

Zeitschrift: Schweizerisches Archiv für Volkskunde = Archives suisses des traditions populaires

Herausgeber: Empirische Kulturwissenschaft Schweiz

Band: 87 (1991)

Heft: 3-4

Artikel: Sources historiques et littéraires en rapport avec le cycle de vie, concernant particulièrement l'Italie du Sud

Autor: Bronzini, Giovanni Battista

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-117770>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 02.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Sources historiques et littéraires en rapport avec le cycle de vie concernant particulièrement l'Italie du Sud *

Par Giovanni Battista Bronzini

Du point de vue de l'ethnologie de la France, c'est sans doute avec l'œuvre d'Arnold Van Gennep que dans les années trente-cinquante le cycle de la vie humaine, en tant que principale axe de la démologie trouve son organisation la plus systématique. Et sa théorie des *Rites de passage* (1909)¹ en offre la clef de lecture la plus fonctionnelle.

Cet ouvrage m'a beaucoup attiré (et j'ai toujours aussi présent à l'esprit le souvenir reconnaissant de mon entrevue avec le maître, au printemps 1951, dans sa maison de Bourg-La-Reine, lors d'un séjour d'études que je fis à Paris); il eut une forte influence sur mes travaux concernant les *Tradizioni popolari in Lucania* (Traditions populaires en Lucanie) et le «Cycle de vie humaine», et sur un volume que j'en tirai en 1953.² Toutefois, je m'éloignai de sa méthode dans les années soixante, lorsque, devant préparer la deuxième édition de ce volume qui était épuisé (et dont le succès fut dû en partie à l'intérêt pour la Lucanie qu'avait suscité le célèbre *Cristo si è fermato a Eboli* (Le Christ s'est arrêté à Eboli de Carlo Levi), je me mis à écrire sur le même sujet un livre dont les fondements, l'organisation et l'élaboration critique se trouvèrent être complètement différents. Ce livre, intitulé *Vita tradizionale in Basilicata* (Vie traditionnelle en Basilicata) (1964)³, ne s'inspire que partiellement de la classification de Van Gennep. Si je devais revenir sur ce même sujet (mais je n'en ai pas l'intention, c'est pourquoi je n'ai autorisé la réimpression que de l'édition de 1964)⁴, j'écirais un livre encore différent. Ceci montre bien que, si presque tous les livres de critique sont datés et datables, les livres de démologie le sont particulièrement parce que les idées, les théories et les méthodes de cette science ont évolué progressivement un peu partout dans les quarante dernières années. Mais peut-être le cycle de la vie humaine a-t-il quelque chose de spécifique, qui induit à élargir le plan normal de la documentation et à réviser le système usuel de classification.

Cette spécificité a trait au problème des sources, autrement dit du choix et de l'utilisation de celles-ci.

* Communication faite au III^e Congrès International d'Ethnologie et de Folklore de la S.I.E.F. (Société Internationale d'Ethnologie et de Folklore), Zürich, 8-12 avril 1987.

Mais d'abord je voudrais avant tout faire quelques remarques sur la méthode de Van Gennep pour en relever les qualités et les limites. Il ne me semble pas qu'on puisse la considérer comme ahistorique, comme certains l'ont soutenu en Italie. Van Gennep n'a pas négligé la chronologie et la chronique des faits, mais il a voulu donner un fondement scientifique, c'est-à-dire biologique, au récit et à l'interprétation de la séquence différenciée des événements qui constituent la vie des hommes à une époque et à un endroit donnés, et qui se retrouvent dans une série correspondante de cérémonies folkloriques liées entre elles, prenant place en des lieux et à des moments différents. Il faut se garder de confondre le point de vue de Van Gennep avec la conception évolutionniste de l'école anthropologique anglaise. Il tint à dire qu'il n'avait pas l'intention de considérer la société «comme un organisme vivant qui serait soumis aux lois naturelles dont dépendent tous les organismes: de croissance, de maturité, de sénescence et de mort»⁵, mais que, par contre, il s'efforçait d'enregistrer, d'examiner et d'évaluer les données folkloriques «comme des rapports vivants, biologiques» au sens strict de «ce qui concerne la vie».

