

ALBERTO M. CIRESE

L'ASSEGNAZIONE COLLETTIVA DELLE SORTI E
LA DISPONIBILITÀ LIMITATA DEI BENI NEL
GIOCO DI OZIERI E NELLE ANALOGHE CERIMONIE
VICINO-ORIENTALI E BALCANICHE

Estratto dal volume
"Atti del Congresso di studi religiosi sardi"



PADOVA

CEDAM - CASA EDITRICE DOTT. ANTONIO MILANI

1963

PROPRIETÀ LETTERARIA

© Copyright 1963 by CEDAM - Padova

Stampato in Italia - Printed in Italy

Tipografia Editoriale Vittore Gualandi - Vicenza

Come abbiamo mostrato in un precedente studio ⁽¹⁾, il gioco di sorte un tempo praticato agli inizi di maggio a Ozieri (Sassari) ha un preciso carattere di assegnazione, distribuzione, spartizione collettiva dei destini individuali positivi e negativi. Ognuno dei partecipanti deponeva in un cestello (o simili) un oggetto personale; un bambino o una bambina estraevano a caso, e uno alla volta, gli oggetti; ogni estrazione coincideva con il canto di una strofetta ora di buono e ora di cattivo augurio. Il risultato era che ciascuno otteneva un responso favorevole o sfavorevole solo in rapporto al (ed a causa del) fatto che ognuno degli altri partecipanti aveva o avrebbe ricevuto il proprio auspicio. Inoltre la presenza obbligatoria dei pronostici negativi (che secondo la descrizione di La Marmora si alternavano regolarmente con quelli positivi) rendeva impossibile che tutti avessero buona sorte. Il meccanismo del gioco comportava insomma che chiunque ricevesse in sorte un destino positivo dovesse per forza sottrarre una possibilità favorevole agli altri: si poteva essere fortunati solo in rapporto al (ed a causa del) fatto che altri fossero sfortunati.

Analizzandone la logica interna, ed avvalendoci di una serie di analogie certamente specifiche ma concernenti solo l'uno o l'altro degli elementi che concorrono a formare l'unità ⁽²⁾, avevamo rite-

⁽¹⁾ A. M. CIRESE, *Un gioco cerimoniale del primo maggio in Sardegna: tentativo di analisi*, estr. da « Nuovo Bollettino Bibliografico Sardo », V, 1960, n. 2, Cagliari 1961, che riproduce, leggermente ampliandolo, il testo della comunicazione inviata al VI Congresso Internazionale di Scienze Antropologiche e Etnologiche (Parigi 1960) e ora in corso di pubblicazione nel volume II degli Atti con il titolo: *Essai d'analyse d'un jeu cérémonial du premier mai en Sardaigne: « cantare su maju »*.

⁽²⁾ È qui opportuno ricordare che le analogie parziali segnalate nel precedente scritto sono le seguenti: impiego di formule retoriche del tipo « come... ».

nuto di poter identificare la concezione soggiacente, l'ideologia implicita del gioco di Ozieri nei termini seguenti: esiste a disposizione del gruppo una quantità « finita », limitata, di valori; questa quantità totale è formata di due parti (o addirittura di due metà esatte) 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.

La prosecuzione delle ricerche ci ha consentito di rintracciare un gruppo di cerimonie divinatorie che poggiano anch'esse sul sorteggio di oggetti con contemporanea pronuncia o canto di parole fauste o infauste, e che, togliendo il gioco sardo dal suo isolamento, consentono di sottoporre a controllo l'interpretazione che ne avevamo data. Di queste cerimonie appunto, e del loro rapporto morfologico, storico e ideologico con il gioco di Ozieri, intendiamo dare notizia sommaria in questa nostra comunicazione.

* * *

L'attestazione più lontana nel tempo ci viene dal mondo bizantino del XII secolo. Il canonista Teodoro Balsamone (che visse dal 1140 ad oltre il 1195), nel suo commento al VI Concilio Costantinopolitano (II Trullano) tenutosi circa quattrocento anni prima (692), così descriveva una condannevole cerimonia divinatoria della vigilia di S. Giovanni:

Rogorum autem daemonicum mysterium sortesque fiebant, usque ad tempus sanctissimi patriarchae domini Michaelis, qui fuit philosophorum princeps in hac urbium regina. Hoc modo 23 mensis Junii vespere cogebantur in littoribus et quibusdam aedibus viri et mulieres, et primogenitam puellam instar sponsae ornabant. Postquam ergo convivati essent, et bacchantum ritu saltassent et choreas duxissent, in festisque consuetae exclamations usurpassent, in vas oris contractioris mari-

così... » oppure « tanto di... quanto di... »; divisione in due parti (buoni e cattivi) ottenuta a caso o a sorte in taluni giuochi infantili; sorteggio delle « vittime » cerimoniali con divisione del gruppo in due parti, fortunati e sfortunati; furti magici dei beni dei vicini o cattivi auguri ad alcuni pronunciati mentre si fanno buoni auguri ad altri, come espressione della concezione che la disponibilità dei beni è limitata, e che per accrescere la propria parte occorre sottrarla ad altri.

nam aquam injiciebant, et res quasdam ad unumquemque eorum pertinentes: et tanquam puella illa a Satana facultatem accepisset futura praedicendi, ipsi quidem de bono aliquo, vel etiam aversando ac fugiendo quopiam, interrogando exclamabant. Puella autem ex rebus in vas injectis eam, quae incidisset, eductam ostendebat; quam etiam accipiens stultus ejus dominus, certior forsitan fiebat de prosperis vel adversis ex eo eventuris ⁽³⁾.

