

ALBERTO M. CIRESE

UN GIOCO CERIMONIALE
DEL PRIMO MAGGIO IN SARDEGNA

CAGLIARI
1961

Estratto da: «Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo», V, n. 26, 1960

UN GIOCO CERIMONIALE DEL PRIMO MAGGIO IN SARDEGNA:

TENTATIVO DI ANALISI (*)

Tre autori hanno descritto il gioco cerimoniale di cui intendiamo occuparci: Matteo Madao alla fine del secolo XVIII (1); Alberto de La Marmora nel 1839 (2); Filippo Valla nel 1895 (3). Le descrizioni contenute nei lavori del De Gubernatis sugli usi nuziali (4) o del Rezasco sul «maggio» (5) dipendono più o meno direttamente dal La Marmora, giacchè la testimonianza del Madao è restata inutilizzata fino ad oggi, e la descrizione del Valla fu pubblicata dopo gli scritti or ora ricordati. Una nuova descrizione del gioco è stata invece raccolta *in loco*, su nostra richiesta, dalla signorina Rosa Losengo nel 1960.

Ecco dunque il quadro delle modalità del gioco, così come ci è fornito dalle quattro descrizioni menzionate.

Ad Ozieri, in provincia di Sassari, il primo maggio (Madao, La Marmora, Valla) o anche nella prima (Valla, Losengo) o seconda (Valla) domenica del mese, alcune ragazze «o sole, o con qualche ragazzo» (Madao; La Marmora scrive: «les hommes et les femmes..., ce sont ordinairement des jeunes gens des deux sexes non mariés»; Losengo: «le ragazze da 14 a 20 anni»), si riunivano in gruppo di dieci o dodici (Valla) e si sedevano «en cercle devant la porte de la maison» (La Marmora), collocandosi «sub quodam tentorio vel umbraculo» (Madao), ossia «sotto una sorta di baldacchino» (id.) costituito da un lenzuolo. Secondo Losengo (che parla genericamente di una riunione nelle strade e che non fa cenno al disporsi in circolo) alcune ragazze tendevano il lenzuolo per i lembi, mentre altre si ponevano al di sotto o ai lati. «Au milieu du cercle» (La Marmora), e cioè al centro del circolo formato dalle ragazze sedute, si collocava un «canestrello» (Madao) o panier (La Marmora), nel quale ognuna delle partecipanti deponava un oggetto personale: «galanterie donnesche», secondo Madao, e cioè «un coltello, un bottone, una moneta» (La Marmora), «un paio di forbici, un ditale, una corona di rosario» (Valla), «un orecchino, un anello» (Losengo), ecc. Secondo Valla gli oggetti erano raccolti non in un panier ma in un fazzoletto; secondo Losengo, invece, i

pegni erano depositati nel lenzuolo-baldacchino, mentre una delle ragazze cantava questi versi:

Unu columbu eru
fala dai su cheiu
cun d'unu iscudu in bucca;
abberide sa buscia
pro bo che lu ettare (6).

«Seguiva — sempre secondo Losengo — una formula di benedizione»:

Cristo chi eneigada
sutta terra sa ide
e i su drigu a eva;
sa ide sutta terra
e s'olzu a ipiga
Cristo chi eneigada (7).

Si procedeva quindi alla estrazione a sorte degli oggetti; ne era incaricato, secondo La Marmora, «un jeune enfant (le plus souvent une fille)» che sedeva presso il panier coperto; secondo Valla l'estrazione degli oggetti dal fazzoletto era affidata ad «un ragazzo o una ragazza di pochi anni»; secondo Losengo i pegni erano tratti dal lenzuolo da «chi era capace di improvvisare versi». Ma, prima di iniziare l'estrazione, «una delle donne del circolo» (secondo La Marmora) oppure «il coro» (Losengo) cantavano una strofa che Valla chiama *pesada* (termine metrico sardo che significa presso a poco «ritornello» o «ripresa»). Ecco i testi, quali ci sono forniti dalle nostre fonti:

Madao:

E Maja, e Maja,
et bene veniat Maja,
cun s'arma, et cun su fiore,
et cun totu su soliu amore (8).

La Marmora:

Maju, maju beni venga
cun totu su sole e amore,
cun s'arma e cun su fiore,
e cun sa margaritina (9).

Valla:

E' mmaju, è mmaju
e beniffenga,
e tottu su sole de amore
cu ss'elmo e cu ssu fiore
e cun sa margaritina,
unu anzu e dissiplina
an dadu pro amore (10).