Ainsi la composante biologique sert-elle à relier les aspects et rythmes folkloriques aux événements et aux rythmes de la vie. Ce greffage du folklorique sur le biologique, loin d'être l'héritage du biologisme du siècle dernier, ouvre une nouvelle perspective qui peut être féconde de résultats, comme le laissent entendre les études actuellement effectuées dans ce sens.

«L'angle d'observation» principalement biologique adopté par Van Gennep a fait l'objet de critiques de la part de l'historiographie idéaliste des années cinquante, et en particulier de Paolo Toschi et de Giuseppe Cocchiara en Italie; mais ces derniers ont tout de même su rendre justice à l'importante contribution méthodologique de Van Gennep dans le domaine de la cartographie folklorique.⁶ Cocchiara, en particulier, bien qu'il critique le paradigme biologique du savant dans l'interprétation des événements folkloriques, a tenté de récupérer Van Gennep comme historien du folklore français, en isolant l'élément historique de l'élément biologique. En fait ces deux éléments ne peuvent pas être séparés, car ils se conditionnent réciproquement et dépendent l'un de l'autre. Et c'est justement cette combinaison de biologie et d'histoire qui mérite d'être développée au plan anthropologique.

Quant au reproche d'une conception ahistorique du folklore qui a été formulé à l'égard de Van Gennep, cette carence ne concerne pas tant

l'histoire au sens idéaliste que l'histoire au sens marxiste et anthropologique. Il me semble malgré tout que l'on n'a pas attribué assez d'importance au terme 'contemporain', dont Van Gennep se sert pour distinguer le «folklore» qu'il expose et qu'il analyse dans son *Manuel*, du folklore à proprement parler historique. En fait Van Gennep n'emploie pas ce terme au sens strictement chronologique, étant donné qu'il enquête également sur le passé des différentes traditions. Le concept pourrait alors être récupéré comme principe historiographique pour ranimer et actualiser le folklore du passé; en réalité celui-ci peut être plus 'contemporain' que le folklore du présent qui, de par la distribution et l'accumulation des variantes, est souvent suffoqué par d'inévitables répétitions.

Les références au folklore historique ne manquent pas dans l'œuvre de Van Gennep, quoiqu'elles ne soient pas toujours faites en fonction du folklore contemporain. Il reste qu'il montre un sens de l'histoire considérable lorsqu'il démolit le mythe romantique et positiviste de l'antiquité des traditions, mythe qui caractérisa précisément l'école anthropologique anglaise. En outre, il relève les divergences et les discontinuités fonctionnelles plus que les correspondances et les continuités entre le folklore actuel et le folklore primitif, classique et médiéval.

C'est tout naturellement aux époques médiévale et moderne qu'il situe les pôles de formation des traditions populaires encore vivantes. En voici quelques exemples. L'origine de la coutume, en vigueur dans de nombreuses régions de France et selon laquelle les parrains de baptême sont choisis parmi les grands-parents, est située au haut moyen âge, au moment où le baptême des adultes fit place à celui des enfants, au fur et à mesure que le christianisme pénétrait et s'établissait dans les campagnes. Un certain nombre de cérémonies et de fêtes du cycle de vie sont nées et se sont développées sous l'influence des associations médiévales de jeunes. Certaines formes rituelles, comme la bénédiction du lit nuptial, remontent aux canons bien précis du Concile de Trente.

En guise de conclusion aux deux volumes du Tome I de son *Manuel*, Van Gennep fournit un tableau objectif des traditions populaires ayant trait au cycle «Du berceau à la tombe», et dont l'origine peut être datée, ce qui montre bien sa volonté d'éviter toute généralisation. Certaines de ces traditions «peuvent dater du paganisme antérieur; mais la plupart sont des additions plus ou moins spontanées, qu'on peut regarder comme de véritables inventions. Les unes sont locales, d'autres régionales, d'autres encore sont à peu de choses près devenues nationales. Elles se sont diffusées à partir du milieu du moyen âge, d'autres plus tard mais

rarement à partir de la Renaissance, bien que le mouvement de recatholisation de la première moitié du XVII^e siècle ait contribué à redonner des forces au ritualisme et aux dramatisations combattues pendant plusieurs décades par les protestants et par le mouvement de la Réforme en général!»⁷

