

"ESSER FATTO CRISTIANO": SACRALITÀ, SIMBOLISMO E VALENZE SOCIALI DEI LEGAMI DI PARENTELA SPIRITUALE IN UNA COMUNITÀ SANNITA (1)

Berardino Palumbo

1. Introduzione

Nel particolare settore dello studio della parentela spirituale abbiamo assistito durante gli ultimi dieci anni ad un significativo sviluppo di analisi strutturali a scapito dell'ancora preponderante indirizzo funzionalista.

Il prevalere del "riduttivismo funzionalista" aveva fatto sì che i rapporti di compadrinaggio (2), legami instaurati e fondati da atti rituali dotati di complessi contenuti simbolici e religiosi, finissero per essere svuotati della propria "significatività ideologica". Solamente a partire dagli studi teorici di Gudeman (1975), Pitt-Rivers (1973, 1977) e Signorini (1981), si è riusciti a reintegrare l'insieme complesso, e fino ad allora piuttosto oscuro, dei significati simbolici e degli atti rituali con quello ormai ben noto dei meccanismi funzionali.

Se però si considera la letteratura degli ultimi anni, si nota la quasi totale assenza di studi etnografici in grado di comprendere l'efficacia, ideologica e sociale insieme, della parentela spirituale (si vedano però Nutini & Isaac 1977; Pease Chock 1974). Le teorie elaborate in sede antropologica, fondate certamente su ampi materiali storici ed etnografici, rimangono praticamente inverificate sul piano squisitamente empirico. Si tratta, in fondo, di modelli etici, o di ricostruzioni di sistemi simbolici canonici, la cui corrispondenza con i valori e le credenze delle singole società non è affatto garantita.

In questo lavoro cercherò di presentare i caratteri simbolico-rituali del sistema di compadrinaggio di un paese del Sannio (3) e di esaminare le connessioni tra questo livello del sistema ed alcuni

suoi caratteri più marcatamente sociologici. Potremo considerare questo studio sia un tentativo di verificare alcune delle idee generali proposte dai modelli teorici, sia la ricerca di un piano analitico in grado di collegare, a livello etnografico, strutturalismo e funzionalismo, elaborazioni antropologiche e modelli emici. Tra i non numerosi studi teorici, quelli di Signorini (1981), Gudeman (1975), Pitt Rivers (1973, 1977) hanno contribuito a definire le idee che organizzano e rendono socialmente significativa l'istituzione della parentela spirituale. Tramite uno studio comparativo e dettagliate analisi storiche questi antropologi hanno, da un lato, evidenziato i tratti basilari, strutturali, dell'istituzione, dall'altro riconnesso tali elementi invarianti ai modelli religiosi elaborati dalla Chiesa a partire dai primissimi secoli della sua storia. I concetti generali evidenziati da questi studiosi, ricostruzioni storiche di sistemi ideologici canonici ed elaborazioni antropologiche volte a rendere conto dell'efficacia sociale e simbolica della parentela spirituale, rappresenteranno lo sfondo del presente lavoro (4). Verranno messi invece in risalto quei problemi che sorgono quando ci si porti sul piano dell'etnografia di uno specifico contesto geografico-culturale per tentare di comprendere quale sia il sistema ideologico locale cui fanno riferimento i rapporti di compadrinaggio. I sistemi simbolici che rendono significativi ed efficaci i legami di parentela spirituale sono identici a quelli canonici, strutturalmente e storicamente definiti, o differiscono da essi in maniera più o meno evidente? In questo caso, quali le differenze, come interpretarle, che significato attribuire loro? Influiscono, infine, sui vincoli sociali, sulle forme e sulla funzionalità dei legami reali del particolare sistema? Il lettore potrà allora considerare questo saggio un'analisi dei rapporti tra partiture religiose elaborate in sede centrale ed esecuzioni popolari sviluppate in contesti locali, analisi la cui assenza è stata spesso messa in luce negli studi sulla religione delle società mediterranee (Davis 1980; De Rosa 1978).

2. Il sistema della parentela spirituale a San Marco dei Cavoti

San Marco è un paese dell'Appennino Sannita, in provincia di Benevento, abitato nel 1983 da tremila persone circa, egualmente distribuite tra un nucleo "urbano" e varie contrade contadine su di esso gravitanti. I rapporti di parentela spirituale rivestono una notevole importanza in molti e centrali aspetti della vita sociale

(5). Li troviamo come principale modalità di creazione di legami personalistici tra "famiglie contadine" e "famiglie signorili" o "artigiane" cittadine; legami di vitale importanza economica e politica. Ancora significativi sono i vincoli di parentela spirituale nel contribuire alla coesione di vicinato e nel cementare le solidarietà parentali, almeno in alcuni strati sociali della popolazione.

In questa sede non intendo esaminare né le valenze funzionali della istituzione del compadrinaggio né prendere in considerazione la pur complessa struttura formale che questa mostra di avere nella società in esame. Solo in conclusione, dopo aver indagato il mondo simbolico che soggiace a tali caratteri strutturali, potremo tornare ad essi. Passo invece ad esaminare il numero ed il carattere delle occasioni rituali che i Sanmarchesi considerano fondanti legami di parentela spirituale. A San Marco è possibile "farsi un compare" in sei differenti occasioni rituali (6). I sacramenti del battesimo e della cresima, in piena conformità alle prescrizioni canoniche, impongono la presenza di garanti con i quali si instaurano legami di compadrinaggio. Per il matrimonio, invece, mentre la Chiesa non prescrive la presenza di "sponsores", l'uso locale (comune del resto a molte altre società, italiane e no) permette, ma non impone, due compari, un uomo ed una donna, scelti rispettivamente dallo sposo e dalla sposa.

Idealmente costoro dovrebbero divenire in seguito i padrini ("patini") di battesimo del primo figlio della stessa coppia: analizzata statisticamente tale importante norma appare essere decisamente rispettata (7). Non sempre, però, nel battesimo si ha la presenza di due "patini". È frequente la scelta della sola madrina ("patina") mentre impossibile è ritenuta la presenza del solo "patino". È questo un carattere estremamente interessante del compadrinaggio locale: si dice che «in Chiesa è fondamentale la *patina*».

Dai registri battesimali si può rilevare l'estrema frequenza dei casi con sola madrina mentre sono rarissimi (non più di cinque negli ultimi cento anni) quelli in cui compaia il solo padrino.

Per la cresima, invece, abbiamo un solo garante, dello stesso sesso del cresimando, nel pieno rispetto della norma canonica.

I compadrinaggi stabiliti a partire da tali occasioni non possono in alcun modo considerarsi relazioni puramente individuali e diadiche: vi restano infatti coinvolte le famiglie dei diretti protagonisti del rituale.

Ciò appare evidente quando si consideri quali sono le persone legate da parentela spirituale a partire dal battesimo del primo figlio di una coppia. Sono "compari" della coppia che fa battezzare il bambino:

a) l'uomo e la donna che erano stati loro "compari di anello" e che ora battezzano il bambino (costoro, in buona parte dei casi, sono tra loro estranei);

b) i genitori di ognuno dei due "compari";

c) i coniugi dei due "compari";

d) i genitori dei coniugi dei due "compari".

Parallelamente, le persone indicate sono considerate anche parenti spirituali dai genitori dei due sposi.

Il battezzato chiamerà "patini" le persone dei punti a)-d) ed a volte anche i nonni dei suoi diretti "sponsores" (vedi fig. 1).

Altri vincoli spirituali possono essere stabiliti a partire da occasioni cultuali non connesse però con alcun sacramento. La visita alla cappella di un ex monastero, dedicata a San Giovanni Battista e situata su un altopiano sovrastante il paese, era occasione per stabilire un legame spirituale noto come "compare di San Giovanni".

Nella maggior parte dei casi erano dei giovani, normalmente dello stesso sesso, che, recatisi in visita alla cappella, decidevano di stabilire un vincolo di parentela spirituale. Ciò veniva fatto recitando una certa formula (8) ed incrociando i medi delle mani destre che venivano immerse in una fonte d'acqua all'interno della chiesa. Il vincolo era diadico, interessava cioè i due amici, e si protraveva per tutta la vita. Poteva essere sciolto solamente ricreando la situazione di partenza e recitando una contro-formula. Pressoché distrutta dal terremoto del 1962 l'antica cappella, il rituale non appare più essere praticato sistematicamente, anche se rimangono numerosi adulti vincolati l'un l'altro da tale legame spirituale. Identica sorte sembra aver subito il "San Giovanni dei Monti", legame di parentela spirituale stabilito tra i membri delle "Compagnie" di pellegrini che si recavano a piedi in visita ad importanti santuari dell'area appenninica (Monte Vergine, San Michele Arcangelo, Vallepietra; si veda a proposito Di Nola & Grossi 1980).

I modi in cui questo tipo di legame spirituale veniva contratto variavano di luogo in luogo, ma il carattere del rapporto era identico a quello precedente: diadico, personale, valido tutta una vita. Tale comparatico aveva inoltre, a causa del carattere

sovracomunale delle Compagnie di pellegrini, una esplicita tendenza "esocentrica" (Nutini 1976): i Sanmarchesi si legavano a persone di paesi vicini. Altra occasione fondante era quella connessa con la cura tradizionale dell'ernia infantile, diffusa in tutta Europa e recentemente analizzata da Alfonso Di Nola (1983) (9). Attualmente questa terapia non sembra più praticata sistematicamente anche se mi è stato riferito della cura di un ragazzo oggi solo diciottenne.

