

GLI ETRUSCHI NELLA CULTURA POPOLARE
ITALIANA DEL XIX SECOLO.
LE INDAGINI DI CHARLES G. LELAND*

— MASSIMILIANO DI FAZIO —

ABSTRACT

Charles Godfrey Leland was an American polymath, active during the second half of the 19th century: a journalist, writer, poet, and student of folklore and popular traditions. This article focuses on the latter aspect of his work. Leland wrote two books and several articles in which he asserted to have found traces of ancient Etruscan religion still alive in the Italian countryside, notably in Tuscany. This paper seeks to assess the degree of reliability and significance of Leland's work against the backdrop of the debates on the role of Etruscans in Italian 19th century popular culture.

Charles Godfrey Leland fu un poligrafo americano, attivo nella seconda metà del diciannovesimo secolo: giornalista, scrittore, poeta, e studioso del folklore e delle tradizioni popolari. Il presente articolo si concentra in particolare su quest'ultimo aspetto. Leland scrisse due libri e alcuni articoli nei quali sostenne di avere scoperto tracce dell'antica religione etrusca nella campagna italiana del suo tempo, particolarmente in Toscana. Questo lavoro tenta di valutare il grado di affidabilità e l'intrinseca rilevanza dell'opera di Leland nel contesto dei dibattiti sul ruolo degli Etruschi nella cultura popolare italiana del XIX secolo.

KEYWORDS

*Etruscan religion; history of folklore; survival;
popular culture; Charles Godfrey Leland; Etruscheria*

Il 1891 fu un anno importante per la storia degli studi sul Folklore. In quell'anno Londra ospitò il secondo International Folk-lore Congress,¹ un evento che ebbe ampia risonanza nei giornali dell'epoca.²

* Condivido il mio interesse per Leland con Maurizio Harari, con il quale ho potuto avere conversazioni come al solito preziose. Ma una nota di ringraziamento non basta certo a riconoscere il valore di una frequentazione ormai quasi trentennale.

¹ Il Congresso si tenne dal 1 al 5 ottobre 1891 presso la Society of Antiquaries, Burlington House, Piccadilly. Gli atti furono pubblicati l'anno seguente (Jacobs–Nutt 1892), con tanto di scuse da parte degli editori per il ritardo (p. xxiii).

² Suggerivo il resoconto di Dorson 1968, pp. 298–315.

Al convegno erano presenti pressoché tutti gli studiosi di rilievo: tra gli altri vi erano Edward B. Tylor, Edwin S. Hartland, Emmanuel Cosquin, Andrew Lang, G.L. Gomme. In apertura dei lavori i due organizzatori, Joseph Jacobs e Alfred Nutt, ricordavano che il precedente congresso, tenutosi a Parigi nel 1889, si era chiuso col voto che i convegni di Folklore diventassero appuntamento fisso, e che la successiva riunione si tenesse a Londra. Questo voto era stato affidato a Mr Charles Leland, che aveva accettato l'incarico di portarlo alla neonata Folk-lore Society³ e di prendere le opportune iniziative per l'organizzazione dell'evento; incarico che Mr Leland, sempre stando a quanto ricordato dagli organizzatori, aveva svolto in maniera egregia. Lo stesso Leland, peraltro, prendeva parte al congresso londinese in maniera attiva non solo a livello organizzativo, come Vice-Chairman del comitato organizzatore, ma anche sul piano scientifico, attraverso commenti alle relazioni, documentati dagli atti congressuali, e con un suo *paper* che fu definito «the most sensational of those laid before the Congress».⁴ Eppure, se andiamo a scorrere le storie della ricerca folklorica, non troveremo il nome di questo personaggio che aveva avuto un ruolo così importante nell'evento.

Chi era dunque questo signor Leland?

1. «Heaven knows what else»

A typical American. Così un anonimo giornalista del New York Times titolava un pezzo del 20 maggio 1894 dedicato alla fresca pubblicazione delle *Memoirs* di Charles Godfrey Leland: «the book is an arsenal of interesting anecdotes; no one, especially no American, can afford to neglect this biography of a typical globe-roaming American». Nell'articolo, che suona quasi come un 'coccodrillo' anticipato, si legge questa presentazione del personaggio: «Mr. Leland has been journalist, art writer, theatrical and musical critic, archaeologist, folk-lorist, volunteer in the civil war, a Pennsylvania prospector for oil, an amateur philologist, student of gypsy tongues — and heaven knows what else». E il cielo sa cos'altro. Particolarmente indicativo dell'ampiezza dei suoi interessi è il catalogo delle sue pubblicazioni, edito da Joseph Jackson a più riprese negli anni

³ «One high point of this first phase was the Society's hosting of the International Folk-Lore Congress of 1891»: Simpson–Roud 2000, p. 128

⁴ Jacobs–Nutt 1892, p. xxii. Cfr. anche Dorson 1968, pp. 268 e 273.

'20 del '900 e poi raccolto in volume, e tuttavia incompleto.⁵ Per riannodare le fila di questa storia, cominciamo dall'inizio.

Charles Godfrey Leland nasce il 15 agosto 1824 a Philadelphia, in Pennsylvania, da una famiglia discendente dai primi coloni inglesi di tradizione puritana del New England. Importanti informazioni sulla sua vita ci vengono, oltre che dalle sue Memorie (1894), dalla biografia (quasi una 'agiografia') scritta dalla nipote, Elizabeth Robins Pennell,⁶ nel 1906, pochi anni dopo la scomparsa dello zio.⁷ Da quest'opera emerge una figura a dir poco singolare: è difficile dire quanto sia da attribuire all'immagine che lo stesso Leland amava dare di sé a coloro che gli stavano intorno, ma è plausibile che questa sia la giusta chiave di lettura per intendere — tra l'altro — il precocissimo ruolo che l'occultismo ed il folklore avrebbero giocato nella sua vita sin dai primi anni di età.

La ricca eredità paterna gli permette una vita quasi da *bohémien*⁸ e piena di viaggi. Dopo i primi studi linguistici — compreso il latino⁹ — e filosofici a Princeton (dove si laurea con un anno di ritardo a causa di una sospensione per aver sobillato i suoi compagni di studi nel 1842),¹⁰ si trasferisce ad Heidelberg¹¹ e poi a Monaco di Baviera.¹² A Parigi, a suo dire, prende parte alla rivoluzione del '48. In questo periodo fa la spola tra Vecchio e Nuovo Continente. Nei soggiorni americani muove i primi passi nel mondo dell'editoria, collaborando con alcune riviste; sul *Bulletin* di Philadelphia si segnala per le prese di posizione contro la

⁵ Jackson 1927, in cui erano raccolti diversi contributi apparsi nel *Pennsylvania Magazine of History and Biography*. Per considerazioni e aggiunte cfr. Menarini 1948.

⁶ Elizabeth Robins (1855–1936) è una figura di scrittrice ed intellettuale (tra l'altro antesignana dei moderni *food blogger*) che merita approfondimenti che in questa sede ovviamente sono impossibili. Mi limito a rinviare al recente Morse Jones 2015.

⁷ Robins Pennell 1906. Altre informazioni sulla biografia si possono ricavare da Genzmer 1933; Dorson 1972; Wellard 1973; Menegoni 1999.

⁸ Cfr. Parry 1933, p. 151: Leland «not even once called himself a Bohemian, but undoubtedly lived like one». Lo stesso Leland nelle sue memorie (p. 235) teneva a marcare le differenze con i *bohémien* americani (cfr. anche Stovall 1974, p. 223).

⁹ Suo docente di latino fu James Waddel Alexander (1804–1859), teologo noto come traduttore di inni e salmi da greco e latino in inglese.

¹⁰ È lo stesso Leland a ricordare l'episodio in maniera divertita in una lettera conservata presso la *Charles Godfrey Leland Collection* della Princeton University Library.

¹¹ Qui, oltre ad entrare in contatto con Friedrich Creuzer (che nei suoi *Memoirs* diventa Creutzer!), segue corsi di cinese con Karl Friedrich Neumann, ma anche di chimica e scienze con Leopold Gmelin (Leland 1893b, pp. 156–157).

¹² A Monaco segue corsi di Estetica con Friedrich Thiersch e frequenta i celebri musei (Leland 1893b, pp. 157–158).

schiavitù.¹³ Durante questo periodo si dedica anche alla produzione poetica, che più tardi darà come esito la raccolta *Hans Breitmann Ballads*, che riscuote un certo successo. Il lato poetico del Nostro si esprime anche in una importante traduzione dell'opera di Heine, che sarà apprezzata da Walt Whitman.¹⁴

Nel 1870 prende domicilio a Londra, dove prosegue le sue vulcaniche attività: apre tra l'altro un *dining club* dall'invitante nome di *Rabelais*.¹⁵ Da Londra intraprende una serie di viaggi per l'Europa. È in questo momento che inizia ad interessarsi della cultura dei Rom e delle loro tradizioni e dialetti, fino ad essere ammesso a pieno titolo nel loro mondo, venendo ribattezzato Romany Rye. Frutto di questo interesse sono i volumi *English Gypsies* (1873), *Gypsy Sorcery and Fortune Telling* (1891), e la creazione della *Gypsy Lore Society*, di cui fu il primo presidente.¹⁶

Tornato in patria, rivolge le sue attenzioni agli Algonchini, pubblicando *The Algonquin Legends of New England* (Boston–New York 1884), attirato soprattutto da una certa atmosfera esoterica e dalla vaga somiglianza delle leggende algonchine con quelle del nord-Europa.¹⁷ Del resto, non poteva rimanere indifferente al generale interesse per magia ed occultismo che pervadeva l'Europa negli ultimi decenni del XIX secolo attraverso la fondazione di varie società iniziatiche ed ordini ermetici. Ben si inserisce in questo filone, tra l'altro, l'amicizia con lo scrittore E. Bulwer-Lytton.

Nel 1888 si stabilisce a Firenze, dove rimarrà pressoché ininterrottamente fino alla morte; questo soggiorno costituisce una importante svolta nella sua vita. La Firenze di fine '800 era città particolarmente accogliente per il pubblico anglosassone, come vedremo meglio più avanti; e vedremo anche come il nostro personaggio fosse entrato in diretto contatto con i più importanti esponenti della cultura non solo fiorentina, come Domenico Comparetti ed altri. A questo periodo risalgono le *Legends of Florence* (1895–1896) e *The Unpublished Legends of Virgil* (1899). Ma a Firenze, soprattutto, Leland conosce un'ambigua donna, il cui vero nome rimane un mistero (su cui torneremo più avanti):

¹³ Fu anche vicedirettore dell'*Illustrated News*, settimanale di breve vita voluto da quel personaggio straordinario che fu Phineas T. Barnum, celebre per il circo che ancora oggi porta il suo nome, ma attivo anche nel campo della politica e degli affari (Mott 1938, II, pp. 43–44). Sul ruolo di Leland nel giornalismo americano di quegli anni cfr. Mott 1938, II, *passim*.

¹⁴ Sammons 2006; secondo alcuni studiosi, la traduzione avrebbe avuto addirittura una certa eco in alcune opere di Whitman: Allen 1955, pp. 507–508.

¹⁵ Dorson 1972, p. 267.

¹⁶ Dorson 1972, p. 267.

¹⁷ Su questo aspetto della sua produzione, cfr. Parkhill 1997.

Leland la ricorda come «Maddalena», ma in altri documenti è ricordata come Margherita; anche il cognome oscilla tra diverse forme: Talenti, Taluti, Tanuti.¹⁸ Ad ogni modo, Maddalena lavora per strada come cartomante ed indovina, e rivela a Leland di essere una strega, appartenente ad una famiglia di streghe. Iniziano così le sue ricerche sulle tradizioni magico-religiose, e la raccolta di materiale folklorico come filastrocche ed incantesimi, in base ai quali Leland ritiene di essersi imbattuto in culti e riti pagani, romani ma anche etruschi, sopravvissuti come un fiume sotterraneo a secoli di cristianesimo in una zona compresa tra Toscana e Romagna. Il frutto delle ricerche sulla stregoneria è principalmente *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition* (1892), volume anticipato l'anno precedente dall'intervento presentato al già ricordato Convegno Internazionale di Folklore di Londra; del 1893 è un breve intervento sul primo fascicolo della *Rivista delle tradizioni popolari italiane*.

Ancora da Maddalena ottiene un manoscritto da cui trae quello che forse è il suo libro più famoso: *Aradia or the Gospel of the Witches*, pubblicato nel 1899. Quest'opera sarebbe la testimonianza di un antico culto stregonesco incentrato sulla figura di Aradia, figlia di Diana, di cui il testo racconta la storia e raccoglie rituali ed incantesimi.

L'interesse per questi argomenti non viene meno fino alla morte, che lo coglie a Firenze il 20 marzo 1903. Le sue ceneri sono ora conservate a Philadelphia.