Losengo:

E' maju è maju,
e benivenga
cun tottu su sole de amore;
più bellu è su fiore
chi no sa margaritina:
unu anzu e disciplina (opp.: unu mattulu de
ti lu diana pro amore (11). ispina)

«A questa strofe — scrive La Marmora — ne segue un'altra di buon augurio o di complimento; allora il bambino tira fuori dal paniere coperto un pegno, e la persona cui esso appartiene e che esso rappresenta è designata dalla sorte a ricevere l'augurio o il complimento in questione; si ripete di nuovo la strofe d'invocazione al mese di maggio (o a *Maja*), ma questa volta essa è seguita da una strofe di malaugurio o d'imprecazione, dopo di che la persona cui essa è destinata viene nuovamente designata dalla sorte». Valla e Losengo hanno registrato una ventina di queste strofe di buono o cattivo augurio, che Valla denomina «*torradas bbonas e malas*». Prevengono, tra tutte, le formule del tipo «*comente... gai...*» («come... così...»):

Comente curre s'abba de su mare,
gai bo currana sos benes a dare.

Comente curre s'abba i su piattu,
gai ti curra s'istintina fattu.

Comente curre s'abba i ssu riu,
gai bo hurriada su bestiamene iu.

Comente currede su pane in sa pala,
gai ti curran sa harre segadas (12).

Oppure:

Comente è barriada s'avvure de ssu limone,
gai bo hurriada sa beneisciones.

Comente è barriada s'avvure e ssu laru,
tue sie barriada da pïogu ladu (13).

O anche:

Comente lughen sa luna e su sole,
gai sien bellos sos fizzos minores (14).

Tutte di buon augurio quelle con formula formalmente diversa ma funzionalmente identica:

Bellu è s'aneddu cando este i su didu,
ma bell'è mezzu cando è cun maridu.

Bella è sa inza cando è zappada,
ma bell'è mezzu cando è binennada.

Bellu è su campu, cand'est aradu,
Péro mezzus, cand'elt ippigadu (15).

Due sole *torradas* (naturalmente *bonas*) hanno carattere di invocazione religiosa e cristiana:

Noitra Señora mia e ssa grascias
chi no che ponza su pane in sa cascia.

Nostra Señora de ssu Redu,
gittadano tottu a ssu chelu (16).

Eccezionale la formula seguente:

Deo mi sezzo in d'una iscalinedda,
tocco sa matta e mi crobo raidedda (17).

«Si continua così — scrive ancora La Marmora — fino a che vi sono pegni nel paniere. In tal modo, la metà delle persone del gruppo è trattata bene nelle strofe delle cantatrici, e l'altra è trattata abbastanza male, senza però che, per questo, si abbia diritto di offendersi o di vedervi un personalismo, giacché solo la sorte decide, ed il paniere dal quale il bambino estraе i pegni resta sempre coperto». Al contrario, secondo Valla, della persona cui toccavano *torradas* ingiuriose si facevano «grosse risa», e qualcuna se ne aveva a male e, ritirato il proprio pegno, si allontanava offesa; viceversa chi otteneva belle *torradas* se ne rallegrava molto.

Terminato il gioco, secondo La Marmora, ci si levava lietamente, e si cominciavano balli che duravano tutta la giornata.

Il gioco, secondo Valla, era chiamato «cantare su maju» (cantare il maggio), o, secondo Losengo, semplicemente «su maju» (il maggio). Nel 1895 Valla affermava che l'usanza era scomparsa «da qualche anno»; tuttavia Losengo ha raccolto nel 1960 la testimonianza di donne non molto anziane che ricordavano di aver giocato *su maju* nella loro giovinezza. Comunque oggi il gioco non è più praticato; e se è vero — segnala Losengo — che le ragazze cantano ancora la strofe «E' maju», ciò accade senza rapporto alcuno con il gioco, ed anzi senza alcun ricordo di esso (18).

* * *

Tentiamo di analizzare i significati più o meno evidenti della usanza di Ozieri.

Siamo male informati sul valore che il gioco aveva per i partecipanti e per la comunità. Solo Madao (che tuttavia considerava il gioco come una sopravvivenza dell'antico culto della dea Maia) sottolinea che esso era praticato «senz'altro fine che di trastullar innocentemente»: «citra superstitionem aethni-

corum». Non si può attribuire gran valore a queste affermazioni che derivano forse più dalle ideologie del padre gesuita e «sardista» che non da una osservazione attenta dei fatti. Tuttavia la cerimonia, così come noi la conosciamo, era certamente nella sua ultima fase di vita, ed allentava sempre più i suoi legami con le intenzionalità «sacre» di altri tempi, se è vero che, al tempo del La Marmora, nessuno si offendeva per le *torradas malas*, e un mezzo secolo più tardi ce se ne inquietava fino al punto di abbandonare la riunione. Evidentemente le *torradas malas* erano ormai un po' troppo rudi e violente per chi aveva dimenticato del tutto il valore cerimoniale della costumanza, e la considerava soltanto come un gioco di società, un divertimento.