De même les correspondances et analogies entre les cérémonies folkloriques contemporaines et les cérémonies des civilisations «primitives» ou «sauvages» ne sont pas interprétées en termes de parenté et encore moins de dérivations ou de survivances, mais comme des équivalents qui surgissent indépendamment en diachronie et en synchronie, pour la bonne raison que «les possibilités d'invention et de modification dans le domaine psychique et cérémoniel qui constituent le folklore ne sont pas en nombre illimité».⁸

Il me semble qu'une telle conclusion représente une critique moderne et avancée du folklore et qu'elle ébauche en grandes lignes (dans sa dernière proposition) une analyse morphologique des traditions populaires, fondée sur les ressemblances et les constantes qui se retrouvent dans tout produit cérémoniel ou littéraire de l'invention populaire.

La formation de médiéviste de Van Gennep contribua sans aucun doute à l'amener à prendre cette position, alors que la perspective morphologique mentionnée plus haut a subi l'influence du psychologisme triomphant de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, ainsi que de la linguistique saussurienne: dans les années que Van Gennep passa à Neuchâtel (1912-1915), Saussure donnait ses cours à Genève (1906-1911).

Du reste, on n'a pas manqué de remarquer également dans les *Rites de passage* des correspondances et des analogies terminologiques et contextuelles avec la théorie morphologique que Propp avait développée quant au domaine des contes de fées: séquences, formes et significations des actions, entrecroisement de figures et fonctions etc.⁹ Le rapprochement entre deux domaines apparemment aussi différents et aussi distincts selon la classification traditionnelle du folklore, n'a rien d'étrange, si l'on se souvient que tous les champs ou tous les domaines du folklore communiquent entre eux; ils sont en fait expressions diverses d'une culture psychologique et anthropologique représentant fondamentalement un tout. Röhrich a fort bien montré que les histoires populaires sont le reflet de réalités de vie différentes, mais liées entre elles, auxquelles se conforment l'invention cérémonielle d'une part, l'imaginaire poétique d'autre part.¹⁰

Les rites de passage nous introduisent dans le domaine de la sémiotique cérémonielle et nous invitent à considérer la valeur des signes (mouvements, gestes, parole) par l'étude de la vie sociale, ce que l'on commence d'ailleurs déjà à faire, et très justement, dans l'étude des fêtes périodiques de calendrier et des différents cycles. Mais cet ouvrage tend sur ce point à une schématisation et à une interprétation univoque des événements folkloriques relatifs au cycle de vie. La notion de 'rite de passage' tirée d'une observation de type ethnologique, s'applique mal ou trop unilatéralement aux différentes formes de vie des sociétés complexes, dans lesquelles l'invention ou l'adoption d'actions cérémonielles déterminées est sujette à une multitude de facteurs de nature historique, économique et sociale.

Le fait est que l'idée que Van Gennep se faisait du folklore est d'ordre spécifiquement ethnologique; le folklore cesse alors d'être culture populaire dans son déroulement réel et varié pour devenir l'expression cérémonielle de cette culture, à laquelle viennent s'ajouter des variations de détails plus ou moins insignifiants; en d'autres termes, il correspond à une ritualisation de la vie telle qu'elle était décrite par l'ethnologue ou le folkloriste traditionnel, quoique peu amendée par la prise en considération du facteur biologique et de la correspondance textuelle entre témoignages.

Je ne crois pourtant pas que le paradigme des *Rites de passage* puisse s'appliquer *sic et simpliciter* à la culture populaire des sociétés complexes, celle-ci doit être analysée en relation directe avec ses classes sociales, avec ses niveaux et ses différences culturelles et il faut tenir compte des rapports entre culture et société. Un folklore non contextualisé, détaché de l'histoire sociale, économique, religieuse, politique, n'est plus concevable. Ceci vaut aussi bien pour le folklore contemporain que pour le folklore historique, c'est-à-dire le folklore d'une période historique déterminée. Il ne s'agit pas de juger dans l'abstrait si un type d'acte cérémoniel a un caractère symbolique ou magique, mais de déduire sa signification du contexte dans lequel l'acte s'accomplit; il faut donc en relever la fonction *tunc et illinc* en faisant abstraction de sa forme qui peut – comme le disait Van Gennep – remplir des tâches différentes. En somme, la sémiologie peut, et peut-être doit-elle, servir à l'histoire. L'itinéraire de Propp, parmi les contes, a suivi cette direction, de la *Morphologie* jusqu'aux *Racines historiques*.¹¹

