

Associazione degli Italianisti
XIV CONGRESSO NAZIONALE
Genova, 15-18 settembre 2010

LA LETTERATURA DEGLI ITALIANI

ROTTI CONFINI PASSAGGI

A cura di ALBERTO BENISCELLI, QUINTO MARINI, LUIGI SURDICH

Comitato promotore

ALBERTO BENISCELLI, GIORGIO BERTONE, QUINTO MARINI
SIMONA MORANDO, LUIGI SURDICH, FRANCO VAZZOLER, STEFANO VERDINO

SESSIONI PARALLELE

Redazione elettronica e raccolta Atti

Luca Beltrami, Myriam Chiarla, Emanuela Chichiriccò, Cinzia Guglielmucci,
Andrea Lanzola, Simona Morando, Matteo Navone, Veronica Pesce, Giordano Rodda

Echi del carnevale e delle “festa follorum” in due canti popolari piemontesi

Roberta Ippoliti

A partire dalla metà degli anni Cinquanta del Novecento, l'etnomusicologo Roberto Leydi si dedicò alla documentazione di gran parte delle tradizioni musicali popolari italiane, ordinando e divulgando i materiali sonori raccolti nel corso delle sue numerose ricerche; in particolare, nel 1974 pubblicò per l'etichetta discografica Albatros, le danze e i canti registrati in alcuni piccoli centri delle valli cuneesi.¹

La provincia di Cuneo agli inizi degli anni Settanta, si presentava come una realtà linguistica e culturale piuttosto complessa: se nelle pianure era evidente un uso del dialetto piemontese preponderante rispetto a quello della lingua italiana, nella zona delle valli, si riscontravano ancora situazioni di trilinguismo e di quadrilinguismo in cui coesistevano il provenzale, il piemontese, l'italiano ed il francese; inoltre, nel periodo storico in cui Leydi eseguì le registrazioni, in Piemonte, così come in tutta Italia, si stava verificando un consistente spopolamento delle aree montane, in gran parte dovuto all'attrazione economica e sociale esercitata dai grandi centri urbani industrializzati (si pensi a Torino, sede della Fiat e ad Ivrea, sede della Olivetti).

È evidente che in quelle piccole comunità in cui il tessuto sociale originario si era ormai impoverito a causa dell'emigrazione, il patrimonio musicale popolare non fosse più esposto alle dinamiche peculiari di una tradizione 'viva', e che, di conseguenza, sottraendosi ad eventuali processi di rielaborazione, si caratterizzasse per la tendenza a conservare diversi elementi di arcaicità, individuati da Leydi nell'esecuzione monodica e nell'impianto modale dei brani.

I due canti presi in esame appartengono al repertorio narrativo ed hanno per titolo *L'asu mort* e *L'ase d'Alegre*; furono registrati rispettivamente il 25-9-1967 a Pontechianale (Val Varaita) e il 14-10-1972 a Sambuco (Valle Stura di Demonte). Nelle note che Leydi allegò alle registrazioni, si legge che già alla fine degli anni Sessanta tali brani appartenevano al ricordo e non più all'uso, e che purtroppo non era più possibile rintracciare alcuna notizia riguardo al contesto della loro esecuzione (laico/religioso; pubblico/privato; individuale/collettivo)

Da un punto di vista musicale entrambi i canti conservano caratteri arcaici che si evidenziano nell'esecuzione monodica e nelle melodie basate sulle scale naturali; analogamente, per quanto riguarda il testo, rinviano direttamente alla tipologia del 'testamento parodico' che, secondo gli

¹ LEYDI R.-PIANTA B.-SANGA G. (a cura di), *Canti popolari del Piemonte*, vol II, *Le valli di Cuneo*, VPA 8203, Albatros, Vedette Records, Milano 1974.

studi finora svolti in diversi ambiti disciplinari,² sarebbe stata impiegata tanto nel corso dei festeggiamenti laici del Carnevale, quanto nelle celebrazioni religiose d'inizio anno conosciute fin dal Medioevo come 'feste dei folli' o 'Asinarie'.³

Considerando la polarità antitetica dei momenti festivi in cui è stato documentato l'impiego del testamento parodico (laico-religioso), si è ritenuto opportuno indagare sugli elementi che hanno reso possibile l'uso così ampio di questo genere testuale.

Oltre a focalizzare il contesto storico culturale in cui nacquero le 'feste dei folli', l'indagine si soffermerà sull'eventuale circolazione e sul passaggio in ambito carnascialesco delle strutture testuali utilizzate in contesti originariamente liturgici o paraliturgici, in particolare del *Testamentum asini*, le cui tracce permangono nei due canti piemontesi raccolti da Leydi.

L'ase d'Alegre e *L'asu mort* presentano notevoli analogie con il *Testamentum domini asini*, una parodia molto diffusa nel Medioevo.⁴ Allo stato attuale delle ricerche, la versione più antica resta ancora quella redatta nel codice Ambrosiano C. 218, risalente al XII secolo, individuata e pubblicata da Francesco Novati⁵ nel 1883. Se ne conoscono diverse altre redazioni presenti in manoscritti⁶ provenienti quasi esclusivamente dall'Europa centro-settentrionale, e risalenti nella maggior parte dei casi al XV o al XVI secolo.

In tutte le versioni le sequenze narrative sono all'incirca le stesse: 1) l'asino è morto; 2) il suo padrone (di solito un contadino) lo piange disperatamente e prega perchè questi resusciti e possa dettare il proprio testamento; 3) l'animale si ridesta ed elenca la lunga serie dei suoi lasciti che consistono in un'assegnazione allegorica delle singole parti del proprio corpo, ad altrettante categorie della comunità; 4) l'asino viene sepolto e il contadino si consola.

²Per una bibliografia dettagliata riguardo alle ricerche condotte sul folclore italiano tra la fine del XIX secolo e metà del XX, si rimanda a MAURIZIO BERTELOTTI, *Carnevale di massa 1950*, Einaudi, Torino 1991, pp.116-124.

