cigole*, Milano, Silvana, 1979, pp. 134-138; R. LEYDI, *Per la conoscenza della musica popolare bresciana*, in R. LEYDI, B. PIANTA (a cura di), *Brescia e il suo territorio*, Milano, Silvana, 1976, pp. 285-341, in part. pp. 334-336.

31. Raccolta da Glauco Sanga e Rita Rosalio il 2 marzo 1972 presso Francesca Girelli; cfr. SANGA, *Dialetto e folklore*, pp. 138-139; LEYDI, *Per la conoscenza della musica popolare bresciana*, pp. 336-338.

quella che canta è una maritata
sentitela nella voce, le è calata³²
sentitela nella voce e nelle pene
la maritata non ha più bene.

Non si tratta solo di lamenti della donna maritata, ma di un evidente riconoscimento sociale della durezza della condizione di moglie; vedi ad esempio questo canto di Pezzaze (Brescia)³³ in Valtrompia:

*Giü 'n dal lèt e giü 'n de cüna l'è finida la libertà
chèsta ché l'è le fertüna dèle s-cète de maridà*

*e il marito all'osteria sempre a bere ed a mangiar
e la moglie coi piccini sempre in casa a sospirar*

*stighe atente ragasine di no aver de sti pensier
che le s-cète maridade le gh'à semper dispieser*

Uno nel letto e uno nella culla è finita la libertà
questa qui è la fortuna (=il destino) delle ragazze da maritare

il marito all'osteria sempre a bere e a mangiare
e la moglie coi figli piccoli sempre a casa a sospirare

state attente ragazzine di non avere questi pensieri
perché le ragazze sposate hanno sempre dispiaceri.

32. Il significato di questo verso non è chiaro: perché cala la voce alla donna sposata? Forse si allude alla sottomissione, visto che uno strambotto cremonese magnifica le *alte us* «voci alte», cioè la fierezza del proprio innamorato: «*al mé murús al sta da là dal Sère / ma l'è picini ma 'l ga le gambe bèle / l'è picini ma 'l ga le alte us / el püssé bèl dal mund l'è 'l mè murús*» «il mio innamorato sta di là del Serio / è piccolo ma ha le gambe belle (per il significato di «gamba» vedi *infra*, par. 6) / è piccolo ma si dà importanza / il più bello del mondo è il mio innamorato»; cfr. MANTOVANI, *La cultura della cascina cremasca*, pp. 149-151.

33. B. PIANTA, *La lingera di galleria. Il repertorio della famiglia Bregoli di Pezzaze e la cultura dei minatori*, in LEYDI, PIANTA, *Brescia e il suo territorio*, pp. 75-127, in part. p. 117.

L'amore

L'espressione dell'amore appare in un genere specifico del canto popolare: il canto lirico-monostrofico,³⁴ in particolare lo strambotto, per le donne lo strambotto usato in funzione di ninna-nanna.³⁵

Certamente l'amore non era sconosciuto alla cultura popolare tradizionale, ma la sua espressione assumeva forme stilizzate, astratte e impersonali, fondamentalmente difensive, e un linguaggio metaforico e allusivo che permetteva di esprimere, ma allo stesso tempo di mascherare il sentimento, anche a se stessi.

Vediamo un esempio notevole, la sequenza di strambotti, usata come ninna-nanna, nota a Cigole (Brescia) col nome di *O mio ben*:³⁶ i primi due strambotti sono pienamente tradizionali e impersonali, esprimono un sentimento senza individuarne l'oggetto; nel terzo si dichiara l'interesse per un innamorato specifico, chiamato però non con il nome reale, ma col nome tradizionale di Giovanni (in termini teatrali, il nome del carattere dell'amoroso); nel quarto ci si rivolge direttamente all'innamorato.

Per intendere il contenuto erotico (non saprei quanto cosciente) di questi strambotti si deve tenere presente che nel linguaggio del canto popolare³⁷ il «camino», la «pianta» («in mezzo al mare c'è di un alberino...») sono immagini falliche,³⁸ così come la «gamba» dell'ultimo strambotto, che è immagine fallica espressa con una metafora meno tradizionale, più recente,³⁹ e quindi meno astratta e più adatta a far emergere la coscienza del sentimento e la sua individualizzazione:

34. Vedi R. LEYDI, *I canti popolari italiani*, Milano, A. Mondadori, 1973; SANGA, *Il linguaggio del canto popolare*.

35. Sulla ninna-nanna come spazio di espressione dei sentimenti della donna, e come indice della condizione femminile, vedi A. LOMAX, *Nuova ipotesi sul canto folcloristico italiano nel quadro della musica popolare mondiale*, «Nuovi argomenti», 17-18, 1955-1956, pp. 109-135.

36. Raccolta da Glauco Sanga e Paola Ghidoli il 2.12.1971 presso Giulia Bontempi; cfr. SANGA, *Dialetto e folklore*, pp. 134-138; SANGA, *Il linguaggio del canto popolare*, p. 42; LEYDI, *Per la conoscenza della musica popolare bresciana*, pp. 334-336.

37. Cfr. SANGA, *Il linguaggio del canto popolare*, pp. 37-38; G. SANGA, *Dialettologia lombarda. Lingue e culture popolari*, Pavia, Università-Dipartimento di scienza della letteratura, 1984, pp. 267-277.

38. Cfr. SANGA, *Dialettologia lombarda*, p. 272.

39. Peraltro l'equivalenza tra «pene» e «ginocchio» da un lato, «coscia» dall'altro, è diffusa e antichissima; cfr. G.R. CARDONA, *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Roma-Bari, Laterza, 1985, p. 86.

