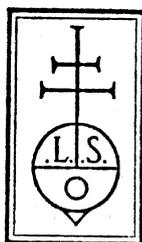


GIORGIO DOLFINI

IMMAGINI DEL MEDIO EVO:
UN BUON SELVAGGIO?



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MCMLXXXI

IMMAGINI DEL MEDIO EVO: UN BUON SELVAGGIO?

Il ' mito ' del buon selvaggio trova la sua formulazione più compiuta nell'Illuminismo e i suoi antecedenti storici e ideologici dal Rinascimento in poi. Proporsi di individuarne radici più remote nel Medio evo o addirittura nell'antichità sarebbe immotivato e arbitrario dal punto di vista storico. Dal punto di vista della tipologia invece può essere interessante indagare il grado di congruenza delle figure e delle immagini ricorrenti in ambiti simili di rappresentazione pur lontani nel fondamento storico.

Alcune constatazioni preliminari.

Mi sembra che già all'origine della rappresentazione del buon selvaggio venga presupposta una relazione costante e pressoché funzionale di essa con quella della terra felice, sia essa chiamata paradiso terrestre, isole fortunate, età dell'oro, nuova terra o altrimenti. Che è come dire che il paradiso in terra trova le sue immagini sia nel luogo, sia nell'abitatore di esso. Tale relazione comporta gli attributi di innocenza e saggezza naturale e di felicità riferiti al selvaggio ideale che potrebbe essere espresso dalla figura di Adamo prima della caduta. In tale rappresentazione complessiva infatti sembrerebbero avere un ruolo notevole le tradizioni bibliche: giudaiche, cristiane e islamiche. Ma la necessità della relazione fra i due termini potrebbe risultare per lo meno problematica.

Considerare l'idea del buon selvaggio come un ' mito ' sembra presupporre il convincimento che le rappresentazioni del buon selvaggio e della terra felice siano da intendere come proiezioni di un ideale alternativo alla società in cui sorgono – considerando il termine ' mito ' nella sua più recente accezione sociologica, e non in quella propria. Una tale asserzione riferita al Medio evo è indubbiamente difficile a dimostrarsi.

Ogni proiezione comporta l'esclusione del soggetto dai contenuti che egli si rappresenta, il suo non possedere le qualità vagheggiate, né

lo stato sognato; presuppone anche il suo generico e dubbio desiderio di conquistarli – perché la proiezione è già di per sé compensativa e quindi fruibile in quanto tale: una sorta di alibi. Il buon selvaggio è un modello da *non* realizzare in se stessi, ma da avere sempre a disposizione al fine di poterlo contemplare. Anche perché è una proiezione retrograda, cioè situata nel proprio passato, che conferma il 'cattivo' civilizzato nei suoi valori e vantaggi acquisiti e irrinunciabili e gli permette di compiangere quelli necessariamente perduti. Il 'mito' del buon selvaggio è frutto di una civiltà che riflette su se stessa secondo parametri etici di aspirazione universale, ma con qualche dubbio sulla propria autenticità.

Il mito del paradiso terrestre o delle terre felici e intatte, dove abita il modello dell'uomo naturale, può essere del pari rappresentazione retrograda (il paradiso perduto), ma per sua natura anche proiezione utopica nel futuro. Quindi, già preliminarmente, ci troveremmo di fronte ad una possibile incoerenza delle due rappresentazioni, l'una soltanto retrograda, l'altra per lo meno ambivalente. Sarebbe ostico infatti tornare selvaggi e quindi buoni, molto meno ostico o addirittura allettante proporsi l'edificazione del paradiso in terra. I Chiliasti sognavano un nuovo eden sotto il regno millenario. Ma si potrebbe affermare, per altro verso, che S. Francesco ritrova la beatitudine del paradiso in terra facendosi in qualche modo 'buon selvaggio' (ma rischiò l'eresia!).