Le cycle de vie se prête remarquablement à ce processus indispensable d'historicisation, qui fait que l'historien des traditions populaires

est tenu de se réhabiliter en tant qu'historien au sens moderne. Et le caractère scientifique qu'il poursuit exige des instruments philologiques et historiographiques appropriés par rapport au choix, à l'analyse et à l'utilisation des sources.

Je me limiterai à exemplifier l'importance de cette démarche dans le cadre de travaux concernant une histoire anthropologique du Sud de l'Italie. Même les recherches d'Ernesto De Martino, qui sont pourtant fondamentales dans ce domaine, révèlent une carence de sources écrites, car son travail, plus ethnologique et philosophique qu'historique, visait à la reconstruction de rites de mort et de crise en action (lamentations funèbres en Lucanie et tarentulisme dans les Pouilles). Aussi De Martino laissa-t-il de côté le problème de la continuité historique de la lamentation funèbre, sur lequel nous éclairent les dispositions synodales adoptées en Basilicata à la suite du Concile de Trente, puisqu'elles nous permettent d'esquisser un diagramme des différentes phases de cette coutume. La disposition du synode diocésain de 1864 concernant la juridiction de Matera et d'Acerenza est particulièrement importante. Une allusion, rare dans les synodes diocésains des autres régions, aux pleureuses rémunérées («*Mulierculae pretio conductae*») et la sévérité des sanctions donnent une importance singulière à ce document qui, loin d'être simple témoignage, illustre la coutume (aujourd'hui disparue sous cette forme) selon laquelle le mort est «pleuré» dans le cadre d'une institution professionnelle, laissant ainsi deviner l'existence de pleureuses dans la Basilicata du XVII^e siècle.¹²

Quant à l'usage, aujourd'hui désuet, qui consistait à chuchoter des formules de conjuration à l'oreille des époux au moment de la bénédiction, Monsignor Deodato Scaglia, évêque de Melfi, le signala aux curés lors du synode de 1635: «*Dumque sponsi benedicuntur cavebis Parochus ne ad ipsorum aures quarundam vetularum susurrations, et secreta colloquia proferantur ad abigendos (ut illae temere autumant) incantationes, et ligaturas, nam ritus istos omnes ceu nimis superstitiosos sub poena excommunicationis interdiciamus.*»¹³

La fonction pratique de certaines de ces traditions, ainsi que d'objets domestiques et d'outils de travail, est mise en évidence par ces mêmes sources. C'est le cas, par exemple, du bureau suspendu au plafond, coutume en usage jusqu'au milieu de notre siècle dans de nombreuses régions du Sud de l'Italie. Lors du synode de 1678, l'évêque Vincenzo Maria Orsini recommandait aux curés de conseiller aux mères ce type de berceau, qu'il était facile de construire soi-même et à peu de frais, afin

d'éviter les cas de mort par étouffement d'enfants couchés dans le même lit que leurs parents. C'est donc pour une raison d'ordre pratique tout autant que moral qu'Orsini (le futur pape Benoît XIII) suggérait aux paysans pauvres d'adopter un type de berceau traditionnellement utilisé en Grèce et sur tout le pourtour méditerranéen et qui, à l'origine, devait être fait de peaux de mouton, à en croire le mot grec (*naca*) servant à désigner, aujourd'hui encore, le berceau dans de nombreuses régions du Sud de l'Italie.

Les témoignages synodaux qui nous sont parvenus doivent être analysés dans leur contexte historique global à la lumière d'autres sources ecclésiastiques, publiques et individuelles. Dans ce sens les chroniques citadines des XVII^e et XVIII^e siècles ainsi que les *Relationes ad limina* sont d'une importance primordiale car, étant secrètes, elles permettaient de relever plus librement les modes de vie et les comportements des communautés qui gravitaient autour des paroisses. Il va sans dire que les registres paroissiaux sont eux aussi une mine de renseignements sur l'histoire de la culture populaire d'une région donnée, une histoire qui ne peut être détectée de l'histoire sociale du Sud de l'Italie, puisqu'on y retrouve les causes de certains effets impliquant des conceptions et des modes de vie d'intérêt anthropologique.