³Fondamentali per un'indagine sulle 'feste dei folli', sul Carnevale e sulla storia del testamento dell'asino: EDMUND K. CHAMBERS, *The Mediaeval stage*, vol I, Oxford 1903, pp.274-371; PAOLO TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Bollati Boringhieri, Torino [1955], 1976, vol I, pp.244-261; GIUSEPPE SCALIA, *Il testamentum asini e il lamento della lepre*, in «Studi Medievali», III (1962), pp.129-151; MAURIZIO BERTELOTTI, *op.cit.*, pp.73-116.

⁴Sull'origine del testamento parodico come genere letterario si veda il saggio di PASQUALE ORSINI, *Il testamento parodico. Storia di una tipologia letteraria nell'età tardo-antica*, in «Rivista di cultura classica e medioevale», XLI (1999), pp. 307-318; sul *Testamentum Porcelli* databile al IV sec. d.C., e sulle sue interessanti caratteristiche linguistiche e retoriche si veda PAOLO POCETTI, *La variazione di registro come ragione di produzione e di circolazione di un testo: Il Testamentum Porcelli*, in «Registros Lingüísticos en las lenguas clásicas», Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp.235-268.

⁵FRANCESCO NOVATI, *Carmina Medii Aevi*, Firenze 1883, pp.71-81.

⁶Le diverse redazioni del *testamentum asini* finora conosciute e pubblicate si trovano nei seguenti manoscritti: Ambr. C 218 (XII-XIII sec.); Cod. A7 dell'Archivio di Třeboň (XV sec.); Lubecensis 152 (XV sec.) smarrito dopo la II guerra mondiale; Monac. Lat. 14698 (fine XV sec.); Vindob. Lat. 9579 (XVI sec.); Vat. lat. 3370 (XVI sec.); Monac. lat. 10751 (fine XVI s.); Vat. lat.9033 (XVIII s.); Ms IV Q 132c Bibl. Breslava (XVIII sec.); Cod. Helmst 1169; una versione molto più estesa rispetto a quella riportata dal codice ambrosiano è presente in un libro di Laudi stampato a Brescia tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo. Per una bibliografia dettagliata sulle pubblicazioni delle singole redazioni, si rimanda a GIUSEPPE SCALIA, *op.cit.*, pp.129-132.

Il *Testamentum asini* è stato correlato alle ‘feste dei folli’ da vari studiosi e con diverse motivazioni: Edmund Chambers,⁷ nel suo lavoro sul teatro medievale, ricercando le prove della presenza fisica dell’asino in quelle feste, ne rintraccia la conferma nel testo di una *ronde* intitolata *La mort de l’Âne*; Paolo Toschi⁸ ha individuato un collegamento fra il ritornello del *testamentum*⁹ e quello della cosiddetta *Prosa dell’Asino*, un canto processionale che inneggiava alle virtù dell’animale e che nel XIII sec. faceva parte dell’Ufficio della Circoncisione, cioè dell’insieme delle funzioni liturgiche che si tenevano il 1° gennaio, durante le cosiddette feste dei folli; Giuseppe Scalia¹⁰ in un manoscritto del XV sec rileva che il *testamentum asini* ed altri brani satirici, sono elencati in rubrica insieme con numerose composizioni del periodo natalizio, perciò ipotizza un impiego del testamento nelle manifestazioni ecclesiastiche di fine anno. Occorre considerare che le tesi appena citate rappresentano un interesse transdisciplinare che dalla seconda metà del XIX secolo si è protratto fino ad oggi; è legittimo, quindi, che in un arco di tempo tanto esteso, si rilevino posizioni molto divergenti, dovute sia alle differenti impostazioni metodologiche, sia ai diversi contesti storico-culturali in cui gli studiosi hanno lavorato.

Considerata l’eterogeneità degli saggi consultati, è sembrato principalmente opportuno intraprendere un’indagine storica riguardo alle ‘feste dei folli’.

Tale denominazione in passato ha comportato qualche difficoltà d’interpretazione,¹¹ dovuta al fatto che i documenti del XII e XIII secolo definiscono queste feste con differenti nomi: *festum stultorum*, *festum fatuorum*, *festum follorum*, *festum baculi* e *festum hypodiaconorum*; ma, nonostante la disomogeneità della nomenclatura, le testimonianze storiche fanno tutte riferimento ad un insieme di festeggiamenti dedicati al basso clero e celebrati a fine anno nell’ambiente canonico delle Cattedrali e delle Collegiate.

In particolare, il giorno della Circoncisione, si festeggiava l’ordine dei suddiaconi, il cui *status* all’interno della gerarchia ecclesiastica medievale non era ben definito, tanto da essere definito *ordo incertus*.¹²

La celebrazione iniziava ai Vespri e quando si giungeva alla declamazione del *Magnificat*, in particolare del verso «deposuit potentes de sede et exaltavit humiles», il *baculum*, ossia il bastone

⁷ EDMUND K CHAMBERS, *op.cit.*, pp. 331-332.

⁸ PAOLO TOSCHI, *op.cit.*, vol. I, pp. 249.

⁹ «Ohe ohe, morieris asine?» nel manoscritto Ambrosiano C218 pubblicato da FRANCESCO NOVATI, *op.cit.*, p.79; «oimè oimè oimè /Oimè! Cur morieris asine?» nel piccolo libro di laudi edito a Brescia alla fine del XV secolo, pubblicato da GIUSEPPE SCALIA, *op.cit.*, p. 132.

¹⁰ Cod. lat. Monac. 14698 SCALIA GIUSEPPE, *ibid.*, pp.137-138.

¹¹ CHARLES DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediæ et infimæ latinitatis*, Niort Favre 1883-1887, Tomo IV, s.v. *kalendæ*.