D'altra parte va tenuto conto, almeno sul piano psicologico, della « nostalgia » (poiché, si sa, esiste anche una nostalgia del futuro, i tedeschi possono usare la parola *Sehnsucht*) come elemento catalizzatore delle due rappresentazioni e quindi come base della loro correlazione o addirittura della loro reciproca reversibilità. E c'è infatti chi propone di indurre l'uno stato dall'altro. E ancora, sul piano della storia delle idee, si deve tener presente che al mito del paradiso terrestre è sempre correlativo quello della caduta, espressione di una concezione della storia come decadimento – e la caduta è pressoché sempre conseguente ad una acquisizione di coscienza. Il che spiega la correlazione fra mito paradisiaco e innocenza originaria.

Ma l'espressione 'mito' nella prospettiva ora accennata, per quanto corrente e autorevolmente sottoscritta, non è del tutto corretta o per lo meno non è che un tropo. Ritengo improprio definire 'mito' una rappresentazione che con la tipologia del mito vero e proprio non ha in comune se non analogie appunto o connotazioni marginali. Se il mito ha quali elementi caratterizzanti: l'esemplarità, la ripetibilità conseguente,

la verità assoluta, cioè metastorica, il ritrovare questi elementi determinanti nella rappresentazione del buon selvaggio, è unico fondamento a definirla mito o no. Non solo ma per giudicare della sua congruenza profonda essenziale con il mito del paradiso terrestre, sul quale non è il caso di disquisire ulteriormente poiché compare si può dire organicamente quasi in ogni mitologia a noi nota. La connotazione mitica di queste rappresentazioni è indubbiamente quella dell'abolizione del tempo storico: il buon selvaggio è fuori del tempo — prima si è detto « nel passato », ed era tutto sommato una notazione psicologica, ma ne parlavamo su altro piano — e tuttavia, come è stato più volte fatto notare, il buon selvaggio deve esserci contemporaneo per assolvere alla sua funzione dialettica. Ora se la ripetizione del mito — il quale comunque è ' vicenda ' — comporta la rottura del tempo storico e il momentaneo ingresso nel ' grande tempo ' dei modelli, nella rappresentazione del buon selvaggio — il quale è figura e non vicenda — sembra quasi volersi tentare l'operazione di segno contrario: recare nel tempo storico il modello stesso, cui è pertinente tutt'altra dimensione, che potremmo chiamare dell' ' eternità ' o della atemporalità. Ciò non costituisce di per sé un discrimine, data la reversibilità infinita della funzione mitica. Tuttavia indica inequivocabilmente un diverso ' inizio ', un ' uso ' diverso di essa. L'omologazione di funzioni di rappresentazioni attuali e di modelli mitici, possibile e talvolta inevitabile, è un fatto successivo alla ricerca documentaria, che non deve influire preliminarmente su di essa.

I miti sono ' storie vere ', sono ' vicende ' e non personaggi. Ci limiteremo dunque a parlare di figura, di immagine, di rappresentazione, di idea del buon selvaggio, e di certe sue connotazioni (non altro) mitiche.

* * *

La civiltà medioevale europea non era in grado di staccarsi tanto da sé, da poter meditare su se stessa: argomenti della sua meditazione erano altri, e così i suoi dubbi non riguardavano la propria realtà, la propria ragione, la propria autenticità, che apparivano dati primari e inconfutabili; suoi temi erano p.e.: la vita oltre il secolo, la negazione del secolo, il suo ordine o il tentativo di adeguarlo ad uno schema eterno o che dall'eterno prendesse ragione. In tal senso la rappresentazione di prodigi e di meraviglie o di miracoli non esaltava o illustrava il loro mi-

stero, semmai lo disperdeva, diveniva rivelazione di un ordine certo, cioè divino. Di qui l'amore dell'uomo medioevale non già alla libertà del simbolo, ma ai sistemi chiusi dell'allegoria; non all'imprevisto e alla sorpresa della sperimentazione, bensì al gioco severo della deduzione. E così la rappresentazione delle isole felici, aldilà della carica simbolica che noi ora gli possiamo riconoscere per quell'epoca, è un espediente allegorico, una figura morale del tutto palese nei riferimenti e negli scopi. La rappresentazione del paradiso terrestre perciò si complica e quasi si fa virtuosistica nelle speculazioni teologizzanti.