Les registres paroissiaux de Oppido Lucano montrent que, jusqu'au début du XX^e siècle, on imposait souvent le nom «Loup» aux nouveaux-nés, comme second prénom de baptême. Le souvenir de l'ancienne vénération des Latins, qui voyaient dans le Loup une divinité des bois, peut avoir contribué à la chose; mais peut-être cette coutume locale doit-elle être reliée à un véritable culte totémique à l'égard de cet animal terrible, objet universel des croyances les plus diverses, il a laissé de nombreuses traces dans la toponomastique régionale. Le berger de Lucanie ne le nomme jamais car ce serait l'invoquer et l'appeler, tout comme le paysan ne nomme jamais le diable. Pourtant son nom est imposé au nouveau-né parce que la familiarité est le meilleur moyen d'assujettir les puissances qui inspirent le plus de crainte.¹⁴ Tous les synodes diocésains ont attiré l'attention des curés sur la coutume répréhensible consistant à imposer des prénoms profanes ou ethniques aux enfants devant recevoir le baptême. Ceci répondait à un principe d'ordre général, répété dans presque tous les synodes à la suite du Concile de Trente. Signalons toutefois que, lors du synode de Venosa en 1728, l'évêque Mons. Pietro Antonio Corsiniani affirmait avoir dû personnellement réprover de nombreux prénoms et les remplacer, à la Confirmation, par d'autres prénoms de saints:

«Baptizandis autem caveant Parochi ne prophana, fabulosa, vel impiorum ethnicorum nomina imponantur, quorum aliqua occasione nostrae Visitationis in Sacramento confirmationis a nobis expleto, pluries reprobavimus, ac alia Sanctorum nomina, ut idem Parochi in Baptismo faciant, confirmandis imposuimus». ¹⁵

En outre, en confrontant les données onomastiques des registres paroissiaux et les prénoms les plus couramment attribués dans les campagnes de la même région, nous avons pu remarquer que certains prénoms féminins courants, comme Carosa, Carosina, Imperatrice, Massara, Solimena, etc., sont également donnés aux bêtes, notamment aux mules et aux vaches: ce phénomène, trouvé dans d'autres régions, s'explique par les habitudes de vie et de travail des paysans et des bergers de Lucanie, qui jusqu'aux années cinquante, cohabitaient avec leurs bêtes, dans les Sassi de Matera.

Les transformations sociales qui se sont produites à la fin du Règne de Naples ont marqué également la fin du régime féodal. Elles expliquent les différences dans l'habillement, dans le langage, etc., relevées au début du XX^e siècle, en ce qui concerne les rustres et l'honnête homme (Pasquarelli) et dans les années trente-quarante, pour les paysans et les «luigini» (Levi). ¹⁶ Il ne s'agit pas de différences folkloriques. Elles naissent de contrastes réels entre les classes, développés à la suite des changements politiques et sociaux qui firent succéder au moyen âge féodal un moyen âge capitaliste agraire.

Les vastes enquêtes gouvernementales sur le Sud de l'Italie qui furent menées de la fin du XVIII^e siècle au début du XX^e siècle, offrent des descriptions détaillées des différentes régions et populations. Ces descriptions doivent être rapportées aux différentes idéologies des observateurs puisque ceux-ci appartenaient généralement aux hautes sphères politiques et intellectuelles et à la classe conservatrice des propriétaires terriens. Il n'en reste pas moins qu'elles sont d'une grande utilité pour donner de l'épaisseur et fournir une dialectique fondant la représentation des différentes phases de la culture des XVII^e; XVIII^e et XIX^e siècles; la culture populaire est toujours une culture observée, et par conséquent on ne peut la saisir que par rapport à une dialectique des classes et des idées.