Una valutazione della affidabilità dei lavori di Leland per l'antichistica è difficile. Proverò in questo contributo a focalizzare l'attenzione su un certo numero di questioni. Innanzitutto, sarà utile fornire un assaggio delle 'scoperte' che Leland riteneva di aver compiuto, concentrando l'attenzione sui due lavori più importanti per l'etruscologia, ovvero i *Remains* ed *Aradia*. Procederemo poi ad esplorare meglio l'universo in cui Leland si formò e si trovò ad operare, muovendoci tra Stati Uniti, Inghilterra ed Italia, seguendo le tracce anche oltre la sua biografia, fino ad arrivare agli sviluppi più recenti. Infine, si proverà ad inquadrare il tema della presenza etrusca nella cultura popolare della seconda metà del XIX secolo, per esplorare possibili riscontri a (o possibili equivoci su) questa mole di materiale lasciataci dall'infaticabile americano.

¹⁸ La variante «Zaleni», che pure ogni tanto viene riportata, non sembra invece attendibile.

2. Aradia, ovvero «quello che ci si sarebbe aspettati»

Partiamo in qualche modo dalla fine, ovvero da *Aradia or the Gospel of the Witches*, l'opera a cui Leland deve la notorietà che ancora oggi ha, e per la quale si può dire che l'interesse non sia mai venuto meno.¹⁹

Si tratta di un testo complesso, nelle sue vicende esteriori e nella sua formazione, che conosciamo ora meglio grazie ad un lavoro accurato fatto da uno dei pochi studiosi seri che se ne siano interessati, ovvero Robert Mathiesen, che ha potuto lavorare sulla mole di carte ed appunti conservati presso diversi archivi e biblioteche, su tutte quella della Historical Society of Pennsylvania.²⁰ Il personaggio chiave, come abbiamo già accennato, è la misteriosa donna conosciuta a Firenze nel 1886. Quando Leland conosce 'Maddalena' e comincia a raccogliere la documentazione folklorica, viene a sapere dell'esistenza di un importante manoscritto.²¹ Dopo qualche tempo, il 1 gennaio 1897, riesce finalmente ad avere da Maddalena una copia, scritta dalla donna, del favoloso testo, il cui originale Leland stesso ricorda di non essere mai riuscito a vedere, anche perché da quel momento non rivede più la sua informatrice.

Aradia è una sorta di anti-Vangelo. La protagonista è la figlia della dea Diana e di Lucifero, venuta sulla Terra per insegnare ai poveri e agli oppressi la stregoneria come mezzo di resistenza sociale: una sorta di Anticristo in versione femminile. Aradia avrebbe dunque insegnato una serie di incantesimi, invocazioni e rituali, presentati in uno stile che riecheggia quello dei Vangeli ma in maniera capovolta. Già Leland aveva operato il collegamento tra Aradia e la figura di Erodiade o *Herodias*, che, come è noto, insieme a Diana fu uno dei simboli della religiosità popolare medievale, in quanto considerata la regina della 'caccia selvaggia': questo ruolo è attestato per Diana già nel X secolo da Reginone, abate di Prüm, che probabilmente riportava materiale dal precedente *Canon Episcopi*, mentre la coppia Diana-Herodias fa la sua comparsa un secolo dopo in

¹⁹ Testimoni di questa fortuna sono le numerose edizioni che l'opera ha avuto. In ambito anglosassone possiamo limitarci a ricordare l'importante edizione di Pazzaglini 1998 e quella recentissima di Della-Piana 2009. Tra le più recenti in Italia, ricordiamo l'edizione curata da Lorenza Menegoni (1999) per la Olschki, quella curata da F. Giovannini per Stampa Alternativa (2001), e la curiosa edizione 'neopagana' per le edizioni Il Gatto Nero di Viareggio; più di recente è stata addirittura fondata una casa editrice dal nome Aradia, che ha ovviamente in catalogo una edizione del testo di Leland curata da un tal Dragon Rouge (Puegnago del Garda 2005). Tra gli studi critici più recenti, ricordiamo quelli di Sabina Magliocco (2002 e 2009).

²⁰ Mathiesen 1998. Una indagine presso la Historical Society of Pennsylvania a Philadelphia, dove sono conservati 3 metri lineari (!) di documenti e manoscritti inediti di Leland, potrebbe riservare sorprese.

²¹ Leland 1892, pp, 11–12 e *passim*. Leland 1899, p. 101.

Burcardo di Worms.²² Se Diana è una delle poche divinità pagane ricordate nei Vangeli (Atti 19, 23–41),²³ Erodiade era ritenuta dai Padri della Chiesa una delle figure più ‘diaboliche’ della Bibbia, rea di aver preteso la testa di Giovanni Battista. La diffusione della leggenda di Herodias e Diana è estremamente ampia anche dal punto di vista geografico: dalla Romania²⁴ alla Sardegna,²⁵ oltre a diversi paesi nordici, in cui si incrocia con altre figure del folklore germanico come Holda e Perchta.²⁶ Non è da escludere che il nome Aradia, mai attestato in questa forma prima di Leland, fosse in qualche modo derivato da una crasi tra le due figure: Hera-Diana; oppure dall’unione di *Hera* e *-dia*. È stata anche proposta una derivazione dal nome etrusco di *Ariadne*, attestato come *Ariatha* (su uno specchio da Civita Castellana), *Areatha* (su uno specchio chiusino) o *Aratha* (su uno specchio da Bolsena),²⁷ e va notato che quest’ultimo in particolare era esposto proprio a Firenze.²⁸ Ma non sono mancate anche proposte di derivazione da una radice celtica *airidh*, che indicherebbe il pascolo ma anche in senso figurato il concetto di «valore, merito».²⁹ Non sarebbe strana una identificazione di Arianna con una divinità ‘anticristiana’ e legata a pratiche stregonesche: si potrà ricordare infatti che l’*Ariadne* divina in ambito minoico era la Grande Dea, signora del Labirinto, se è corretta l’interpretazione di Kerényi.³⁰ D’altro canto, nel caso si ipotizzasse una etruscità piuttosto che celticità originaria, sarebbe arduo spiegare la sua diffusione in un ambito geografico così ampio.

La figura di Aradia ha attirato l’attenzione di studiosi di storia sociale e religiosa, oltre che di appassionati di occultismo e di religioni *underground*. Il giudizio più illuminante su questo lavoro è di J.B.

²² Su tutta la questione, tra gli innumerevoli rimandi, ricordo Cohn 1975; Russell 1980, pp. 42–52; Ginzburg 1995, pp. 65–98.

²³ Hutton 1999, p. 143.

²⁴ Eliade 1976: *Irodiada* o *Arada*.

²⁵ Magliocco 2009.

²⁶ Come Herodias è menzionata all’inizio del II atto del *Parsifal* di Wagner.

²⁷ Menegoni 1999, p. XII (ma con errato riferimento a Marziano Capella); su *Aratha* cfr. Pfiffig 1975, pp. 289–290; Jurgeit in *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* III, pp. 1070–1977 nn. 4, 15, 37 (*Ariatha*); De Grummond 2006, pp. 117–118. Infondata risulta dunque l’obiezione di Magliocco 2009, p. 43, secondo cui in etrusco non esiste attestazione di *Areatha*, né di *Aradia* in latino, ed anche questo è errato, dal momento che l’epigrafia latina conosce diverse attestazioni del gentilizio *Aradius* (diverse le occorrenze, specie in *CIL* VI e VIII).

²⁸ *Etruskische Spiegel* V 110–111.

²⁹ J. e S. Farrar, cit. in Menegoni 1999, p. XIV.

³⁰ Cfr. il capitolo dedicato ad *Ariadne* in Kerényi 1976. Arianna in ambito minoico era indicata anche come *Aridela*, «la oltremodo chiara» (Hesych. s.v.).

Russell, che notava con acutezza: «*Aradia* is not what one would expect of a surviving witch cult; it is very much what one would expect from a late-nineteenth-century scholar attempting [...] to discover such cult». ³¹ Analogo il giudizio del Rose, che non escludeva la possibilità di una sopravvivenza di idee paganeggianti legate alle eresie, anche se ciò escluderebbe una particolare antichità del materiale: «The whole work reads much more as if one of its authors was consciously seeking to establish that the witch-cult was a cult of this particular nature, and grafted material calculated to prove it on to an existing straightforward book of incantations». ³²

Le edizioni americane più recenti, in particolare, hanno avuto come obiettivo quello di tentare di recuperare il testo originale italiano attraverso il testo riportato da Leland, che è in un italiano piuttosto incerto, e che di conseguenza egli aveva tradotto con frequenti sviste e fraintendimenti. Questo lavoro è stato compiuto non a caso da studiosi italo-americani: dapprima Mario Pazzaglini, ³³ e più di recente Patricia Della-Piana, che si presenta come «spiritual poet» e «practicing strega (Italian witch)». ³⁴ L'edizione curata da Pazzaglini è importante per diversi aspetti, tra i quali aver sottolineato che il testo italiano pubblicato da Leland è in più punti eccessivamente scorretto: «odd if he was copying the actual text». ³⁵ Per una analisi dettagliata della vicenda testuale si può utilmente rimandare all'analisi di Mathiesen: basti ricordare che il controllo dei fogli di lavoro mostra chiaramente che in realtà Leland non si limitò a tradurre in inglese un testo che aveva ricevuto, ma riscrisse, rielaborò, aggiunse. ³⁶ In effetti, lo stesso Leland più volte sottolinea la sua personale rielaborazione del materiale ricevuto, anche se non riesce a render conto al lettore di quali parti risalgano al manoscritto e quali siano dovute al suo intervento. La conclusione del lavoro filologico di Mathiesen è che *Aradia* è una «compilation made by Leland from a number of written texts and oral materials collected mostly (or entirely) from just one very unusual Italian informant, whom he named Maddalena». ³⁷ Di più: il testo pubblicato riflette le idee di Leland, innestate in qualche

³¹ Russell 1980, pp. 151–152.

³² Rose 1962, p. 218.

³³ Pazzaglini 1998.

³⁴ Della-Piana 2009 (pubblicato *on demand*).

³⁵ Pazzaglini 1998, p. 85.

³⁶ Mathiesen 1998, p. 35.

³⁷ Mathiesen 1998, p. 47.

modo su materiale presumibilmente inventato da una eccezionale figura di «strong-minded woman from Florence».³⁸

In definitiva, la parte che interessa dal punto di vista antichistico sta in quel materiale che finisce nel calderone insieme ad idee di riscatto sociale, di religiosità antagonista, ed anche di vago femminismo *ante litteram* che formano il fenomeno-Aradia. Da questo punto di vista specifico, Aradia poco o nulla aggiunge al materiale che già era raccolto nel precedente e ben più ampio lavoro, *Etruscan Roman Remains*: è su questo che converrà dunque concentrare le nostre attenzioni.

3. Folletti e filastrocche, un tanto al chilo

Che genere di materiale venne raccolto in *Etruscan Roman Remains*? Uno degli esempi migliori riguarda una filastrocca, o incantesimo, che a suo dire i contadini delle zone tra Toscana e Romagna utilizzavano per assicurarsi un buon raccolto di uva. Questa filastrocca recita così: «Faflon Faflon Faflon / a voi mi raccomando / Che l'uva nella mia vigna / è molto scarsa / a voi mi raccomando / che mi fate avere / buona vendemmia / Faflon Faflon Faflon / a voi mi raccomando / che il vino nella mia cantina / è molto buono / [...]». Lo stesso Leland, provvisto di nozioni di base di etruscologia, aveva facilmente operato il collegamento tra il folletto Faflon e la divinità etrusca *Fufluns*, Dioniso; e non può sfuggire la coincidenza che questo folletto sia legato al vino proprio come il semiomonimo dio antico. Così il folletto Tigna, il cui attributo è la folgore, è facilmente ricollegabile a Tinia, Zeus-Giove; Teramo a Turms, l'Hermes etrusco; Turanna, bella fata che aiuta gli amanti, non può non ricordare Turan, l'Afrodite etrusca; e così via. Da questo e da numerosi altri esempi simili, Leland aveva dedotto che molte divinità e figure semidivine dell'antica cultura etrusca erano sopravvissute nel corso dei secoli, 'declassate' da divinità a folletti e spiriti, e che il loro culto era ancora presente in aree non raggiunte dalla civiltà urbana come le campagne dell'Appennino tosco-romagnolo, in una società cristianizzata, ma solo in superficie. «La vecchia religione», come la chiamano i suoi informatori, è «more than a sorcery and less than a faith».³⁹

Quanto è attendibile questo materiale? I dubbi sono numerosi. Non può non saltare all'occhio la frequente *excusatio* di avere difficoltà ad intendere completamente la lingua italiana, anzi quel misto di italiano e

³⁸ Mathiesen 1998, pp. 48–49.