Ma per il ' mito ' del buon selvaggio lo spazio risulta esiguo. La fede cristiana medioevale nega la possibilità stessa dell'esistenza del buon selvaggio; persino la proiezione nel passato di una tale figura non è agevole per la mentalità medioevale. Il buon selvaggio non può esistere perché se è selvaggio non è cristiano e perciò non è buono — per essere buoni si deve essere cristiani e, se selvaggi, si deve essere convertiti, conquistati alla fede, e quindi non più selvaggi, ma mondati dei mali della selva (nel *De universitate mundi* Bernardo detto appunto Silvestris chiama il caos originario significativamente *silva*)¹ della selvaticità: educati. Nel Medio evo l'educazione non agisce nel senso del ristabilimento di valori primitivi o di equilibri, ma in quello della elevazione, e quindi nel senso dell'ulteriore rottura dell'equilibrio.

Credo che da questa nostra schematizzazione — che come ogni operazione di questo tipo è inevitabilmente violenza semplificatrice — risulti evidente la struttura ideologica del rifiuto dell'idea del buon selvaggio, la sua inconcepibilità da parte della mentalità medioevale, il che naturalmente non implica l'assenza di speculazioni diversamente orientate, p.e. nella teologia, le quali tuttavia non sono in alcun modo prevalenti e tantomeno determinanti.

Consideriamo ora le analogie medioevali. Figure che sembrano richiamare il buon selvaggio sono viceversa lontane dalla sua tipologia. P.e. il ' buon eremita ' è buono appunto, vive spesso nella selva, è saggio e sapiente, ma non naturaliter, bensì per dottrina e per fede, le quali sono all'origine della sua scelta dell'eremiraggio, che non è nemmeno scelta contro la civiltà e per la natura, bensì contro il secolo e contro la natura. La natura nel medio evo ha ben altre connotazioni che nel

¹ Cfr. anche Isidoro di Siviglia, *Etym.*, XIII,III,1: « Hanc ὕλην Latini materiam appellaverunt, ideo quia omne informe, unde aliquid faciendum est, semper materia nuncupatur. Proinde et eam poetae silvam nominaverunt, nec incongrue, quia materiae silvarum sunt ».

'700, incombe ben più minacciosa e possente ed è più spesso immagine di scatenamento e di minaccia che non invece d'armonia provvidenziale. Goethe trova nella natura la verità, l'eremita la tentazione, vale a dire il demonio. La selva dell'anacoreta, ma spesso si tratta di deserto, è un banco di prova, non un idillico rifugio. Il locus amoenus di tante avventure medioevali è spesso all'interno di una selva, ma ben distinto e isolato da essa. Ciò non vale soltanto per i buoni eremiti dei poemi del basso medio evo, ma altresì per quelle figure meno allettanti, ma altrettanto sante, sagge e sapienti della leggenda altomedioevale, quale per esempio quell'anacoreta insulare della *Navigatio sancti Brendani* che si presenta al santo navigatore « coopertus totus capillis suis et barba et ceteris pilis usque ad pedes » e che, ciò nonostante, desta l'ammirazione e i sentimenti di colpa e di indegnità di Brendano che se ne circola peccaminosamente vestito, sia pure d'un saio, quando un tal vestusto saggio se ne sta tutto nudo « in angelico statu ... sedentem, illaesum a vitiis corporis ». Anche questo eremita, nudo e pelosissimo, che, indipendentemente da suoi probabili illustri precedenti, può ben richiamare la figura mitica del buon selvaggio, selvaggio non è per niente, e ce lo spiega: « Fui nutritus in monasterio sancti Patricii per quinquaginta annos ... ».