Les plus importantes enquêtes sur le Mezzogiorno furent celle, tout à fait personnelle, de Giuseppe Maria Galanti, l'une des plus grandes personnalités du réformisme éclairé napolitain, l'enquête napoléonico-muraticienne de 1811, qui contient entre autres des renseignements spéci-

fiques sur les us et coutumes, l'alimentation et les logements, aspects que les nouvelles orientations de la recherche ont su enfin rendre à l'histoire (je pense en particulier aux «Annales») et par conséquent au folklore historico-anthropologique. Puis, tout de suite après l'Unité italienne, l'enquête administrative de Sonnino et Franchetti, où l'oppression des propriétaires sur les paysans et le système du latifundium se révèlent être les causes du brigandage et de la mafia, ainsi que l'enquête agraire de Jacini (1884) qui, plus que toutes les autres, fut conditionnée par l'idéologie conservatrice de son inspirateur et de ses collaborateurs régionaux. Mentionnons enfin l'enquête Nitti sur les conditions des paysans du Mezzogiorno (1906-1910), qui est peut-être la plus exacte et la plus méthodique, car elle fut menée sur le terrain par le biais d'interviews et d'entretiens avec les agriculteurs, propriétaires, paysans et experts.

Les renseignements fournis par ces enquêtes contribuent à l'interprétation des attitudes physiques et mentales, ainsi que des différents comportements du cours de la vie humaine, dans la mesure où ils révèlent l'existence de liens entre l'économie et la mentalité populaire. Les statistiques présentées par ces enquêtes permettent, par exemple, de relever la prolificité des familles paysannes de Lucanie, à laquelle ne correspondait certes pas une hausse démographique proportionnelle du fait de la haute mortalité infantile et d'une importante émigration continue. Ce phénomène s'explique par le fait que dans un régime d'économie agraire extrêmement pauvre, avoir une famille nombreuse est considéré comme économiquement utile, puisqu'en augmentant en nombre, la cellule familiale accroît son potentiel de travail, de manière d'autant plus avantageuse que le coût de chaque enfant sera moindre. C'est ainsi que la misère devient un encouragement à proliférer: les enfants qui ne poussent pas tout seuls ne seront pas soignés, ils peuvent même mourir, et le font d'ailleurs souvent; pour ce qui est du bénéfice économique de la famille, ceux-là ne comptent pas. Cette pratique de vie, qui extérieurement semble coïncider avec la morale catholique des naissances illimitées, a en fait des origines totalement opposées et explique la persistance d'une conception selon laquelle la stérilité de la femme est infamante – conception qui jadis devait être bien plus généralisée.¹⁷

Outre les enquêtes, il faut prendre en considération les recensements, enregistrant les différentes catégories professionnelles et classes sociales. Si l'on veut concrétiser au niveau de l'analyse la définition gramscienne de culture populaire en tant que culture des classes subalternes, il faut connaître exactement l'évolution historique de la configuration des clas-

ses sociales. Au XIX^e siècle, la bourgeoisie locale du Sud de l'Italie comprenait des bourgeois de vieille souche, dont l'origine remontait à l'époque d'entre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle et que l'on désignait par le terme dialectal de *giamberghe*. Elle comportait ainsi une bourgeoisie de souche récente, constituée de couches qui avaient émergé à la suite de l'abolition de la féodalité, de la répartition des domaines, de la confiscation et de la vente des biens ecclésiastiques. La classe paysanne n'a jamais constitué, elle non plus, de catégorie unique. La diversité des conditions économiques était considérable; par conséquent les modes de vie des paysans propriétaires et des paysans-journaliers étaient tout aussi variables comme l'étaient aussi ceux des paysans et bergers, sans parler des paysans et des artisans.

Les actes notariés présentent également un grand intérêt, en particulier les documents concernant les mariages et les dots, rédigés par des particuliers pour les familles des époux et dont l'usage fut introduit dans le Sud de l'Italie par les Lombards bénéventains. Les actes notariés des XVII^e, XVIII^e, XIX^e siècles et les documents dotaux de la même époque témoignent de traditions matrominiales spécifiques, – comme la «morgincap» (*Morgengabe*), et reflètent également les conditions économiques des couches inférieures et moyennes. Les avantages dont ont joui les classes privilégiées (propriétaires terriens et clergé) aux siècles passés expliquent certaines coutumes et certains comportements soulignant, même après leur mort, la distinction entre riches et pauvres: le son des cloches est différencié; il est prolongé pour les riches et les prêtres, dont les cadavres, à Oppido Lucano, étaient assis en cercle, sous le chœur de l'Eglise mère, vêtus de leur soutane et de leur barrette, comme s'ils officiaient encore.¹⁸

Si l'on voulait élaborer dans un tableau synoptique les sources écrites les plus importantes pour l'époque moderne et contemporaine, on pourrait en distinguer deux types:

A) *institutionnelles*; B) *individuelles et familiales*.