³⁹ Leland 1892, p. 2.

dialetto con cui i suoi informatori si esprimevano.⁴⁰ Quando leggiamo le trascrizioni fatte da Leland nelle sue opere, ci accorgiamo che vi sono frequenti travisamenti ed imprecisioni. Ma questo è solo uno dei punti che destano perplessità nel metodo di raccolta dei dati. Per avere informazioni, Leland leggeva più volte agli informatori liste di nomi di divinità etrusche,⁴¹ e chiedeva di cercare riscontri promettendo in cambio soldi o regali; dopo qualche giorno queste persone si presentavano con strambe filastrocche contenenti qualche nome di divinità etrusche, attingendo a volte anche da opere celebri, come quelle di Dante ed Ariosto.⁴² Dubbi sul materiale raccolto li ebbe egli stesso, come risulta dai suoi ricordi; parte delle tradizioni e dei canti che gli vennero riferiti poteva essere dovuto al fatto che si era sparsa la voce che un americano eccentrico regalava tabacco, rhum e soldi in cambio di strane storie. Leland si difese osservando che ben difficilmente una vecchia contadina tosco-emiliana avrebbe avuto la cultura necessaria per costruire una falsa storia basandosi su teonimi etruschi.⁴³ Ma su questo punto torneremo più avanti.

Per cercare di fare chiarezza su questo aspetto, è importante ritornare alla misteriosa 'Maddalena' cui abbiamo già fatto cenno, ricordando che il mistero avvolge prima di tutto il suo vero nome. I documenti più rilevanti per tentare di sciogliere l'enigma sono pochi. Ci sono gli atti del Congresso londinese, ed in particolare l'esposizione di oggetti connessi col folklore (su cui torneremo più avanti): in quell'occasione Leland espone alcuni oggetti che gli sarebbero stati consegnati da Maddalena Taluti.⁴⁴ C'è una preziosa lettera scrittagli dalla donna, che si firma Maddalena Talenti, che è presumibile ritenere il vero nome della donna.⁴⁵ Una conferma viene da un documento ritrovato da Alberto Menarini, autorevole studioso di linguistica, che era entrato in possesso di tre volumetti di epoche diverse sulle 'lingue furbesche' appartenuti proprio a

⁴⁰ «A somewhat archaic or simple form of Bolognese, in which there are many rough and strange words, most unlike Italian»: Leland 1892b, p. 185.

⁴¹ Ad es. Leland 1892, p. 5: «I have read [agli informatori] many times lists of the names of Roman deities...». Va notato tra l'altro che la forma *Faflon* potrebbe rispondere proprio alla lettura con pronuncia inglese del nome Fufuns.

⁴² «On one occasion I was given as a great find [...] some poetry which I soon found consisted of about one hundred and fifty lines from Ariosto»: Leland 1892, pp. 155–156.

⁴³ «The women from whom they were derived could absolutely have no more invented them than they could have invented the flying-machine of the future» (!): Leland 1892, p. 9. Cfr. su questo punto Wellard 1973, p. 98.

⁴⁴ Jacobs–Nutt 1892, p. 454.

⁴⁵ Riprodotta in Pazzagliani 1998, pp. 471–473: cfr. Mathiesen 1998, p. 32.

Leland. Tra i numerosi appunti contenuti in questi libretti, ve n'è uno in cui si legge «Communicated by Maddalena Talenti 1896»,⁴⁶ indicazione che assume particolare importanza proprio in quanto appunto personale e non destinato a pubblicazioni: non si vede motivo per cui l'Americano avrebbe dovuto usare un nome falso per la sua informatrice su un appunto.⁴⁷ Per quanto riguarda poi l'attendibilità di questa donna, una parola forse non decisiva ma quantomeno indicativa può essere aggiunta sulla scorta di un brano poco noto di Leland, in cui vi è una descrizione piuttosto impietosa della sua 'informatrice':

She is ever impecunious, and when reduced to living on air, like the wolves of François Villon, waylays me in the road, when a few francs change owner, and a promise is passed that traditional folk-lore shall be collected and written, as an equivalent. Then my agent goes about, among old women, into Florentine slums, and out into peasant homes, and anon delivers to me sheets of note-paper on which, in very pronounced Tuscan, is written a tale or two [...]. When I lately met my collector, she was, by her own account, going full speed to utter ruin [...]. She had been cited to be fined by the police, her landlord had warned her for a month's arrears, all her clothes were in pawn, — she had in the world only a cent, and that was counterfeit. Result — five francs surrendered, and a week after sundry writings received.⁴⁸

Acquistare quasi 'al peso' («as an equivalent») materiale folklorico da una donna in condizioni molto critiche non è evidentemente un buon indizio di genuinità.

In definitiva, è difficile non concordare con l'anonimo recensore che nel 1901, pur nell'ambito di una discussione complessivamente positiva, notava: «Enthusiasm, Mr. Leland has in plenty, literary taste, and the art of interesting; but he lacks method».⁴⁹

⁴⁶ Menarini 1948, p. 96.

⁴⁷ Questi elementi mettono in secondo piano il ricordo Roma Lister, folklorista ed amica di Leland, che nelle sue memorie ricorda di averlo accompagnato qualche volta a fare domande agli informatori a Firenze e parla del ruolo preminente di una certa Margherita (Lister 1926, pp. 123–124): questo nome potrebbe essere frutto di una memoria imprecisa della Lister, oppure potrebbe essere stato il nome d'arte della donna.

⁴⁸ Leland 1893c, p. 229.

⁴⁹ In *Folklore* 11, No. 3, 1900, p. 309.

4. Per un bilancio su Leland: «si dia al fuoco la sua opera»?

Ho già avuto modo altrove di tracciare un pur incompleto bilancio dei giudizi critici sull'opera di Leland.⁵⁰ Basti qui ricordare soprattutto l'aspra contesa che oppose negli anni '20 del XX secolo due importanti studiosi come Raffaele Pettazzoni (1883–1959) e Raffaele Corso (1883–1965). Se il primo, pur esprimendo cautela ed alcuni dubbi, considerava con interesse il materiale raccolto da Leland,⁵¹ il secondo replicò duramente al collega scrivendo: «Si dia al fuoco la sua [di Leland] opera, per il decoro della scienza italiana!».⁵² Pettazzoni rispose alle accuse difendendo la sua posizione; ma non è il caso di entrare nel merito della polemica.⁵³ Le valutazioni riprendono poi a partire dagli anni '60, in concomitanza con la riedizione dei *Remains*: si può dire in generale che lo scetticismo prevale sull'accettazione.

È evidente che si tratta di una figura molto complessa: un fervido ed eclettico «indagatore di subculture»,⁵⁴ con una pericolosa tendenza a confondere il materiale raccolto con proprie aggiunte personali (cosa che emerge peraltro anche dallo studio della sua produzione in altri settori)⁵⁵ e ad esercitare pressioni sui suoi informatori. Tra le due ipotesi prospettate in passato, che egli avesse inventato tutto o che fosse stato raggirato con abilità, una terza soluzione può essere avanzata: che egli, lungi dall'essere stato ingannato o dall'aver voluto ingannare i suoi lettori, avesse in qualche modo ingannato se stesso. La sua particolare sensibilità, la sua vantata propensione ad immedesimarsi in una cultura, specie nei suoi livelli folklorici, lo avrebbe condotto a chiedere ai suoi informatori riscontri ad idee che già fermentavano nella sua vasta immaginazione, ed a suggerire involontariamente nomi, funzioni, connessioni che in realtà erano nella sua testa.⁵⁶ In qualche modo, come già

⁵⁰ Di Fazio 2003 e 2008.

⁵¹ Pettazzoni 1928, pp. 223–224; l'interesse fu peraltro ribadito anche nella prestigiosa sede del I Congresso Internazionale di Etruscologia (Firenze–Bologna 1928), nel quale Pettazzoni presiedeva la sessione dedicata alla religione.

⁵² Corso 1929.

⁵³ Pettazzoni 1929. L'acredine tra i due era probabilmente legata anche a questioni di contrasto accademico, nonché politiche: sulla questione si veda Capdeville 2011. Un ampio affresco del quadro storico e politico in cui questa polemica si sviluppò è in Casali 1992.

⁵⁴ Di Fazio 2003; cfr. anche Harari 1989, p. 244.

⁵⁵ Parkhill 1997.

⁵⁶ Questa è la proposta che ho avanzato in Di Fazio 2003 e Di Fazio 2008. Alla luce delle falle metodologiche e delle altre considerazioni sin qui espresse, credo sia poco di successo il pur dottissimo tentativo di Ermacora 2013 di inserire il caso — Leland in un più ampio dibattito di natura etnolinguistica sulla sopravvivenza di etnonimi

osservato da un recensore negli anni '60, «he insisted, all too often, on exhibiting himself rather than a subject more interesting than he». ⁵⁷

Dunque dovremo seguire l'indicazione del Corso, e dare fuoco alla sua opera? In realtà, nel materiale raccolto paiono effettivamente conservati frammenti culturali in alcuni casi sorprendenti, come un centone di versi danteschi che Maddalena gli spaccia come antico, ed un poemetto pseudo-magico consistente di 150 versi di Ariosto. ⁵⁸ *L'Orlando Furioso* era una di quelle opere che nel corso del Rinascimento erano penetrate nella cultura popolare tramite recite orali: Montaigne nel suo viaggio in Italia del 1581 ricorda di aver conosciuto (proprio in Toscana) contadini analfabeti che lo conoscevano a memoria. ⁵⁹ Questi ed altri indizi ci suggeriscono che gli informatori attingessero effettivamente ad una cultura popolare tutt'altro che priva di interesse. E che qualche frammento di consuetudini antiche fosse rimasto impigliato in qualche modo nella rete della cultura popolare, è una traccia che credo valga la pena di seguire. Ma c'è anche un'altra considerazione.

In un celebre film del 1983, *Zelig*, Woody Allen racconta la storia di Leonard Zelig, personaggio affetto da una strana malattia che ne trasforma i tratti psicosomatici a seconda dell'ambiente che gli sta intorno. Con un musicista jazz di colore diventa musicista jazz e di colore, con dei campioni di baseball diventa campione di baseball, obeso con gli obesi, indiano con gli indiani. ⁶⁰ Zelig sembra un po' ricordare il caso di Leland: nei campi rom era preso per un gitano, nei convegni di folklore per un folklorista, per un giornalista tra i giornalisti; a contatto con sedicenti streghe era diventato quasi più strega di loro, fino a confezionare un vero e proprio Vangelo delle streghe. Questo effetto-Zelig ha un'interessante implicazione: seguendo le tracce del nostro personaggio si finisce per addentrarsi nelle vicende di storia culturale degli Stati Uniti e dell'Europa del suo tempo, in un continuo intreccio di livelli 'alto' e 'basso'. Leland ebbe infatti non solo una notevole mobilità, ma anche una eccezionale propensione ad entrare in contatto diretto con l'*élite* intellettuale di quei decenni come con le classi più popolari, trattando con la stessa disinvoltura con un Edward B. Tylor o un Comparetti e con i Rom dell'Europa

classici nel folklore moderno: il materiale usato a mo' di esempio ha una base documentale molto più solida di quello raccolto da Leland.

⁵⁷ Simeone 1964, p. 360.

⁵⁸ Leland 1892, pp. 155–156; Robins Pennell 1906, II, p. 318.

⁵⁹ Burke 1978, pp. 105 e 142; cfr. anche in generale Burke 1997. Sulla diffusione della cultura nelle campagne italiane si ricordi il suggestivo affresco di Ginzburg 1972.

⁶⁰ Si veda la ripresa del tema-Zelig in Lanza 1997, p. 126.

centrale o i contadini dell'Italia centrale. È questo il percorso che cercheremo di seguire nei prossimi paragrafi. Quello che non può sfuggire infatti è che stiamo parlando di un protagonista, pur se a suo modo, della vita culturale del suo tempo. È questo un aspetto che merita di essere approfondito su diversi piani: i precedenti, il 'brodo di coltura' per così dire; la realtà a lui contemporanea; e quelli che sembrano essere stati fenomeni che in qualche modo hanno tratto spunto ed ispirazione dalla sua attività.

5. Vivere in un racconto di Hawthorne

Per inquadrare i precedenti, occorre tornare a quel New England che lo aveva visto nascere, e in cui l'interesse per magia, tradizioni e racconti popolari aveva trovato terreno fertile almeno dagli inizi del XIX secolo. Un filone di questi interessi è quello che riguarda la cultura indiana, che emerge nella letteratura americana già dai suoi inizi, come probabile compensazione per l'opera di distruzione dei nativi sul piano storico;⁶¹ ma più in generale è evidente, in un Paese ancora in via di formazione, l'interesse per le tradizioni locali, indigene o importate. Giusto per citare qualche esempio più vicino al momento che ci interessa, sono del 1831 le *Legends of New England* di J.G. Whittier, che scopriva nuovi filoni narrativi nelle tradizioni orali indiane;⁶² del 1855 è *The Song of Hiawatha* di H.W. Longfellow,⁶³ che si basa su materiali storici, anche se il risultato travisava le intenzioni. Ma ancor più diretti dovettero essere gli influssi derivanti da quegli autori noti sotto l'etichetta di 'trascendentalisti': Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau e Amos Bronson Alcott (padre di Luisa May di *Piccole Donne*).⁶⁴ Leland conobbe personalmente Emerson,⁶⁵ ed Alcott fu suo *schoolmaster* nei primi anni di scuola a

⁶¹ Così Carr 1996; cfr. sull'argomento Mariani 2003.