Per converso in una leggenda tedesca del XV secolo (tràdita in numerosi manoscritti e stampe a partire dal 1471) su Giovanni Crisostomo – notevolmente diversa da quella riportata nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Voragine – si narra della vita eremitica del santo, del suo bestiale peccare nella selva (violenta e uccide la figlia del re) e del suo lungo spiare trasformandosi in una sorta di peloso quadrupede, finché la grazia divina non lo assolve liberandolo dal proprio voto e dal proprio vello. In questa leggenda la figura del selvaggio, con le più drastiche connotazioni bestiali, è allegoria del negativo, della lontananza dal bene, dalla divinità. Il ritorno ai valori positivi autentici è simboleggiato infatti dalla perdita miracolosa e repentina dell'aspetto bestiale (il pelo) da parte del santo. Simbolica che ha modelli biblici (Daniele 4, 27-33) oltre che classici. Chiaramente indicante, ad ogni modo, l'improbabilità della concezione del buon selvaggio nel clima spirituale del cristianesimo medievale.

Altra figura della mitologia letteraria e intellettuale del medio evo

² Ci si riferisce prevalentemente al poema di Wolfram von Eschenbach.

che può presentare qualche analogia con il nostro modello è quella del 'puro folle', p.e. Parzival,² che cresce in una selva selvaggia ed aspra e forte. Anche qui le convergenze sono esteriori: 'puro' non vuol dire naturale né buono, il puro folle è sì innocente, ma non selvaggio, e sarà pienamente se stesso quando si disferà della selva originaria impostagli dalla madre; e dovrà pure svestirsi dell'educazione formalmente acquisita successivamente, non per negarla, ma per comprenderne la portata teologica. Se una forma di contestazione dell'educazione cortese-cavalleresca è nella figura del puro folle Parzival, essa è da intendere come polemica contro la degradazione delle forme a gusci vuoti, non come contestazione della civiltà, ma come rimprovero all'incomprensione dei suoi valori profondi – anche in questo caso senza considerare i topoi di lunga tradizione.

Non dunque buoni selvaggi, ma o buoni o selvaggi; oppure civili e cattivi, soltanto perché non abbastanza civili, cioè lontani dalla vera sapienza che non è nella natura, ma in dio. L'aspirazione perciò non è di smettere la propria civiltà, ma di perfezionarla, cioè di capirla meglio, di inverarla.

Persino nelle figure del procedimento alchimico, che si sviluppano nel medio evo su mediazione araba, si ritrova la medesima tendenza simbolica di fondo: si punta alla creazione, alla nascita del 'secondo Adamo', dell'homo spiritualis. Comunque si vogliano intendere, queste espressioni suonano negazione di un ideale di primitivismo: anche nel linguaggio l'Adamo vagheggiato è significativamente secundus e non primus. Va precisato che la terminologia alchimica in questo caso è mutuata dalla tradizione religiosa che definisce 'secondo Adamo' Gesù Cristo.

La relazione fra le rappresentazioni del paradiso terrestre e del buon selvaggio quale suo abitatore pare non sussistere nel medioevo: Coloro che abitano i vari regni beati, da quello del prete Gianni alle isole dei viventi, alla terra repromissionis, qualora vengano citati, non sono ulteriormente caratterizzati. Sono beati perché vivono là, e tutti noi prima o poi e a certe condizioni potremmo essere dei loro. Ed ecco presentarsi ancora l'ambivalenza della lontananza nel passato e nel futuro. Nella rappresentazione del paradiso terrestre di osservanza biblica più o meno stretta gli abitatori per eccellenza sono Adamo ed Eva prima della caduta, certo i prototipi del buon selvaggio, tuttavia considerati con molto interesse nelle loro vicende dopo che hanno gustato il frutto dell'albero della scienza, vale a dire quando non sono più né buoni né sel-

vaggi. Dopo di loro gli abitanti tipici del paradiso terrestre sono Enoch ed Elia, personaggi del tutto estranei alla tipologia che ci interessa.