Il bambino malato veniva condotto da un guaritore, detto "magano", il quale, diagnosticato il male, si affrettava a trovare una giovane quercia posta appena fuori il paese. Il giorno dell'Annunziata, di prima mattina, il bambino, portato dai genitori, e due assistenti rituali si trovavano nei pressi dell'albero. Il "magano" praticava una profonda incisione su un ramo biforcuto proprio nel punto in cui si apriva la biforcazione. "Al suono della Mattutina" (il primo suono di campane del giorno), preso il bambino in braccio, lo faceva passare completamente nudo, attraverso il ramo intagliato. Il passaggio avveniva per tre volte ed il bambino era raccolto, dall'altro lato del ramo, dai due assistenti all'ultimo passaggio. L'aver agito da assistenti alla terapia rituale determinava la creazione di un vincolo di parentela spirituale con i genitori del bambino, mentre costui avrebbe da allora chiamato "patini" i due assistenti.

In assenza degli assistenti rituali erano il "magano" e sua moglie ad effettuare l'intera operazione e, pertanto, divenivano loro i "patini" e compari dei suoi genitori. Compiuta l'operazione si provvedeva a legare il ramo al di sotto della incisione: se fosse ricresciuto, il bambino sarebbe guarito.

I rapporti spirituali rimanevano limitati alle persone presenti alla terapia e, contrariamente a quanto avveniva per le altre occasioni fondanti, non ricevevano alcun nome particolare.

Considerato dall'esterno, questo insieme di rituali fondanti si lascia facilmente categorizzare: tre "compadrinaggi sacramentali", nucleari, in grado di legare unità sociali piuttosto che singoli individui. Due "compadrinaggi non sacramentali" ma intimamente connessi a rituali cattolici, vincolanti esclusivamente particolari individui. Un compadrinaggio, infine, che oltre ad essere "non sacramentale", appare legato a settori profondamente tradizionali della cultura locale, almeno apparentemente non connessi con valori immediatamente cattolici.

Quanto, però, questa categorizzazione trova riscontro nelle idee locali? Esiste una tassonomia locale del sistema dei rituali e

delle relazioni derivanti? Se sì, quali sono i criteri ed i concetti che la fondano? Differiscono, ed in cosa, da quelli "etici"?

I Sanmarchesi distinguono nettamente tra i primi tre tipi di rapporto spirituale e gli altri: «si tratta di cose serie» dicono, riferendosi ai legami di compadrinaggio di battesimo, matrimonio e cresima. Ad essi "oppongono" gli altri tipi di compadrinaggio considerati, di contro, "non seri". I criteri che soggiacciono a tale distinzione sono di duplice e complementare natura: sociali e simbolico-religiosi. I primi sono legami implicanti intere unità familiari, la cui creazione deve per questo ponderarsi a lungo. Rapporti propri della piena maturità di un uomo. Gli altri sono ritenuti vincoli giovanili: se ne evidenzia spesso il carattere puramente individuale e se ne parla sempre con il rimpianto della spensieratezza passata.

Le articolazioni di natura sociale fanno, però, riferimento a più sostanziali criteri di carattere religioso. Definendo il compadrinaggio di battesimo o di matrimonio "cose serie", un Sanmarchese indica innanzitutto la profonda connessione dei riti fondanti con la sfera religiosa: si tratta di "cose di Dio". Tutte le persone intervistate hanno riconosciuto esplicitamente la maggiore importanza dei legami di compadrinaggio di battesimo, matrimonio e cresima, a causa del fatto di essere legati a sacramenti della religione cattolica.

Risulta certamente confermata l'idea della centralità dei vincoli sacramentali. È chiaro, però, che qui si dovrà cercare di spingere più a fondo l'analisi per comprendere come, dal punto di vista locale, i riti fondanti ed i legami spirituali partecipino alla "significatività potente" dei valori religiosi. Rimanendo per il momento ancorati ad una definizione "formale" di sacralità, si può notare come i vari compadrinaggi si collochino in maniera differente lungo un asse ideale che va dalla sacralità alla non sacralità.

Dopo i primi tre rituali "seri" troviamo il pellegrinaggio ai santuari (il "compare dei monti") la cui connotazione sacrale, per quanto decisamente minore rispetto ai compadrinaggi precedenti, è notevole. «Vale più un compare di Monte che uno di Fonte», mi è stato detto una volta. Il carattere sacrale di tale compadrinaggio deriva dall'atto stesso dello impegnarsi insieme in un pellegrinaggio in un luogo di culto.

Tale comune partecipazione ad un viaggio di devozione assimila per un certo verso questo rituale a quello battesimale. In

entrambi, infatti, si viene ad essere totalmente partecipi della "communitas" cristiana.

Il battesimo conferisce, come vedremo, un carattere spirituale che rende Cristiani e con questo inizia alla comunità dei credenti. Il pellegrinaggio ricrea, in un tempo ed in uno spazio precisi, sicuramente considerati sacri, la stessa "communitas" di cristiani che il battesimo, per così dire, fonda a priori. Scarsi connotati sacrali ha, invece, il "compare di San Giovanni" che è considerato a volte una versione minore, locale, di quello dei Monti.

I legami di tale tipo – sebbene occorra recitare una formula sia per stabilirli che per romperli – mostrano spesso un carattere quasi ludico che si riflette sulla natura dei rapporti sociali. Più ambiguo appare invece il compadrinaggio fondato dalla terapia dell'ernia: non considerato esplicitamente connesso con la sfera della sacralità, pure sembra in qualche modo parteciparne. È ritenuto importante, significativo simbolicamente ma insieme quasi segreto, non molto influente socialmente.

Proseguendo nell'analisi ci si renderà conto di come il maggiore o minore grado di sacralità non sia l'unico sistema di riferimento e classificazione dei legami di parentela spirituale.

Sembra piuttosto che, rimanendo unitario il sistema, esistano più assi cognitivi, orientati a partire da idee differenti, ai quali poter riferire i vari legami, determinando in tal modo associazioni concettuali di volta in volta differenti.

Dalle affermazioni degli informatori si ricava chiaramente che la centralità riconosciuta ai legami spirituali originati dal battesimo, dalla cresima e dal matrimonio, è intimamente connessa con il carattere iniziatico attribuito a questi rituali. Tale valenza non solo consente di andare oltre una definizione formale del carattere sacrale dei rapporti in esame, specificando il modo in cui esso si configura per la cultura locale, ma permette anche di individuare un ordine di importanza all'interno degli stessi compadrinaggi "seri".

In tale ambito il battesimo occupa una posizione di primaria importanza:

«La patina ti porta alla fonte pe' ti fa cristiano, perché uno senza battezzato è ..., è un asino. Anzi è un Turco, è un Turco».

Il battesimo, dunque, fa dell'individuo un "cristiano". Questo significa che esso lo rende propriamente umano, lo inserisce nella realtà umana dalla quale era prima escluso. Il non battezzato, animale

o musulmano (10), è posto al di fuori della cultura. Nella nozione locale dell'«esser fatti cristiani» non vi è alcun riferimento alla cancellazione del peccato originale: essa indica invece l'acquisizione da parte del battezzato di una «persona spirituale» che sola lo aggrega realmente agli uomini. «Senza battezzato non sei niente, non hai un nome», ha ribadito la medesima informatrice. Il battesimo trasforma un «niente» in un essere umano, spiritualmente e socialmente collocabile all'interno della società (11).

Va compreso che l'acquisizione del carattere spirituale è pre-requisito fondamentale affinché possa essere attivata quella che, con Pitt-Rivers (1973), possiamo chiamare la «personalità sociale» di un individuo. Questa – l'appartenenza ad una certa famiglia occupante una precisa posizione all'interno della società locale – per quanto nota fin dalla nascita, non può essere presa in considerazione finché l'essere nato non è stato riconosciuto come umano. Il «riconoscimento» avviene appunto tramite il rituale religioso del battesimo e viene concepito in termini di acquisizione di una «persona spirituale».

Evidenziamo qui un importante tratto della cultura locale: religione e società, spirituale e sociale, non sono ambiti separati o contrapposti. Fanno perno l'uno sull'altro ed insieme caratterizzano fondamentali aspetti della vita sociale (12). Detto altrimenti, società umana e comunità cristiana, almeno idealmente, coincidono.

Il battesimo occupa dunque una posizione centrale tra i riti in esame proprio perché con esso «nasce» al mondo la persona spirituale. Non rappresenta, però, che la prima di una serie di tappe iniziatiche tutte concernenti il carattere spirituale dell'individuo, tappe così riassunte da un'informatrice:

«Il battesimo è il più importante perché «il bambino» prima non è niente, non è ancora cresimato né sposato. Dopo viene la cresima, perché «il ragazzo» è già qualcosa. Ultimo il compare di anello, perché «il giovane» è battezzato e cresimato».

La cresima ed il matrimonio sono considerati rituali agenti su quella stessa persona spirituale «generata» dal battesimo. Ritualità che intervengono su tale identità conducendola al massimo grado di completezza: essi rappresentano il completamento dell'essere spirituale. I termini sottolineati nella frase dell'informatrice indicano anche in questo caso una profonda connessione tra spirituale, sociale e realtà fisica.

Se il battesimo inserisce nella società, la cresima ne ribadisce la piena partecipazione ed il matrimonio, rappresentando il momento di piena maturità sociale, legittima il desiderio dell'individuo di perpetuarsi e sanziona contemporaneamente la continuità della società stessa. Al di sotto del mondo sociale e spirituale scorgiamo da ultimo, come un riflesso manipolato dall'attività simbolica, il processo fisico che conduce il "neonato-niente" ad essere un bambino, quindi un ragazzo, poi un giovane ed infine un uomo.

In tutte queste occasioni rituali la persona ed esse sottoposta è "garantita", "protetta", da "sponsors" rituali. Sono appunto coloro che agiscono sulla persona spirituale dell'individuo ad occupare un ruolo preminente tra tutti i possibili parenti spirituali. Appare quindi chiaro il posto prioritario attribuito al rituale battesimale ed ai vincoli di compadrinaggio stabiliti a partire da esso, allo stesso modo in cui si comprendono le posizioni gradualmente subordinate dei "compari" di cresima e di matrimonio.