Ma anche in questa sua estrema fase di vita il gioco di Ozieri ci offre una serie di valori soggiacenti che forse è possibile individuare. Alcuni di questi valori agivano ancora, almeno implicitamente, nella coscienza dei partecipanti e della comunità: il gioco era praticato a data fissa, e non liberamente, ed era legato al mese di maggio non solo dalla data, ma anche dalla denominazione (*cantare su maju*), e dal saluto che si dava al mese nella «*pesada*» che, oltretutto, lo raffigurava con i suoi tradizionali attributi: sole, amore, erbe, fiori. Si aggiunga che il canto «Unu columbu eru» (che evidentemente simbolizza la deposizione dei pegni nel lenzuolo), e la formula «Cristo eneigada» (che augura prosperità agricola), hanno un carattere cerimoniale molto accentuato. Il valore cerimoniale e rituale è inoltre confermato dalla presenza del «baldacchino» che non ha alcuna giustificazione funzionale o tecnica in rapporto allo sviluppo del gioco. Varrà la pena di segnalare che anche ad Aggius, in Gallura, alla fine del secolo scorso, delle bambine, il primo maggio, si recavano «alle case a domandarvi un lenzuolo o altra coperta, sotto la quale, tenuta sollevata e distesa a mo' di baldacchino da quattro giovinotti,... entravano» (e spesso con esse dei fanciulli): poi movevano in giro per il villaggio cantando una strofe di benvenuto al maggio (19). E' facile vedere che la delimitazione di uno spazio e l'isolamento dei partecipanti al gioco (o al corteggio) in rapporto allo spazio circostante si legano in modo generico ma evidente a numerose pratiche sacre.

Si potrebbe anche sottolineare che nel gioco di Ozieri i partecipanti sedevano «in circolo»; che il panierino era al «centro»; che il sorteggio era affidato a una «bambina» o a un «bambino». Ma questi elementi possono avere una origine del tutto funzionale. E' certo possibile che vi siano delle connessioni, anche assai strette, con il valore sacro del cerchio, del centro, dell'età e del sesso dello strumento del caso; ma è necessario diffidare di ogni connessione congetturale, quan-

do l'ipotesi del rapporto (come è appunto nel caso del gioco di Ozieri) poggia soltanto su somiglianze scarsamente caratterizzate, e quando il valore dell'elemento non scaturisce dalla sua collocazione e dal suo impiego all'interno della costumanza osservata.

In modo del tutto analogo, l'età ed il sesso (o i sessi) dei partecipanti al gioco di Ozieri non hanno alcuna evidenza immediata per ciò che riguarda i possibili significati soggiacenti. Può darsi infatti che essi costituiscano degli elementi originari, perchè il valore sacrale della cerimonia esigeva fin dall'origine che essa fosse riservata ai giovani non sposati dei due sessi o alle sole fanciulle; ma può darsi anche che si tratti di un caso (come ce n'è a decine nel folklore di tutti i luoghi) di «discesa» o di «degradazione» di una cerimonia in precedenza praticata dagli adulti, e poi relegata tra i giochi ed i divertimenti dei giovani o dei ragazzi. Tutti questi elementi, ed altri analoghi (20), potrebbero dunque interpretarsi in un modo o in un altro, secondo le intenzioni soggettive di ogni osservatore, senza alcuna garanzia e senza alcun profitto.

* * *

Di contro c'è nel gioco di Ozieri una organizzazione interna che può essere riconosciuta e messa in luce in modo diretto, e senza alcuna necessità di comparazioni preliminari. Il gioco di Ozieri, è, con ogni evidenza, una cerimonia di divinazione di gruppo in forma di sorteggio. Esiste indubbiamente un aspetto individuale del gioco: ognuno dei partecipanti conosce il proprio destino, buono o cattivo. Ma non è possibile ridurre il valore della cerimonia al pronostico individuale: in effetti ci si riunisce, e la divinazione è in certa misura collettiva, e riguarda la totalità del gruppo dei partecipanti. Se ci si dispone dal punto di vista dell'insieme dei partecipanti ci si avvede che il gioco «assegna» e «divide». Il sorteggio infatti assegna a ciascuno il suo destino, dividendo tra tutti il bene ed il male. Alla fine del gioco, ognuno avrà potuto conoscere il proprio destino soltanto perchè avrà rischiato, assieme a tutti gli altri, l'assegnazione a sorte di una quota parte del patrimonio di bene e di male di cui il gruppo disponeva. A sua volta il gruppo, da un lato avrà diviso la totalità di bene e di male, e dall'altro resterà diviso in due parti (secondo l'indicazione di La Marmora si tratterebbe di due metà esatte): una di fortunati e l'altra di sfortunati. Insomma, dal punto di vista della logica interna del gioco, vi saranno dei fortunati soltanto a causa del (e in rapporto al) fatto che vi sono degli sfortunati.