⁶² Matthiessen 1941, p. 204.

⁶³ Matthiessen 1941, pp. 173–174; Zolla 1969, pp. 157–170.

⁶⁴ Su questi cfr. il vecchio ma basilare Matthiessen 1941, che ha coniato la felice definizione di «American Renaissance» riferita in particolare a Hawthorne, Whitman e Melville; più di recente, le radici esoteriche dell'American Renaissance (rosacrocianesimo, teosofia, teorie di Swedenborg etc.) sono state messe in luce da Versluis 2001, che però purtroppo non prende in considerazione Leland.

⁶⁵ Leland 1893b, p. 246, in cui sono ricordate le cene del sabato con Emerson e con Oliver W. Holmes, un altro esponente di spicco della cultura americana, appartenente ad una delle famiglie più di lunga tradizione del New England, i cosiddetti 'Brahmins' (termine coniato proprio da Holmes), nonché membro del cosiddetto 'Dante Club', ovvero quel gruppo di intellettuali americani che si cimentarono nell'impresa della

Philadelphia⁶⁶ Sono numerose le pagine soprattutto dell'Emerson di *Nature* (1834) e degli *Essays* (1841–44) nelle quali riecheggiano assonanze con lo stile ispirato di Leland,⁶⁷ ma una analisi puntuale ci porterebbe troppo lontano. Non fu esente da questa moda neanche il puritano Nathaniel Hawthorne, tra i cui primi cimenti letterari vi erano *Seven Tales of My Native Land* (1828–30);⁶⁸ ma anche alcuni dei racconti più tardi sono basati su leggende indiane,⁶⁹ oltre che su atmosfere esoteriche e magiche. Si pensi al cap. XXIV di *The Blithedale Romance* (1852), in cui i frequentatori di una sorta di moderna Arcadia mettono in scena una mascherata zeppa di riferimenti stregoneschi, compreso un vero e proprio sabba infernale, in pagine che offrono diverse consonanze con i temi cari a Leland.⁷⁰ E va ricordato che sempre Hawthorne esplorò nei suoi lavori anche il filone 'italiano', in particolare in *The Marble Faun* (1860), frutto di un *tour* del 1858 in cui aveva fatto ovviamente tappa anche a Firenze.⁷¹ Sarebbe dunque interessante sapere a quale di questi lavori pensava Leland quando, rievocando la sua giovinezza, scriveva «I seem to have lived in a legend by Hawthorne».⁷² Ben difficilmente, del resto, Hawthorne sarebbe rimasto indifferente al fascino della magia, essendo nativo di quella Salem, Massachusetts, che

traduzione della *Commedia* in inglese (pubblicata nel 1867); cfr. anche Leland 1891, p. 80, e Leland 1892, p. 48.

⁶⁶ Leland 1893b, p. 46; Leland 1892, p. 48. Su Thoreau va invece ricordato il giudizio estremamente critico espresso da Leland (cfr. Parkhill 1997, pp. 72–74).

⁶⁷ Su Emerson, oltre che ancora il lavoro di Matthiessen, cfr. Gorlier 1962; Pisanti 1990, pp. 49–68, con altra bibliografia.

⁶⁸ Matthiessen 1941, pp. 204–205. La conferma di un qualche collegamento è data direttamente da Leland, che in *Etruscan Roman Remains* cita un racconto di Hawthorne le cui protagoniste sono streghe (Leland 1892, p. 219). Sulla figura di Hawthorne cfr. di recente Person 2007.

⁶⁹ Ad es. *The Great Carbuncle*, in *Twice-Told Tales* (1837).

⁷⁰ «Among them was an Indian chief, with blanket, feathers, and war-paint, and uplifted tomahawk; and near him, looking fit to be his woodland bride, the goddess Diana, with the crescent on her head, and attended by our big lazy dog, in lack of any fleeter hound»; «A bright-complexioned, dark-haired, vivacious little gypsy, with a red shawl over her head, went from one group to another, telling fortunes by palmistry; and Moll Pitcher, the renowned old witch of Lynn, broomstick in hand, showed herself prominently in the midst, as if announcing all these apparitions to be the offspring of her necromantic art»; «So they joined hands in a circle, whirling round so swiftly, so madly, and so merrily, in time and tune with the Satanic music, that their separate incongruities were blended all together, and they became a kind of entanglement that went nigh to turn one's brain with merely looking at it». Questo lavoro di Hawthorne è frutto delle frequentazioni con i 'Trascendentalisti'.

⁷¹ Matthiessen 1941, *passim*.

⁷² Leland 1893b, p. 6.

poco più di un secolo prima era stata teatro del più feroce episodio di caccia alle streghe verificatosi nella storia americana.⁷³ Proprio la presenza nel New England di credenze in fatto di stregoneria, indubbiamente influenzate dalla madrepatria Inghilterra,⁷⁴ può essere una chiave di lettura per inquadrare i precoci interessi di Leland ed altri nei confronti di questi argomenti.⁷⁵

Sarà poi soprattutto dopo la guerra civile che si produrrà una letteratura attenta al folklore e alle leggende locali, evidente tra gli altri in W.D. Howells (1837–1920), nel più celebre Mark Twain (1835–1910), ed in molti altri autori e studiosi.⁷⁶ Questo interesse sfocia progressivamente nella fondazione della *American Folklore Society* e di altre imprese dall'intento sistematico, come la *Smithsonian Institution* che a partire dal 1879 ampliava i suoi interessi all'etnologia americana.⁷⁷ Anche senza cercare derivazioni ed influenze dirette, appare chiaro che vi era un clima decisamente favorevole all'osservazione di fatti folklorici, legendari, popolari: clima del quale il recettivo Leland non poteva non essere partecipe.

6. Dalla cipolla di Tylor ai neopagani

Se questa è in qualche modo l'humus nella quale Leland cresce, non meno importante si rivela l'ambito in cui si troverà immerso in Europa. In particolare, gli ultimi decenni del XIX secolo ed i primi del XX furono ricchi di significative novità sul piano delle ricerche sul folklore e le tradizioni popolari un po' in tutta Europa. Anche l'Italia, sulla spinta dell'Unità, cominciava a fornire studiosi importanti alla ricerca delle tradizioni popolari: su tutti spicca la figura di Giuseppe Pitré, decano degli studi di folklore italiano, ma anche Costantino Nigra, Domenico Compagretti, Angelo De Gubernatis. Ma è indubbio che l'epicentro di questa

⁷³ Hansen 1969. Proprio un antenato di Hawthorne fu uno dei giudici più in vista nella lotta alle streghe.

⁷⁴ Levack 1999, p. 232; Versluys 2001. Potrebbe non essere casuale la presenza tra i manoscritti della Library of the Historical Society of Pennsylvania a Philadelphia (città natale di Leland, ricordiamo), di un'opera (cat. n. 853) datata circa al 1750 dal titolo *Magical Formulas for Obtaining Supernatural Power and Warding Off Evil Spirits*.

⁷⁵ Dello stesso tenore appare un singolare intreccio tra biografia e letteratura riportato nelle sue memorie, laddove egli ricorda che un suo antenato, «a High German Doctor», era considerato un mago; Leland era anzi convinto che questo antenato fosse quell' «High German Doctor» che compare nel racconto di Washington Irving *Sleepy Hollow* (Leland 1893b, p. 28).

⁷⁶ Cfr. per una panoramica Zolla 1969.

⁷⁷ Cfr. Raulff 1988.

nuova ventata di studi fosse l'Inghilterra vittoriana, probabilmente (come è stato acutamente osservato) anche in virtù delle imprese coloniali che portarono la civilizzata Inghilterra a contatto con realtà molto diverse.⁷⁸ In questa temperie il nostro si trovò a suo agio, tanto da essere, secondo Dorson, «The American who penetrated deepest into the English folklore movement, and into the Victorian world of letters and culture».⁷⁹ La scuola antropologica anglosassone si innestava sulle teorie evoluzioniste di Darwin, sviluppando l'idea che le società e le culture compiono percorsi simili a quelli degli organismi biologici.⁸⁰ L'opera di Leland va dunque allineata su un asse cruciale, che parte da Edward B. Tylor, prosegue con James G. Frazer, e termina con Margaret A. Murray.⁸¹

Tylor (1832–1917) fu forse il primo ad elaborare in termini antropologici il concetto di *survival* nel suo importante saggio del 1874, *Primitive Culture*.⁸² Tradizioni e credenze apparentemente irrazionali si rivelavano, nella proposta tyloriana, relitti di antiche pratiche che in origine avevano una loro razionalità. Il confronto con Tylor è utile sotto diversi aspetti. Da un lato, è evidente che nello studioso inglese vi era uno spessore scientifico di altro tipo, e l'influenza che il suo lavoro ebbe nella storia degli studi sta a dimostrarlo. D'altro canto, lo stesso Tylor è la dimostrazione che la ricerca antropologica in quegli anni procedeva anche con qualche bizzarria. Per questo dobbiamo tornare a quel secondo *International Folk-Lore Congress* tenuto a Londra nel 1891, che fu fortemente segnato proprio dalla relazione di Tylor.⁸³ A margine dell'evento era stata organizzata una *Exhibition of Objects Connected with Folk-Lore*: qui Tylor aveva esposto una cipolla che aveva personalmente recuperato a Rockwell Green, nel Somerset. L'ortaggio era infilzato da bastoncini e recava un'etichetta col nome di un calzolaio del posto: un chiaro esempio di maledizione, che lo studioso presentò ai colleghi come dimostrazione che le pratiche magiche in Inghilterra non solo avevano una tradizione molto antica, ma erano ancora largamente praticate.⁸⁴ Ma

⁷⁸ «Un tedesco poteva ben tenere il suo sguardo rivolto alle religioni ariane così come un latino poteva tenerlo rivolto alle civiltà classiche; non un inglese, al quale si aprivano, invece, nuovi orizzonti, a mano a mano che nelle sue colonie veniva a contatto con una massa di popoli non ariani e in gran parte primitivi» (Cocchiara 2004, p. 356)

⁷⁹ Dorson 1972, p. 261.

⁸⁰ Cirese 1973, pp. 43–44.

⁸¹ Ackerman 1991.

⁸² Nell'ampia bibliografia mi limito a rimandare a Stocking 1987.

⁸³ Dorson 1972, p. 266.

⁸⁴ L'oggetto è conservato nel Museo Pitt Rivers di Oxford (n. inv. 1917.53.776). Sulla vicenda cfr. Stocking 1971.

se gli oggetti messi in mostra dal Tylor possono apparire bizzarri, è da chiedersi che effetto avesse fatto sugli studiosi la vera e propria esposizione nell'esposizione che era stata messa in piedi da Leland, che tra l'altro presentava oggetti come «Ethiopian Scroll of Prayers», «Red Indian Magic Herbs», «Two Bones from Head of the Snake», «Italian Charm, Made by a Witch», «African Gri-Gri»: solo alcuni degli oggetti che gli uscivano da ogni parte, come lui stesso ricorda.⁸⁵ Anche in questo caso, la distanza tra uno studioso 'strutturato' e un autodidatta emerge con chiarezza.

Le teorie di Tylor furono riprese e portate alla massima diffusione da uno tra i più noti ed influenti antropologi, Sir James George Frazer (1854–1941).⁸⁶ È grazie a lui che le idee del *survival* e le teorie sui rapporti mito-rituale ebbero enorme risonanza anche fuori dall'ambito degli studi (si pensi solo all'influenza su un'opera come la *Waste Land* di T.S. Eliot).⁸⁷ La prima edizione del monumentale *Golden Bough* è del 1890, ed ebbe diverse edizioni ampliate;⁸⁸ ma né in questo né in altri lavori di Frazer, a quanto ho potuto appurare, è mai ricordato Leland, a conferma del fatto che i colleghi dovevano trovarlo un personaggio bizzarro, magari brillante, ma pur sempre un irregolare, in qualche modo anti-accademico.

Arriviamo infine a M.A. Murray (1863–1963), di cui per certi versi il Nostro può essere considerato precursore. La Murray fu figura molto interessante e molto prolifica, anche grazie anche ad una vita lunghissima.⁸⁹ Non sono i suoi lavori egittologici che le garantirono fama, ma i due saggi sulla caccia alle streghe nel corso dei secoli: come è noto, in questi due lavori la Murray sosteneva che i perseguitati fossero in realtà adepti di antichi culti pagani sopravvissuti nel tempo.⁹⁰ Le analogie tra questa idea e la 'scoperta' di Leland sono abbastanza evidenti, anche se la Murray non cita mai il suo 'collega' americano; e non è detto che ne avesse

⁸⁵ «As Belle [la moglie] says, she can't turn over a shirt without having a fetish roll out» (Pennell 1906, II, p. 352).