A dire il vero, quando si passa a considerare i legami di parentela spirituale, molti informatori mostrano di reputare il comparatico di matrimonio decisamente più importante di quello di cresima. Tale valutazione mi sembra pienamente comprensibile se si ricorda la stretta connessione esistente tra compari di anello e "patini" di battesimo del primo figlio di una coppia. Quella che oggi appare esclusivamente come una "regola", una connessione formale, doveva in passato essere pienamente significativa a livello simbolico e rituale. La cerimonia del matrimonio, fino agli anni '50 estremamente complessa, ha subito profonde modificazioni.

In particolar modo, pur conservandosi il ricordo delle successioni di atti rituali, si è perso totalmente il significato simbolico di essi – come invece non è avvenuto per il battesimo (13). In numerose società la coincidenza terminologica e fattuale tra "compari di anello" e "compari di battesimo" del primo figlio di una coppia, associata ad una estensione lineare (patrilineare) della terminologia e dei rapporti, indica la tendenza a trasmettere nel tempo la relazione di compadrinaggio tra due famiglie o gruppi corporati di parentela (Hammel 1968: 65-70; Signorini 1979, 1981; Sault 1983). A San Marco, dove entrambi tali caratteri sono presenti, il sistema non si struttura così e ciò mi fa ritenere che si possa considerare la connessione da un differente punto di vista, quello simbolico-spirituale.

I due compari di anello, presi singolarmente, portano ognuno a compimento definitivo il processo di "crescita spirituale" del figlioccio iniziatosi con il battesimo di questi. Se invece li si considera unitariamente, essi ci appaiono i garanti della creazione di una nuova unità familiare, quella in cui i due giovani, superando nell'unione coniugale la propria individualità, trovano la loro completa maturità spirituale e sociale. Da questa unione nascerà un bambino, primo frutto sociale della nuova unità familiare. Saranno allora gli stessi compari di anello a fungere da "iniziatori" all'esistenza spirituale ed alla vita sociale di questo nuovo individuo. I "compari di anello/compari di battesimo" del primo figlio costituiscono pertanto la congiunzione tra due cicli rituali: concludono quello di un uomo ed una donna (i due sposi), garantendo per il loro connubio matrimoniale, ed iniziano quello di crescita spirituale del primo figlio, prima estensione sociale della nuova unità coniugale.

Se poi ci portiamo su un piano squisitamente strutturale, possiamo notare come la coincidenza in esame contribuisca a determinare una continuità di natura sociale. I compari di anello di una coppia rappresentano, infatti, le prime alleanze esterne ai parentadi dei due coniugi che la nuova unità familiare da essi creata riesce a stabilire. Con il battesimo del primo figlio tali alleanze vengono ribadite e rinforzate.

Riassumendo, possiamo quindi dire che l'identità "compari di anello/compari di battesimo del primo figlio" indica una duplice continuità, rituale (tra il ciclo di sviluppo spirituale dei due sposi e quello del loro primo figlio: genitori e bambino sono "garantiti", rispettivamente nel momento conclusivo ed in quello iniziale di una serie di tappe iniziatiche, dalle medesime persone) e sociale, perché contribuisce a ribadire e rinsaldare la rete delle alleanze stabilite a partire dalla sponsorizzazione matrimoniale.

Ancora una volta aspetti simbolico-rituali e caratteri social-strutturali ci appaiono strettamente legati in questa società meridionale.

3. Battesimo e nascita: rapporti metaforici e continuità rituali

Nel corso del precedente paragrafo sono emersi due punti di un certo interesse. Da un lato la conferma del carattere sacrale dei legami spirituali creati a partire dal battesimo, dal matrimonio e dalla cresima: i Sanmarchesi stessi li associano alla sfera religiosa. Dall'altro è emerso che la "sacralità" non è certo l'unico nucleo

concettuale intorno al quale gli informatori sistematizzano l'insieme dei compadrinaggi. Il carattere iniziatico dei riti in questione, oltre a permettere di specificare in maniera meno formale (più "emica") il contenuto della "sacralità", si è presentato come asse di riferimento cognitivo, complementare al precedente. I tre rituali "seri" sono per un verso apparsi significativamente disposti in ordine gerarchico in base all'importanza iniziatica da ognuno di essi posseduta, ma al contempo opposti a tutti gli altri. Ritengo possibile evidenziare ed esaminare un terzo asse semantico, proprio del modo locale di concettualizzare il sistema della parentela spirituale riferibile alla qualità delle connessioni simboliche tipiche di ogni rituale fondante. In realtà la mia analisi verterà principalmente sul battesimo, l'unico rituale per il quale si siano conservate delle esplicite valenze simboliche. Per la cresima ed il matrimonio il cerimoniale ha perso qualsiasi significatività consapevole e pertanto il tentativo risulterebbe impossibile (14).

La dottrina cattolica concepisce il battesimo come una nascita spirituale e le analisi antropologiche, condotte sui concetti che ne sono alla base, indicano che i legami di parentela spirituale sono considerati originati proprio dalla analogia tra nascita materiale e spirituale. Parlando del battesimo a San Marco, esso è apparso in tutta la sua valenza iniziatica e si è accertato che attribuisce al bambino un carattere spirituale per il tramite dell'azione rituale dei "patini".

In che termini viene localmente spiegata tale "attribuzione"? Come è considerata l'azione rituale degli "sponsore"? Non esiste alcun dubbio che i Sanmarchesi considerino il bambino battezzato come un "nato" alla vita cristiana. Quando affermano che egli "è fatto cristiano" intendono proprio dire che il bambino viene generato simbolicamente al modo spirituale.

L'esecuzione locale sembra corrispondere a pieno alla partitura canonica. Se però si passa all'azione degli "sponsore" notiamo immediatamente una fondamentale differenza.

«Il patino non c'entra niente. La patina prende in braccio il bambino sull'altare, non il patino. Il patino non ha fatto niente....e perché è giusto, come si dice, che uno esce cristiano dalla fonte di battesimo e allora è proprio la patina che lo porta alla fonte.»

Dal punto di vista locale, l'unica attrice rituale (oltre al sacerdote) nella cerimonia battesimale è la "patina". Le spiegazioni degli informatori (su questi argomenti esclusivamente donne)

mettono sempre in risalto la supremazia rituale della madrina connettendola alle specifiche azioni rituali svolte in chiesa. Era lei a «prendere in braccio il bambino», a «portarlo alla fonte», lei a «farlo uscire cristiano» dalla stessa.

Comprendiamo ora il senso della obbligatorietà della presenza femminile nel battesimo e la complementare influenza rituale di quella maschile. È la “patina” a generare spiritualmente il bambino nel rito: a San Marco si deve parlare di una “maternità spirituale” al posto della, generalmente accettata come ovvia, paternità spirituale.

In numerose società l'analogia con la nascita è messa in risalto dalla esistenza di credenze relative ad una influenza mistica che il padrino avrebbe sul carattere del figlioccio (Gower-Chapman 1977; Signorini 1981). Anche a San Marco ritroviamo una concezione analoga, volta però al femminile: «i primi rami sono della patina», si dice, intendendo che il carattere ed alcuni atteggiamenti psichici del figlioccio «hanno preso» dalla “patina”.

Questa stessa influenza mistica, questo “imprinting spirituale”, è confermato da altre credenze, segnalate in numerose altre aree italiane, ma sempre considerate in maniera asistematica. A San Marco si ritiene che se la “patina” sbaglia nel recitare il “Credo” durante la cerimonia del battesimo, il bambino resterà balbuziente. Sarà allora compito della madrina, colpevole di aver errato nel recitare la Parola Divina, sanare il difetto del figlioccio. Dovrà somministrargli un brodo terapeutico che si ritiene lo guarirà completamente. Si potrebbe parimenti spiegare, riferendoli ad una concezione di “maternità spirituale”, tutti quegli obblighi simbolici che la letteratura attribuisce alla madrina: regalo di un braccialetto d'oro (Miller & Miller 1977), fornitura del vestito, degli amuleti (Signorini 1981), cura di varie malattie (Anderson 1957). A mia conoscenza, è la prima volta che viene descritta una concezione definibile come “maternità spirituale” anche se, a dire il vero, nessuno si è mai curato di indagare le concezioni locali a riguardo. L'antropologa statunitense Nicolette Sault (1983: 5) per un villaggio zapoteco in Messico segnala degli usi molto simili a quelli di San Marco:

«Marriage does require both a godmother and a godfather. However... informants explained that a woman can sponsor Baptism alone, while a man cannot....In the Zapotec conceptual framework, godparenthood lies within the domain of women».

Sfortunatamente il saggio della Sault verte sui problemi strutturali della trasmissione di legami di comparatico in una società che, pur reputando le donne il nucleo centrale dell'istituzione, ammette la trasmissione dei legami esclusivamente per linee maschili. Non abbiamo alcuna indicazione sui valori simbolici che rendono significativa tale "supremazia rituale femminile" (anche) nel pueblo zapoteco di Santa Catalina, ma probabilmente potremmo aspettarci anche in questo caso la presenza di un sistema di "maternità spirituale" ritualmente fondato.

Tornando a San Marco, va subito detto che non sono certo in grado di ricostruire tutti gli atti rituali ed i referenti simbolici che li rendono significativi all'interno di quella che ho chiamato l'ideologia della maternità spirituale. Occorre considerare che la stessa liturgia ecclesiastica è variata dopo il Concilio Vaticano II e che di conseguenza il sistema simbolico locale, che ad essa faceva riferimento, appare essere in fase di riassetto. Ritengo però possibile ed interessante approfondire l'analisi del modo locale di rappresentare il battesimo come una nascita spirituale e la "patina" come l'unica generatrice della persona spirituale del bambino. L'analogia con la nascita, finora, è stata evidenziata in maniera indiretta: l'esistenza di una somiglianza mistica, il "far divenire cristiano", il "far uscire dalla fonte".

Mi sembra utile accostare ora il battesimo ad una serie di atti rituali che, anch'essi, possono dare origine a vincoli di parentela spirituale. Potremo evidenziare così la comunanza simbolica di talune concrete azioni rituali il cui significato rimanda inequivocabilmente alla nascita.