Seguivano poi, nel giorno e nella notte successivi, altre cerimonie: aspersioni d'acqua marina delle persone e delle cose, accensione di falò, salti divinatori al di sopra delle fiamme, ecc. Tutte « opere diaboliche » che però — annotava con sollievo Teodoro Balsamone — erano ormai bandite dall'uso: « nunc, ut Deo placuit, haec opera Deo invisae exoleverunt ».

Evidentemente Balsamone si ingannava (e non soltanto per ciò che riguarda le aspersioni o i falò, ancora diffusissimi): la « diabolica » divinazione per sorteggio di oggetti e contemporanea pronuncia di parole fauste o infauste non è sopravvissuta solo in Sardegna e solo come gioco giovanile; essa è continuata invece, entro e fuori i confini della cristianità, come pratica seria e organica inserita in questo o quel ciclo cerimoniale.

In Persia le cerimonie per l'Anno Nuovo (Nowrouz) includono (o includevano fino a tempi recenti) pratiche divinatorie di questo tipo. A Teheran, come riferisce Henri Massé, alla sera dell'ultimo mercoledì dell'anno (e cioè alla fine di marzo) « si mette una brocca bleu sotto la grondaia della casa, in direzione della Mecca », e « le persone della casa che hanno formulato progetti gettano ognuna qualcosa nella brocca ». Al mattino successivo si leggono a caso versi del *divan* di Hâfiz « mentre una ragazza impubere, infilando la mano nella brocca, estrae uno ad uno gli oggetti », e si ricerca il rapporto tra l'oggetto e il verso. A Ispahan, riferisce ancora Massé, alla vigilia dell'ultimo mercoledì dell'anno sette donne attingono acqua da sette fonti e la versano in un recipiente. Ogni donna poi, senza farsi vedere dalle compagne, getta qualche oggetto nel recipiente che viene coperto e posto nel forno, in direzione della Mecca. Al mattino seguente una donna accovacciata

(3) MIGNE, *Patrologia graeca*, 137, col. 742.

copre il recipiente con la propria camicia e ne estrae uno ad uno gli oggetti: tenendoli chiusi in mano, recita un verso di Hâfiz; poi apre la mano, e ciascun oggetto è esaminato in rapporto al senso del verso di Hâfiz che gli è toccato in sorte. Così ognuna delle partecipanti riceve il proprio pronostico lieto o triste ⁽⁴⁾.

Minore l'industria interpretativa (giacchè i pronostici erano espliciti), ma altrettanto forte la cerimonialità della divinazione che per San Giovanni praticavano ancora alla fine del secolo scorso le ragazze bulgare di Varna sul Mar Nero. Raccoglievano speciali fiori bianchi e ne facevano mazzetti che distinguevano con contrassegni personali ben riconoscibili; poi attingevano in silenzio acqua da una fonte, ne empivano un vaso e vi immergevano i mazzetti. Il vaso, stretto da una cinghia, restava una notte all'aperto, sotto un rosaio in fiore. Il giorno successivo, dopo una danza in circolo attorno al vaso, una vecchia raccoglieva i mazzetti di fiori in un panno e li copriva. Le ragazze si lavavano con l'acqua della brocca, invocando salute. Poi la vecchia estraeva ad uno ad uno i mazzetti, pronunciando per ciascuno di essi un pronostico che valeva per la ragazza cui il mazzetto apparteneva ⁽⁵⁾.

In Armenia la cerimonia ha nome Viçak (e cioè Sorte) e si svolge per l'Ascensione. In qualche luogo dura addirittura dalla vigilia dell'Ascensione alla domenica di Pentecoste, con fasi e momenti ben caratterizzati che però ci limiteremo a segnalare solo sommariamente. Alla vigilia dell'Ascensione le ragazze prendono una brocca di terracotta e la riempiono con acqua cerimonialmente attinta da sette fonti. Sull'apertura della brocca pongono fiori, anch'essi cerimonialmente raccolti da sette campi. Poi gettano nella brocca dei sassolini e della sabbia (che in seguito verranno tolti e usati per scopi propiziatori e profilattici), e inoltre i soliti « pegni », ossia oggetti personali ben riconoscibili. Nella notte dal mercoledì al giovedì le ragazze nascondono la brocca della sorte in un giardino, per esporla — come dicono esplicitamente nei canti — all'influenza delle stelle. Qualcuna delle ragazze resta di guardia, perchè

⁽⁴⁾ H. MASSÉ, *Croyances et Coutumes Persanes*, Parigi 1938, pp. 149 e 151.