Tutto sommato all'uomo medioevale sembrano più importanti le peripezie per giungere ai luoghi beati, al paradiso in terra, che non il paradiso stesso – ciò almeno può desumersi dal maggior impegno posto nel descrivere quelle che non questo. Ma delle rappresentazioni medioevali del paradiso terrestre significativo è il carattere prevalentemente emblematico e anti-naturalistico: città preziose, isole pressoché artificiali circondate da alte mura, architetture chiuse, dove anche l'albero o la fonte che vi si trovano sono cifre, figure di un'allegoria.

Infine va notato che il luogo della beatitudine coincide con il luogo dell'appagamento, e il mito più volgare del paese di Cuccagna (si pensi a certi *Carmina burana*) è parallelo a quello del paradiso terrestre. Il che tuttavia non deve indurci a postulare in queste rappresentazioni il vagheggiamento di modelli alternativi alla società in cui sorgono: essi sono semmai fantasie di completamento, di coronamento dello status quo, nel caso del paese di Cuccagna, con modelli quanto mai reali e tutto sommato modesti, ovvero trascrizioni per immagini del sistema di idee e delle aspirazioni della società vigente, o per lo meno di certi strati di essa, ideali comunque interni ad essa.

Ma se non troviamo traccia del buon selvaggio ante litteram nel medioevo altro che nella figura di Adamo, se neghiamo le condizioni ideologiche preliminari al suo esistere, né riteniamo di poterlo indurre dalle rappresentazioni del paradiso terrestre, il discorso nelle sue grandi linee è chiuso.

* * *

Rimane tuttavia ancora la possibilità di una riprova del tutto laterale.

Nel panorama della cultura medioevale europea trova di solito scarsa considerazione presso di noi quella islandese, fiorentissima, originale e certo difficilmente comprensibile secondo gli usuali parametri di giudizio relativi al Continente. Un riscontro del nostro problema in ambito remoto quale quello islandese è utile e fruttuoso per almeno due ragioni: la prima è appunto nella disparità delle premesse ideali a confronto con l'area continentale; la seconda nell'esperienza reale da parte degli scandinavi dell'incontro con il selvaggio americano.

La tradizione navigatoria dei vichinghi li porta ad emulare Brandano con risultati indubbiamente più concreti, come concreti e reali sono i loro viaggi, tramandati in descrizioni sostanzialmente piuttosto sobrie. La considerazione dei testi sulla scoperta dell'America da parte degli Scandinavi ci porta anzitutto a definire l'ottica secondo la quale essi assumono la propria avventura. Ottica che ad ogni modo non è quella della proiezione compensativa o della rappresentazione di fantasmi del cuore e della mente o di disegni di peregrinazioni allegoriche, e d'altra parte non quella del pensiero millenaristico della fuga dal secolo, né tampoco dell'istituzione di modelli alternativi al proprio modo di vivere e di essere.

Il cristianesimo, al suo accoglimento formale in Islanda per decisione parlamentare, nell'anno 1000, costituisce una scelta politica, non un evento di fede, è piuttosto l'acquisto di nulla osta commerciali con il continente cristiano: la decisione comporta l'accettazione ufficiale e pubblica del culto cristiano e la libertà di rimanere pagani nel culto privato – quindi l'accettazione del verbo cristiano in una prospettiva politeistica. Si può affermare che per buona parte del medioevo la situazione culturale dell'Islanda è caratterizzata da una perdurante condizione di sincretismo religioso pagano-cristiano, variamente modulato attraverso il tempo. La misura della debole influenza dottrinale cristiana sulla weltanschauung degli islandesi è testimoniata in primo luogo dalle saghe famigliari che, pur redatte nel XIII secolo, per buona parte conservano singolarmente modi e atteggiamenti psicologici di stampo arcaico, tuttavia sentiti attuali e dal redattore e dal pubblico cui si rivolgono.

Come si vede questa situazione si contrappone, almeno parzialmente, a quella continentale. In essa mancano in certa misura le condizioni ideologiche negative che il cattolicesimo medievale poneva alla concezione del buon selvaggio. Ma per quanto è desumibile dai testi nordici, pare che una tale figura sia naturalmente estranea anche alla mentalità di quelle genti. Dico 'naturalmente' in opposizione a 'dottrinalmente', per sottolineare non la sua negazione o impossibilità teorico-ideologica, ma, empiricamente, la sua assenza.