In altri termini, il meccanismo del gioco contiene implici-

tamente (e simbolizza) una concezione che può rendersi esplicita nella forma seguente: esiste a disposizione del gruppo una quantità «finita» di valori; questa quantità totale è formata di due parti (o addirittura di due metà) di segno opposto: bene e male; non ci si può appropriare del bene senza rischiare il male, e soprattutto senza che qualcun altro riceva il male.

Questa è (o almeno ci sembra) la logica interna ed astratta del gioco. Ma bisogna domandarsi: la concezione implicita che abbiamo ritenuto di poter individuare è soltanto il risultato involontario e fortuito del meccanismo del gioco? o invece costituisce l'antecedente, il sottofondo ideologico da cui deriva la struttura della cerimonia? La risposta è, naturalmente, assai problematica. Vi sono tuttavia delle indicazioni interne ed esterne che possono orientarci.

Dal punto di vista interno non bisogna dimenticare, innanzi tutto, il carattere cerimoniale del gioco, chiaramente attestato dagli elementi che già abbiamo indicato. Inoltre occorre notare che lo stretto legame tra bene e male, e l'alternanza dell'uno e dell'altro non risultano soltanto dal meccanismo del gioco, ma sono anche dichiarati in modo esplicito dal canto «E' maju»: due delle quattro lezioni forniteci dalle nostre fonti contengono infatti i versi:

Unu anzu e dissiplina
an dadu pro amore,

ed una di esse offre anche la variante «Unu mattulu de ispi-na» (21).

Si aggiunga che, a questo momento dell'indagine, talune analogie ideologiche o morfologiche con altre usanze possono assumere un valore meno incerto ed ipotetico, specialmente se, assieme alle somiglianze, si pone attenzione anche alle differenze.

* * *

La formula retorica «come... così...», oppure «tanto di... quanto di...» è molto diffusa e molto nota come procedimento «magico» considerato capace di produrre gli eventi che nella formula vengono menzionati. Basterà ricordare qui gli esempi forniti da vari canti di maggio del Molise, che contengono frequentemente espressioni come:

Puozza fà tanta tombra de grane,
pe quanta prète stanno a re campanare;

Puozza fà tanta varéla de vine,
pe quanti pili tène na faine (22),

O anche le formule dei canti di maggio della Dordogna, e di altre zone della Francia, con cui si «maledicono» coloro che rifiutano donativi ai gruppi cerimoniali di questuanti:

Ayez autant de poux après (vous),
comme de feuilles dans la forêt (23).

Nous vous souhaitons autant d'enfants,
qu' il y a de petites pierres dans les
champs (24).

Non c'è alcuna ragione per rifiutarsi di credere che alla identità sostanziale della formula non corrisponda una identità generale di concezioni. In tutti questi casi evidentemente si crede di poter produrre il bene ed il male, e di poterli distribuire. Ma c'è anche una differenza: nelle cerimonie del Molise e della Dordogna si assegna soprattutto il bene, ed il male viene assegnato soltanto come punizione di una mancanza, e cioè del rifiuto dei donativi; a Ozieri invece si assegnano contemporaneamente il bene ed il male, per giunta senza corrispondenza con meriti o colpe, ma solo in base al «caso regolamentato».

Non si tratta di un fatto eccezionale. A parte ogni altra considerazione sulla funzione del caso e del sorteggio in numerose concezioni e pratiche religiose, ci si sovviene dei sorteggi operati con le «conte» (o «comptines» o «counting-out-rymes» etc.), e più particolarmente di quelli che assegnano a caso la parte («buona» o «cattiva») che i partecipanti dovranno assumere nello svolgimento del gioco («guardie» e «ladri», per esempio). Ma c'è evidentemente una notevole differenza tra l'assegnare per sorteggio una «parte» o un «ruolo» che si dovranno assumere in un gioco ancora da giocare, ed il conoscere ed assegnare per sorteggio un destino individuale strettamente legato al destino di tutto il gruppo. Maggiore analogia presentano, da questo punto di vista, quei giochi in cui la divisione dei partecipanti non è un preliminare, ma costituisce la sostanza stessa del gioco: sono i vari tipi di «paradiso e inferno», «angelo e diavolo», ecc. Nel gioco fanciullesco siciliano detto «*a li culura*», e nei consimili di altre regioni, ognuno dei giocatori riceve «in segreto un nome detto *culuri*, che non è un vero colore..., ma il nome di un oggetto» (per es. «orecchino» o «sedia»). Due compagni, che rappresentano rispettivamente l'angelo ed il diavolo, vengono poi a chiedere le anime, nominando questo o quell'oggetto e portando via con sé i partecipanti che ne avevano assunto il nome. Si formano così due gruppi, uno di dannati e uno di salvati (25). In una variante veneziana sono invece le partecipanti al gioco che, passando a turno sotto lo sbarramento delle braccia di