⁽⁵⁾ A. STRAUZ, *Die Bulgaren, Ethnographische Studien*, Lipsia 1898, p. 348.

la brocca non sia rubata dai gruppi di ragazzi che per tutta la notte girano in cerca del nascondiglio. Se il furto riesce, le ragazze debbono riscattare la brocca con doni di olio e di uova; in caso contrario ai ragazzi toccano canzoni di beffa. La domenica successiva all'Ascensione la brocca viene portata sul luogo della festa. Si canta e si balla, mentre con un bastone e con stoffe multicolori si foggia una pupattola che poi viene ornata riccamente. La pupattola, chiamata Vičak, viene posta sulla brocca, ed i ragazzi tentano di rubarla. La domenica di Pentecoste, collocata al centro la brocca, tutte le ragazze abbracciano la pupattola che poi viene affidata in custodia ad una di esse. Un'altra ragazza, scelta per essere la « sposa » della festa di Vičak, e vestita appunto come una sposa, estrae a caso uno degli oggetti dalla brocca, mentre una donna anziana canta una strofetta. Le strofette contengono presagi favorevoli e sfavorevoli, buoni auguri o beffe. Eccone qualche esempio:

Un uccello è volato via dal Paradiso,
 porta nel becco una corona di rose;
 l'ha posata sulla mia testa
 e m'ha detto: da tempo sei stata scelta.

Scopa usata
 resterai dietro la porta.

Un giovane s'è coricato sotto l'albero,
 sotto la testa ha un monticello d'oro,
 ai lati ha del pane:
 è lui che la sorte ha scritto sulla tua fronte.

Cardine arrugginito,
 chi mai può desiderarti?

Tu possiedi mille pecore
 e tutte e mille hanno zoccoli d'oro;
 mungi il latte di mille vacche
 e riposi all'ombra di tante migliaia.

Tu possiedi mille pecore,
 ma con la ciotola in mano vai mendicando il latte ⁽⁶⁾.

(6) A. TCHOBIANIAN, *Chants populaires arméniens*, Parigi 1903, pp. 57-66;
 D. TCHITOUNY, *L'Ascension et la Fête du Sort en Arménie*, in « Nouvelle Re-
 vue des Traditions Populaires », 1949, n. 1, pp. 63-91.

La accentuata cerimonialità della festa armena trova riscontro in Grecia. Qui il gioco di divinazione è denominato ὁ κλήδωνας. Il termine *klidonas* ha certo un rapporto con ὁ κληδών (presagio, augurio) del greco antico; ma è da notare che, etimologia a parte, tra il κληδών omerico e il *klidonas* neo-greco esiste una sostanziale differenza, giacchè il primo consisteva nell'ascolto e nella interpretazione di voci casualmente udite, mentre il secondo poggia sul sorreggio e sul « caso regolamentato » (7). La cerimonia moderna del *klidonas* ha una notevole diffusione in Grecia (appare infatti attestata in Messenia, in Tessaglia, a Cipro, a Egina, a Lemno, a Creta, ecc.), e presenta anche una certa varietà di date — San Giovanni, Ascensione, primo maggio — e di forme — in Tessaglia, ad esempio, ha modalità peculiari (8) —. Non ci è possibile perciò esaminarla in tutti i particolari. Ci limiteremo a ricordare che anche nel *klidonas* neo-greco l'acqua svolge un ruolo importante: e si tratta di ἀμίλητο (opp. ἄκριτο) νερό, di acqua cioè che le ragazze (o talvolta un fanciullo) hanno attinto in perfetto silenzio e senza cedere alle provocazioni di cui sono oggetto lungo il viaggio di andata e quello di ritorno. Anche in Grecia la brocca piena d'acqua viene lasciata all'aperto durante la notte perchè « le stelle la vedano », e come in Armenia i giovani tentano di rubarla. Anche in Grecia si foggia una pupattola, ed anche qui gli oggetti personali gettati nella brocca (detti τὰ ριζικάρια) vengono estratti uno alla volta mentre si cantano distici o tetrastici di buono o di cattivo augurio:

Quanti sono i fori che ha il setaccio,
tanti schiavi tu possa assoggettare.

Quando il cane imparerà a leggere
allora tu ti sposerai (9).

(7) È attestata tuttavia una forma di *klidonas* più simile a quella omerica: il primo nome udito sarà quello del futuro marito. Cfr. J. C. LAWSON più avanti citato, p. 304.

(8) La previsione del futuro è ricavata dai segni lasciati dall'acqua sugli oggetti personali: cfr. A. THUMB più avanti cit., p. 403.