Les sources ecclésiastiques et gouvernementales, comme les synodes, les relations ad limina, registres paroissiaux, enquêtes gouvernementales, recensements nationaux, régionaux et communaux, appartiennent au type A; les actes notariés; contrats de dot, testaments, etc., appartiennent au type B.

Je voudrais ajouter un autre type de sources, qui a toujours été considéré comme étranger au domaine du folklore traditionnel et qui, aujourd'hui, peut y être intégré, grâce à l'attention que les poètes popula-

res et «nobles» ont portée sur l'imaginaire collectif, même si cette attention passait par le biais de l'imaginaire individuel. Je pense au répertoire de littérature populaire, de chants, histoires et proverbes, qui devrait faire l'objet d'une analyse philologique et anthropologique. Je pense également aux produits cultivés et réfléchis de la culture paysanne, liés au cœur du monde paysan et en parfaite harmonie idéologique avec celui-ci. Une grande partie de cette production permet de découvrir les motivations et les structures profondes de cette culture, de manière beaucoup plus claire que si l'on s'intéressait aux produits manifestement populaires. L'orientation littéraire d'un Levi et d'un Scotellaro est plus forte qu'on ne le croit, et par orientation j'entends l'élaboration indépendante d'une culture authentique, filtrée par une perception de type littéraire, ou, en d'autres termes, le transfert de l'univers paysan dans l'imaginaire poétique.¹⁹

C'est en me basant sur ces sources écrites que je m'attache actuellement à reconstruire le folklore historique d'une région méridionale de grand intérêt ethnologique et anthropologique, en inversant l'itinéraire parcouru par Van Gennep et que j'ai moi-même parcouru en partie pour mes recherches sur la culture populaire actuelle: le folklore historique n'est plus conçu en fonction du folklore contemporain, mais le second est perçu comme témoin de preuves et dernière phase de vitalité du premier.

Notes

¹ Pour ce qui concerne l'œuvre de Van Gennep en général cf. N. Belmont: *Arnold Van Gennep créateur de l'ethnographie française*. Paris: Petite Bibliothèque Payot 1974. Au sujet des «rites de passage» en particulier, voir *Il rituale nei rapporti sociali*, recueil d'essais par D. Forde, M. Fortes, M. Gluckman, V. W. Turner, sous la direction de M. Gluckman, introduction par A. Colajanni, Roma: Officina Edizioni 1972 (titre original: *Essays on the Ritual of Social Relations*. Manchester: University Press 1962; trad. par B. Fiore); F. Remotti: *Van Gennep, tra etnologia e folklore*. Introduction à l'édition italienne des *Riti di passaggio*. Torino: Boringhieri 1981.

² G. [B.] Bronzini: *Tradizioni popolari in Lucania. Ciclo della «vita umana»*. Prefazione di P. Toschi. Matera: Edizioni Montemurro 1953 (Università di Roma e Museo di Etnografia Italiana. Studi e testi di tradizioni popolari).

³ G. B. Bronzini: *Vita tradizionale in Basilicata*. Matera: Flli Montemurro Editori 1961; 2^a ed. con ritocchi e aggiunte, glossario e indice analitico, Matera 1964 (Università di Roma – Facoltà di Lettere – Istituto di Storia delle tradizioni popolari – Nuova serie di studi e testi diretta da P. Toschi).

⁴ G. B. Bronzini: *Vita tradizionale in Basilicata*. Galatina: Congedo Editore 1987 (ristampa fotomeccanica).