⁸⁶ Ackerman 1987.

⁸⁷ Mi limito a rinviare al bel saggio di Beard 1992.

⁸⁸ Cfr. Fraser 1990.

⁸⁹ La sua autobiografia è assai ironicamente intitolata *My First Hundred Years* (1963).

⁹⁰ Oggi le proposte della Murray sono decisamente passate in secondo piano, dopo le critiche molto forti e fondate arrivate da più parti (ricordo solo Cohn 1975). Una ripresa con qualche sfumatura è dovuta ai lavori di Ginzburg (1995, con bibliografia precedente), ma anche questi non hanno avuto unanime consenso in campo scientifico.

letto i lavori.⁹¹ Un confronto puntuale tra i testi manca; si può però ipotizzare che la studiosa inglese avesse ricevuto solo uno spunto dai lavori di Leland, per poi sviluppare le sue indagini in altre direzioni. D'altro canto, l'idea che accomuna i due, ovvero la sopravvivenza di interi sistemi religiosi 'alternativi' a quelli ufficiali, era nell'aria già da tempo. Per chiarire questo aspetto è necessario fare un passo indietro a riconsiderare il 'crepuscolo' dell'epoca della caccia alle streghe.

Nel corso del XVIII secolo il punto di svolta, ancora carico di contraddizioni, è fornito dalla pubblicazione del volume di Girolamo Tartarotti, *Il Congresso notturno delle lammie* (1749), e dalle polemiche che si accesero in conseguenza. Ma mentre gli intellettuali discutevano, i roghi continuavano, anche se in misura minore rispetto ai secoli precedenti.⁹² È col XIX secolo, in un'atmosfera post-illuminista, che il fenomeno ufficialmente viene meno (tranne alcuni sporadici episodi), e può iniziare una vera riflessione con ambizioni di analisi storica e sociale. Nei primi decenni del secolo comincia a farsi largo l'idea che le persone accusate e perseguitate come adoratori del diavolo nei secoli della caccia alle streghe fossero in realtà adepti di religioni precristiane. Già nel 1828 Karl Ernst Jarcke, professore a Berlino, aveva avanzato questa ipotesi, ripresa poco dopo, nel 1839, da un altro tedesco, Franz Josef Mone.⁹³ Ma soprattutto, l'idea è alla base di tanti scritti di un influente autore, Jules Michelet. Nelle sue pagine si respira quella stessa atmosfera di 'alterità' rispetto all'ordine, creata dall'occulta persistenza degli dei, che pervade molte pagine di Leland.⁹⁴ In particolare è indicativo il primo capitolo del principale lavoro di Michelet, da cui vale la pena riportare qualche ampio brano:

Certains auteurs nous assurent que, peu de temps avant la victoire du christianisme, une voix mystérieuse courait sur les rives de la mer Égée, disant : «Le grand Pan est mort.» [...] S'agissait-il simplement de la fin de l'ancien Culte, de sa défaite, de l'éclipse des vieilles formes religieuses ? Point du tout. [...] Cette aristocratie de l'Olympe, en sa décadence, n'avait nullement entraîné la foule des dieux indigènes, la

⁹¹ Secondo Clifton (1998, pp. 70–72) vi sono alcuni motivi per pensare che la Murray non conoscesse il suo predecessore americano.

⁹² Di Simplicio 2005, pp. 383–402.

⁹³ Cfr. Hutton 1991, p. 300.

⁹⁴ La diretta conoscenza del lavoro di Michelet non è pressoché mai esplicitata da Leland, a parte un cursorio accenno in Leland 1892, p. 98 e Leland 1899, p. 102, in entrambi i casi in associazione con Georg Conrad Horst, autore di una *Dämonomachie* (Frankfurt a.M. 1818) e di *Zauber-bibliothek: Oder, von Zauberei, Theurgie und Mantik, Zauberern, Hexen, und Hexenprocessen* (Mainz 1821).

populace des dieux encore en possession de l'immensité des campagnes, des bois, des monts, des fontaines, confondus intimement avec la vie de la contrée. Ces dieux logés au cœur des chênes, dans les eaux bruyantes et profondes, ne pouvaient en être expulsés. [...] Ils sont des démons... » — Donc, ils vivent. Ne pouvant en venir à bout, on laisse le peuple innocent les habiller, les déguiser. Par la légende, il les baptise, les impose à l'Église même. Mais, du moins, sont-ils convertis ? Pas encore. On les surprend qui sournoisement subsistent en leur propre nature païenne. Où sont-ils ? Dans le désert, sur la lande, dans la forêt ? Oui, mais surtout dans la maison. Ils se maintiennent au plus intime des habitudes domestiques. La femme les garde et les cache au ménage et au lit même. Ils ont là le meilleur du monde (mieux que le temple), le foyer.⁹⁵

L'idea di sopravvivenze di conventicole stregonesche sarà poi sviluppata in maniera ancora più estensiva dalla Murray; dai cui lavori parte però un altro filo, di diversa tessitura rispetto a quello antropologico: i suoi libri sui *witch-cults* sono infatti importanti per lo sviluppo del fenomeno del cosiddetto 'neopaganesimo' nel XX secolo. Di questo movimento Leland è considerato un precursore, in particolare per il culto di Wicca, un movimento neopagano ancora oggi discretamente attivo, soprattutto negli Stati Uniti, e che ha avuto il suo 'guru' in Gerald Gardner.⁹⁶ Non è il caso di entrare nei dettagli, che possono comunque risultare interessanti sul piano culturale, talvolta anche vicini al grottesco.⁹⁷

⁹⁵ Michelet 1862, pp. 17–19. Sul rapporto tra Michelet e Leland cfr. Hutton 1999, pp. 142–148, che non esclude che l'americano avesse sentito parlare il francese durante il suo soggiorno parigino nel 1848, ma ne sottolinea anche le differenze (p. 148).

⁹⁶ Su questo aspetto è fondamentale Hutton 1999; cfr. anche Rose 1962, pp. 200–230; Russell 1980, pp. 152–171. Ma la bibliografia è vastissima. Per un'idea della considerazione di Leland da parte del movimento Wicca rinvio solo a Grimassi 2003. Da notare che anche nel caso della Grimaldi si tratta di un italo-americano, come Pazzaglini e la Della-Piana.

⁹⁷ Vale però la pena richiamare una coincidenza. In uno dei teatri dei delitti del 'Mostro di Firenze', a Monte Morello, vicino Sesto Fiorentino, vennero rinvenuti alcuni strani circoli di pietre: «costruzioni circolari, tutte di diametro di 90 cm perfetti [...], tutte aperte nel senso che la circonferenza era in tutte interrotta per un tratto di 10/15 cm. La costruzione appariva accurata nel senso che le pietre utilizzate per la loro costruzione erano tutte di medie/piccole dimensioni incastrate tra loro come se fosse un mosaico» (Giuttari 2006, p. 290). La descrizione corrisponde ad uno dei rituali presenti in una delle opere di neopaganesimo, il cosiddetto Moon Altar (Grimassi 2003, pp. 207–208). La pista esoterica è stata effettivamente presa in considerazione nell'ambito delle indagini.

7. «Célèbre and illustrissimo»

Il terzo ambiente in cui il nostro operò è quello italiano, ed in particolare fiorentino. Firenze in quegli anni viveva una intensa fase di ristrutturazione urbanistica,⁹⁸ ed era una vera e propria città europea, aperta in particolare al pubblico anglosassone, come dimostrano i pittoreschi annunci presenti all'inizio di un volumetto del 1906 (ma ristampato in diverse edizioni), *Saunterings in Florence. A New Artistic and Practical Hand-Book for English and American Tourists*.⁹⁹ A Firenze vivono e operano tra gli altri due artiste che sentono molto il fascino dell'antico come l'inglese Vernon Lee e l'americana Francesca Alexander.¹⁰⁰ Sono anche anni di grande interesse per l'archeologia e l'antiquaria: vengono sistemati gli Uffizi, compresa la sezione archeologica, ed in generale il patrimonio artistico gode di un rinnovato interesse.¹⁰¹ Oltre agli studiosi, peraltro, sono diverse figure di antiquari che guadagnano la ribalta: tra questi spicca indubbiamente Stefano Bardini, personalità di rilievo nell'ambito del commercio antiquario ma più in generale della vita culturale dell'epoca, il quale peraltro aveva nella sua personale collezione anche materiale etrusco.¹⁰² Leland frequenta intensamente i musei ed i negozi di antiquariato; uno di questi è teatro di un episodio su cui vale la pena soffermarsi, perché in qualche modo indicativo.¹⁰³

Leland aveva particolare interesse per un pregevole specchio prenestino con raffigurazione di Losna tra i Dioscuri: un pezzo celebre, che era stato rinvenuto a Palestrina nel XVIII secolo insieme alla ancor più celebre Cista Ficoroni.¹⁰⁴ Aveva dunque chiesto a Maddalena informazioni su Losna, e la donna gli aveva risposto che è la dea del Sole e della Luna, e gli aveva riportato una storia relativa ad incesti tra fratello e sorella. Basandosi sulle riproduzioni riportate in diversi libri Leland aveva provato a disegnare tre o quattro copie dello specchio, ma con esito poco soddisfacente, tanto che l'editore Unwin le aveva rifiutate. Triste per l'intoppo, esce di casa e va in giro per Firenze; entra in un negozio di

⁹⁸ Si vedano le belle foto raccolte in Sframeli 2007.

⁹⁹ La copia che ho consultato alla *British School at Rome* era appartenuta a Thomas Ashby.

¹⁰⁰ Vernon Lee (pseudonimo di Violet Page): Boulogne-sur-Mer 1856–Firenze 1935; Esther Frances Alexander: Boston 1837–Firenze 1917. Cfr. Ermacora 2013, p. 278 nt. 3.

¹⁰¹ Romualdi 2000.

¹⁰² Cfr. Capecchi 1993.

¹⁰³ Leland 1892, pp. 90–94.

¹⁰⁴ Bordenache Battaglia-Emiliozzi 1990, p. 211; cfr. *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* I, s.v. Amykos (G. Beckel), n. 2 (pp. 738–742).

antiquariato, e trova lo specchio vero e proprio, che ovviamente acquista, riuscendo finalmente ad ottenere un calco fedele. Come interpretare la vicenda? Inutile ricordare che l'originale è tuttora ben custodito al Museo di Villa Giulia, dove si trova dal 1913 (prima si trovava al Kircheriano, dalla metà del '700). Va peraltro ricordato che un altro esemplare è conservato a Madrid, museo nazionale;¹⁰⁵ ma è a Madrid dal 1840 circa, e già Hübner¹⁰⁶ lo aveva riconosciuto come falso, anche perché è speculare rispetto a quello romano. È chiaro che trattandosi di uno specchio celebre, e riportato in diversi libri (Gerhard, Corssen), si prestava ad essere riprodotto da falsari. La vicenda è comunque indicativa del carattere del personaggio, e solleva diversi dubbi in merito ai suoi rapporti con gli ambienti antiquari fiorentini.

Il soggiorno fiorentino è però importante per il nostro perché gli permette di entrare in contatto con personaggi di spicco dell'*intelligencija* italiana del tempo, come Domenico Comparetti, Luigi Adriano Milani e Angelo De Gubernatis. Il torinese De Gubernatis (1840–1913), scrittore, indianista, glottologo e pioniere degli studi di folklore in Italia, era docente a Firenze dal 1863. Per un certo periodo i due furono a stretto contatto, come testimoniano le citazioni contenute in *Etruscan Roman Remains* e soprattutto l'interessante scambio epistolare tra i due, tra il 1878 e il 1899.¹⁰⁷ Fu su sollecitazione dell'americano che De Gubernatis decise di dar vita alla Società Italiana di Folklore ed alla *Rivista di Tradizioni Popolari Italiane* (1893–1895),¹⁰⁸ un'impresa di grande importanza nella storia degli studi sul folklore italiano.¹⁰⁹ L'attività fu coronata dall'organizzazione di un convegno sul folklore italiano, tenutosi a Roma nel novembre 1893 sotto il patrocinio della Regina Margherita di Savoia. In questa occasione Leland lesse la sua relazione in italiano, e — a suo dire — il giorno dopo i giornali lo celebrarono: «the next day I was *célèbre* and *illustrissimo* in the newspapers».¹¹⁰ Nello scambio epistolare tra questi due personaggi, si trova tra le altre cose l'idea, anche in questo caso partorita dall'americano, di promuovere la creazione di un museo che raccogliesse le testimonianze della cultura popolare italiana: anche in questo Leland si rivelava un talento ricco di idee, ed in qualche

¹⁰⁵ Blázquez 1960, p. 145: il pezzo è parte di una collezione formatasi nel XIX secolo con materiale acquistato in Italia.