(9) A. PASSOW, *Popularia carmina Graeciae recentioris*, Lipsia 1860, p. 614; Ν. Γ. ΠΟΛΙΤΗΣ, Κλήδονες, in *Παρθενών*, I, 1871-72, pp. 224-27, 377-82; ΑΡ. Μ. ΤΑΤΑΡΑΚΗΣ, Οἱ Κληδονισμοί, in *Νεοελληνικά Ανάλεκτα*, I, 1871, pp. 333-35; Α. THUMB, *Zur neugriechischen Volkskunde*, III: *Der Klidonas*, in

* * *

Le somiglianze tra le cerimonie vicino-orientali e balcaniche ⁽¹⁰⁾ da un lato e il gioco di Ozieri dall'altro sono assai strette e specifiche. In tutte è identico il meccanismo della divinazione: estrazione a caso di oggetti personali, e contemporanea pronuncia (o canto) di parole favorevoli o sfavorevoli che si ritiene segnino il destino di ciascuno dei partecipanti. Non mancano poi altre identità collaterali, quale quella del carattere prevalentemente amoroso e nuziale dei pronostici, cui si accompagna però anche la propiziazione della prosperità agraria. Nel gioco di Ozieri, dopo aver deposto gli oggetti personali in un lenzuolo, si diceva (o cantava):

Cristo (che) benedica
sotto terra la vite
e il grano in erba;
la vite sotto terra
e l'orzo in spiga
Cristo (che) benedica;

e nella cerimonia armena, in una delle fasi preparatorie della divinazione, mentre si prepara la pupattola, si canta:

Guardate che fa la Vičak,
guardate che cosa il suo cuore desidera:
essa desidera pieni i pozzi di grano,
essa desidera pieni di orzo i campi,
cara, cara, cara Vičak.

E si possono indicare altre somiglianze. A Ozieri le ragazze che partecipavano al gioco si riunivano sotto un lenzuolo o baldacchino,

« Zeitschrift des Vereins für Volkskunde », II, 1890, pp. 392-406; J. C. LAWSON, *Modern greek folklore and ancient greek religion*, Cambridge 1910, pp. 304-305; Θ. Ι. ΑΘΑΝΑΣΟΠΟΥΛΟΣ, *Μαντεῖαι καὶ μαντικαὶ τελεταί*, in *Λαογραφία*, t. VIII, pp. 563-67; Θ. ΠΑΠΑΚΟΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *Κλήδονας*, in *Μεγάλη Ἑλληνική Εγκυκλοπαιδεία*, t. XIV; G. A. MEGAS, *Greek calendar customs*, Atene 1958, pp. 136-38.

⁽¹⁰⁾ L'esistenza del gioco è attestata anche per l'Albania (cfr. Θ. ΠΑΠΑΚΟΣΤΑΝΤΙΝΟΣ, *l. cit.*), ma non abbiamo avuto modo di approfondire l'indagine in questa direzione.

si disponevano in circolo, collocavano al centro il cestello, affidavano l'estrazione dei pegni a un bambino o a una bambina. In Persia il sorteggio è talvolta affidato ad una « impubere », in Grecia generalmente a un fanciullo; quasi ovunque i partecipanti formano un cerchio attorno al vaso della sorte, e in Grecia il fanciullo che ne diviene ministro è coperto da un panno rosso. Ancora: la cerimonia di Ozieri si svolgeva a maggio, ed era chiamata « cantare su maju »; a Cipro il *klidonas* si celebra dal 1° al 3 maggio ed ha nome τραγοῦδι τοῦ Μᾶ, e cioè « canzone di maggio ».

Ma accanto a queste e ad altre somiglianze più o meno strette, esistono anche due principali differenze: nella cerimonia sarda mancano sia la pupattola che compare nel Vičak armeno e nel *klidonas* neo-greco, sia l'acqua che svolge un ruolo così rilevante tanto nella cerimonia bizantina descritta da Teodoro Balsamone quanto in tutte le altre balcaniche e vicino-orientali che abbiamo ricordato. Tuttavia chi conosca un poco le cerimonie del San Giovanni in Sardegna non fatterà a riconoscere in quell'acqua e in quella pupattola degli elementi ben noti nell'isola. L'acqua con cui si riempiono i vasi o le brocche della divinazione in Bulgaria e in Grecia è un'acqua attinta in silenzio ⁽¹¹⁾, proprio come l'« acqua muta » di cui ci danno notizia per il San Giovanni sardo Giuseppe Ferraro ed altri raccoglitori: « Nelle parti di Onniferi, di Orune, di Orotelli le ragazze vanno a portare l'acqua muta, e cioè vanno e tornano senza parlare portando l'acqua e recitando preci » ⁽¹²⁾. E la bambola di San Giovanni è attestata a Ozieri sia dalle ben note pagine di La Marmora — che, descrivendo l'*elme* o *erme* o *neneri*, e cioè il vaso entro cui s'era fatta crescere al buio l'erba, parla della bambola o del pupazzo di pasta che si collocava vicino all'*erme* ⁽¹³⁾ —, sia dalla precedente descrizione di Matteo Madao —,

⁽¹¹⁾ Diffusa in molti luoghi, l'acqua attinta in silenzio compare in Persia nella stessa occasione calendariale della divinazione per sorteggio e parole: cfr. H. MASSÉ, *op. cit.*, p. 148.