*en co de l'éra gh'è un camì che fōma
l'amor del mio bén che 'l si consōma
e 'l si consōma a pòco a pòco
come la lègna érda 'nsōma 'l fuòco - òi siò*

*en co de l'éra gh'è una piantilinà
con sō tre ramili e una marinà*

*en co de l'éra gh'è una piantilinà
e tōc' i ramili i cciàmà Giuàni*

*o Giuanì o Giuanì dunim la bunà 'ndadà
la òstà gambà l'if amó maladà
la òstà gambà l'if amó maladà*

in fondo all'aia c'è un camino che fuma
l'amor del mio ben che si consuma
e si consuma a poco a poco
come la legna verde sul fuoco

in fondo all'aia c'è una piantina
con su tre rametti e un'amarena

in fondo all'aia c'è una piantina
e tutti i rametti chiamano Giovanni

o Giovannino o Giovannino datemi il buongiorno
la vostra gamba l'avete ancora malata?
la vostra gamba l'avete ancora malata?

In questa ninna-nanna di Premana (Como)⁴⁰ emerge un erotismo esplicito, benché mascherato da un lussureggiante fiorire di metafore, che si concludono con *porscél*, verosimilmente «vagina» - così come *porcus* in latino:⁴¹

*caro ti Šgioàne mùlgem la mi uàche
mùlgem la mi uàche dà 'l me camoscìn
uàrde che ol tolin l'è sù 'nte l'asésel
caro ti Šgioàne dàì da maià al me porscél*

40. Raccolta da Glauco Sanga e Pietro Sassu il 24.9.1975 presso Costanza Gianola; cfr. SANGA, SASSU, *Venticinque canti raccolti a Premana*, pp. 661-662;

41. Cfr. CARDONA, *La foresta di piume*, p. 88; A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire etymologique de la langue latine: histoire des mots*, Paris, Klincksieck, 1967, s.v. *porcus*.

caro Giovanni mungimi la mia vacca
 mungimi la mia vacca e anche la mia capretta
 guarda che il secchio è sull'assicella
 caro Giovanni dai da mangiare al mio maiale.

In una ninna-nanna di Monticelli d'Oglio (Brescia)⁴² il contenuto erotico si fa ancora più esplicito e diretto, e poggia sulla ben nota metafora della frizione («fregare», «scopare») per l'atto sessuale:⁴³

*o malghisì che sgürà la caldérà
 sgürila bé tignì la mà lesérà
 tignì la mà lesérà e 'ndì sòl fòndo
 l'amur del malghisì la gira 'l móndo*

o malgaro che lucida la caldaia
 lucidatela bene tenete la mano leggera
 tenete la mano leggera e andate sul fondo
 l'amore del malgaro gira il mondo.

Il Friuli è la regione italiana dove i temi erotici sono espressi con più diretta e moderna franchezza; come esempio adduciamo questa villotta dell'area udinese, tratta dalla classica raccolta di Pier Paolo Pasolini,⁴⁴ dove vediamo utilizzate, in una maniera per nulla allusiva e sublimata, le classiche metafore popolari della «rosa» e del «mazzetto» per gli organi sessuali (ma qui il «mazzetto» è il pene, mentre nel *Mazzolin di fiori* è la vagina):⁴⁵

*Domandât 'i ai na rosine
 Al mio zovin benedèt,
 Lui m'à scuarte la manine
 E à ciapât un biel macèt*

42. Raccolta da Paola Ghidoli e Italo Sordi presso un'informatrice anonima; cfr. SANGA, *Il linguaggio del canto popolare*, p. 43; una variante, raccolta a Bienno (Brescia) in Valcamonica, è pubblicata da LEYDI, *Per la conoscenza della musica popolare bresciana*, pp. 295-297.

43. Cfr. SANGA, *Dialettologia lombarda*, p. 275.

44. P.P. PASOLINI, *La poesia popolare italiana*, Milano, Garzanti, 1960, n. 94 a p. 90; mantengo la grafia letteraria dell'originale.

45. Cfr. SANGA, *Il linguaggio del canto popolare*, p. 37; SANGA, *Dialettologia lombarda*, p. 269.

Domandato ho una rosa
 Al mio bel giovane benedetto;
 lui la mano m'ha guidato,
 e ho acchiappato un bel mazzetto.

Problemi di stratigrafia

La cultura popolare italiana è fondamentalmente orale, e quindi condivide il carattere omeostatico delle culture orali, che conservano in funzione del presente, appiattendolo i dislivelli cronologici.⁴⁶ Di conseguenza possiamo individuare diversi strati, anche molto profondi, ma non siamo in grado di stabilirne i rapporti cronologici: non cronologie relative, e tanto meno cronologie assolute.

Il folklore ci appare davvero, come osservò Gramsci, «un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folclore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati».⁴⁷

Agglomerato indigesto ma non arbitrario, perché i mutili documenti del folklore ci conservano le tracce lasciate nella coscienza popolare dai momenti di trasformazione culturale, almeno di quelli che sono tuttora attuali o che, attraverso successive rifunzionalizzazioni, hanno potuto attualizzarsi.

I documenti del folklore si prestano dunque a una duplice indagine storica e antropologica: sulle ragioni della loro origine e su quelle della loro persistenza.

46. Tra la sterminata bibliografia disponibile, mi limito a citare due capisaldi: P. BOGATYRËV, R. JAKOBSON, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, «Strumenti critici», 1, 3, 1967, pp. 223-240 (traduzione di un saggio uscito nel 1929); J. GOODY, I. WATT, *Le conseguenze dell'alfabetizzazione*, in P.P. GIGLIOLI (a cura di), *Linguaggio e società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 361-408.

47. A. GRAMSCI, *Osservazioni sul folclore*, in A. GRAMSCI, *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi, 1950, pp. 215-221, cit. a p. 216.