¹⁰⁶ Hübner 1862, p. 190. Più di recente si veda la disamina di Martelli 2007, p. 359.

¹⁰⁷ Dell'interessante epistolario tra Leland e De Gubernatis mi riprometto di dar conto in altra occasione.

¹⁰⁸ Pennell 1906, II, p. 367.

¹⁰⁹ A cui tra l'altro collaborò la giovane Grazia Deledda: Masini 2007.

¹¹⁰ Pennell 1906, II, p. 370. Cfr. Dorson 1972, pp. 267–268.

modo un anticipatore dei tempi.¹¹¹ Queste iniziative, insieme al più volte ricordato ruolo nell'organizzazione dell'*International Folk-Lore Congress*, lasciano intendere che, se non sul piano scientifico, almeno su quello organizzativo il contributo di Leland alla storia del folklore fu di rilievo.

Sul primo numero della *Rivista di Tradizioni Popolari Italiane* venne pubblicato un contributo di Leland, ed anche una recensione di De Gubernatis al volume *Etruscan Roman Remains*. La recensione era sostanzialmente favorevole, tranne qualche critica nel merito di alcune proposte; ma De Gubernatis si augurava che il volume venisse giudicato anche da un etruscologo, nello specifico Luigi Adriano Milani (1854–1914), allievo e genero del Comparetti, che in quegli anni era responsabile del Museo Archeologico di Firenze. Milani però declinò l'invito, e suggerì a Leland di rivolgersi piuttosto a Ernesto Schiaparelli, che era direttore del Museo Egizio di Firenze.¹¹²

Il terzo personaggio, forse il più importante, era il romano Domenico Comparetti (1835–1927), senatore, docente dell'ateneo fiorentino e all'epoca una delle massime autorità accademiche italiane. Leland lo ringrazia con deferenza nella sua prima opera 'fiorentina', ed è probabilmente nella sterminata biblioteca del senatore che ebbe modo di consultare numerosi testi fondamentali di cui si avvale per le sue scorribande culturali. Oltre a conoscere e citare spesso e volentieri George Dennis e la Hamilton Gray, Leland conosce infatti il trattato di K.O. Müller, *Die Sprache der Etrusker* di S.P. Corssen, *Gottheiten der Etrusker* di E. Gerhard, A.N. de Vergeres, ma anche Inghirami, Lanzi, Gori; più in generale, si avvale delle opere di Friedrich, Lenormant, Creuzer, Preller. Tutte opere consultabili nella formidabile biblioteca di casa Comparetti,¹¹³ che rappresenta un polo importante per le ricerche di Leland, come da lui stesso ricordato: «Florence appears to be one of the most abundant fields for Folk-lore which I have ever examined, and Prof. Dom. Comparetti of this city possesses one of the best Folk-lore libraries in Europe».¹¹⁴

¹¹¹ L'idea del Museo delle Tradizioni Popolari sarà poi promossa da Giuseppe Pitre in ambito italiano, e da studiosi come Stewart Culin, Fletcher Bassett ed Henry Chapman Mercer (proprio in Pennsylvania nell'ultimo decennio del XIX secolo) negli States, e Artur Hazelius e Bernard Olson in Scandinavia: MacDowell 1997, p. 567; cfr. anche Bronner 1983.

¹¹² Così si legge in una lettera di Milani a Leland del 1887, conservata presso la Biblioteca Nazionale di Firenze. A quanto mi consta, neppure Schiaparelli raccolse l'invito.

¹¹³ Lapi–Verona 1999; cfr. Marzi 1999.

¹¹⁴ Leland 1887, p. 259.

Ma non sarà nella bottega di un antiquario come Bardini, né nel salotto di Comparetti, che potremo cercare le tracce del materiale raccolto da Leland. È altrove che le nostre attenzioni dovranno rivolgersi, dal momento che questo materiale proveniva da contadini e da streghe di campagna.

8. La 'Romagna Toscana'

Sarà utile dunque soffermarsi sulla 'Romagna Toscana': così era detta la zona di confine tra le due regioni, a nord del Mugello, che storicamente appartenne a Firenze almeno dal XIV secolo, fin quando non fu aggregata alla provincia di Forlì nel 1923. Questa zona rimase per secoli sostanzialmente isolata, parecchio arretrata, e preda di un endemico banditismo.¹¹⁵ Tra le (poche) località menzionate da Leland vi sono Forlì, Rocca San Casciano, Civitella Romagna e soprattutto Premilcuore, località in cui già Gamurrini aveva segnalato un «sepolcro etrusco con vasi e bronzi, scheletri, armi e utensili, tazza con iscrizione».¹¹⁶ Conosciamo fortunatamente numerose opere di raccolta di tradizioni popolari romagnole, risalenti a diverse epoche, tra cui diversi proprio degli ultimi decenni del XIX secolo: rinviando per commenti ed esempi ad altri miei precedenti lavori,¹¹⁷ mi limito a ricordare che in queste raccolte si trovano abbondanti tracce di un cristianesimo superstizioso tipico delle campagne italiane non solo del XIX secolo, in cui le streghe non mancano, ma sembrano ben diverse dalle custodi della 'vecchia religione' di Leland; nulla si trova che possa invece essere ricondotto addirittura ad uno strato 'etrusco'.

D'altro canto, uno sguardo alle tradizioni folkloriche ed alle raccolte di racconti romagnoli potrà facilmente mostrare che nel materiale raccolto da Leland si trovano diversi echi del patrimonio popolare di quella zona, come ad esempio l'importanza dei folletti: in particolare il folletto dispettoso dal cappello rosso, il *mazapégul*, che è comune non solo alla Romagna ma ad un'area molto più ampia che comprende le isole britanniche (il *Redcap* che compare anche nei romanzi di Harry Potter).¹¹⁸ Sia i folletti che le fate dell'area romagnola sembrano condividere caratteri

¹¹⁵ Cfr. un testo d'epoca (Mini 1901) ed uno studio recente (Angiolini 2002).

¹¹⁶ La scheda su Premilcuore fa parte del formidabile archivio di notizie raccolto da Gian Francesco Gamurrini, ed è citata in Nieri 1931, p. 507.

¹¹⁷ Di Fazio 2003 e 2008.

¹¹⁸ Leland 1892, pp. 162–165; per la Romagna cfr. il bel saggio di Eraldo Baldini (1988, pp. 189–197), che in atmosfere di questo tipo ambienterà alcuni dei suoi più riusciti romanzi. Sulla cultura folklorica di quest'area cfr. anche Casali 2001.

da un lato con i loro omologhi britannici, il che è stato collegato ad una comune matrice celtica,¹¹⁹ dall'altro con una tradizione classica; ma questo percorso ci porterebbe lontano dal nostro interesse.

Va però soprattutto sottolineato che nello svolgere le sue indagini Leland rimaneva comodamente a Firenze. Non è dato sapere anzi se in realtà abbia mai messo piede nella 'Romagna Toscana'. Le località citate sono poche, ed il quadro geografico con cui si apre il suo *Remains* è molto pittoresco, ma anche molto di maniera. Nulla insomma ci fa pensare che il Nostro sia andato direttamente nei luoghi di cui parla;¹²⁰ va anche considerato che in quegli anni era non più giovane ed afflitto da vari acciacchi, dei quali si lamentava spesso con la nipote. Ancora una volta, l'immagine di alacre ricercatore necessita di essere ridimensionata. Torniamo dunque a Firenze.

9. Gli Etruschi nella cultura popolare toscana

E qui si arriva ad un punto chiave della nostra ricerca. Infatti conosciamo piuttosto bene la storia dell'interesse verso gli Etruschi da parte della cultura accademica europea, ma anche la storia del fascino che questo popolo esercitò su viaggiatori e artisti nel corso dei secoli. Sappiamo che diversi artisti del Medioevo e del Rinascimento italiano si ispirarono più o meno direttamente ad opere di arte etrusca per i loro lavori.¹²¹ In età rinascimentale, il mito etrusco in Toscana acquisterà anche importanti valenze politiche: Cosimo de' Medici si poneva ai suoi contemporanei come novello Porsenna.¹²² Sappiamo inoltre bene quanto i resti etruschi incuriosissero i numerosi protagonisti del *Grand Tour*, fino ad arrivare alla luminosa figura di George Dennis. Insomma, la storia dell'interesse verso gli Etruschi da parte di studiosi, viaggiatori ed in generale del pubblico colto è stata più volte studiata ed esplorata.¹²³

¹¹⁹ Baldini 1988, p. 191.

¹²⁰ Nell'Introduzione a Leland 1892 è esplicitamente ricordato che alcuni informatori prendevano tempo per scrivere lettere ai loro amici residenti nella zona romagnola (p. 5); più avanti lo stesso ricorda materiale che «...was obtained in Rocca Casciano for me» (p. 22).

¹²¹ Si pensi alle suggestive ipotesi di influenze iconografiche etrusche su artisti quali Ghiberti: Cherici 2006. Per altri esempi di continuità iconografiche cfr. Hall 1996.

¹²² Cipriani 1980; cfr. anche Thoden van Velzen 1999.

¹²³ Mi limito a citare da ultime le raccolte di saggi in Haack 2015, Della Fina 2017 e Swaddling 2018.

Resta ancora invece da indagare la storia di questo interesse presso le classi popolari.¹²⁴ Sarà però utile raccogliere qualche ‘spigolatura’ al proposito.

Gli autori dell’inchiesta *I libri più letti del popolo italiano*, del 1903, erano costretti a confessare di non aver potuto tenere in conto i «fogli volanti, opuscoletti popolari, sacri e profani, canzonette ecc. che formano purtroppo la sola lettura di una grande percentuale del popolo italiano». ¹²⁵ È noto che uno dei principali veicoli di diffusione di cultura nell’Italia moderna furono i numerosi almanacchi e lunari, che avevano l’obiettivo principale di fornire informazioni di vario genere, utili in particolare per le attività agricole, ma non solo. Il fenomeno della diffusione di questi fascicoli è ben studiato proprio per la Toscana dei secoli XVIII e XIX. ¹²⁶ Un pur cursorio esame degli articoli contenuti negli almanacchi e lunari diffusi nella Toscana del XIX secolo restituisce effettivamente l’impressione che l’interesse per le antichità locali fosse tutt’altro che estraneo: di fianco a pezzi dedicati ad argomenti i più vari, come i *Cenni sulla cultura del trifoglio pratese* o un bizzarro *Astuzie per non pagare all’osteria*,¹²⁷ si leggevano anche un *Racconto sull’antico tempio di Giove*,¹²⁸ *Ritrovamenti di oggetti di antichità*,¹²⁹ e diversi contributi dedicati alle vicende storiche di Firenze e della Toscana. È facile insomma che attraverso questi almanacchi, che erano molto diffusi anche tra i ceti più popolari, si diffondessero anche nozioni spicciole di cultura e di storia; ma una più precisa valutazione dell’elemento etrusco richiederà un esame più specifico.

Un altro settore di indagine, in qualche modo parallelo a quello degli almanacchi e lunari, è quello dei testi scolastici, per i quali ancora una volta la Toscana si offre fortunatamente come punto di osservazione privilegiato. In generale l’editoria italiana della seconda metà dell’Ottocento trova proprio in questa regione alcuni tra gli esempi più importanti: basti ricordare i nomi di Le Monnier e Bemporad. Se la maggior parte dei volumi pubblicati da queste case editrici aveva diffusione principalmente negli ambienti più colti, non va sottovalutato il fenomeno dei testi scolastici, che ovviamente avevano una circolazione diversa, e che proprio gli

¹²⁴ Qualche interessante elemento in Thoden van Velzen 1999.

¹²⁵ Cfr. Pivato 1986, p. 38.

¹²⁶ «Il Lunario può chiamarsi il Libro di tutti, poiché vi sono pochi che al ritorno d’ogni anno non se ne provvedino [sic]»: *Avviso degli editori de L’Indicatore della città di Firenze*, 1835. Sulla questione cfr. Maini 1985; Solari 1989; più in generale sul fenomeno, Casali 2003.

¹²⁷ *Lunario per l’anno bisestile*, 1832 (in Solari 1989, p. 177 n. 350).

¹²⁸ *Almanacco universale per l’anno 1821* (in Solari 1989, p. 80 n. 174).