⁽¹²⁾ G. FERRARO, *Feste sarde sacre e profane: Usi e costumi*, estr. dal « Giornale ligustico », XX, 1893, fasc. I, pp. 32-33.

⁽¹³⁾ A. LA MARMORA, *Voyage en Sardaigne*, vol. I, Parigi 1826, pp. 258-59; 1839², pp. 263 sgg.

che ci dice che l'*erme* veniva adornato con « galanterie donnesche » così da sembrare « una statua senza mani, vestita e fasciata all'intorno » (14) —. Nè manca l'indizio di un qualche rapporto, anche in Sardegna, tra la pupattola di San Giovanni e il gioco di divinazione. A Ozieri infatti il sorteggio era preceduto da una invocazione al maggio che nella lezione di La Marmora dice:

Maju maju, beni vengà
cun totu su sole e amore,
cun s'arma e cun su fiore,
e cun sa margaritina.

Al terzo verso compare un'*arma*, che si ritrova identica nella lezione del canto datoci da Madao, e che diviene un *elmo* nella lezione della fine dell'Ottocento fornitaci da Filippo Valla (15). Esaminando i testi di questo canto, quando non avevamo ancora avuto notizia dei riscontri orientali al gioco di Ozieri, avevamo avanzato l'ipotesi che l'*arma* e l'*elmo* non fossero altro che una trasformazione del nome *elme* o *erme* dato al vaso di San Giovanni (16). Ci pare ora che le pupattole caratteristiche del Viçak armeno e del *klidonas* neo-greco confermino quell'ipotesi, mentre si fa evidente una possibile connessione tra la pupattola (o il vaso-pupattola) del San Giovanni di Ozieri e il gioco di maggio della stessa località.

Ma non è questa la sede per esami analitici minuziosi. Tuttavia le poche e frettolose osservazioni che siamo venuti facendo ci pare consentano non solo di riconoscere una indubbia connessione di forme e di funzione tra il gioco sardo e quelli balcanici e vicino-orientali, ma di constatare anche che la connessione non riguarda soltanto il gioco in sè, e tocca invece un complesso più vasto di elementi (17) che nella zona orientale appaiono strettamente uniti al

(14) A. M. CIRESE, *Notizie etnografiche sulla Sardegna del '700 nell'opera di Matteo Madao*, estr. dalla « Rivista di Etnografia », XIII, 1959, p. 25.

(15) Cfr. *Un gioco cerimoniale* cit., pp. 4-5.

(16) Cfr. *Notizie etnografiche* cit., pp. 22-24. Torneremo altrove sull'argomento, anche in relazione alle osservazioni comunicateci da M. L. Wagner e da Salvatore Cambosu.

(17) All'acqua muta e alla pupattola di San Giovanni può aggiungersi anche l'analogia tra l'uso armeno di legare l'erba con fili all'Ascensione per trarne auspici, e l'identico procedimento in uso in Sardegna per San Giovanni.

gioco di divinazione per sorteggio e parole, e che in Sardegna (almeno alla osservazione che possiamo farne oggi) appaiono separati, ma non senza traccia di qualche remoto legame più diretto.

* * *

Ci si propone dunque il problema dei tempi e dei modi della diffusione del complesso cerimoniale di cui il sorteggio degli oggetti con contemporanea pronuncia o canto di parole costituisce il momento morfologicamente più caratterizzato.

Ciò che colpisce nella distribuzione geografica delle attestazioni attualmente note (ma non è da escludere che se ne rintraccino altre che potrebbero modificare notevolmente il quadro) è la notevole contiguità territoriale del gruppo vicino-orientale e balcanico cui fa riscontro invece l'isolamento totale — almeno allo stato attuale delle conoscenze — del gioco sardo nel Mediterraneo occidentale e all'interno stesso dell'isola. Tutto ciò sembra indicare quale sia stata la direzione del movimento: da oriente a occidente, e cioè dall'Asia Minore, o dai Balcani, alla Sardegna, e non viceversa.

Nulla di nuovo in ciò, giacchè questa stessa direzione di movimento è stata seguita da molti altri fatti culturali fin dall'antichità. Ma da quale centro può aver preso origine il movimento di passaggio a occidente del gioco di divinazione per sorteggio di oggetti e parole? E quali vie può aver seguito? Il problema è ancora tutto da studiare, e sarebbe gratuito avanzare qualsiasi ipotesi. Ci limiteremo a constatare un solo fatto. A Cipro il gioco risulta praticato all'inizio di maggio, ed è denominato « canzone di maggio », esattamente come in Sardegna. Nel quadro della documentazione attualmente disponibile la collocazione del gioco nel mese di maggio e la sua denominazione con il nome del mese sono fatti abbastanza eccezionali e caratterizzanti, giacchè le date nettamente prevalenti, in area cristiana, sono il San Giovanni o l'Ascensione. La coincidenza tra Cipro e la Sardegna in un particolare inequivoco e raro richiama dunque l'attenzione. Le descrizioni della cerimonia cipriota di cui abbiamo potuto disporre fino a questo momento sono tutte di seconda mano e estremamente sommarie; le fonti dirette — tutte in riviste neo-greche della fine dell'Ottocento difficilmente reperi-

bili in Italia — potranno forse illuminarci su altre connessioni tra la « canzone di maggio » di Cipro e il *cantare su maju* di Ozieri; ma qualcosa dovranno e potranno dirci anche gli storici della vita politico-commerciale delle due isole: ci sono stati, e quando, ed in che forme, rapporti tra Cipro e Sardegna che confortino l'ipotesi di un passaggio più o meno diretto dall'una all'altra isola del gioco in esame?