A San Marco ed in altri paesi vicini le donne "praticone" che in passato svolgevano il ruolo di levatrici erano considerate e chiamate "patine" dai bambini alla cui nascita avevano assistito e divenivano "commari" dei loro genitori. Ancora oggi l'ostetrica condotta, quando si reca per un parto in una delle contrade rurali, riceve un dono in denaro, diverso dalla parcella ufficiale e raccolto da tutte le parenti della puerpera presenti al parto. In seguito verrà chiamata "patina" dal bambino e sarà legata da comparatico con i genitori di questo. Tale assimilazione è un carattere tradizionale della cultura locale e i registri battesimali testimoniano dell'uso nel passato. Interrogati in proposito, i Sanmarchesi hanno fornito valutazioni contrastanti, la più diffusa delle quali vuole il fatto connesso con l'antico uso di far battezzare il bambino in chiesa dalla stessa levatrice, in modo da evitare le spese necessarie per

stabilire un reale rapporto di comparatico. Questa spiegazione funzionale – la scelta della levatrice nullifica gli effetti sociali della relazione – è certo accettabile ma non sembra in grado di rendere conto completamente dei fatti in esame. Dai registri battesimali del secolo scorso apprendiamo che il numero delle scelte di una “levatrice” (in tutto il paese vi erano solo tre “levatrici”) come “patina” era estremamente elevato fino all’ultimo decennio del secolo – il 74% del totale nel 1840, il 41% nel 1881, il 35% nel 1882, il 29% nel 1890. Tralasciando i pur fondamentali problemi che questi dati pongono circa la storia della funzionalità dell’istituzione a San Marco, mi preme qui far notare che nei registri, per i casi in cui si ha la scelta della “levatrice”, appare la dizione «levatrice è stata....». La presenza di questa dizione nei registri parrocchiali pone quantomeno qualche problema. Prescindendo, infatti, dall’aver funto da assistente al parto, la “levatrice” era chiamata, in chiesa, ad agire da madrina. Non si comprende allora perché la “levatrice”, quando agiva da “patina”, non venisse riportata sui registri secondo la formula «commare è stata», normale in tutti gli altri casi, tanto più che erano proprio i ministri del culto a stilare i registri. Evidentemente gli stessi sacerdoti locali riconoscevano un qualche particolare nesso tra l’aver agito da “levatrice” di un bambino e l’essere chiamata a fungere da sua madrina. Il problema dell’identificazione si ripropone per il passato e, al di sotto della coincidenza reale, si intravede una più profonda assonanza concettuale tra le due figure.

«Mamma mia ci diceva che a levatrice nui chella la aviuma chiamà patina perché ci aveva pigliato, ci aveva portato al mondo».

Tale spiegazione, data da un’anziana informatrice, apre interessanti prospettive di indagine. Ella spiegò, infatti, a gesti oltre che a parole, che l’importante, nella azione della levatrice, era costituito nel portare alla luce il bambino prendendolo con le braccia dal ventre materno. Questa azione appare immediatamente analoga a quella che si ritiene essere compiuta dalla “patina” nel battesimo: prendere in braccio il bambino, “portarlo alla fonte” e farlo “uscire da cristiano”. Siamo in presenza di un rito di passaggio: in entrambi i casi la donna (levatrice o madrina) opera il passaggio del bambino da uno stato ad un altro. Nella nascita l’azione maieutica consiste nel portare al mondo, prendendolo dal ventre materno, un feto e trasformarlo in un essere vivente. Nel rituale del battesimo l’azione sacramentale della “patina” trasfor-

ma un essere spiritualmente non vivente in un cristiano, individuo socialmente e moralmente esistente. O meglio, sulla base dell'analogia con la nascita, che ora ci appare da una prospettiva locale ed in tutta la sua evidenza, l'atto consiste nel "suscipere" dal fonte battesimale un essere spiritualmente inesistente e trasformarlo in un membro a pieno diritto della società, umana e cristiana insieme.

L'identificazione levatrice-madrina appare ora chiara: si fonda sull'analogia delle azioni rituali delle operatrici, su quella delle connessioni simboliche e sul particolare carattere attribuibile ai riti stessi. Il fatto, del resto, non deve stupirci. Nicole Belmont (1979: 705) mostra che in numerosissime società la persona che interviene ad operare concretamente la nascita (quasi sempre una donna) si considera misticamente legata al neonato ed ai suoi genitori (15). A San Marco tale legame mistico è espresso in analogia con il vincolo di "maternità spirituale". Se il legame mistico si identifica con quello spirituale, il rituale battesimale presenta a sua volta interessanti analogie simboliche con la nascita.

Il "passaggio materiale" proprio del battesimo si identifica con quello della nascita. In quest'ultimo caso il passaggio che occorre "percorrere" è il "passaggio naturale" del ventre materno, mentre nel battesimo esso è rappresentato dal fonte e dall'acqua benedetta. In un interessante studio sul simbolismo del battesimo ortodosso, la Pease Chock (1974: 42-43) ipotizza la connessione simbolica tra ventre materno e fonte battesimale, tra nascita nel sangue e nascita nell'acqua. È possibile anche per San Marco una tale identificazione? Mi sembra che i dati a disposizione permettono di spingere l'analogia tra rituale del battesimo e nascita, apparsaci evidente dall'esame dei modi "emici" di concepire le azioni degli operatori rituali, fino alla identificazione di un concreto referente "naturale" – l'uscita dal ventre materno – per l'atto simbolico dell'"uscita dal fonte battesimale".

È certamente vero che nessun informatore ha mai palesato una reale coscienza di questa connessione simbolica, ma l'esame di un altro rituale potrà ulteriormente avvalorare la mia congettura. Quando ho chiesto i motivi per cui i collaboratori alla terapia dell'ernia infantile (o direttamente il "magano" e sua moglie) fossero considerati parenti spirituali mi è stato risposto che ciò avveniva perché la cura «era come battesimo». Se ci si pone al livello delle azioni rituali, l'analogia appare evidente. Nella terapia i "patini" prendono con le braccia il bambino che il curatore fa

passare attraverso il ramo e sono loro a tenerlo ed a prenderlo dopo l'ultimo passaggio». Come la levatrice "prende" il bambino nel parto e la patina "lo prende" nel battesimo, così i collaboratori terapeutici "lo prendono" in questa cura. Se poi la levatrice porta il bambino fuori dal ventre materno e la madrina dal fonte battesimale, essi lo tirano fuori dal ramo biforcuto ed inciso: in tutti e tre i casi si opera, attraverso un "passaggio materiale", un cambiamento di status del bambino. Da morto a vivo, dall'inesistenza alla piena esistenza spirituale, dalla malattia alla guarigione.

Il ramo inciso ad una sua biforcazione appare chiaramente simbolo del ventre materno. Il rito "della passata" è esaminato dalla stessa Belmont (1979) e, in maniera dettagliata, da Di Nola (1983). Dai loro lavori emerge chiaramente che la terapia rituale era interpretata come una nascita in tutta Europa. Spesso si aveva cura che il bambino effettuasse "di testa" l'ultimo passaggio ed a volte l'evidente analogia con la nascita era chiara anche ai protagonisti.

Ancora una volta una sequenza rituale rimanda alla nascita, è ad essa simbolicamente connessa e richiede attori ed azioni molto simili a quelli del parto. Allo stesso modo che la madrina nel battesimo, i "patini" operano concretamente il passaggio rituale. L'analogia con il battesimo è chiara. I collaboratori terapeutici possono essere assimilati a parenti spirituali, il legame mistico equiparato a quello sacrale.

Esaminando le connessioni simboliche proprie dell'analogia nascita-battesimo si sono compiute due operazioni complementari. Si è specificata la maniera locale di rappresentare la metafora battesimo = nascita spirituale, di origine ecclesiastica, evidenziando anche la continuità simbolico-rituale esistente tra i riti del parto, del battesimo e della "passata" terapeutica, tutti in grado di creare legami di parentela spirituale. Si è portato inoltre alla luce un nuovo polo semantico, diverso dai precedenti (sacralità e valenza iniziatica), intorno al quale sembra organizzarsi la classificazione "emica" dei legami del compadrinaggio. Anche questo nuovo dominio semantico può essere raffigurato da un "continuo" ideale sul quale visualizzare la qualità dei rapporti simbolici propri dei rituali fondanti. Da un lato abbiamo "il polo metaforico" al quale si possono riferire quei rituali i cui simboli sono primariamente delle metafore. Si collocano qui quei compadrinaggi che fanno perno sulla metafora della nascita. Si creano allora associazioni differenti da quelle stabilite partendo

dal criterio della sacralità: parto, rito della "passata", battesimo. Al polo opposto si collocano invece il "compare dei monti" e quello di "San Giovanni", legami fondati sulla consustanzialità (i simboli sono principalmente di natura metonimica) tra i diretti partecipanti agli atti rituali. Il matrimonio e la cresima, in mancanza di reali conoscenze, non trovano una collocazione precisa, anche se potrebbero forse porsi tra l'ambito metaforico e quello metonimico.

Se ora cerchiamo di elaborare un'immagine complessiva della classificazione locale del sistema del compadrinaggio, appare evidente il suo carattere polisemico: non un solo principio, la connessione con i valori della religione, ma più punti di riferimento concettuale intervengono a rendere significativi i compadrinaggi.

Il valore iniziatico dei sacramenti fondanti e le analogie simbolico-rituali ad essi soggiacenti rappresentano prospettive concettuali estremamente importanti. Il valore ed il significato sociale attribuito ai legami spirituali risulta, dunque, dal contemporaneo riferimento a tali complementari domini semantici (vedi fig. 2).