¹² «Festum Hypodiaconorum, quod vocamus stultorum, a quibusdam perficitur in Circumcissione, a quibusdam vero in Epiphania, vel in eius octavis. Fiunt autem quatuor tripudia post Nativitatem Domini in Ecclesia, Levitaurum scilicet, Sacerdotum, Puerorum, id est, minorum aetate et ordine, et Hypodiaconorum, qui ordo incertus est. Unde fit ille quandoque annumeretur inter sacros Ordines, quandoque non [...]» JOHANNES BELETHUS *Rationale Divinorum Officium*, cap.72, in CHARLES DU CANGE, *op.cit.*, s.v. *kalendæ*.

retto dal primo cantore del coro (*precentor*), veniva trasferito al *dominus* della festa, un ragazzo cui era affidato il compito di guidare i festeggiamenti, chiamato anche ‘vescovo’, ‘abate’, o ‘papa dei folli’; trasferito il *baculum*, tutti i giovani chierici prendevano il posto dei dignitari del Capitolo, i chierichetti, invece, si sostituivano ai canonici negli stalli più alti del coro, mentre questi ultimi svolgevano le mansioni dei ragazzi. A quello stesso segnale, tutti iniziavano a parodiare la funzione liturgica: il *dominus festi*, vestito da vescovo o da papa, era portato in processione e ogni spostamento all’interno della chiesa veniva accompagnato da un canto paraliturgico. Terminata la cerimonia all’interno della chiesa, la schiera di quei giovani turbolenti si riversava nelle strade della città cantando, danzando e, soprattutto, compiendo burlesche questue di cibo che in seguito sarebbe stato consumato all’interno della stessa comunità ecclesiastica.¹³

Lo storico francese Jacques Heers¹⁴ ha documentato come le ‘feste dei folli’, al pari di tutte le altre feste d’Inverno,¹⁵ fossero nate esclusivamente all’interno della Chiesa la quale, a sua volta, attraverso la caotica rappresentazione di un mondo senza gerarchie e regole, dimostrava l’indispensabilità dell’ordine di cui essa stessa era portatrice; inoltre, la singola comunità ecclesiastica che si cimentava in tali feste, aveva l’occasione di dimostrare la propria superiorità numerica e la propria importanza sociale rispetto alle altre comunità afferenti alle cattedrali, alle collegiate e alle parrocchie della città, fra le quali di norma esisteva una forte competizione per la conquista del maggior numero di fedeli e per l’acquisizione di privilegi derivati da uno *status* giuridico più o meno elevato.

Le celebrazioni di fine ed inizio anno avevano anche uno scopo di stabilizzazione interno alla comunità ecclesiastica: costituivano un’auto-rappresentazione parodistica ed un riconoscimento ufficiale del lavoro svolto da coloro che per posizione gerarchica o per età, erano considerati piccoli, umili, o comunque subalterni; la festa, inoltre, aveva anche lo scopo di prevenire ogni eventuale attacco alla Chiesa e, in particolare, ai canonici che spesso vivevano lontani dal Capitolo nelle terre di loro proprietà, e conducevano un tenore di vita ben lontano dalla povertà evangelica.

¹³ Quel che accadeva durante la festa dei suddiaconi si può in parte desumere dal mandato speciale che nel 1198 il Cardinal legato di Francia, Pietro da Capua, inviò al vescovo di Notre-Dame, Eudes de Sully, e dalle disposizioni di riforma emanate da quest’ultimo nel 1199. Si veda CHARLES DU CANGE, *op.cit.*, s.v. *kalendae*; inoltre, EDMUND K. CHAMBERS, *op.cit.*, pp. 276-278.

¹⁴ JACQUES HEERS, *Le feste dei folli*, Guida, Napoli 1990.

¹⁵ I festeggiamenti d’inverno non seguivano un calendario fisso, ma ogni cattedrale, collegiata o monastero aveva un proprio ciclo che poteva iniziare il giorno di S. Nicola (6 dicembre) e terminare una settimana dopo l’Epifania. Questo lungo periodo di festa era scandito originariamente da diversi momenti liturgici, differenti per temi e per manifestazioni devozionali. A tali festeggiamenti si aggiungono quelli post natalizi che coinvolgevano i giovani appartenenti al basso clero: il 26 dicembre (S. Stefano protomartire e primo diacono storico) era dedicato ai diaconi, il 27 (S. Giovanni Evangelista) ai sacerdoti, il 28 (Santi Innocenti) ai chierichetti e, infine, il 1° gennaio (Circoncisione), ai suddiaconi. Con il tempo, i diversi temi si sovrapposero e i festeggiamenti a loro correlati si estesero fino a congiungersi un’apparente unica festa d’Inverno. Sulla periodizzazione delle feste d’inverno si veda JACQUES HEERS., *op.cit.*, pp. 85-86.

Per tutto il Medioevo tali celebrazioni, nonostante la loro denominazione, non ebbero affatto lo scopo di esaltare la follia, né quello di sovvertire l'ordine sociale: il loro significato era prevalentemente connesso al tema liturgico della Natività, infatti, seguendo il messaggio 'sovversivo' del Nuovo Testamento,¹⁶ da una parte, si esaltava il Bambino come rappresentante di tutti i bambini, i fragili e gli indifesi, dall'altra, si rendeva omaggio a tutti i deboli della società.

La celebrazione degli umili e degli ultimi, spiegherebbe perché, almeno a partire dalla fine del XII secolo, nella festa dei suddiaconi confluirono gli elementi caratteristici della 'festa dell'Asino', un evento che faceva parte del grande ciclo invernale e che si celebrava il 1° gennaio, in omaggio all'umile e servizievole animale che confortò la Sacra Famiglia.

Nel tempo gli elementi caratteristici delle due feste si sovrapposero fino ad apparire un'unica celebrazione; tale fusione è ben testimoniata dall'*Officium Circumcisionis* di Sens, tradizionalmente attribuito a Pierre de Corbeil, arcivescovo di quella città fra XII e XIII secolo. Nell'*Officium* la festa viene denominata *asinaria*¹⁷ e prevedeva, ai secondi vesperi, l'esecuzione di canti processionali come il *Conductus ad tabulam*,¹⁸ meglio noto come «Prosa dell'Asino», un canto col quale si esaltavano le virtù dell'animale. Nel corso della liturgia il motivo tipico della 'festa dell'asino' si univa a due elementi caratteristici delle celebrazioni dedicate ai suddiaconi: il *Conductus ad bacularium* che si riferiva al passaggio del bastone cantoriale dal *precentor* al *dominus festi*, e il *Conductus ad poculum* che preludeva ad un brindisi augurale per il nuovo anno.