Non tanto la figura del buon selvaggio, quanto la stessa immagine del selvaggio tout court pare non aver rilevanza nelle rappresentazioni di pensiero e di fantasia degli scandinavi antichi. 'Selvaggio' e 'selvatico' è espresso in norreno dall'aggettivo *villr* – come parallelamente nelle altre lingue germaniche – ed etimologicamente pressupone l'idea

dell'errare (guarda un po', in accordo con la classica descrizione rousseauiana del selvaggio errante in cerca di cibo); ma questo aggettivo quando è usato in connessione con denotazioni di 'uomo', 'essere umano' esprime più propriamente il concetto secondario di 'inselvaticito'. Nel Nord 'uomo della selva', e cioè *skógarmadhr*, è definito colui che con una sentenza del tribunale è dichiarato fuori legge, bandito dalla società. In questo caso il sostantivo esprime un concetto giuridico e, come l'aggettivo *villr*, presuppone un processo di degradazione, di perdita, uno stato di necessità – non uno stato di libertà naturale, appunto perché la libertà è condizione sociale garantita dal diritto e non condizione naturale e primordiale. La natura come libertà è viceversa concepibile nell'ambito della visione radicale cristiana del Continente – salvo che si tratta di libertà 'peccaminosa', da combattere. L'etica nordica è fortemente segnata da categorie giuridico-formali. In norreno dunque non è nemmeno possibile esprimere il concetto di buon selvaggio. Così laddove mancano le premesse ideologiche negative alla concezione del buon selvaggio, come nel Continente, si rivela condizione altrettanto negativa al suo nascere l'intima forma giuridica del pensare e del sentire dell'uomo del Nord.

'Innere Form' propria anche alle rappresentazioni mitologiche e leggendarie germaniche, in cui non troviamo modelli di selvaticità vagheggiati come positivi. Due esempi. Nella mitologia scandinava la figura del selvaggio, saggio talvolta se non buono – ma in sé il concetto di 'buono' equivale esclusivamente a quello di 'efficiente', e semmai, successivamente, a quello di 'generoso' – è rappresentato dal gigante, che, saggio o stupido, è sempre e comunque l'avversario e il bersaglio degli Asi, che con una certa disinvoltura potremmo sbrigativamente definire gli dèi nordici della « ragione », e rappresenta uno stadio da essi negato e superato ab origine, come si vede nei miti cosmogonici. Dunque il prevalere della legge sul caos, motivo del resto comune a tutti i miti demiurgici dell'inizio.

Secondo esempio: nella leggenda eroica si può considerare la figura della giovinezza selvaggia di Sigfrido, che sembra costituire un'immagine di 'positiva innocenza', la quale tuttavia non viene esibita come un traguardo o un modello, bensì è un punto di partenza, la premessa all'iniziazione, all'acquisizione di valori e virtù nuove. Si ripete il modello mitico della negazione della 'selva'. Infatti la figura dell'eroe giovane partecipa di tutt'altro ambito ideale e rappresentativo di quello che ci interessa, e certamente risale all'archetipo del 'fanciullo divino',

alle cui rappresentazioni è del tutto estranea la selvaticità nel senso che le vogliamo attribuire.

Sembra dunque chiaro che non esistono nel modo di vedere degli esploratori vichinghi premesse ideali atte ad inquadrare l'incontro reale con i selvaggi d'America. I testi che ce ne rendono edotti sono principalmente due: la *Eiriks saga raudha* e il *Groenlendinga tháttr*, vale a dire i racconti relativi appunto alla scoperta e all'esplorazione delle coste atlantiche americane a sud-ovest della Groenlandia. Da tali narrazioni, indipendentemente dal valore proprio della loro testimonianza storica concreta, si ricava agevolmente l'indicazione dell'atteggiamento psicologico e morale degli esploratori anche riguardo ai contatti con le popolazioni selvagge delle terre raggiunte. I racconti si riferiscono esplicitamente a fatti situati all'inizio dell'XI secolo, la loro redazione risale al XIII secolo in ambiente certamente influenzato dal nuovo status politico-religioso. La scoperta del Vínland, com'è chiamata la terra esplorata, è ricordata da numerose altre fonti, fra cui cito soltanto Adamo di Brema, che descrivendo quella terra fertilissima precisa: « non fabulosa opinione, sed certa comperimus relatione Danorum ». (IV, 38).