Eguualmente in sospeso resta, come è evidente, il problema dell'epoca del passaggio. Naturalmente, a volerci contentare di ipotesi gratuite, si potrebbe pensare che la presenza tanto in Sardegna quanto nella zona vicino-orientale del gioco di sorte sia un fatto di sostrato: il residuo di una diffusione circum-mediterranea di età assai remota. Ma se non ci vengono — e ben verrebbero! — indicazioni dagli studiosi di religioni antiche in genere e vicino-orientali in specie, nulla ci permette oggi di far risalire l'esistenza della divinazione per sorteggio di oggetti e contemporanea pronuncia di parole al di là dell'epoca indicata da Teodoro Balsamone. Questi attribuiva una precedente condanna dell'uso superstizioso ad un patriarca Michele che finora, tra i molti omonimi, non ci è riuscito di identificare. Ma per indietro che lo si collochi, è difficile che il Michele in parola possa aver preceduto il VI Concilio costantinopolitano (692) di cui Balsamone faceva il commento; ed anche se così fosse, si resta sempre in età cristiana. In conclusione la sola ipotesi formulabile per il momento è quella di una diffusione o in epoca che diremo genericamente bizantina, o in tempi posteriori.

Di più non è possibile dire per il momento. Le indagini ulteriori forse lo potranno; ma occorrerà industria paziente di scavo nella documentazione sarda e in quella non sarda lungo i percorsi dal Vicino Oriente alla Sardegna; e nell'isola occorrerà o demolire la unicità della testimonianza ozierese, o spiegare come mai il gioco di divinazione sia sopravvissuto in un solo punto, e per giunta interno.

In ogni caso però appare chiaro fin da ora che i paralleli persiani, armeni, bulgari, bizantini e neo-greci del gioco di Ozieri costituiscono nuovi ed inequivoci indizi del legame tra tradizioni sarde e mondo vicino-orientale e balcanico. Sarà dunque da im-

mettere sempre più decisamente e sempre più sistematicamente lo studio del folklore sardo nel quadro mediterraneo. E tenendo conto di quella migrazione di tradizioni dall'Eufrate al Reno così ampiamente documentato da Waldemar Liungman, sarà da verificare l'esistenza di un ramo meridionale di quel passaggio da oriente a occidente: un ramo Eufrate (?) - Sardegna (e Spagna?), per il probabile tramite dell'Africa arabo-berbera cui sarà da prestare speciale attenzione, assieme alle isole centro-mediterranee (18).

* * *

Come già nel gioco di Ozieri, così anche in tutte le cerimonie vicino-orientali e balcaniche che abbiamo ricordato resta fermo il carattere collettivo della distribuzione delle sorti. E quando diciamo collettivo vogliamo riferirci soprattutto al fatto che — per l'obbligatoria presenza di un certo numero di pronostici sfavorevoli — la qualità (positiva o negativa) di ciascun destino individuale dipende dalla qualità dei destini toccati in sorte a ciascuno degli altri partecipanti. Come già nel gioco di Ozieri, ognuno rischia il male (19) per ottenere il bene, e se lo ottiene condanna altri al male; ed alla fine del sorteggio il gruppo resta diviso in due parti: quella dei fortunati e quella degli sfortunati.

Sembra dunque confermata l'esistenza di una concezione (implicita nel meccanismo stesso del processo di divinazione) secondo

(18) Segneremo qui, a puro titolo di memoria, che a Malta è attestata l'esistenza della « immagine di un bambino fasciato che le ragazze nella vigilia di San Giovanni si gettano da una parte all'altra di un falò acceso, dicendo di volerlo battezzare »; l'immagine è detta *trajbu*, e cioè bambino fasciato. Cfr. la lettera di L. BONELLI in « Archivio per lo studio delle tradizioni popolari », XIV, 1895, p. 382, che rinvia anche a M. A. VASSALLI, *Lexicon Melitense*, Roma 1796, p. 135.