La combinazione degli elementi rituali della 'festa dell'Asino' con quelli della 'festa dei folli', è provata anche dall'*Officium* della Cattedrale di Beauvais (XIII sec.), che conferma l'esecuzione della «Prosa dell'asino» ed indica il coinvolgimento dell'animale sia nella liturgia, sia nei festeggiamenti che si svolgevano fuori della chiesa.

Tali feste, che fin dalla loro nascita erano state periodicamente oggetto di revisioni e modifiche,¹⁹ furono ammesse e sostenute dalla Chiesa per tutto il XIV secolo, ma nel corso del XV, la disapprovazione del mondo ecclesiastico assunse toni assai aspri, tanto che nel 1445 persino la Facoltà di Teologia di Parigi, in una lettera rivolta a tutti i vescovi di Francia, stigmatizzò gli eccessi cui i chierici si lasciavano andare nel corso dei festeggiamenti: principalmente si

¹⁶ Sullo *status* del folle nel Medioevo si veda NILDA GUGLIELMI, *Il Medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalità nei secoli XI-XIV*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 124 - 127.

¹⁷ Sono quattro versi che introducono la funzione e che dovevano essere declamati all'ingresso della chiesa: «Lux hodie Lux leticie! Me iudice, tristis / quisquis erit, removendus erit sollempnibus istis. / Sint hodie procul invidie, procul omnia mesta; / leta volunt quicumque colunt asinaria festa.» HENRI VILLETARD, *Office de Pierre de Corbeil improprement appelé Office des fous*, Paris 1907, p. 86.

¹⁸ Cfr. GIULIO CATTIN, *La monodia nel Medioevo*, EDT, Torino 1991, p. 198. «Il *conductus* era una composizione religiosa destinata ad accompagnare (a condurre) gli spostamenti del clero; quindi canto processionale. Ebbe origine dai tropi e divenne ben presto un autonomo canto paraliturgico, usato nei drammi liturgici, e profano. Nella forma polifonica, si trovano esempi di *conductus* a partire dalla seconda metà del secolo XII».

¹⁹ Riguardo all'atteggiamento ufficiale della Chiesa nei confronti delle feste dei folli, per una dettagliata citazione delle varie proibizioni e riammissioni disposte fra XIII e XVI sec., si rinvia comunque a EDMUND K. CHAMBERS, *op.cit.*, pp. 290-300.

condannava il fatto che durante l'*officium* avvenissero mascheramenti, canti osceni, gioco dei dadi, corse sfrenate all'interno della chiesa, consumazione di sanguinaccio nei pressi dell'altare, fumigazioni effettuate bruciando scarpe vecchie al posto dell'incenso e *performances* licenziose (*infamia spectacula*) per le strade della città.²⁰

Nel 1547, dopo alterne vicende, le 'feste dei folli' furono definitivamente soppresse, ma scomparvero, come si vedrà, solamente come evento religioso.

Il quadro storico-culturale in cui ebbero origine tali celebrazioni mutò in modo profondo tra la metà del XIV e la fine XV secolo: la recessione economica, le carestie, la diffusione della peste, l'interminabile guerra tra Francia e Inghilterra, i conflitti dinastici in Spagna e in Italia, la fragilità del papato e, infine, la caduta di Costantinopoli per mano dei Turchi, determinarono un nuovo atteggiamento nei confronti della realtà, caratterizzato da una profonda paura verso il futuro.

Di fronte allo sfaldamento dei punti di riferimento collettivi, si iniziò a deridere l'autorità che appariva sempre più inadeguata, e che perciò poteva essere raffigurata unicamente attraverso un'immagine capovolta, l'unica in grado di rappresentare in modo efficace il paradosso di un potere ridicolmente impotente: «[...] in questo "autunno del Medioevo" il riso viene amplificato al punto da coprire le paure [...] non è più il riso giocoso dei secoli XII-XIII, ma è un riso sfrenato, cacofonico, di contestazione, graffiante [...] Non si ride più per giocare, ma per non piangere».²¹

Dal XV secolo si assiste ad un processo di «sistematizzazione del riso pubblico e della parodia e alla sua organizzazione in strumento di derisione sociale»,²² il che fu possibile perché il compito di celebrare la parte profana di quelle feste ecclesiastiche, fu gradualmente affidato alla gestione di associazioni laiche²³ conosciute in Francia come *Compagnies des fous* o *Sociétés joyeuses*, e largamente diffuse anche in Italia settentrionale.

Queste 'corporazioni' del riso, composte in prevalenza da giovani borghesi, erano organizzate secondo statuti che parodiavano la gerarchia ecclesiastica e che prevedevano l'elezione annuale di

²⁰ La Facoltà di Teologia di Parigi condannava le feste dei folli non solo per gli eccessi ai quali si abbandonavano i chierici durante i festeggiamenti, ma anche per il carattere sovversivo, che secondo il pensiero dell'epoca, derivava direttamente dai riti pagani che nell'antica Roma si celebravano in onore di Giano ogni primo dell'anno. Il motivo delle origini pagane è stato spesso utilizzato dalle alte gerarchie ecclesiastiche per stigmatizzare manifestazioni ritenute 'scomode'. Di seguito una parte della lettera del 1445, così come citata da EDMUND K. CHAMBERS, *op.cit.*, p. 294: «Quis, quaeso, Christianorum sensatus non diceret malos illos sacerdotes et clericos, quos divini officii tempore videret larvatos, monstruosis vultibus, aut in vestibus mulierum, aut lenonum, vel histrionum choreas ducere in choro, cantilenas inhonesta cantare, offas pingues supra cornu altaris iuxta celebrantem missam comedere, ludum taxillorum ibidem exercere, thurificare de fumo fetido ex corio veterum sotularium, et per totam ecclesiam currere, saltare, turpitudinem suam non erubescere, ac deinde per villam et theatra in curribus et vehiculis sordidis duci ad infamia spectacula, pro risu astantium et concurrentium turpes gesticulationes sui corporis faciendo, et verba impudicissima faciendo?».