Il battesimo occupa in ogni caso un ruolo centrale: dotato del massimo valore iniziatico, prima elaborazione metaforica della nascita, è anche il rituale dal valore sacrale più evidente: i legami sociali da esso instaurati sono, ovviamente, i più saldi ed i più pregnanti funzionalmente dell'intero sistema della parentela spirituale. Si comprende allora perché sia la terminologia dei legami originati dal battesimo a coprire quei vincoli mistici propri dei rituali ad alto contenuto metaforico. Solamente nel battesimo tali legami sono interpretati come legami di parentela, solamente in questo caso essi si costituiscono in sistema e, fondati sacralmente, possono determinare precisi ruoli parentali (si evidenzia qui il profondo significato storico del concetto di sacralità).

4. Ritorno al sociale

Quali sono gli effetti più evidenti delle idee locali circa la parentela spirituale sui caratteri sociali dei vincoli di compadrinaggio e come lo studio dei caratteri simbolici può rendere più adeguata la conoscenza di quelli strutturali? Le forme che i legami assumono sono chiaramente coerenti con alcuni dei principali

concetti emersi. Innanzitutto i Sanmarchesi operano una chiara distinzione tra il ruolo femminile e quello maschile all'interno del sistema della parentela spirituale: «La patina è importante in chiesa, l'uomo è importante come compare». La donna è considerata fondamentale sul piano simbolico-sacrale mentre è l'uomo, il capo famiglia, a divenire centrale quando si passi nel campo delle importanti valenze sociali dell'istituzione. I due piani, come i due ruoli, sono distinti e complementari, entrambi necessari perché l'istituzione possa risultare significativa e funzionale. In pratica, la società in esame ha esplicitato i due ambiti, quello sacrale-simbolico e quello social-strutturale – ma anche i due assi del compadrinaggio, padri/madrinaggio e comparatico – che insieme costituiscono l'istituzione e li ha poi attribuiti ai complementari domini femminile e maschile.

Non è certo un caso che, mentre le concezioni relative al simbolismo della parentela spirituale sembrano prerogativa del bagaglio culturale femminile, quelle proprie delle strategie d'uso del comparatico sono tendenzialmente patrimonio maschile.

Mostrerò ora come, partendo da questo particolare modo di considerare i ruoli maschile e femminile, direttamente connesso con i valori simbolici analizzati in precedenza, sia possibile evidenziare alcuni caratteri del sistema strutturale del compadrinaggio quasi mai presi in considerazione nella letteratura di impronta funzionalista. I problemi posti dallo studio di tali aspetti del sistema dovranno, allora, essere affrontati per mezzo di modelli analitici del tutto originali. Dai valori appena presentati deriva la possibilità della scelta di una sola donna come unica garante spirituale del battesimo di un bambino. L'analisi statistica condotta sui registri battesimali attesta l'estrema importanza che tale tipo di scelta ha avuto, e continua in misura ridotta ad avere, nel sistema locale. Nel 1937 il 55% delle scelte battesimali è rappresentato dalla selezione della sola "patina"; identica percentuale troviamo nel biennio 1949-50, mentre nei successivi bienni 1959-60 e 1969-70 le percentuali si assestano intorno al 30%. Nel quinquennio 1979-1983 le scelte di "patina sola" rappresentano, invece, il 12% del totale dei battesimi. L'osservazione di numerosi casi concreti, le affermazioni degli informatori, la stessa logica del sistema simbolico locale, non lasciano dubbi circa l'effettiva funzionalità dei vincoli spirituali stabiliti con la scelta di una singola ed unica "patina". In questi casi la donna, oltre ad essere considerata madre spirituale del bambino, è

reputata un tramite tra la famiglia richiedente la prestazione rituale e la propria famiglia di orientamento e/o procreazione che tale prestazione fornisce.

Non sto affermando che la donna non ha un peso notevole anche nelle reali interazioni sociali determinate dalla sponsorizzazione rituale. Sto, invece, sottolineando che, essendo i legami di comparatico relazioni vincolanti unità familiari in una vasta trama di obbligazioni reciproche, sono le intere famiglie – e più precisamente i maschi a capo delle stesse – ad essere considerate i punti nodali delle alleanze. I legami spirituali stabiliti con la scelta di un'unica madrina hanno dunque un innegabile peso strumentale, funzionale, proprio perché la donna in questione sarà sempre membro di una precisa famiglia – avrà cioè un padre e/o un marito – che, “a causa” del suo agire rituale, si trova legata a quella dei genitori del battezzato.

La funzionalità dei legami di comparatico “via madrina” apparirà forse più evidente esaminando un'altra possibilità di scelta, tipica del sistema locale. Una notevole percentuale delle scelte battesimali è rappresentata dalla selezione di due “sponsors”, un uomo ed una donna tra loro estranei. In questi casi la relazione di parentela spirituale si estende tanto alle famiglie di orientamento e procreazione del compare che a quelle della comare: si creano di fatto due linee di alleanza entrambe pienamente ed autonomamente funzionali (vedi fig. 3).

Ciò risulta con più evidenza quando il compare e la comare appartengono a due differenti strati sociali. È infatti frequente il caso in cui si scelgono una donna, di ceto superiore e membro di una famiglia dell'élite locale, ed un uomo, del proprio ceto, magari un parente (ma normale è anche il caso inverso).

Quest'ultima possibilità di scelta non solo conferma il pieno valore funzionale della selezione di una donna, ma consente anche di estendere l'analisi all'intero sistema della scelta di comparatico. Lo scegliere una coppia di compari, uomo e donna, tra loro estranei, indica una chiara volontà di estensione dei rapporti di parentela spirituale: si determina un raddoppiamento della direzione di estensione dei vincoli di comparatico (fig. 1 e fig. 2). Appare evidente che gli effetti strutturali di tale “formula di scelta” sono differenti da quelli derivanti dalla selezione della sola “patina” o di una coppia di coniugi.

L'analisi della meccanica soggiacente tali possibilità di scelta è notevolmente complessa e conduce ad evidenziare problemi di

statica e dinamica strutturale dell'istituzione del tutto nuovi (16). Non è possibile affrontare ora tali temi ma, da quanto detto, risulta evidente che, per poter valutare correttamente le valenze funzionali di una particolare possibilità di selezione dei compari, occorre avere ben chiaro l'intero sistema rappresentato dalle varie "formule di scelta" logicamente possibili ed effettivamente realizzate.

L'affermazione della piena funzionalità della scelta della sola madrina, oltre a fondarsi sulle constatazioni etnografiche, sulle valutazioni degli informatori e su una concreta analisi statistica, è soprattutto basata sull'esame del valore strutturale di questa particolare possibilità di selezione all'interno del più generale sistema della scelta dei parenti spirituali. Appare, allora, sicuramente eccessiva e fortemente limitativa l'interpretazione, diffusa in tutta la letteratura antropologica (Foster 1969: 274; Miller & Miller 1978: 132, anche se questi ultimi elaborano un più complesso modello analitico), che considera la scelta di una sola donna un inequivocabile strumento di nullificazione degli effetti sociali del comparatico. L'obiezione, banale, che, nel caso etnografico, l'interpretazione perde di valore esplicativo, sarebbe solo in parte corretta ed in ogni caso non consentirebbe di formulare ipotesi alternative. In realtà, anche a San Marco, la scelta di una sola donna come unica garante può indicare una effettiva volontà di restrizione dei rapporti di parentela spirituale, specie di battesimo di un terzo-quartogenito, non fosse altro che in relazione alla possibilità di scegliere una coppia di "sponsores" tra loro estranei.

In effetti occorrerebbe considerare l'intero sistema della scelta di comparatico per poter stabilire il valore restrittivo od "estensivo", nullificatore o promotore delle valenze sociali dei legami, proprio di ogni tipo di scelta. Esiste però un nodo concettuale a monte di questa stessa necessità. L'analisi antropologica, pur facendo del sistema della scelta il perno delle proprie interpretazioni, non ha mai preso in considerazione il particolare settore del modello della scelta che qui si sta cercando di evidenziare. Le varie possibilità ("formule") di scelta rappresentano, infatti, un ambito problematico decisamente originale. Quando, nei lavori etnografici, si parla di modello della scelta dei compari, si considerano solo le seguenti variabili: l'esistenza o meno di legami di parentela tra genitori del battezzato e compari; l'appartenenza di questi ultimi ad uno strato sociale eguale o superiore a quello dei primi; le relazioni tra le variabili precedenti,

il modello di residenza della coppia dei genitori ed il numero d'ordine di nascita del battezzato (Foster 1961, 1969; Deshon 1969; Ingham 1970; Thompson 1971). La presente analisi cerca, invece, di considerare il sesso, il numero e la relazione reciproca tra gli "sponsore"; sono queste delle variabili basilari del generale sistema della scelta dei parenti spirituali il cui studio è stato rimosso dai modelli degli antropologi.

In tutte le scienze accade che ogni qual volta si evidenziano assunti non giustificati, divenga la logica lo strumento privilegiato per reintegrare nell'analisi le varie possibilità arbitrariamente eliminate. Nel nostro caso sarà utile ribadire i limiti canonici riguardo al numero ed al sesso dei garanti ed evidenziare in tal modo tutte le possibilità che si danno alla società in questo particolare settore.

La Chiesa, nel prevedere la presenza di garanti al battesimo di un individuo, pone alcune prescrizioni:

- a) i genitori del battezzando non possono essere i suoi "sponsore";
- b) si può avere sia un singolo "sponsor" che una coppia di garanti.

Non esiste alcuna prescrizione relativa al sesso degli "sponsore" ed alle relazioni esistenti tra loro nel caso siano due. In rapporto al sesso ed al numero degli "sponsore" si danno quindi le possibilità logiche presentate nella tav. 1.

Per quanto riguarda invece le relazioni intercorrenti tra i due, nel caso si scelga una coppia, abbiamo molteplici possibilità logiche, sensatamente classificabili come nella tav. 2.