(19) È da notare che i *σημάδια* greci, e cioè gli oggetti personali che vengono estratti a sorte sono denominati *τὰ ριζιάδια*; la denominazione viene da *τὸ ριζιό*, che significa « sorte », « destino » ma che, secondo Du Cange, dipende dall'italiano « risico », rischio. Del fatto sarà da tener conto, anche se per il momento sembra azzardato presumere che la denominazione dei pegni nasca dalla coscienza del carattere effettivo di « rischio » che il gioco ha in sé come elemento tecnicamente costitutivo.

cui esiste a disposizione del gruppo una quantità limitata di valori formata da due parti (positiva l'una e negativa l'altra) che debbono essere distribuite solidalmente e contemporaneamente. Del resto, anche al di fuori della logica interna del meccanismo di sorteggio, altri fatti contribuiscono a confortare l'ipotesi. Tra gli elementi collaterali della cerimonia di divinazione, tanto in Armenia quanto in Grecia, compare il tentativo di « furto » del vaso o della pupattola da parte dei giovani: al furto riuscito seguono i lamenti delle giovani e un riscatto oneroso, e al suo fallimento le beffe: alcuni godono mentre altri piangono, e possono godere proprio perchè ad altri è toccata la sofferenza, esattamente come avveniva nei salti sui fuochi di Beltane ⁽²⁰⁾. Ed in Armenia, in stretto rapporto calendariale con la cerimonia della divinazione per sorteggio e parole, compare proprio quel « furto magico » che avevamo già segnalato come espressione di una ideologia identica a quella implicita nel gioco sardo. Infatti nella notte dell'Ascensione le donne armene, svestite, battono il burro e lo mettono in un boccale, ma versano il siero sul tetto del vicino; oppure s'infilano di nascosto in una stalla altrui, scavalcano con un salto gli animali da latte e fuggono via ⁽²¹⁾. Anche se le fonti da cui attingiamo non lo dicono, è evidente che queste pratiche — come già quella dei contadini francesi che abbiamo ricordato altrove ⁽²²⁾ — costituiscono un tentativo di assicurare a sè, sottraendola ad altri, una futura abbondanza di beni; e ad avvalorare questa interpretazione si veda l'analogia delle due pratiche armene con quelle marocchine ricordate da Westermarck ⁽²³⁾.

Notevole è pure il fatto che in Persia, nello stesso ciclo cerimoniale che vede praticato il sorteggio, si salti sulle fiamme dei

⁽²⁰⁾ Cfr. *Un gioco cerimoniale* cit., pp. 11-12.

⁽²¹⁾ D. TCHITOUNY, *op. cit.*, p. 76.

⁽²²⁾ Cfr. *Un gioco cerimoniale* cit., p. 12.

⁽²³⁾ E. WESTERMARCK, *Ritual and Belief in Morocco*, Londra 1926, II, p. 17 (donne nude attingono acqua alla fonte del vicino e preparano con essa cibi: l'operazione è chiamata « to rob the neighbour of his milk and salt butter »; altre montano una vacca del vicino e ne tagliano la punta della coda con cui fumigano il proprio secchio da latte: ciò accrescerà il proprio burro, ma a scapito del vicino).

falò esclamando: « Il mio pallore e il mio male a te! Il tuo rosso e la tua allegria a me! » ⁽²⁴⁾. Si tratta di una delle tante operazioni di « trasferimento della malattia »; ma la connessione cerimoniale con il sorteggio ed il complesso delle considerazioni che siamo venuti facendo contribuiscono a mettere in luce il fatto che trasferire il male è una operazione di « sottrazione del bene » ad altri, che comporta la permanenza del male. Il male non è annullato, cacciato, espulso e simili: resta, perchè è ineliminabile, e può solo cambiare sede. Proprio come nella invocazione a San Giovanni dei malati di Guascogna: « Sent Jan, pren lou méou maou et hé lou passa à qui bouillés », e cioè: « San Giovanni, prendi il mio male e passalo a chi vuoi » ⁽²⁵⁾.

Sembra chiaro, dunque, che la divinazione per sorteggio e parole non è un istituto di eliminazione, purificazione, liberazione del tipo del « capro espiatorio ». Il male non viene espulso dal gruppo; esso resta invece al suo interno come elemento ineliminabile e addirittura necessario: qualcuno *deve* riceverlo perchè altri *possa* godere del bene. E la divinazione per sorteggio appare quindi come un istituto di redistribuzione delle sorti e delle condizioni.

Non è possibile che l'ideologia implicita nel meccanismo della divinazione sia una conseguenza involontaria del meccanismo stesso e non invece l'origine e la radice di quel meccanismo. Se qualche dubbio poteva rimanere in proposito allorchè dovevamo avvalerci del solo esempio del gioco di Ozieri, il dubbio scompare ora che ci troviamo di fronte alla antichità e alla diffusione (non grandissime ma certo notevoli) di questa forma di divinazione, e constatiamo inoltre l'alto grado di ritualità che essa aveva nel mondo bizantino e che in molti luoghi conserva ancora oggi, e rileviamo infine che essa s'inserisce in articolate e complesse sequenze cerimoniali. La obbligatoria opposizione tra καλοριζικό e κακοριζικό, tra destini fausti e infausti, e la impossibilità veramente matematica che tutti possano levarsi con auspici felici riflettono indubbiamente

⁽²⁴⁾ H. MASSÉ, *op. cit.*, pp. 150-51.