²¹ GEORGES MINOIS, *Storia del riso e della derisione*, Ed. Dedalo, Bari 2004, p. 288.

²² GEORGES MINOIS, *Ibid.*

²³ cfr. «Non si può privare la città della Festa dei folli senza che si alzino alte grida di protesta. Ma se la festa deve essere conservata, allora si cerca di abolire ogni cornice religiosa, di escludere ogni cerimonia paraliturgica e di affidarla a gruppi, compagnie di laici che se ne assumono l'intera responsabilità.» JACQUES HEERS, *op.cit.*, pp.152-153.

un capo, chiamato ‘papa’, ‘vescovo’ o, più spesso, ‘abate’, ad imitazione delle più antiche ‘feste dei folli’ ecclesiastiche; per sostenere la loro attività, le ‘compagnie’ richiedevano il contributo economico di tutti i cittadini e raccoglievano i denari attraverso una questua che si svolgeva per le vie della città, proprio come in passato avevano fatto i giovani chierici delle cattedrali.

I sodali si definivano ‘folli’, organizzavano il Carnevale, il Calendimaggio, i festeggiamenti in occasione dell’arrivo in città di sovrani e principi, gestivano una sorta di servizio d’ordine armato, ed eseguivano alcune terribili forme di derisione sociale, come lo *charivari*.²⁴ Tutte le loro espressioni erano dirette a celebrare una stoltezza ben lontana dalle libertà che nel Medioevo erano state concesse al basso clero: questa follia, esaltata da laici e da borghesi, era un potente strumento che attraverso il meccanismo del capovolgimento intendeva mettere a nudo le contraddizioni e i paradossi della realtà.²⁵

Dal 1429,²⁶ con il nome di «abbazie degli stolti», «gaie compagnie», o «abbazie dei folli»,²⁷ comparvero anche in Piemonte, in particolare proprio nell’area cuneese dove svolsero un’intensa attività drammatica, spesso *a latere* delle manifestazioni religiose.²⁸ Il ruolo di queste associazioni laiche è stato talvolta definito ambiguo perchè si è pensato che la loro azione potesse regolamentare e quindi manipolare l’efficacia e la finalità sovversiva del riso;²⁹ tuttavia le ‘compagnie’ rappresentano il fulcro di un vivace processo di ricezione e di rielaborazione, attraverso il quale le modalità del riso e del ‘controllo’ sociale sperimentate nel passato dalla comunità (comprese le ‘feste dei folli’ ecclesiastiche), furono recepite ed adattate a nuove circostanze e a nuovi scopi.

²⁴ Lo *charivari* «consisteva in un rumoroso assembramento dei membri della comunità rurale, molti dei quali erano travestiti, che facevano chiasso con utensili da cucina e si piazzavano davanti alla dimora di uno dei parrocchiani allontanatosi dal gruppo per via di una condotta reprobabile» GEORGES MINOIS., *op.cit.*, p. 196; sugli *charivari* e su altre forme di derisione sociale eseguite dalle *Abbazie dei folli* in Piemonte si veda GIULIO CESARE POLA FALLETTI-VILLAFALLETTO, *Le gaie compagnie dei giovani del Vecchio Piemonte*, Casale Monferrato, 1937, pp. 7 ss.

²⁵ Il paradosso di una saggia follia che svela la contraddittorietà della condizione umana è mirabilmente descritto da Erasmo da Rotterdam: «L’intera vita umana non è altro che uno spettacolo in cui, chi con una maschera, chi con un’altra, ognuno recita la propria parte finché, ad un cenno del capocomico, abbandona la scena. Costui, tuttavia, spesso lo fa recitare in parti diverse, in modo che chi prima si presentava come un re ammantato di porpora, compare poi nei cenci di un povero schiavo. Certo, sono tutte cose immaginarie; ma la commedia umana non consente altro svolgimento. A questo punto, se un sapiente caduto dal cielo si levasse d’improvviso a gridare che il personaggio a cui tutti guardano come a un Dio e a un potente, non è neppure un uomo, [...] non agirebbe costui proprio in modo da sembrare a tutti pazzo da legare? Nulla di più stolto di una saggezza intempestiva; nulla di più fuori posto del buon senso alla rovescia. Agisce appunto contro il buon senso chi non sa adattarsi al presente, chi non adotta gli usi correnti, [...] e vorrebbe che una commedia non fosse più una commedia. Invece, per un mortale, è vera saggezza non voler essere più saggio di quanto gli sia concesso in sorte, fare buon viso all’andazzo generale e partecipare di buon grado alle umane debolezze. Ma, dicono, proprio questo è follia. Non lo contesterò, purché riconoscano in cambio che questo è recitare la commedia della vita.» in EUGENIO GARIN (a cura di), *Erasmo Da Rotterdam. Elogio della follia*, Milano 1984, p. 45.

²⁶ Negli Ordinati, ovvero negli Atti Municipali, di Torino si fa cenno ad uno *charivari* eseguito dall’Abbazia degli stolti. Cfr. FERDINANDO NERI, *op.cit.*, p. 2.

²⁷ FERDINANDO NERI, *Le Abbazie degli stolti in Piemonte nei secoli XV e XVI*, in «Giornale storico della letteratura italiana», XL (1902), pp. 1-34.

²⁸ FERDINANDO NERI, *Ibid.*, p. 23.

²⁹ GEORGES MINOIS, *op.cit.*, p. 307.