due compagne che rappresentano rispettivamente «inferno» e «paradiso», debbono rispondere alla domanda se vogliono «acqua» o «vino»; e andranno all'«inferno» o in «paradiso» a seconda della risposta che avranno data, e che non porta ogni volta la stessa conseguenza, giacchè la corrispondenza tra «inferno» (o «paradiso») e «acqua» (o «vino») viene decisa segretamente tra le bambine che rappresentano le due destinazioni contrapposte, ed in modo diverso per ciascuna delle partecipanti che giungono a turno al passo. Al termine del gioco, i due gruppi che si saranno formati andranno ognuno per suo conto, lamentandosi l'uno e cantando l'altro (26). Le analogie con il gioco di Ozieri sono evidenti; ma è evidente anche una differenza assai notevole: nei giochi ora ricordati non c'è interdipendenza tra i «destini» dei partecipanti: in teoria essi possono salvarsi tutti, se hanno fortuna. Nel gioco di Ozieri invece la buona sorte di ciascuno dipende dalla mala sorte di altri, e viceversa.

Più prossime al *maju* di Ozieri possono apparire certe modalità di scelta del «capro espiatorio»: la «focaccia di Beltane» (*Beltane cake*) ad esempio, della cerimonia scozzese del primo maggio (la cui celebrazione è testimoniata ancora nel XVIII secolo). Il dolce rituale veniva diviso in parti, una delle quali era annerita. Tutti i pezzi erano posti in un berretto, e ognuno dei partecipanti, bendato, estraeva a caso il proprio. Chi aveva in sorte la parte annerita era considerato come «devoted»: era la «vittima», e in alcuni casi si tentava anche, più o meno scherzosamente, di «sacrificarla» (27). Ma se ci sono alcune analogie nelle modalità della scelta e della designazione, ci sono anche alcune differenze tra le finalità della scelta stessa: nella cerimonia scozzese si «espelle» o si «sacrifica» una sola vittima, che porterà via con sé tutto il male, assicurando così il bene della comunità; a Ozieri si «divide» il bene ed il male tra tutti (ed in parti che sembrano essere eguali); ed il male resta all'interno del gruppo: non si tratta della scelta di un «capro espiatorio», ma piuttosto del tentativo rischioso di «appropriarsi» del bene «a spese» degli altri.

Si possono però indicare modalità analoghe a quest'ultima. Si pensi ad esempio a certi usi del Galles, dove, in occasione dei fuochi di Beltane (sempre nei primi giorni di maggio), si rompevano in quattro parti delle focacce di farina d'avena bianca ed altre di farina scura; le parti erano poste in un sacco, ed i partecipanti alla cerimonia ne estraevano una ciascuno. Quelli che avevano estratto una porzione scura dovevano saltare sui fuochi: «le grida e gli urli di coloro che dovevano affrontare la prova si udivano da molto lontano e quelli che avevano avuto in sorte le porzioni di farina d'avena cantavano, ballavano e battevano le mani approvando, mentre gli altri saltavano

sulle fiamme o correvano tre volte tra i due fuochi» (28). Gli uni godevano mentre (ed a causa del fatto che) gli altri soffrivano; e la sofferenza dei designati dalla sorte si pensava avrebbe assicurato a tutti un bene futuro. Anche ad Ozieri, alle radici arcaiche della cerimonia, la «sofferenza» di quelli che ricevevano le *«torradas malas»* aveva forse un legame con la prosperità futura del gruppo; e l'analogia tra le modalità di divisione del gruppo in due parti, di cui una gioisce mentre l'altra soffre, è certo molto evidente e significativa. Ma occorre sottolineare, ancora una volta, una differenza altrettanto evidente: a Ozieri si assegna e si conosce un destino; al contrario, nella cerimonia del Galles che abbiamo ricordato sembra mancare ogni forma di divinazione personale. Vero è che in altre cerimonie più o meno simili a quella del Galles si trovano anche forme di divinazione: in Scozia, il primo maggio, si facevano rotolare delle focacce lungo i fianchi di una collina, e quelle che si rompevano pronosticavano sfortuna per i loro proprietari; ancora in Scozia, ma alla vigilia di Ognissanti, si collocavano delle pietre in circolo attorno ai fuochi: ognuna rappresentava una persona; se qualche pietra, al mattino successivo, era spostata o danneggiata, ciò indicava mala sorte per l'interessato, ecc. (29). Ma è vero anche che in queste forme di divinazione manca (o almeno sembra mancare, dalle descrizioni che ne conosciamo) un legame stretto tra il bene di una parte e il male dell'altra. Di contro, dal meccanismo del gioco di Ozieri risalta la concezione di una totalità «bene-male» che deve essere interamente distribuita: non si può assegnare il bene senza assegnare contemporaneamente anche il male.