Le tavv. 1 e 2, grazie alla loro estrema semplicità, consentono una serie di riflessioni essenziali per comprendere il particolare settore del modello della scelta qui in esame. Esse forniscono innanzitutto una rappresentazione chiara, schematica, in grado di evidenziare gli elementi minimi a partire dai quali si organizza il sistema della scelta dei parenti spirituali in ogni società in cui questa istituzione sia presente. Se poi si assume un atteggiamento comparativo, risultano evidenti le possibilità tipologiche da esse implicate. Ogni società adopera preferenzialmente quelle "formule di scelta" che più si adattano a specifiche necessità funzionali, partendo sempre, però, dalle possibilità logiche appena mostrate. Sulla base dell'analisi fin qui condotta, si può inoltre pensare che le "formule" di volta in volta adottate siano rese culturalmente significative, "fondate", da un sistema di valori e di simboli rituali e sacrali.

Quando, infine, si passa a considerazioni di ordine metodologico, le tavv. 1 e 2 consentono immediatamente di notare che gli stessi antropologi, nello studiare i valori funzionali delle scelte di comparatico, hanno arbitrariamente preso in considerazione solo alcune delle possibili "formule" (3-B 1, secondo la numerazione delle tavole). Si è quasi sempre dato per scontato che la scelta fosse effettuata tramite la selezione di due compari, uomo e donna, marito e moglie. Era questa la "formula" normale, l'unica significativa funzionalmente, mentre le altre erano ritenute possibilità secondarie. L'analisi del caso sanmarchese ha invece mostrato un sistema che utilizza più possibilità di quante non siano normalmente contemplate negli studi etnografici e che "fonda" queste opzioni tramite un significativo sistema simbolico. Tale constatazione ha messo in evidenza l'arbitrarietà degli assunti antropologici, fondati sul non aver esplicitato la natura sistematica delle relazioni tra le variabili qui prese in considerazione.

Non si vuol certo negare che esistano società in cui la scelta dei compari avviene secondo le "formule" generalmente considerate ovvie. Penso invece che tale modello possa ben adattarsi ai casi mesoamericani per i quali è stato inizialmente elaborato (Foster 1961, 1969; Deshon 1969) ed in cui sono state segnalate precise valutazioni "emiche" volte a rendere significative le "formule di scelta" adoperate (Signorini 1979: 120). Ma questo non sembra accadere nel mondo mediterraneo in generale ed in Italia in particolare. Non è certo un caso, infatti, che l'unico studio approfondito sul compadrinaggio nel nostro paese, l'ottimo lavoro dei Miller su Terrone (Miller & Miller 1978), abbia affrontato temi molto vicini a quelli trattati in questo paragrafo.

I due antropologi statunitensi, esaminando il sistema del compadrinaggio in un paese della Basilicata, ne analizzano, tra l'altro, l'evoluzione storica, prendendo in considerazione anche le variabili del sesso e del numero degli "sponsore". Giungono in tal modo ad evidenziare un processo di crescita dell'importanza funzionale e di incremento della complessità strutturale del locale modello della parentela spirituale (Miller & Miller 1978: 132). Pur condividendo numerose loro conclusioni sulle dinamiche evolutive della istituzione, ritengo che la loro analisi non si fondi più delle altre sulla esplicita consapevolezza della necessità di considerare l'intero sistema che, parte integrante del generale modello della scelta dei compari, si costituisce a partire dalle variabili del sesso, del numero e delle relazioni reciproche tra i garanti (ne sono testimonianza l'eccessiva semplicità con cui

considerano la selezione di una sola donna e l'identità funzionale che stabiliscono tra le varie "formule di scelta" di una coppia di "sponsores"). Potrà sembrare che ci si sia allontanati eccessivamente dai caratteri simbolici della parentela spirituale, argomento principale di questo lavoro. In realtà è importante comprendere quanto gli argomenti analizzati in questo paragrafo siano vicini a quelli delle pagine precedenti. Se abbiamo potuto esplicitare i caratteri minimali a partire dai quali si articola il sistema della scelta di comparatico è proprio perché la cultura locale, a livello simbolico, li presentava già ben evidenti e differenziati.

Il sistema simbolico esaminato, con il suo chiaro opporre dominio rituale femminile e ambito sociale maschile, con il rendere palese il valore simbolico della "patina" e l'imporne la presenza rituale in ogni scelta battesimale, poneva inevitabilmente in primo piano il sesso del "garante". In altri termini, l'analisi dei valori simbolici del locale sistema della parentela spirituale ha reso familiari all'etnografo alcuni tratti del modello del compadrinaggio che, non esplicitati nella letteratura antropologica, sarebbero probabilmente apparsi ininfluenti sulla struttura formale e funzionale dell'istituzione. Lo studio della "supremazia rituale" femminile ha permesso di far emergere l'importanza di un "sesso nascosto" anche in relazione alla funzionalità dei rapporti sociali creati con la scelta di una donna. L'analisi dei registri battesimali, poi, associata alla precedente constatazione, ha immediatamente messo in risalto l'importanza dei casi in cui si sceglievano due garanti, di sesso diverso e tra loro estranei. Questo carattere era inoltre sottolineato dalla scelta di comparatico matrimoniale nella quale, secondo le affermazioni degli informatori, ciascun coniuge preferisce scegliere un garante del suo stesso sesso, non imparentato con quello scelto dal consorte.

L'iniziale constatazione dell'importanza rituale e la non contraddittorietà tra tale valenza simbolica e la piena funzionalità dei vincoli stabiliti a partire dalla scelta di una sola madrina, hanno costituito un ostacolo continuo alla rimozione di quei caratteri formali dell'istituzione che così scarso peso hanno avuto nelle analisi antropologiche. Esaminando infine il modello terminologico di estensione dei legami di parentela spirituale, è apparso evidente come esso fosse coerente tanto con la preminenza rituale femminile e con la conseguente distinzione tra ambito simbolico, femminile, e mondo sociale, maschile, quanto con una struttura del sistema in cui i legami stabiliti tramite una donna sono altrettanto funzionali degli altri. Se torniamo alla fig. 1 e la

consideriamo un modello dell'estensione del parentado spirituale determinato da una duplice scelta, matrimoniale e battesimale, noteremo che le persone immediatamente presenti al rito del battesimo sono evidenziate graficamente.

Tale differenziazione corrisponde ad una distinzione terminologica compiuta dagli stessi informatori. Coloro che sono presenti alla cerimonia sono i "compari immediati" dei genitori del bambino: con costoro «il San Giovanni esiste immediatamente» grazie alla loro diretta partecipazione al rito. Gli altri sono considerati "compari diretti": «con costoro u San Giuanni ci trase» si dice, intendendo con ciò rimarcare sia il carattere mediato che la necessità di tale estensione.

Questa distinzione terminologica può essere assimilata all'opposizione tra ambito rituale e contesto sociale ed, in ultima analisi, a quella maschile/femminile. Dalla fig. 1 appare evidente, infatti, che i rapporti sociali acquistano un peso funzionale solamente al livello dei "compari diretti" – è a questo punto del parentado spirituale che la relazione implica precise unità familiari. L'ambito dei "compari immediati" è ancora totalmente vincolato al mondo del rituale; in esso la "patina", l'unica persona a farne necessariamente parte, occupa un ruolo centrale. Solamente quando si passa dai "compari immediati" a quelli "diretti" – quando la madrina viene considerata come membro di una famiglia e suo padre e/o suo marito sono considerati parenti spirituali – la relazione lascia il dominio simbolico per quello sociale, il mondo femminile per quello maschile.

5. Conclusioni

In apertura si sottolineava la necessità teorica, oggi pressante in antropologia, di reintegrare in una prospettiva unitaria analisi simboliche e modelli funzionali. Lo studio dei valori simbolici del sistema della parentela spirituale a San Marco dei Cavoti, oltre a contribuire a chiarire la logica delle connessioni simboliche che rendono significativi i rapporti di compadrinaggio, ha reso possibile (e necessaria) una reinterpretazione di fondamentali aspetti della struttura dei vincoli sociali.

Rispetto ad altri già proposti il modello qui elaborato appare non solo maggiormente aderente ai valori "emici" ma anche dotato di una maggior capacità esplicativa. Le ulteriori possibilità conoscitive che esso offre appaiono dirette conferme della fecondità della prospettiva teorica che informa questo lavoro.

Note

1. Desidero ringraziare l'intera cittadinanza di San Marco dei Cavoti per l'estrema cortesia ed affabilità con cui ha accolto la mia presenza durante il periodo della ricerca sul campo. Per quanto riguarda le notizie presentate ed analizzate in questo scritto, un ringraziamento particolare va al Parroco, Don Michele Marinella che mi ha messo a disposizione i registri parrocchiali, e alle sigg.re Matilda Alcini, Leonilda e Lucia Colarusso, Incoronata ed Immacolata Remigi, Giovannina Petronzo, per le lunghe conversazioni sugli argomenti qui esaminati.

Un ringraziamento di tipo differente va al prof. Italo Signorini il quale, dopo aver suscitato in me l'interesse per lo studio del compadrinaggio, ha pazientemente letto precedenti versioni di questo scritto, eliminando asprezze stilistiche ed esuberanze giovanili. Senza i suoi consigli, preziosi e nel contempo discreti, questo lavoro sarebbe stato diverso.

2. Si adotta qui la terminologia proposta da Signorini (1981). Il termine "compadrinaggio" indica l'intera istituzione, ovvero tanto i legami di paternità spirituale, "padrinaggio", quanto quelli di co-paternità spirituale, "comparatico".

3. Il paese, San Marco dei Cavoti, è situato a 700 m. di altezza nell'Appennino Sannita in provincia di Benevento, a 40 km. ca. dal capoluogo. I dati qui presentati sono stati raccolti in un periodo di ricerca sul campo, durato poco più di tre mesi (settembre-novembre 1983 e parte del gennaio del 1984), condotto all'interno della Missione Sannio del Dipartimento di Studi Glottoantropologici dell'Università "La Sapienza" di Roma.