In un interessante studio sul Carnevale, Maurizio Bertolotti³⁰ ha dimostrato che il *testamentum asini* sarebbe stato utilizzato in chiave drammatica anche nel Medioevo, inoltre, grazie alla scoperta - nella redazione bresciana a stampa di fine XV sec- di un accenno all'attore che al termine della *performance* divide con i propri compagni il cibo raccolto, lo studioso ha individuato nella questua rituale, il contesto in cui avveniva la rappresentazione della morte e del testamento dell'asino. Come già rilevato, la questua era praticata sia dai 'folli-laici', che dai 'folli-chierici'; è evidente, quindi, che in entrambi i casi, attraverso l'evento ludico, rituale ed emotivo si volesse affermare pubblicamente la funzione del proprio gruppo sociale: la raccolta di cibo compiuta dai chierici più giovani era «un'occasione per sottolineare agli occhi della città la solidità della gerarchia del clero»,³¹ analogamente le 'abbazie dei folli' intendevano evidenziare la propria consistenza numerica, la coesione dei propri legami interni e la loro potenziale forza rispetto alle dinamiche sociali e politiche della città.³²

Un'ulteriore traccia della relazione fra *testamentum* e 'feste dei folli' è stata rilevata in una *ronde*,³³ intitolata *La mort de l'âne*, ancora in uso nell'Ottocento nel Poitou, Saintonge, Aunis e Angoumois.³⁴

L'elemento più importante ai fini di questa analisi è stato rilevato³⁵ in una parte del canto, in cui il contadino (*bonhomme*) piange per la testa dell'animale che ha appena ritrovato nell'orto e si dispiace perchè questa durante i Vespri cantava «così bene il *Magnificat*»; ciò conferma ulteriormente la relazione fra il *testamentum asini* e le 'feste dei folli' ecclesiastiche, perchè entrambi si riferiscono in modo inequivocabile al momento liturgico che dava inizio ai festeggiamenti dei suddiaconi.

Alla luce di tali ricerche, si può affermare che il *testamentum* fosse una delle drammatizzazioni paraliturgiche rappresentate nel corso delle 'feste dei folli', in particolare, in occasione delle questue rituali che si svolgevano fuori della chiesa, per le strade della città.

Come già detto, le 'gaie compagnie' svolsero un'importante funzione mediatrice per la circolazione dei testi drammatizzati: la loro presenza in Piemonte è documentata anche in altre registrazioni effettuate da Leydi,³⁶ grazie alle quali apprendiamo che proprio nelle valli cuneesi le 'abbazie' o *baie* erano ancora molto attive agli inizi degli anni Settanta e, benché avessero già perso molti dei

³⁰ MAURIZIO BERTOLOTTI, *op.cit.*, pp. 73 ss.

³¹ JACQUES HEERS, *op.cit.*, p. 147.

³² JACQUES HEERS, *op.cit.*, p. 158.

³³ La 'ronde' è una danza che per la sua struttura ritmica semplice (binaria o ternaria) si presta facilmente ad essere cantata. Cfr. JEROME BUJEAUD, *Chant et chanson populaires des provinces de l'ouest, Poitou, Saintonge, Aunis et Angoumois, avec les aires originaux*, Tomo I, Niort 1866, p. 30.

³⁴ Sulla relazione tra la *ronde* con la festa dei folli si veda anche EDUMUND K. CHAMBERS, *op.cit.*, pp. 331-332.

³⁵ MAURIZIO BERTOLOTTI, *op.cit.*, pp. 111-112.

³⁶ Le registrazioni sono: *La Chiamata dei tamburi, La sfilata della baia e La condanna del tesoriere* e si riferiscono alle sfilate delle 'baie' della Val Varaita (Sampeyre, Calchesio e Rore) in LEYDI R.-PIANTA B.-SANGA G. (a cura di), *Canti popolari del Piemonte*, vol 2, *Le valli di Cuneo*, lato b, VPA 8203, Albatros, Vedette Records, Milano 1974.

loro tratti originali, continuavano a conservare un ruolo centrale in gran parte dei rituali carnascialeschi fra i quali era previsto anche il «Testamento del Carnevale».³⁷

Al riguardo, quindi, si può affermare che, in seguito alla soppressione delle feste ecclesiastiche, il modello del testamento sia stato recepito dalle ‘abbazie dei folli’ piemontesi che lo riutilizzarono nell’ambito del Carnevale.³⁸

In tale prospettiva, non sorprendono le molteplici analogie esistenti fra il *Testamentum asini* e *L’ase d’Alegre*, e fra *L’asu mort* e la *ronde* francese, i cui testi sono riportati nelle tabelle che seguono.

³⁷ «Dapprima è il tema della Battaglia fra Quaresima e Carnevale, in cui muove i primi passi la figura del Carnevale, a monopolizzare i testi di questo specifico ambito letterario, dal Duecento al Quattrocento inoltrato. A partire dal Quattrocento il tema della battaglia è affiancato dal tema del ‘processo al Carnevale’ che, conoscendo un largo successo si struttura secondo questo schema: 1-Carnevale fa il suo ingresso trionfale nel villaggio; 2- viene accolto festosamente dagli abitanti come un ospite e condotto a fare un giro di questua; 3-muore per malattia o sottoposto ad un’operazione, o ucciso dopo essere stato processato; 4-lamento funebre; 5-si legge il suo testamento; 6- viene accompagnato alla sepoltura, al rogo o al fiume.» PASQUALE ORSINI, *op.cit.*, p. 312.

³⁸ Sul testamento del Carnevale si veda PAOLO TOSCHI, *op.cit.*, vol. I, pp. 253-279.