Concezioni analoghe sembrano riscontrabili in altre costumanze o credenze. Quando il contadino francese della Vienne prende (o prendeva) una forcata di stame dal letamaio del vicino per portarla nel proprio campo «*afin de s'attribuer l'excédent de récolte ainsi obtenu*» (30), si tratta evidentemente di una pratica che configura una concezione di «disponibilità finita» dei beni: per accrescere la propria parte, occorre sottrarre qualche cosa ad altri: occorre «rubare». Questa concezione appare con chiarezza anche nel «furto del latte» ben noto nell'Italia meridionale e altrove: il latte della donna che allatta può essere «rubato» da altre donne che non ne hanno. La quantità disponibile è dunque «finita», ed è possibile avere latte solo a patto di sottrarlo ad altri. Nello stesso quadro di concezioni sembra disporsi la pratica di auguri cerimoniali attestata, per la metà del secolo passato, a Caggiano (Salerno). La nostra fonte, poco conosciuta, così la descrive: «Nell'ultima sera del Carnevale, ad ora che tutti quasi han terminato o stan terminando la cena, si fan sentire in istrada i saluti che debbono por termine ai divertimenti della giornata. Questi saluti chiamano

il *Ciaone*... Ecco come si pone in atto...: Nella classe degli artigiani e contadini, coloro che per parentela o per relazioni di amicizia sono in buona corrispondenza con altri più agiati, all'ora sopraddetta si fanno avanti la casa che vogliono salutare, ed ivi con in mano una giarra rotta o altro vase di creta, sul quale battono con pietre per cacciarne un suono rauco e scordante, cominciano i saluti, dicendo per esempio: "Quanti peli hanno i conigli, tanti anni faccia N.N. con tutti i figli". E seguendo simili paragoni, son capaci di salutare uno per uno tutti gl'individui di una famiglia, e sia pur numerosa. Poi dicono: "A voi lo Ciaone, a noi lo maccarone". E chiudono con un insulto a qualche vicino tra i più abietti, dicendo: "Arrauglia, Arrauglia, e N.N. li cada la cuglia". A queste parole rompono e fracassano ciò che hanno in mano» (31). C'è evidentemente un forte elemento classista nella distribuzione di bene e male: buona salute agli «agiati», e malanni come l'ernia agli «abietti». Ma qui interessa il netto legame che in questo «*ciaone*» sembra esistere tra la buona sorte di alcuni e la mala sorte di altri: posso ottenere la parte positiva solo nella misura in cui ad altri tocchi quella negativa; e la distribuzione dell'una e dell'altra deve essere, per così dire, «solidale». E' proprio ciò che risulta dal meccanismo del gioco di Ozieri.

* * *

Una ricerca comparativa più approfondita ed estesa della nostra potrà forse rilevare analogie più dirette, complete ed organiche; e ci auguriamo che ciò accada. Ma ci sembra comunque che il sondaggio preliminare che abbiamo tentato permetta già qualche conclusione provvisoria.

Gli elementi morfologici ed ideologici che è possibile individuare nel gioco di Ozieri non sono sconosciuti altrove; ma, d'altro canto, ognuna delle analogie è parziale e frammentaria. Divinazione di gruppo o collettiva; caso «regolamentato»; grandezza finita del patrimonio di valori o di possibilità di cui il gruppo dispone; legame stretto tra le due parti (o metà) — positiva e negativa — di cui il patrimonio ci compone; meccanismo (o legge) di distribuzione obbligatoriamente «solidale» dell'una e dell'altra parte, con la conseguenza, egualmente obbligatoria, che nessuno può avere in sorte il bene senza che ad un altro non tocchi il male: tutti questi elementi si trovano più o meno identici in altre cerimonie, ma sono sparpagliati in questa o in quella unità cerimoniale, mentre invece nel gioco di Ozieri si trovano riuniti a formare una unità differente dalle altre.

Si deve allora concludere che è difficile supporre che l'ideologia implicita del gioco di Ozieri sia soltanto il risultato interamente casuale e fortuito del meccanismo del gioco; essa appare invece come una espressione particolare di una conce-

zione (o di un complesso di concezioni), anche se questa espressione è in larga misura involontaria, ed anche se si realizza quasi interamente al livello dei gesti, delle azioni, dei comportamenti.