I vichinghi che scoprono il Vínland provengono prevalentemente dalla Groenlandia, dove c'erano stanziamenti fissi di islandesi e norvegesi. La pratica marinara vichinga dettava la regola, del resto ovvia e obbligata, che le imprese di navigazione avessero inizio alla fine dell'inverno e s'interrompessero durante la stagione fredda, di qui la necessità di basi di svernamento preliminari in Groenlandia e, successivamente, durante l'impresa che poteva protrarsi per più di un anno. La terra scoperta ed esplorata, comunque si possa identificare, non poteva non apparire ai navigatori di Groenlandia e d'Islanda che come una terra ricca, fertile, ubertosa: « vites sponte nascantur vinum optimum ferentes. Nam et fruges non seminatas abundare », riferisce Adamo di Brema: connotati ' paradisiaci ' si direbbe. Tuttavia nelle testimonianze o rielaborazioni dei due racconti accanto ad asciutte considerazioni in proposito e a qualche cenno sui vantaggi economici che insediamenti in quei luoghi avrebbero comportato, non v'è traccia di idealizzazione o di mitizzazione del Vínland. Né d'altra parte pare farvi cenno la denominazione di quella terra, detta appunto del vino, cioè delle viti. I ricchi boschi, le viti sono citati perché forniscono materiale all'edificazione di baracche, alla riparazione delle navi, o legname e frutta da trasportare in Groenlandia. Non si ha in questi racconti una immagine del paradiso

in terra, e viene a mancare il primo termine della relazione proposta all'inizio.

Quanto è riferito dell'incontro con gli indigeni, che vengono chiamati Skraelingar (nome che potrebbe alludere alla minutezza o gracilità degli individui) è improntato allo stesso scarno realismo: i primi rapporti con tentativi di scambio di merci, gli scontri successivi e l'abbandono di quella terra da parte dei vichinghi. Gli indigeni vengono descritti senza alcun senso di superiorità, né di invidia da parte degli scopritori, il cui animo è tutto teso alla difesa, a scrutare i momenti favorevoli e vantaggiosi al baratto o alla lotta. Nella *Eiríks saga* si dice (c. X): « Erano uomini neri e brutti, avevano in testa capelli stopposi, gli occhi molto grossi e la mascella ampia ... », oppure ancora in un episodio con motivi sicuramente mutuati all'epica germanica, i vichinghi fuggono all'assalto di forze preponderanti di Skraelingar, e Freydis, la moglie incinta del capo vichingo, incita i suoi alla resistenza e al contrattacco e dà l'esempio brandendo una spada, con queste parole (c. XI): « Perché fuggite davanti a questi omiciattoli, voi, uomini tanto valenti? Mi sembra che vi sarebbe facile abatterli come vitelli ». Da tale asciuttezza di indicazioni, da cui anche nel *Groenlendinga tháttr*, più colorito della saga, non ci si allontana – anzi a questo riguardo il *tháttr* è più laconico della saga – non trova avvio alcuna idealizzazione. Ma il problema è da porre altrimenti: nella sobrietà e nel realismo di questo atteggiamento si esprime senza dubbio il fatto che nella psicologia e nel sistema etico degli islandesi non sussistono le premesse per alcuna mitizzazione del selvaggio americano, buono o cattivo che sia, visto che ai vari Leifr, Thorvaldr, Thorfinnr Karlsefni la questione della sua bontà manco si pone e nemmeno quella, come s'era premesso, della sua selvaticità. Ricordo che la redazione dei testi è posteriore di quasi due secoli ai fatti narrati – un tempo più che sufficiente alle rielaborazioni legendarie (e i testi lo dimostrano in parte) e alle mitizzazioni.