4. Nel corso del presente saggio si farà continuo riferimento alle idee elaborate dai già ricordati Signorini, Gudeman e Pitt Rivers. In particolar modo verrà presa in considerazione la distinzione proposta da Signorini (1981) tra compadrinaggi sacramentali («Quelli costituiti dalla iniziazione ad un sacramento o che si associno ad un sacramento ma ne evidenzino un momento non considerato dal dogma cattolico» [Signorini 1981: 42]) e compadrinaggi non sacramentali. Questa opposizione rimanda immediatamente al concetto di sacralità esaminato da Signorini (1981) e Gudeman (1975). La natura sacrale dei vincoli di comparatico è determinata, secondo questi autori, dal loro essere associati a rituali resi significativi da un sistema di simboli che la religione cattolica connette con i propri fondamentali principi teologici. Tale natura sacrale determina poi i peculiari caratteri che i legami spirituali acquistano quando si considerino le concrete interazioni tra individui, connotate dalla prescrittività delle norme che guidano i comportamenti reali ad un estremo formalismo.

5. All'analisi completa del sistema della parentela spirituale ho dedicato la mia tesi di laurea in Lettere, discussa nel 1984.

6. Le idee espresse dagli informatori e qui analizzate possono essere riferite a buona parte della popolazione locale. I valori esaminati sono condivisi tanto dal cetto artigiano quanto da quello contadino, ancora oggi perni della vita sociale di San Marco. Gli informatori, ricordati in una precedente nota, appartengono infatti a famiglie contadine ed artigiane considerate "da sempre" parte della comunità. Esistono ovviamente dei settori della società locale che non sembrano partecipare al sistema ideologico qui esaminato, essendo inseriti in

modelli culturali più marcatamente urbani e nazionali. Negli strati non direttamente vincolati al quadro sociale ed economico tradizionale le credenze in esame, pur conosciute, hanno perso qualsiasi significatività. Analogamente i giovani, specie se istruiti e membri di ricche famiglie "artigiane" del paese, non riescono ad attribuire alcun senso ai valori presi in considerazione.

7. Su un campione di 76 primogeniti, ragazzi compresi tra i 13 ed i 18 anni, il 37% era stato battezzato da almeno uno dei due compari di anello dei genitori, il 34% da persone diverse, il 29% non ricordava questo particolare. Se si considera che negli ultimi venti anni il numero delle coppie che scelgono dei compari di anello è andato nettamente diminuendo, il valore del 37% per i casi di "rispetto" della regola è decisamente elevato.

8. La formula è la seguente:

«Cummare e cumpare, facimuce ('facciamoci') compare/comma-
re mezz'a me, mezz'a te, mezz'a lu figlio de lu re.

Chillu ce cauzza ('quello ci calza'), Chillu ce veste, Chillu ce mette
na corona n'testa.

Ndille, Ndille (è un ritornello), tiramuce nu capillo e na castagna e
facimuce San Giuanni».

La formula mostra chiaramente che il carattere del legame che essa stabiliva è dato dalla "consustanzialità" tra le due persone. L'essere vestiti e "calzati" dalla stessa autorità, il dividere un capello – ci si staccava realmente un capello, lo si divideva in due, e lo si soffiava via – ed una castagna sono tutti simboli metonimici allo stesso modo del congiungere le dita e dell'immergerle nell'acqua.

9. L'esistenza di tale rituale mi fu riferita dal prof. I. Signorini il quale stava allora studiando i sistemi terapeutici locali. Per una attenta analisi del rituale in questione nella realtà sanmarchese si veda Signorini (in st.).

10. Una credenza identica è segnalata dalla Gower-Chapman (1977) per Milocca, villaggio siciliano da lei studiato negli anni '20.

11. Si ricorderà come in molti dialetti meridionali, e a volte anche nel dialetto locale, *cristiano* indichi non soltanto il "fedele", quanto genericamente l'"essere umano", inteso nella sua inestricabile congiunzione di spirituale e sociale.

12. A. Wade-Brown ha iniziato uno studio dell'organizzazione delle feste locali, del loro valore rituale e sociale e del sistema cerimoniale nel quale si inseriscono. Ne sta emergendo una stretta interconnessione tra valori politici, religiosi e rituali.

13. I compari avevano un ruolo estremamente importante nel rituale matrimoniale tradizionale. Innanzitutto il compare poteva essere, a volte, la stessa persona che aveva svolto il ruolo di intermediario nel corso delle trattative precedenti il fidanzamento dei due giovani. Il giorno delle nozze i familiari dello sposo andavano a prendere, a casa sua, il compare ed insieme a questi si recavano a casa della comare. Il corteo si recava quindi a casa dello sposo, "lo prendeva" e si muoveva alla volta della casa della sposa. Completato con la presenza di questa, il corteo si dirigeva in chiesa. Esisteva una disposizione particolare dei protagonisti:

Compare- Sposa
Sposo - Comare

Arrivati all'altare avveniva quello che gli informatori hanno chiamato "lo scambio":

Sposo - Sposa
Compare- Comare

Purtroppo si è perso ogni significato simbolico di questo interessantissimo rituale. Dopo il matrimonio ed il pranzo a casa dello sposo, si iniziava un ciclo di inviti così strutturato:

I domenica successiva al matrimonio: entrambi i compari invitati dagli sposi
II domenica " " : gli sposi e la comare dal compare
III domenica " " : gli sposi ed il compare dalla comare.

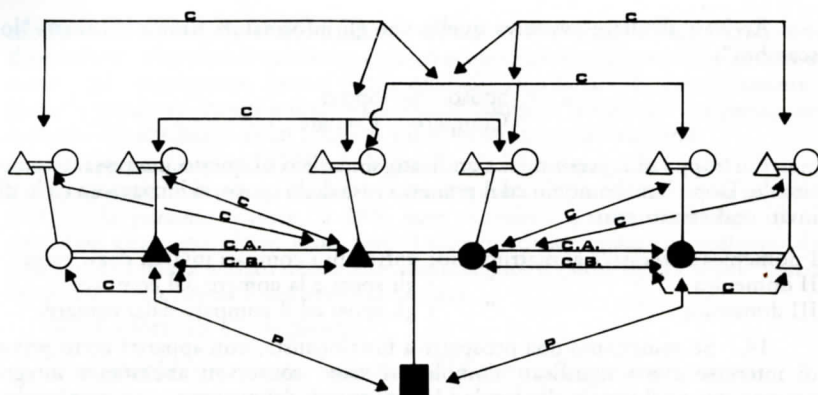
14. Se assumiamo una prospettiva funzionalista, non apparirà certo privo di interesse che i significati simbolici si siano conservati abbastanza integri proprio per quel rituale che fonda i legami sociali dal maggior peso funzionale.

15. La Belmont (1980: 704-705) ritiene analogo a queste concezioni il rito latino del riconoscimento di un bambino come figlio legittimo. Il "paterfamilias" sollevava il bambino da terra verso il cielo e, con tale atto, lo riconosceva come figlio.

Secondo la studiosa svizzera si tratta di un rito di passaggio, fondato anch'esso su un'analogia con la nascita. È interessante notare come il riconoscimento del bambino avvenisse nell'antica Roma secondo modalità non dissimili da quelle tramite le quali avviene il "riconoscimento" spirituale di un battezzato da parte della società cristiana. In questo caso è una donna che solleva il bambino dal fonte battesimale "riconoscendolo" come cristiano. In entrambi i rituali assistiamo al "suscipere" un bambino con le mani, in analogia a quanto avviene al momento della nascita (a Roma l'atto rituale della "levatio" era posto sotto gli auspicci della Dea Levana).

16. È possibile, credo, passare da una analisi delle qualità strutturali proprie di ogni "formula di scelta" ad una precisa valutazione dei processi di variazione strutturale del sistema del compadrinaggio.

Ad esempio, la scelta di una coppia di coniugi come compari, per quanto apparentemente più "estensiva" rispetto a quella di una singola madrina, testimonia invece di uno slittamento del sistema del compadrinaggio verso forme meno marcatamente funzionali. È infatti evidente che, nello scegliere una donna, dovranno essere attivati quei vincoli che la legano alla sua famiglia di orientamento ed a quella di procreazione perché la relazione stabilita abbia peso funzionale. Risulterà allora significativa una trama di relazioni sociali più ampia di quella determinata ed attivata dalla selezione di una coppia di coniugi. In questo caso, infatti, due unità familiari si trovano immediatamente e direttamente vincolate da un singolo legame sociale. Detto ciò, apparirà significativo constatare che i dati indicano il graduale passaggio da una preferenza per la scelta di una singola madrina, esplicita fino agli anni '40, ad un equilibrio tra questa e la selezione di due garanti tra loro estranei, stabile fino agli anni '70, ed, infine, ad un netto prevalere della scelta di una coppia di coniugi.



Legenda:

C.A. = Compare/comare di anello

C.B. = Compare/comare di battesimo

C = Relazioni di comparatico

P = Patino/a

Persone ritualmente attive nella cerimonia

Fig. 1 – Estensione dei legami di compadrinaggio a partire dai riti del matrimonio di una coppia e del battesimo del primo figlio di questa.