D'altra parte il fatto che «*su maju*» rappresenti una unità differenziata (anche se legata parzialmente a varie altre) nel quadro delle cerimonie di maggio o consimili, ci impedisce di smembrarla e di dissolverla negli elementi che compongono la sua unità, e di attribuirle questo o quel significato, ricavandolo dal significato che questo o quell'elemento presenta in altre cerimonie. Se si possono (e si debbono) isolare gli elementi, e cercar di rintracciarne corrispondenze (egualmente isolate) in altre unità cerimoniali, non si possono dimenticare i rapporti che esistono tra questi elementi all'interno di ogni cerimonia, e che fanno dell'insieme una unità che ha una fisionomia propria.

Questo almeno è il caso del gioco di Ozieri. Può darsi che si tratti di un caso privilegiato, giacchè esso presenta una logica interna molto evidente, che può essere messa in luce senza bisogno di comparazioni preliminari, e che la comparazione successiva si limita a confermare e ad inquadrare meglio. Ma se è concesso di azzardare qui una riflessione più generale, questo caso forse privilegiato ci ricorda con forza lo stretto legame che esiste sempre tra analisi individuale e analisi comparativa. Non si possono dissolvere le unità operando una frammentazione e disarticolazione astratta degli elementi che le compongono; ma, di contro, la comprensione dell'unità e della sua fisionomia individuale esige l'identificazione comparativa delle somiglianze e delle differenze dei singoli elementi e del loro complesso.

N O T E

(*) Testo della comunicazione inviata al VI Congresso Internazionale di Scienze antropologiche ed etnologiche (Parigi 1960), che — in stesura necessariamente più ridotta — è in corso di pubblicazione negli *Atti del Congresso con il titolo Essai d'analyse d'un jeu cérémonial du premier mai en Sardaigne: «cantare su maju»*.

(1) Cfr. A.M. CIRESE, *Notizie etnografiche sulla Sardegna del '700 nell'opera di Matteo Madao*, estratto da «*Rivista di Etnografia*», XIII, 1959, Napoli 1960, pp. 20-24, 25, 27-28.

(2) A. LA MARMORA, *Voyage en Sardaigne*, vol. I, Parigi 1839^o, pp. 265-67 (nella prima edizione del volume non si parla del gioco di Ozieri).

(3) F. VALLA, *Il primo maggio in Ozieri*, in «*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*», XIV, 1895, pp. 525-27. F. Valla riferiva in base alle informazioni fornitegli a voce da A. Contini di Ozieri.

(4) A. DE GUBERNARTIS, *Storia comparata degli usi junebri*, Milano 1869, p. 63.

(5) G. REZASCO, *Maggio, Majo*, in «Giornale ligustico» XIII, fascicolo III-IV, marzo-maggio 1886, pp. 84, n. 102.

(6) Alla lettera: «Un colombo vero — scende dal cielo — con uno scudo in bocca; — aprite la borsa — per gettarvelo».

(7) «Cristo benedica — sotto terra la vite — e il grano in erba; — la vite sotto terra — e l'orzo in spiga — Cristo benedica».

(8) «E Maja, e Maja, — e bene venga Maja, — con *s'arma* e con il fiore, — e con tutto *su soliu* amore». Per «Maja» (che probabilmente è una volontaria alterazione di *maju*, operata dal Madao in relazione alle sue tesi archeologizzanti), per *s'arma* (che abbiamo ritenuto di poter interpretare come «ciuffo», «ciuffo d'erba»), e per *su soliu* (forse corruzione di *su sole*, il sole), cfr. le pp. 21-22 del nostro studio citato alla nota 1, e vedi, più avanti, la nota 10.

(9) «Maggio, maggio ben venga — con tutto il sole e amore, — con *s'arma* e con il fiore, — e con la margheritina». Cfr. la nota 8.

(10) «E' maggio, è maggio — e ben venga, — e tutto il sole di amore — con *ss'elmo* e con il fiore — e con la margheritina, — un colpo di «disciplina» — hanno dato per amore». Per il significato di *elmo* (che probabilmente è l'*elme*, *erme*, ciuffo di grano, registrato da La Marmora), cfr. la nota 8.

(11) «E' maggio, è maggio — e ben venga — con tutto il sole di amore; — più bello è il fiore — che non la margheritina; — un colpo di «disciplina» (*oppure*: un mazzo di spine) — te lo diano per amore».

(12) «Come corre l'acqua del mare, — così a voi corrano i beni a dare» (*Losengo*); «Come corre l'acqua nel piatto, — così ti corra l'intestino dietro» (*Valla, Losengo*); «Come corre l'acqua nel rivo, — così ti corra il bestiame vivo» (*Valla*); «Come corre il pane nella pala (per infornare), — così ti corrano le carni a brandelli» (*Valla*). Un'altra formula identica ci fornisce Valla: «Comente curre s'abba i sso pezzos (sulle travi del tetto), — gai ti curran so pannello bbezozos (i grembiali vecchi, e cioè siano a brandelli)».