- ⁵ A. Van Gennep: *Manuel de folklore français contemporain*. t. I, vol. I, Paris: A. Picard 1943, p. 20.
- ⁶ Cf. P. Toschi: *Compte rendu du Manuel*. «Lares», XVI, 1950, pp. 129-130; G. Cocchiara: *Storia del folklore in Europa*. Torino: Einaudi 1952, pp. 513-526, 530-523. Je renvoie aussi à mon *Profilo storico degli studi demologici in Italia*. Roma: Edizioni dell'Ateneo 1975, pp. 145-148, 159-160.
- ⁷ A. Van Gennep: *Manuel de folklore français contemporain*. t. I, vol. II (1946), p. 824.
- ⁸ *Ibidem*.
- ⁹ Cf. M. Del Ninno: *Van Gennep e «I riti di passaggio»*. «Uomo & Cultura», XV/XVI, 1982-1983, 29-32, pp. 146-156.
- ¹⁰ Cf. L. Röhrich: *Märchen und Wirklichkeit*. Wiesbaden: F. Steiner Verlag GmbH, 1974, 4. Auflage 1979.
- ¹¹ Les éditions en langue italienne se présentent en ordre inverse: en 1949 fut publié *Le radici storiche dei racconti di fate*, réédité en 1972 dans la collection Universale Scientifica Boringhieri; *Morfologia della fiaba* parut en 1966 dans la collection Nuova Biblioteca Scientifica Einaudi.
- ¹² Cf. G. B. Bronzini: *Vita tradizionale* cit., p. 425.
- ¹³ Cf. G. B. Bronzini: *Vita tradizionale* cit., p. 317.
- ¹⁴ Cf. G. B. Bronzini: *Stratigrafia del Folk-Lore lucano*, dans le volume *Il contributo storico e culturale dato dalla Basilicata all'Italia e al Mondo*. Atti del LIX Congresso Internazionale della Società Dante Alighieri (Potenza, 8-12 settembre 1968), Roma: Società Dante Alighieri 1969, pp. 203-212; Id.: *Stratigrafia del Folk-Lore lucano. I. Sopravvivenze della Lucania antica*. «Archivio Storico per la Calabria e la Lucania», XXXVII-XXXVIII, 1969-1970, pp. 419-451.
- ¹⁵ Cf. G. B. Bronzini: *Vita tradizionale* cit., p. 55.
- ¹⁶ Je renvoie à M. G. Pasquarelli: *Cafoni e galantuomini di Basilicata*. «Folklore calabrese», III, 1917, 7-12, pp. 5-7; IV, 1918, 1-6, pp. 4-6; V, 1919, 1-6, pp. 4-8; V, 1919, 7-12, pp. 4-6; VI, 1920, 1-4, pp. 5-7; VI, 1920, 5-8, pp. 9-11. Puis, dans le volume M. G. Pasquarelli: *Medicina magia e classi sociali nella Basilicata degli anni venti. Scritti di un medico antropologo* a cura di G. B. Bronzini, 2 vol. Galatina: Congedo Editore 1987, I, pp. 405-453. Cf. G. B. Bronzini: *Cafoni e galantuomini in Basilicata all'inizio del secolo*. «Lares», XLVI, 1980, pp. 503-525; Id.: *Classi sociali e comportamenti culturali*, dans le volume G. B. Bronzini: *Cultura contadina e idea meridionalistica*. Bari: Edizioni Dedalo 1982, pp. 117-146. Pour ce qui concerne Levi je me réfère à C. Levi: *Cristo si è fermato a Eboli*. Torino: Einaudi 1945 et à *Contadini e luigini* a cura di L. Sacco. Matera: Basilicata editrice 1975. Cf. G. B. Bronzini: *Mito e realtà della civiltà contadina lucana*. Matera: Edizioni F.lli Montemurro 1977; rist. Galatina: Congedo Editore 1981.
- ¹⁷ Cf. G. B. Bronzini: *Vita tradizionale* cit., pp. 18-19.
- ¹⁸ Cf. G. B. Bronzini: *Vita tradizionale* cit., p. 13.
- ¹⁹ Cf. G. B. Bronzini: *Cultura popolare. Dialettica e contestualità*. Bari: Dedalo 1980, p. 258; Id.: *L'universo contadino e l'immaginario poetico di Rocco Scotellaro*. Bari: Dedalo 1987, spec. cap. II, pp. 47-87.