Si dice ancora nella saga a proposito del Vínland: « La terra offriva campi eccellenti, ma vi era continuo pericolo, non v'era pace a causa degli abitanti ». È tutto. Ma l'accento alla pace, al *fridhr* nordico, è estremamente importante e significativo; forse proprio in esso potremmo ritrovare un'analogia non peregrina alla concezione della terra beata. *Fridhr* non è soltanto per l'uomo del nord il *pactum* fra uomini, la non belligeranza, ma è il rispetto dei ritmi naturali, l'amicizia degli dèi Vani e il loro dono, la fertilità e l'abbondanza delle messi e della discendenza, che essi concedono all'uomo che sa rispettare la vicenda sovrana della

natura. Anche Tacito ricorda tale fede con riferimento al culto di Nerthus e altrove. L'età dell'oro, di cui favoleggiano successivamente i vichinghi, è il regno di mitici re, p.e. del re Frodi, cui era proprio questo unisono con la natura e gli dèi. La mancanza di pace, lo stato di belligeranza comportava la perdita di tali doni divini e naturali. Tutt'altro che lontana ed estranea all'uomo del nord, dunque, l'idea della necessità di attingere la giusta misura al respiro di « nostre grande et puissante mère nature ». Anche qui diversamente che nel Continente. Ma in tale complesso di rappresentazioni non trovava spazio la nostalgia di un mitico stato selvaggio dell'umanità, né la figura di un primo adamo: la realtà di un armonico consonare con la vicenda dei cieli e della vegetazione era tuttora attingibile come intenzione e opera di civiltà: né nostalgia, né utopia. Se mai l'uomo del nord avesse meditato sulla figura del 'selvaggio' l'avrebbe forse definito tale perché incapace di riconoscere il fridhr, dono dei Vani, e di adeguarvisi per mantenerlo.

Pur con premesse diverse da quelle della cultura teologizzante continentale, anche in questo contesto non sorgono le rappresentazioni che ci interessano. L'esile meccanismo che porterebbe a indurre, del tutto teoricamente, faticose omologie tra figure lontane nel tempo e nella genesi, non regge; e poco rimane allora da aggiungere sul piano generale e relativamente a tutta la civiltà medioevale del continente e non. Qualcosa ancora sul piano delle immagini, che in seguito sono state usate, per così dire, come materiale iconografico in tutt'altro contesto. (E certo sarebbe estremamente interessante e utile un'esplorazione propriamente iconografica delle immagini del medio evo).

Non omologia allora, ma certo analogie: e le analogie nascono senza sosta da se stesse, si riproducono come oggetti magici, e sono pericolose, perché seducono e sono sempre altro da sé. Vorrei non lasciarmi sedurre affermando che la figura del buon selvaggio è rappresentazione di natura puramente intellettuale, essa nasce dalla coscienza dello scarto fra l'idea e la pratica di una società ormai 'vecchia' o che tale si considera, e a me sembra che non si possa in alcun modo ricondurre ad un archetipo (come viceversa è quello dell'età dell'oro o quello del fanciullo divino), non si può dunque ritrovare, per quanto variata, in società e sistemi di pensiero profondamente diversi da quelli in cui è sorta — nonostante il permanere di topoi letterari.

Le analogie si rivelano motivate in modo sostanzialmente differente per quanto riguarda il passato (anche lontano), cui si può attingere tutt'al più un repertorio di figure, di forme, alle quali attribuire nuova vita

e nuovi significati. Per il dopo-Rousseau la prospettiva ovviamente si ribalta, siamo nell'ambito dell'operazione culturale consapevole o comunque del riferimento specifico, e nessuna delle considerazioni fin qui fatte può aver valore se non per contrasto. Rimangono come s'è detto le figure, l'immaginario, il repertorio dei colori. Rimane il Simbolo. Il resto, direi, è cosa strettamente personale.

GIORGIO DOLFINI

Università di Milano