<i>Testamentum domini asini</i> ³⁹	<i>L'Ase d'Alegre</i> ⁴⁰	<i>L'asino di Alegre</i>
Rusticum dum asinum / suum vidit mortuum / flevit eius obitum: / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Si te scivissem, asine, / moriturum frigore, / te induissem syndone / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Exclamavit rustica / Voce satis querula, / Obstante vicinia: / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Ululavit rusticus, / magnisque clamoribus / trahens crines manibus / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Surge tanto tempore / Quod tu possis bibere / Et testamentum condere / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Mox consurgens asinus, / Testamentum protinus / Condidit oretenus / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / “Crucem do papalibus / Aures cardinalibus / Caudam minoribus” / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / “Caput meum iudicantibus / Vocem meam cantantibus / Linguam prediacantibus” / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / “Dorsum meum portantibus / Carnes meas ieiunantibus / Pedes autem ambulatibus / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Pellem meam sutoribus / Crines sellatoribus / Ossa quoque canibus / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Viscera vulturibus / Priapumque viduis / Una cum testiculis” / <i>Ohe,</i>	L'ășe d'Alégre fai téstamént / Làisa la víta per fè 'n cunvènt / (<i>Ritornello</i>) <i>E levrín e levrún tún tún / E levràn da Li-ún e levrín e levrún / Làisa l'uéies ai pãuri bõrgon / Cúra veían veían dà dda lògn / Rit. / Làisa laš auréias ai pãuri ciõrgon / Cúra auvían auvian dà dda lògn / Rit. / Làisa l'uosses ai pauri cian / Cúra mangiaun fasian an an an / Rit. / Làisa las ciambas ai pauri sop / Cúra curian curian au galop / Rit. / Làisa la cua au</i>	L'asino di Alegre (?) fa testamento / Lascia la vita (=tronco del corpo) per fare un convento / (<i>Ritornello</i>) <i>E levrin e levrin tun tun / E levrin da Liun e levrin e levrin / Lascia gli occhi ai poveri ciechi / Che ora vedevano vedevano da lontano / Rit. / Lascia le orecchie ai poveri sordi / Che ora sentivano sentivano da lontano / Rit. / Lascia le ossa ai poveri cani / che ora le mangiavano, facevano an an an / Rit. / Lascia le gambe ai poveri zoppi / Che ora correvano / correvano</i>

³⁹ Redazione del Mns. Ambr. C 218 pubblicato da FRANCESCO NOVATI., *op.cit.*, p. 79. Traduzione : Il contadino vedendo il proprio asino morto, ne pianse la fine / *Ohe Ohe, sei morto asino?* / «Asino, se avessi saputo che saresti morto di freddo, ti avrei coperto con un lenzuolo» / *Ohe ohe [...]* / Esclamò con voce rozza e alquanto lamentosa alla presenza dei vicini / *Ohe ohe [...]* / Ululò il contadino e con alte grida con le mani strappandosi i capelli [disse]: / *Ohe ohe [...]* / «Ridéstati solo per il tempo necessario a bere e a fare testamento» / *Ohe ohe [...]* / L'asino si destò immediatamente e subito dopo declamò: / *Ohe ohe [...]* / «Lascio la croce ai papi, le orecchie ai cardinali e la coda ai frati» / *Ohe ohe [...]* / «La mia testa ai giudici, la mia voce a chi canta e la mia lingua a chi predica» / *Ohe ohe [...]* / «Il mio dorso ai facchini, la mia carne a chi digiuna e i miei piedi a chi viaggia» / *Ohe ohe [...]* / «La mia pelle ai ciabattini, il mio crine ai sellai e persino le ossa ai cani» / *Ohe ohe [...]* / «Le mie interiora agli avvoltoi, il fallo con i testicoli alle vedove» / *Ohe ohe [...]* / Terminata la serie dei suoi lasciti, l'asino tornò a riposare con i suoi fratelli / *Ohe ohe [...]* / Allora l'abate e i chierici offrono pane di grano al contadino perchè anch'egli voleva morire / *Ohe ohe [...]* / Il contadino e i suoi compagni portano il corpo dell'asino al campo del lupo / *Ohe ohe [...]*.

⁴⁰ Trascrizione proposta da Roberto Leydi nel libretto di note allegato a LEYDI R.-PIANTA B.-SANGA G. (a cura di), *op.cit.*

<p><i>Ohe, morieris asine?</i> / His legati omnibus, / que habebat, asinus obdormit cum fratribus / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / abas tunc et clerici / prebent panem tritici / cum vellet ipse mori / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i> / Rusticus et famuli / Portant corpus asini / Ad pasturamque lupi / <i>Ohe, Ohe, morieris asine?</i></p>	<p>cusinè / Para las moisas ai puttagè. / <i>Rit.</i></p>	<p>al galoppo / <i>Rit.</i> / Lascia la coda ai poveri cuochi / Scaccia le mosche dai fornelli. / <i>Rit.</i></p>
--	---	---

<i>La mort de l'âne</i> ⁴¹	<i>L'asu mort</i> ⁴²	<i>L'asino morto</i>
<p>Quand le bonhomme s'en va, / Trouvit la tête à son âne / Que le loup mangit au bois / O tête, pauvre tête, / tâ qui chantas si bé</p> <p>L'Magnificat à Vespres / <i>Daux matin' à quat'leçon, / La sambredondon, brendondaine / Daux matin' à quat'leçons, la sambredondon!</i> / Quand le bonhomme s'en va / Trouvit l'échine à son âne / Que le loup mangit au bois / O échine, pauvre échine / Tâ qui portas si bé la farine / <i>Dau molin à la maison / La sambredondon, brendondaine / Dau molin à la maison la sambredondon!</i> / Quand le bonhomme s'en va / Trouvit les patt' à son âne / Que le loup mangit au bois / O patte, pauvre patte, / tâ qui dansas si bé / <i>Daux gavott', daux pantalons, / La sambredonodon, / brendondaine, / Daux gavott', daux pantalons, /</i></p>	<p>Ò'l por'om ca và'n te l'òrt / tröa la testa d'l'ásu mòrt / oi tèsta bela tèsta / ti as finì purté la cavèsa</p> <p><i>/(Ritornello) O iài iài cin cin cín / túca l'ásu al mulìn /</i> Ò 'l por'om ca và'n te l'òrt / tröa l'öi d'l'ásu mòrt / o öi bel öi ti as finì 'd vardé i varöi / <i>Rit. /</i> Ò 'l por'om ca và'n te l'òrt / tröa 'l dènt ëd l'ásu mòrt / oi dènt bela dènt / ti as finì 'd mangé 'l fôiment / <i>Rit. /</i> Ò 'l por'om ca và'n te l'òrt / tröa la schëna 'd l'ásu mòrt / o schëna bela schëna / ti as finì 'd purté la bastína / <i>Rit. /</i> Ò 'l por'om ca và'n te l'òrt / Tröa 'l penum de l'ásu mòrt / O penúm bel penúm / ti as finì 'd paré i musc-ciún / <i>Rit. /</i> Ò 'l por'om ca và'n te l'òrt / Tröa la gàmba 'd l'ásu mòrt / Oi gàmba bela gàmba / ti as finì 'd pisté la fànga / <i>Rit.</i></p>	<p>O il pover'uomo che va nell'orto / trova la testa dell'asino morto / o testa, bella testa / tu hai finito di portare la cavezza /</p> <p><i>(Ritornello) O iai iai cin cin cin / tocca (?) l'asino al mulino /</i> O il pover'uomo che va nell'orto / trova l'occhio dell'asino morto / o occhio, bell'occhio / tu hai finito di guardare i guidaleschi / <i>Rit. /</i> O il pover'uomo che va nell'orto / trova il dente dell'asino morto / o dente, bel dente / Tu hai finito di mangiare il fogliame / <i>Rit. /</i> O il pover'uomo che va nell'orto / trova la groppa dell'asino morto / o groppa, bella groppa / tu hai finito di portare il basto / <i>Rit. /</i> O il pover'uomo che va nell'orto / Trova la coda dell'asino morto / O coda, bella coda / Tu hai finito di scacciare i mosconi</p> <p><i>Rit. /</i> O il pover'uomo che va nell'orto / Trova la zampa dell'asino morto / O zampa,</p>