¹²⁹ *Calendario casentino per l’anno 1840* (in Solari 1989, pp. 90–91 n. 193).

stessi editori affidavano a nomi di assoluto valore scelti spesso tra i docenti dell'Università di Firenze.¹³⁰ È ancora da fare una indagine su come gli Etruschi venissero raccontati nei testi scolastici.¹³¹

Ma tra i volumi destinati agli intellettuali e quelli per le scuole, l'editoria dell'epoca contava pure numerosi titoli rivolti a classi popolari; in questa produzione spiccano spesso veri e propri poligrafi, come Cesare Causa, autore di centinaia di commedie, racconti e saggi dal taglio divulgativo. Tra le commedie in particolare assumono interesse quelle che hanno come protagonista la maschera fiorentina, Stenterello. E tra queste commedie alcuni titoli non possono non catturare l'attenzione, come il caso dell'opera *Stenterello burlato da una giovane, perseguitato da una vecchia e tormentato dalle supposte streghe*, pubblicato dalla Salani nel 1884.¹³²

In definitiva, se negli ultimi decenni del XIX secolo un membro dei ceti medi fiorentini avesse voluto creare qualche storia dal sapore etrusco, avrebbe avuto sotto mano tutto sommato agevolmente materiale ed informazioni spicciole su cui costruire. Questo è un dato che credo vada tenuto in conto. Ma non ci esime dall'affrontare, giunti alla fine di questa rassegna, la questione centrale: è possibile che nel corso dei secoli in alcune zone dell'Italia centrale si fossero conservati frammenti di antiche tradizioni più o meno religiose, sopravvissuti a livello di superstizioni, di leggende, di elementi favolistici?

10. Survival?

Sopravvivenze di forme di paganesimo in età postclassica sono state più volte evidenziate dalla ricerca storica.¹³³ A proposito di etruschi e folklore, mi limiterò a richiamare qualche esempio. Una vera e propria miniera di elementi popolari è ovviamente la novellistica italiana del Trecento; in quest'ambito, altrettanto ovviamente, l'attenzione maggiore va al *Decameron* di Boccaccio. Nella Prima novella della Settima giornata si racconta di Monna Tessa, moglie di Gianni Lotteringhi, la quale,

¹³⁰ Sull'editoria toscana della seconda metà del XIX secolo cfr. i saggi raccolti in Porciani 1983.

¹³¹ Per un'analisi sui manuali contemporanei si veda di recente Micozzi 2017.

¹³² Ma del Causa si ricordano anche altri lavori interessanti come *Le streghe di Benevento, con Stenterello medico per combinazione*, edito sempre da Salani nel 1874. In particolare sull'attività dell'editore Salani cfr. Faccioli 1983.

¹³³ Cfr. di recente la messa a punto di Montanari 2001, con riferimenti ai lavori di Angelo Brelich ed Ernesto de Martino. Per altre indicazioni rinvio a Di Fazio 2008 e Ermacora 2013. Riflessioni molto interessanti sul *survival* come oggetto suggestivo e inquietante in Bettini 2009, pp. 332–335.

durante le assenze del marito, ‘riceve’ un amante. Il segnale convenuto per indicare l’assenza del marito è la direzione in cui sarebbe stato rivolto il teschio di un asino montato su un palo sul limite di una vigna accanto alla casa di Monna Tessa. Questa consuetudine dei contadini toscani, ma anche umbri, di collocare il teschio di un asino su un palo a protezione della vigna è nota e ben documentata a livello folklorico ancora durante il XIX secolo.¹³⁴ Ed è in qualche modo sorprendente ricordare che Columella, l’agronomo romano vissuto nel I secolo d.C., ci dice che gli Etruschi erano soliti collocare la testa di un asino sul confine dei campi per proteggerli dai fulmini di Giove (X, 344–347).

Nello stesso ambito possiamo collocare la superstizione raccolta da alcuni folkloristi italiani agli inizi del XX secolo tra Romagna, Toscana ed alto Lazio, secondo cui chi avesse spostato le pietre di confine tra poderi, al momento della morte sarebbe rimasto in agonia finché non gli fosse stata posta una pietra sotto la testa.¹³⁵ La sacralità delle pietre di confine era già ben presente nella cultura etrusca: basti pensare alla ben nota ‘profezia di Vegoia’, in cui la ninfa etrusca Vegoia rivela ad Arrunte Veltimno che vi saranno punizioni per chi si appropria di terre altrui mediante lo spostamento delle pietre di confine.¹³⁶ Anche in questo caso, la continuità è sorprendente; ed anche in questo caso, essa coinvolge aspetti della vita che più direttamente coinvolgono la sfera agraria. Ma inoltre, trattandosi di credenze e regole legate alla terra ed alla sua gestione, è facile pensare che si prestassero ad essere tramandate nel corso dei secoli.

Un altro interessante aspetto riguarda il frequente rinvenimento in tombe etrusche di punte di freccia in selce o ossidiana, databili ad età preistoriche. Sappiamo che in epoca classica questi frammenti erano interpretati come prodotti della conflagrazione di fulmini, e detti appunto *kerania* o *ceraunia*. Anche in questo caso, conosciamo ampiamente l’uso di tali oggetti come amuleti; ancora nel XIX secolo questo uso era frequente tra i contadini in Toscana, Umbria e Marche.¹³⁷

Un lavoro di setaccio degli atti dei processi per stregoneria costituirebbe un altro punto interessante per capire se è possibile che un culto pagano possa essere sopravvissuto nei secoli. Si scoprirebbe ad esempio che a metà del ‘500 la ‘strega’ Antonia, che operava tra Firenze e Siena,

¹³⁴ Vidossi 1938.

¹³⁵ Corso 1932: lo stesso Raffaele Corso che, come abbiamo visto, si pronunciava decisamente contro le ricerche di Leland!

¹³⁶ *Gromatici veteres*, pp. 350–351 (ed. Lachmann): Valvo 1988; Domenici 2010, pp. 104–108.

¹³⁷ Cherici 1989; Cherici 1990; Skeates 2000.

invocava Diana in termini dal sapore ‘Aradiano’: «Stella Diana, stella mattutina, io ti scongiuro assieme con il diavolo [...]».¹³⁸

Non è dunque da escludere che una opera sistematica, e condotta con enorme cautela, di analisi del materiale folklorico raccolto sul campo oppure confluito nella letteratura italiana nel corso dei secoli possa permetterci di individuare alcune ‘anomalie’ che ci restituiscano informazioni su usi e tradizioni risalenti alla cultura pre-cristiana,¹³⁹ proprio come le manifestazioni artistiche ed architettoniche in Toscana a volte paiono conservare traccia di iconografie etrusche. Una ricognizione del patrimonio folklorico raccolto nella letteratura popolare potrebbe riservare qualche sorpresa.¹⁴⁰

Quello che invece andrebbe discusso è la possibilità che a sopravvivere nel corso dei secoli fosse un intero sistema religioso, con una sua organicità e coerenza, quale al Nostro sembrò poter riconoscere. Ma evidentemente questo è un argomento che esula dalle possibilità di chi scrive, e dai propositi del presente scritto.

Massimiliano Di Fazio

Università di Pavia

massimiliano.difazio@unipv.it

¹³⁸ Cit. in Di Simplicio 2005, p. 78. Ad Antonia andò tutto sommato bene: dopo la tortura fu solo bandita da Siena per dieci anni.

¹³⁹ Cito ad esempio il recente lavoro di Cherubini 2010, che dedica interessanti pagine agli elementi di continuità delle caratteristiche delle streghe del mondo antico (pp. 30–34).

¹⁴⁰ È però importante che queste ricognizioni, che finora sono state condotte perlopiù da storici della letteratura, vengano fatte con l’occhio dell’etruscologo o più in generale dell’antichista. Per esempio la novella del Sercambi (XLIII, I) in cui un tal Scipione si getta volontariamente in una voragine piena di fuoco per salvare Roma, non attinge ad un sostrato celtico né ha a che fare con l’importanza del cavallo nelle culture nordiche, come proposto da Montesano 2000, p. 103, ma è probabilmente frutto della lettura della storia di Marco Curzio che si getta nel *lacus* che da lui prenderà nome, narrata da Livio (VII, 6).

BIBLIOGRAFIA

- Ackerman R. 1987
J.G. Frazer: His Life and Work, Cambridge 1987.
- Ackerman R. 1991
The Myth and Ritual School: J. G. Frazer and the Cambridge Ritualists, New York–London 1991.
- Allen G.W. 1955
The Solitary Singer: A Critical Biography of Walt Whitman, New York 1955.
- Angiolini E. 2002
Romagna toscana, in M.G. Muzzarelli (c.), *La legislazione suntuaria. Secoli XIII–XVI. Emilia Romagna*, Roma 2002, pp. 689–700.
- Baldini E. 1988
Paura e “maraviglia” in Romagna. Il prodigioso, il soprannaturale, il magico tra cultura dotta e cultura popolare, Ravenna 1988.
- Beard M. 1992
Frazer, Leach, and Virgil: The Popularity (and Unpopularity) of the Golden Bough, «Comparative Studies in Society and History» 34.2, 1992, pp. 203–224.
- Bettini M. 2009
Affari di famiglia. La parentela nella letteratura e nella cultura antica, Bologna 2009.
- Blázquez J.M. 1960
Espejos etruscos figuratos del Museo Arqueologico Nacional de Madrid, «Archivo Español de Arqueología» 33, 1960, pp. 145–155.
- Bordenache Battaglia G.–Emiliozzi A. 1990
Le ciste prenestine, 1.2, Roma 1990.
- Bronner S.J. 1983
“Visible Proofs”: *Material Culture Study in American Folkloristics*, «American Quarterly» 35, 3, 1983, pp. 316–338.
- Burke P. 1978
Popular Culture in Early Modern Europe, London 1978.
- Burke P. 1997
Learned Culture and Popular Culture in Renaissance Italy, in Id., *Varieties of Cultural History*, Cambridge 1997, pp. 124–135.
- Capdeville G. 2011
Pettazzoni, Leland e gli Etruschi, «Studi e materiali di storia delle religioni» 77/1, 2011, pp. 86–99.
- Capecchi G. 1993
L'archivio storico fotografico di Stefano Bardini. Arte greca etrusca romana, Firenze 1993.
- Carr H. 1996
Inventing the American Primitive. Politics, Gender and the Representation of Native American Literary Traditions, 1789–1936, New York 1996.

- Casali E. 1992
La "Piè" e la cultura folklorica romagnola durante il fascismo, in A. Battistini (c.), *Aspetti della cultura emiliano-romagnola nel ventennio fascista*, Milano 1992, pp. 239–313
- Casali E. 2001
Aspetti e forme della cultura folclorica sulle montagne della Romagna toscana, in N. Graziani (c.), *Romagna toscana. Storia e civiltà di una terra di confine*, Firenze 2001, pp. 401–425.
- Casali E. 2003
Le spie del cielo. Oroscopi, lunari e almanacchi nell'età moderna, Torino 2003.
- Cherici A. 1989
Keraunia, «Archeologia Classica» 41, 1989, pp. 329–382.
- Cherici A. 1990
Appunti per una lettura "archeologica" di motivi novellistici e leggendari toscani, «Lares» 61, 1990, pp. 43–56.
- Cherici A. 2006
Un motivo etrusco nel Sacrificio d'Isacco di Lorenzo Ghiberti, «Annali dell'Università di Ferrara» 3, 2006, pp. 47–65.
- Cherubini L. 2010
Strix. La strega nella cultura romana, Torino 2010.
- Cipriani G. 1980
Il mito etrusco nel Rinascimento fiorentino, Firenze 1980.
- Cirese A.M. 1973
Cultura egemonica e culture subalterne, Palermo 1973.
- Clifton C. 1998
The Significance of Aradia, in Pazzagliani 1998, pp. 59–80.
- Cocchiara G. 2004
Popolo e letteratura in Italia, Palermo 2004.
- Cohn N. 1975
Europe's Inner Demons, New York 1975.
- Corso R. 1929
Presunti miti etruschi nel folklore della Romagna Toscana, «Il Folklore italiano» 4, 1929, pp. 1–11.
- Corso R. 1932
Note e commenti. Sopravvivenze etrusche nel diritto popolare, «Il Folklore italiano» 7, 1932, pp. 78–80.
- De Grummond N. 2006
Etruscan Myth, Sacred History and Legend, Philadelphia 2006.
- Della Fina G.M. (c.) 2017
Gli etruschi nella cultura e nell'immaginario del mondo moderno, «Annali della Fondazione per il Museo Claudio Faina» XXIV, Roma 2017.
- Della-Piana P. 2009
Aradia: Gospel of the Witches, Retold, Lulu (print-on-demand).