(13) «Come è carico l'albero del limone, — così ti corrano le benedizioni» (*Valla*); «Come è carico l'albero dell'alloro, — (così) tu sia carico di platole» (*Valla, Losengo*). Chiamando in causa l'albero «de ss'attentu» (assenzio) si può augurare «ogni alimentu» (*Valla*); con quello «e sa pruna» (susino), oppure «de su pirastru» (pero selvatico) si augura «bona fortuna», o si minacciano numerosi «figli e figliastri» (*Losengo*), ecc..

(14) «Come splendono la luna e il sole, — così siano belli i figli piccoli» (*Losengo*).

(15) «Bello è l'anello quando è al dito, — ma ancora più bello quando è con marito» (*Losengo*); «Bella è la vigna quando è zappata, — ma è più bella quando è vendemmiata» (*Losengo, Valla*: «barriada», «carica (d'uva)»); «Bello è il campo quando è arato, — però meglio, quando è spigato» (*Valla, Losengo*: «...floridu, — ...ingranidu»).

(16) «Nostra Signora mia delle grazie, — che ci ponga il pane nella cassa»; «Nostra Signora di Loreto, — ci porti tutti al cielo» (*Valla*).

(17) «Io mi siedo su di uno scalino, — (mi) tocco il ventre e mi trovo gravida» (*Losengo*).

(18) Segnaliamo che la strofe «E' maju» compare anche in *Elias Portolu* della Deledda e in *Miele amaro* (p. 38) di Salvatore Cambosu, ma senza alcuna menzione del gioco.

(19) F. DE ROSA: *Tradizioni popolari di Gallura*, Tempio e Maddalena 1899, p. 38. Nella cerimonia di Aggius, come ci è descritta da De Rosa, compaiono anche delle strofette identiche alle *torradas malas* di Ozieri: «Comu curri la rena i' lu riu — Cussi ti curria lu pidocciu 'lu; — Comu

curri la rena 'i lu fossu, — Cussì ti curria lu pidocci 'a mossu». Sarebbe questa la risposta (del tutto immotivata almeno a quanto risulta dalla descrizione) che le ragazze davano alle bambine questuanti dopo che queste, su domanda delle stesse ragazze («Bucheti lu fiori»), ne avevano nominato l'innamorato («Lu fiori di lu tall»). La descrizione, non troppo chiara, non consente di stabilire un rapporto preciso tra la cerimonia di Aggius e il gioco di Ozieri, anche se sono evidenti le somiglianze, costituite dalla data, dal baldacchino e dalle «maledizioni».

(20) Per es. il fatto che gli oggetti o pegni «rappresentino» le persone.

(21) Un vecchio, ci informa Losengo, spiegava (evidentemente razionalizzando) che questi versi alludono alla necessaria punizione dei peccati d'amore.

(22) E. e A. M. CIRESE, *Canti popolari del Molise*, vol. II, Rieti 1957, p. 23: «Possa fare tanti tomoli di grano, — per quante pietre stanno nel campanile»; «Possa fare tanti barilli di vino, — per quanti peli tiene una falna».

(23) A. VAN GENNEP, *Manuel de Folklore français contemporain*, t. I, IV, 2, p. 1619.

(24) A. VAN GENNEP, *A propos des trimazos de Lorraine et de Champagne*, in «Bulletin du Comité du Folklore Champenois», 1948, nn. 48-55, p. 7.

(25) G. PITRE', *Giuochi fanciuleschi siciliani*, Palermo 1883, n. 139 («A il culura»), pp. 261-63, che indica anche varianti siciliane, senesi, abruzzesi, veneziane, non tutte però basate sul «caso».

(26) G. BERNONI, *Giuochi popolari veneziani*, n. 47 («Le porte»), pp. 46-48; cfr. anche n. 51, pp. 51-53.

(27) J. G. FRAZER, *The golden Bough*, Part VII, *Balder the beautiful*, I, pp. 150-52 (cfr. ID., *Il ramo d'oro*, trad. ital., Torino 1950, II, p. 338).

(28) O.c., I, p. 155 (trad. it., II, p. 341).

(29) O.c., I, pp. 153 e 231 (trad. it., II, pp. 339 e 360).

(30) A. VAN GENNEP, *Manuel cit.*, t. I, IV, 2, p. 1441.

(31) A. LUPO, *Caggiano*, in F. CIRELLI, *Il Regno delle Due Sicilie descritto e illustrato*, Napoli 1853, sgg., II, p. 26.