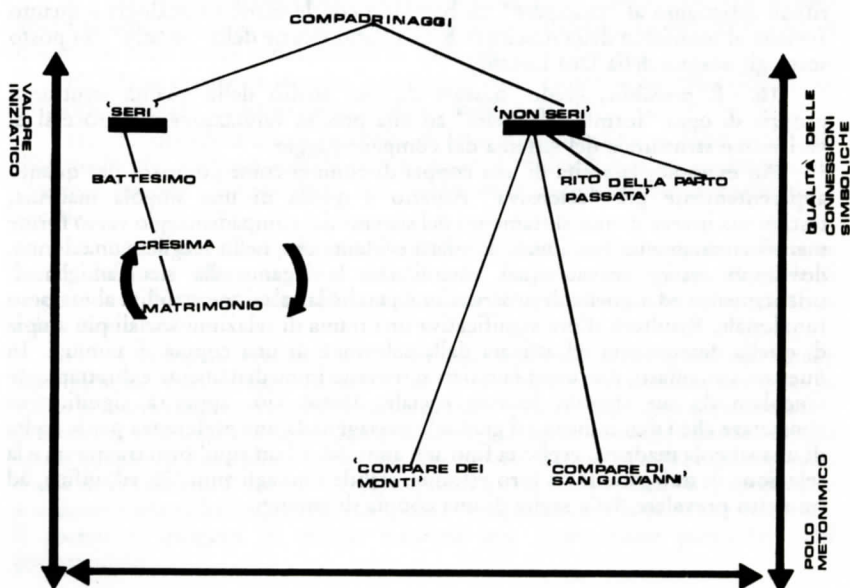
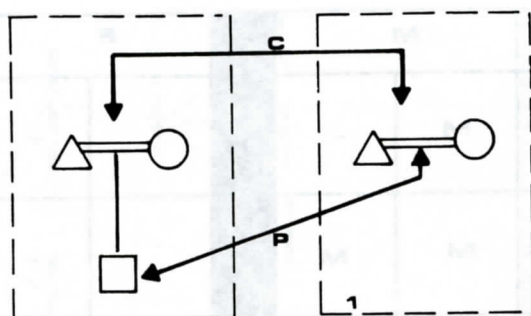
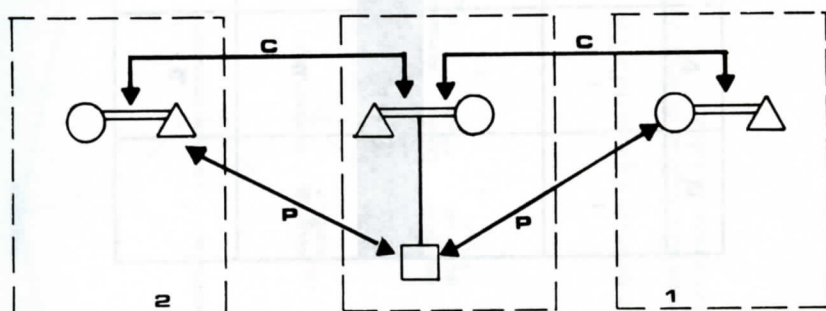


Fig. 2 – Rappresentazione degli ambiti semantici costituenti il locale modello della parentela spirituale.



Marito e moglie



Estranei tra loro

C = Legame di comparatico; P = Legame di padrinnaggio

Fig. 3 – Unità familiari vincolate dalla scelta di due garanti battesimali che siano marito e moglie o estranei tra loro.

	M			F	
1	M	-	-	-	-
2	M	M	-	-	-
3	M	-	F	-	-
4	-	-	F	F	F
5	-	-	F	-	-

M = Maschio

F = Femmina

□ = 1 "sponsor"

Tav. 1 – Scelta battesimale. Possibilità logiche di selezione in relazione al sesso ed al numero degli "sponsores".

Bibliografia

- Anderson, G. 1957. Il comparaggio: the Italian godparenthood complex. *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 32-53.
- Augé, M. 1979. "Iniziazione", in *Enciclopedia*, 7. Torino: Einaudi.
- — 1979b. "Magia", in *Enciclopedia*, 8. Torino: Einaudi.
- — 1980. "Persona", in *Enciclopedia*, 10. Torino: Einaudi.
- Belmont, N. 1980. "Nascita", in *Enciclopedia*, 9. Torino: Einaudi.
- — 1981. "Vita/Morte", in *Enciclopedia*, 14. Torino: Einaudi.
- Campbell, J. 1965. *Honour, family and patronage; a study of institution and moral values in a Greek mountain community*. Oxford: Clarendon Press.
- Cattaneo, E., 1949. "Fonte battesimale", in *Enciclopedia Cattolica*, 5. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica ed il Libro Cattolico.
- Davis, J. 1980. *Antropologia delle società mediterranee; una analisi comparata*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- De Rosa, G. 1978. *Chiesa e religione popolare nel Mezzogiorno*. Bari: Laterza.
- Deshon, S. 1969. Compadrazgo on an Henequen hacienda in Yucatán. *American Anthropologist* 65: 574-583.
- Di Nola, A. M. 1983. *L'arco di rovo*. Torino: Boringhieri.
- Di Nola A.M. & G. Grossi. 1980. *Memorie di una festa*. Napoli: Quasar.
- Du Boulay, J. 1979. *Portrait of a Greek mountain village*. Oxford: Clarendon Press.
- Fabietti, U. 1982. "Rito", in *Enciclopedia*, 15. Torino: Einaudi.
- Foster, G.M. 1961. The dyadic contract: a model for the social structure of a Mexican peasant village. *American Anthropologist* 63,6: 1173-1192.
- — 1969. Godparents and social networks in Tzintzuntzán. *Southwestern Journal of Anthropology* 25,3: 261-278.
- Gower-Chapman, C. 1977. *Milocca; a Sicilian village*. Londra: Allen & Unwin.
- Gudeman, S. 1975. Spiritual relationships and selecting a godparent. *Man* 10,2: 221-237.
- Hammel, E.A. 1968. *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*. Englewood Cliff: Prentice Hall.
- Heritier, F. 1979. "Maschile/Femminile", in *Enciclopedia*, 10. Torino: Einaudi.
- — 1984. *L'esercizio della parentela*. Bari: Laterza.

- Ingham, M. 1970. The asymmetrical implications of godparenthood in Tlayacapan (Morelos). *Man* 5: 281-289.
- Leach, E. 1981. *Cultura e comunicazione*. Milano: Franco Angeli.
- Miller, R. A. & M. G. Miller. 1978. The golden chain: a study of the structure, function and patterning of compadrazgo in a South Italian village. *American Ethnologist* 5: 116-132.
- Moss, L.W. & S. Cappannari. 1960. Patterns of kinship, compadrazgo and community in a South Italian village. *Anthropological Quarterly* 33: 24-32.
- Nutini, H. & B. Isaac. 1977. Ideology and the sacro-symbolic functions of compadrazgo in santa Maria Belén Azitzimítlán. *L'Uomo* 1,1: 81-120.
- Nutini, H. & B. Bell. 1980. *Ritual kinship; the structure and historical development of compadrazgo system in rural Tlaxcala*. Princeton: Princeton University Press.
- Pease Chock, P. 1974. Time, nature and spirit: symbolical analysis of Greek-American spiritual kinship. *American Ethnologist* 1: 33-47.
- Pitt-Rivers, J. 1973. "The kith and the kin", in *The character of kinship* a cura di J. Goody, pp. 89-107. Londra: Cambridge University Press.
- — 1976. *Il popolo della Sierra*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- — 1977. *The fate of Sechem or the politics of sex; essays in the anthropology of the Mediterranean*. Londra: Cambridge University Press.
- Sault, N. 1983. *The trasmission of godparenthood ties in a Zapotec village of Oaxaca, Mexico*. Paper presented at the 82nd meeting of the American Anthropological Association. Chicago, Illinois.
- Signorini, I. 1979. *Gente di laguna; ideologia ed istituzioni sociali dei Huave di San Mateo del Mar*. Milano: Franco Angeli.
- — 1981. *Padrini e compadri, un'analisi antropologica della parentela spirituale*. Torino: Loescher.
- — in st. "Pasar por un roble hendido: un arcáico ritual terapéutico. De un caso italiano a paralelos gallegos", in *Actos de Convenio sobre el Poble Galego* (1984); in stampa.
- Silverman, S. 1975. *Three bells of civilization; the life of an Italian hill town*. New York: Columbia University Press.
- Thompson, R.A. 1971. Structural statistics and structural mechanics: the analysis of compadrazgo. *Southwestern Journal of Anthropology* 27,4: 381-403.

- Toschi, P. 1949. "Battesimo", in *Enciclopedia Cattolica*, 2. Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica ed il Libro Cattolico.
- Turner, V. 1972. *Il processo rituale; struttura ed antistruttura*. Brescia: Morcelliana.
- Valeri, V. 1977. "Cerimoniale", in *Enciclopedia*, 2. Torino: Einaudi.
- — 1981. "Rito", in *Enciclopedia*, 12. Torino: Einaudi.
- Van Gennep, A. 1981. *I riti di passaggio*. Torino: Einaudi.
- Wolf, E.R. 1966. *Peasants*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.

Sommario

Questo articolo esamina alcuni aspetti del compadrinaggio in un paese del Sannio non ancora delineati con sufficiente chiarezza nella letteratura. Con particolare attenzione ai valori simbolici dell'istituzione, si cerca di comprendere in che modo essi rendano significativi e fondanti una serie di atti rituali ritenuti in grado di instaurare rapporti di parentela spirituale. Da questa analisi emerge che l'unico rapporto ritualmente e simbolicamente significativo è quello tra madrina e figlioccio: esiste solo una maternità spirituale. Tale centralità rituale della donna, confermata dall'alto valore simbolico attribuito ad altre figure femminili, appare poi complementare al ruolo prioritario attribuito al maschio nelle concrete relazioni di comparatico. Mettendo in luce tale particolare rapporto tra mondo simbolico, femminile, e mondo sociale, maschile, si aprono inattese possibilità di analisi tanto della parentela spirituale quanto dell'intima strutturazione di una società rurale italiana.

Summary

The purpose of this article is to examine some little known features of ritual kinship through the analysis of the godparenthood system of a South Italian town. Focusing on symbolical values of the institutions, it tries to understand how they make meaningful a set of ritual acts which can produce ritual kinship ties. From this analysis it comes out that the godmother-godchild tie is the only one to be symbolically and ritually meaningful. This female ritual centrality, corroborated by the high symbolic value that local culture ascribes to other female figures, seems to be

complementary with the role ascribed to man in the domain of actual social relationships. Stressing this particular relation between symbolic word, female, and social word, male, the analysis shows some new opportunities to understand ritual kinship and to deepen our knowledge of cultural organization of a peasant Italian society.

Pervenuto il 14-4-1985