- Di Fazio M. 2003
Un "esploratore di sub-culture": Charles G. Leland, «*Archaeologiae*» 1,2, 2003, pp. 37–56
- Di Fazio M. 2008
La trasgressione del survival: Charles G. Leland e l'antica religione etrusca, in M. Vencato–A. Willi–S. Zala (c.), *Ordine e trasgressione*, atti del convegno (ISR Roma 2005), Roma 2008, pp. 125–145.
- Di Simplicio O. 2005
Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna, Bologna 2005.
- Domenici I. 2010
Etruscae Fabulae. Mito e rappresentazione, Roma 2010.
- Dorson R. 1968
The British Folklorists: A History, London–New York 1968.
- Dorson R. 1972
American Folklorists in Britain, «*Journal of the Folklore Institute*» 7, 1970, pp. 187–219 (= Id. *Folklore: Selected Essays*, London 1972).
- Eliade M. 1976
Some Observations on European Witchcraft, in Id., *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashion*, Chicago 1976, pp. 69–72.
- Ermacora D. 2013
Una nota su Leland, le sopravvivenze etrusche e la continuità dei teonimi del mondo classico nel folklore moderno, «*Studi e materiali di storia delle religioni*» 79.1, 2013, pp. 277–286.
- Faccioli E. 1983
Un editore popolare di orientamento moderato: Adriano Salani, in Porciani 1983, pp. 367–380.
- Fraser R. 1990
The Making of The Golden Bough: The Origins and Growth of an Argument, London 1990.
- Gambaro C. 2002
Storie di uomini e archeologia tra fine '800 e inizi '900, «*La Colombaria*», Firenze 2002, pp. 117–181.
- Genzmer G.H. 1933
Leland, Charles Godfrey, in *Dictionary of American Biography*, XI, London–New York 1933, pp. 158–160.
- Ginzburg C. 1972
Folklore, magia, religione, in *Storia d'Italia. I. I caratteri originali*, Torino 1972, pp. 601–676
- Ginzburg C. 1995
Storia notturna. Una decifrazione del sabba, Torino 1995.
- Giovannini F. 2001,
Pagane e ribelli: le streghe di Leland, in C.G. Leland, *Il vangelo delle Streghe. Aradia*, Viterbo 2001.

- Gorlier C. 1962
L'universo domestico. Studi sulla cultura e la società della Nuova Inghilterra nel secolo XIX, Roma 1962.
- Grimassi R. 2003
Italian Witchcraft. The Old Religion of Southern Europe, St. Paul, Minnesota 2003.
- Haack M.-L. (c.) 2015
La construction de l'étruscologie au début du XX^e siècle, Ausonius Éditions, Pessac 2015.
- Hall J.F. (c.) 1996
Etruscan Italy, Provo 1996.
- Hansen C. 1969
Witchcraft at Salem, New York 1969.
- Harari M. 1989
 'Non si va senza duca in questo inferno'. *D'Annunzio e il mito etrusco*, in *Secondo Congresso Internazionale Etrusco. Atti (Firenze 1985) I*, Roma 1989, pp. 239–251.
- Hübner E. 1862
Die antiken Bildwerke in Madrid, Berlin 1862.
- Hutton R. 1991
The Pagan Religions of the Ancient British Isles, Oxford 1991.
- Hutton R. 1999
The Triumph of the Moon, Oxford 1999.
- Jacobs J.–Nutt A. (c.) 1892
The International Folk-Lore Congress (London 1891), London 1892.
- Jackson J. 1927
A Bibliography of the Works of Charles Godfrey Leland, Philadelphia 1927.
- Kerényi K. 1976
Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens, Werkausgabe VIII, München 1976.
- Lanza D. 1997
Lo stolto. Di Socrate, Eulenspiegel, Pinocchio e altri trasgressori, Torino 1997.
- Lapi F.–Verona V.L. 1999
La biblioteca archeologica di Domenico Comparetti, in Marzi 1999, pp. 152–196.
- Leland C.G. 1887
The Witches' Ladder, «The Folk-Lore Journal» 5, 3, 1887, pp. 257–259.
- Leland C.G. 1891
Gypsy Sorcery and Fortune Telling, London 1891.
- Leland C.G. 1892
Etruscan Roman Remains in Popular Traditions, London 1892.
- Leland C.G. 1892b
Etrusco-Roman Remains in Modern Tuscan Tradition, in Jacobs–Nutt 1892, pp. 185–200.

- Leland C.G. 1893
Due leggende etrusche, «Rivista delle tradizioni popolari italiane», I,1, 1893, pp. 21–29.
- Leland C.G. 1893b
Memoirs, London 1893.
- Leland C.G. 1893c
Aldegonda, the Fairy of Joy. An Italian Tale, «The Journal of American Folklore» 6, 22, 1893, pp. 228–231.
- Leland C.G. 1899
Aradia or the Gospel of the Witches, London 1899.
- Levack B.P. 1999
La caccia alle streghe in Europa, Roma–Bari 1999 (tr. it. di *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*, London 1995).
- Lister R. 1926
Reminiscences – Social & Political, London (2° ed.) 1926.
- MacDowell M. 1997
s.v. *Museum, Folk*, in T.A. Green (c.), *Folklore. An Encyclopedia of Beliefs, Customs, Tales, Music, and Art*, Santa Barbara (CA) 1997, pp. 567–570.
- Magliocco S. 2002
Who Was Aradia? The History and Development of a Legend, «The Pomegranate: The Journal of Pagan Studies» 18 (<https://journals.equinoxpub.com/index.php/POM>).
- Magliocco S. 2009
Aradia in Sardinia: The Archeology of a Folk Character, in D. Green–D. Evans (c.), *Ten Years of Triumph of the Moon: Essays in Honor of Ronald Hutton*, Bristol 2009, pp. 40–60.
- Maini R. 1985
Almanacchi e strenne dell'Ottocento toscano, Firenze 1985.
- Mariani G. 2003
La penna e il tamburo. Gli Indiani d'America e la letteratura degli Stati Uniti, Verona 2003.
- Martelli M. 2007
Antichità etrusche e italiche di collezioni ottocentesche nel Museo Archeologico Nazionale di Madrid, in J. Beltrán Fortes et al. (c.), *Arqueología coleccionismo y antigüedad: España e Italia en el siglo XIX*, Sevilla 2007, pp. 351–394.
- Marzi M.G. 1999
Domenico Comparetti tra antichità e archeologia, cat. mostra, Firenze 1999.
- Masini R. 2007
Grazia Deledda, *Lettere ad Angelo De Gubernatis (1892–1909)*, a cura di R. Masini, Cagliari 2007.
- Mathiesen R. 1998
Charles G. Leland and the Witches of Italy: The Origin of Aradia, in Pazzaglini 1998, pp. 25–57.

- Matthiessen F.O. 1941
American Renaissance, Oxford 1941.
- Menarini A. 1948
Recensione a Jackson 1927, «*Italica*» 25, 1, 1948, pp. 88–92.
- Menegoni L. 1999
Introduzione a C.G. Leland, Aradia, il Vangelo delle Streghe, Firenze 1999.
- Michelet J. 1862
La Sorcière, Paris 1862.
- Micozzi M. 2017
Gli Etruschi nei manuali scolastici italiani di storia e storia dell'arte, in Della Fina 2017, pp. 301–312.
- Mini G. 1901
La Romagna Toscana. Notizie geografiche, storiche, Castrocaro 1901.
- Montanari E. 2001
Survival e «riplasmazione coerente». *Osservazioni su una metodologia*, in Id., *Categorie e forme nella storia delle religioni*, Milano 2001, pp. 49–63.
- Montesano M. 2000
«*Fantasma, fantasma che di notte vai*». *La cultura magica nelle novelle toscane del Trecento*, Roma 2000.
- Montesano M. 2008
La circolazione di motivi stregonici tra folklore e cultura scritta, in D. Corsi–M. Duni (c.), *Non lasciar vivere la malefica. Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV–XVII)*, Firenze 2008, pp. 155–166.
- Morse Jones K. 2015
Elizabeth Robins Pennell, Nineteenth-Century Pioneer of Modern Art Criticism, Farnham 2015.
- Mosetti M. 1938
Una novella del Boccaccio e un uso etrusco, «Archivio per la Raccolta e lo Studio delle Tradizioni Popolari Italiane» 13, 1938, pp. 33–36.
- Mott F.L. 1938
A History of American Magazines, Volume II, 1850–1865, Cambridge (MA) 1938.
- Murray M.A. 1921
The Witch-Cult in Western Europe, Oxford 1921.
- Murray M.A. 1933
The God of the Witches, Oxford 1933.
- Nieri N. 1931
Carta archeologica d'Italia al 100.000. Etruria, «Studi Etruschi» 5, 1931, pp. 505–509.
- Parkhill T.C. 1997
Weaving Ourselves into the Land. Charles Godfrey Leland, "Indians", and the Study of Native American Religions, Albany 1997.
- Parry A. 1933
Garrets and Pretenders: A History of Bohemianism in America, New York 1933.

- Pazzaglini M. (c.) 1998
Aradia or the Gospel of the Witches, Blaine, Washington 1998.
- Person L.S. 2007
The Cambridge Introduction to Nathaniel Hawthorne, Cambridge 2007.
- Pettazzoni R. 1928
La divinità suprema degli Etruschi, «Studi e materiali di storia delle religioni» 4, 1928, pp. 207–234
- Pettazzoni R. 1929
Le divinità etrusche e il folklore, «Studi e materiali di storia delle religioni» 5, 1929, pp. 301–312
- Pfiffig A. 1975
Religio Etrusca, Graz 1975.
- Pierini P.L. 1994
Introduzione a C.G. Leland, Aradia o il Vangelo delle Streghe Italiane, Viareggio 1994.
- Pisanti T. 1990
Dalla zattera di Huck. Ottocento letterario americano, Napoli 1990.
- Pivato S. 1986
Letteratura e istanze popolari in Emilia-Romagna tra Otto e Novecento, in G. Tortorelli (c.), *L'editoria italiana tra Otto e Novecento*, Bologna 1986, pp. 33–48.
- Porciani I. (c.) 1983
Editori a Firenze nel secondo Ottocento, Firenze 1983.
- Ragone G. 1983
La letteratura e il consumo: un profilo dei generi e dei modelli nell'editoria italiana (1845–1925), in *Letteratura italiana Einaudi*, 2, *Produzione e consumo*, Torino 1983, pp. 687–772.
- Raulff U. 1988
Nachwort a Aby Warburg, Schlangenritual: ein Reisebericht, Berlin 1988.
- Robins Pennell E. 1906
Charles Godfrey Leland: A Biography, New York 1906.
- Romualdi A. 2000
Il Museo archeologico nazionale di Firenze, in M. Torelli (c.), *Gli Etruschi*, cat. mostra (Venezia 2000), Milano 2000, pp. 515–521.
- Rose E. 1962
A Razor for a Goat. Discussion of Certain Problems in the History of Witchcraft and Diabolism, Toronto 1962.
- Russell J.B. 1980
A History of Witchcraft. Sorcerers, Heretics and Pagans, London 1980.
- Sammons J.L. 2006
Charles Godfrey Leland and the English-Language Heine Edition, in *Id., Heinrich Heine: Alternative Perspectives 1985–2005*, Würzburg 2006, pp. 163–188.

- Skeates R. 2000
The Collecting of Origins. Collectors and Collections of Italian Prehistory and the Cultural Transformation of Value (1550–1999), «British Archaeological Reports», Oxford 2000.
- Simeone W.A. 1964
Recensione a Leland, *Etruscan Magic and Occult Remedies*, New York 1963, «The Journal of American Folklore» 77, 1964, pp. 359–360.
- Simpson J.–Roudd S. 2000
A Dictionary of English Folklore, Oxford 2000.
- Solari G. (c.) 1989
Almanacchi, lunari e calendari toscani tra Settecento e Ottocento, Milano 1989.
- Sframeli M. 2007
Firenze 1892–1895. Immagini dell'antico centro scomparso, Firenze 2007.
- Stocking G.W. Jr. 1971
Animism in Theory and Practice: E. B. Tylor's Unpublished "Notes on 'Spiritualism'", «Man», New Series 6 (1), 1971, pp. 88–104.
- Stocking J.W. 1987
Victorian Anthropology, New York 1987.
- Stovall F. 1974
The Foreground of Leaves of Grass, Charlottesville 1974.
- Swaddling J. (ed) 2018
An Etruscan Affair: The Impact of Early Etruscan Discoveries in European Culture, British Museum Research Publications 211, London 2018.
- Thoden Van Velzen D. 1999
The Continuing Reinvention of the Etruscan Myth, in A. Gazin-Schwartz–C. Holtorf (c.), *Archaeology and Folklore*, London–New York 1999, pp. 170–189.
- Valvo A. 1988
La profezia di Vegoia, Roma 1988.
- Versluis A. 2001
The Esoteric Origins of the American Renaissance, Oxford 2001.
- Vidossi G. 1938
Nota all'articolo "Una novella del Boccaccio e un uso etrusco", «Archivio per la Raccolta e lo Studio delle Tradizioni Popolari Italiane» 13, 1938, pp. 37–42 (= Id., *Saggi e scritti minori di folklore*, Torino 1960, pp. 290–293).
- Wellard J. 1973
The Search for the Etruscans, New York 1973.
- Zolla E. 1969
I letterati e lo sciamano, Milano 1969.