⁴¹ JEROME BUJEAUD, *op cit.*, p. 63.

⁴² Trascrizione proposta da Roberto Leydi nel libretto di note allegato a LEYDI R.-PIANTA B.-SANGA G. (a cura di), *op.cit.*

<p><i>La sambredondon! /</i> Quand le bonhomme s'en va / Trouvit la quoue à son âne / Que le loup mangit au bois / O quoue, pauvre quoue, / tâ qui chassas si bé le mouches / <i>A l'entour dau troufignon /</i> <i>La sambredondon, /</i> <i>brendondaine, / a l'entour</i> <i>dau trafignon, la /</i> <i>sambredondon!</i></p>		<p>bella zampa / Tu hai finito di pestare il fango / <i>Rit.</i></p>
--	--	--

L'ase d'Alegre si presenta come una versione notevolmente ridotta del *testamentum asini*: mancano le strofe che narrano l'azione del contadino (il ritrovamento del corpo, il lamento e la sepoltura), e tutto si concentra nelle parti in cui sono disposti i vari lasciti. Il ritornello, che ormai ha perso la funzione di pianto rituale, è privo di esclamazioni e di toni emotivi: al suo posto si trovano i due versi anapestici di ritmo ascendente *E levrín e levrún tun tún / E levràn da Liún e levrín e levrún* che rappresentano un *non sense* dallo spiccato valore fonico-ritmico, evocativo del rullo di tamburo, strumento ampiamente utilizzato nell'area cuneese durante le sfilate delle 'baie'. Come nel testo medievale, le singole parti del corpo sono assegnate ad altrettante categorie della comunità; tuttavia, la distribuzione dei legati, non rivela uno spiccato tono satirico e risponde, invece, ad una logica risarcitoria nei confronti delle mancanze patite dai deboli della comunità.

L'asu mort, invece, mostra una parentela più evidente con la *ronde* francese intitolata *La mort de l'âne* eseguita durante le feste celebrate il primo dell'anno.⁴³ Il modulo narrativo è in gran parte comune ad entrambi i testi: 1) il contadino trova nell'orto il corpo dell'asino che è stato ucciso dal lupo; 2) ogni singola parte anatomica è compianta e ricordata nella funzione che aveva quando l'animale era ancora vivo.

Il testo del canto piemontese presenta un maggior numero di strofe riferito a più parti anatomiche rispetto a quelle elencate nella *ronde*, ma ne *L'asu mort* è scomparso il riferimento al lupo che ha smembrato il corpo dell'asino e, soprattutto, non viene citato il canto del *Magnificat*; manca, inoltre, il ritornello malizioso che chiude il canto francese.

In entrambi i casi, invece, le strofe nelle quali si piangono le singole membra dell'asino, sono ricche di esclamazioni (*oi bel / bela, o pauvre*) e di toni emotivi (*tì as fini purté la cavèsa; tâ qui portas si bé la farine* etc.); i ritornelli, costituiti da formule ricche di elementi fonico-ritmici, nella *ronde* non fanno riferimento ad alcuna forma di lamento, mentre nel canto piemontese sono accompagnati da un'esclamazione di pianto rituale (*O iai iai*).

Alla luce di tali analogie, si può affermare che la struttura narrativa e formale dei due canti piemontesi mostri inequivocabili tracce dell'avvenuta osmosi fra la festa religiosa e quella laica, nonché della circolazione di testi che, come nel caso del *testamentum asini*, potevano essere accolti ed utilizzati in contesti differenti dall'originario. La breve narrazione del *testamentum* medievale, drammatizzata nelle questue delle feste dei folli, sopravvisse nei festeggiamenti del Carnevale gestiti dalle associazioni laiche, ma il suo spirito originario mutò perchè fu recepito attraverso il filtro di una nuova concezione del mondo.

⁴³ Cfr. JEROME BUJEAUD, *op.cit.*, p. 64: «Cette chanson et la précédente sont de celles que nos joyeux pères chantaient à la porte de l'église, le jour de la Circoncision, jour de la fête de l'âne - Mercure de France 1725».

Dal XV secolo in poi, infatti, la comunità non poteva più scorgere nei gesti ereditati dalle 'feste dei folli', né l'originario tema liturgico, né le vecchie finalità sociali, perchè tutto quell'universo di significati e di simboli era ormai troppo lontano.

Una nuova interpretazione della realtà attribuì a quei rituali la funzione di mostrare alla collettività le storture e le mancanze che, nel momento della festa, potevano essere risarcite e colmate unicamente dall'abbondante e rotonda pienezza del Carnevale.