⁽²⁵⁾ A. VAN GENNEP, *Manuel de Folklore français contemporain*, I, IV, Parigi 1949, pp. 1940-41.

una esperienza drammatica: l'esperienza di una società a regime di prodotti assolutamente insufficienti e non equamente distribuiti. Se i prodotti non bastano a tutti, chiunque voglia appropriarsi di una loro parte può farlo solo a patto di escludere altri dalla divisione. Se il bene è limitato (e non aumentabile), e se gli aspiranti a quel bene sono più della disponibilità, occorre condannare al male una parte del gruppo: *mors tua, vita mea*. E la funzione del sorteggio è appunto di decidere, a tempi determinati, chi dovrà vivere e chi no.

Va qui annotato che il ricorso al caso per la scelta o l'assegnazione dei destini individuali è diffusissimo, ed è noto anche a concezioni filosofico-religiose assai elevate: basti pensare al mito platonico di Er. Ma nelle cerimonie di divinazione che abbiamo analizzato i limiti entro cui si costringono le alternative, le condizioni in cui si fa agire il caso danno al sorteggio un carattere netto che lo differenzia dagli altri. Il caso è regolamentato in modo tale che resta dubbio, fino al termine della operazione di divinazione, il destino dei singoli; ma il risultato complessivo è già noto e predeterminato: vi saranno dei fortunati e vi saranno degli sfortunati, e senza rapporto alcuno con i meriti o le volontà individuali. Il numero degli « eletti » non è, non può essere infinito: il gioco esprime una ideologia che nega che tutti possano essere felici, che ignora le divinità larghe a tutti di grazie, che non riconosce margini alle libere volontà degli uomini.

Se si vuol misurare la drammatica angustia di questa concezione si pensi a quanto diverso fosse il ruolo del sorteggio nel mito platonico. Le anime, dice Platone nel libro X della *Repubblica*, ricevono a caso il numero che determina il turno secondo il quale dovranno presentarsi a scegliere i tipi di vita o i destini che non sono infiniti (se ne sparpaglia sul terreno un certo numero). È evidente quindi che il turno di scelta condiziona e limita in certa misura le possibilità: i primi avranno dinanzi a sé un numero maggiore di tipi di vita, e gli ultimi un numero più limitato. Ma ciò non significa che il turno obblighi qualcuno a ricevere un destino che non vuole ma che gli tocca perchè non ve ne sono altri disponibili. I destini sparsi sul terreno, tra i quali le anime do-

vranno scegliere, sono « molto più numerosi che non i presenti ». Resta dunque un margine essenziale alla volontà, alla libera elezione. « Anche per chi arrivi ultimo, ma scelga con senno — dice il banditore — è pronta una vita desiderabile e non cattiva. Nè il primo nella scelta sia disattento, nè l'ultimo disperi ». E Ulisse, ultimo nel turno, cerca a lungo un destino privato e tranquillo: lo trova a stento, ma lo trova; e dichiara che lo avrebbe scelto anche se gli fosse toccato d'essere il primo.

Invece non c'è margine per la scelta libera e volontaria nella divinazione per sorteggio e parole, così come non può esservene in situazioni in cui i beni disponibili sono assolutamente insufficienti rispetto ai bisogni. Il sorteggio allora appare come un istituto diretto ad assicurare la sopravvivenza del gruppo assegnando quei beni solo ad una sua parte; o come un mezzo per garantire un avvicendamento delle posizioni. Da una situazione drammatica nasce una ideologia altrettanto drammatica, e si genera un istituto culturale (evidentemente « arcaico », ma efficiente in rapporto alla condizione storica) che ha il compito di garantire da un lato che il gruppo viva, e dall'altro che resti aperta — tanto nella psicologia individuale quanto nell'ordinamento sociale — la possibilità di un passaggio dei singoli da una ad altra condizione. Qualcosa di simile, com'è noto, avveniva nei rovesciamenti di posizioni di tanti cerimoniali carnevaleschi; ma i re per burla non costituiscono modificazioni effettive: sono soltanto valvole di sicurezza psicologica che salvaguardano la conservazione delle precedenti posizioni e disuguaglianze. La divinazione collettiva per mezzo del caso regolamentato sembra invece costituire un mezzo reale di avvicendamento: all'inizio di un ciclo (annuale, stagionale ecc.) si redistribuiscono le parti o i destini, così come in certe comunità agricole arcaiche si redistribuiscono a sorte le assegnazioni dei terreni.

Marcel Mauss, nel suo famoso *Essai sur le don*, ha mostrato come i gruppi a regime di beni limitati assicurino la propria sopravvivenza obbligandosi alla reciprocità del dono-ricambio, e regolamentando in modo minuzioso lo scambio obbligatorio dei beni. Sarà possibile identificare nella assegnazione dei destini positivi e negativi un analogo mezzo di sopravvivenza? Un mezzo che non

poggia, come quello studiato da Mauss, sul dono-ricambio di valori tutti « positivi », ma che si basa invece sullo scambio di valori « positivi » contro valori « negativi »?

Cambiando condizion ricchi e mendici potrebbe divenire la denominazione emblematica di questo complesso ideologico-istituzionale, ove si riuscisse ad identificarlo in modo meno generico di quanto a noi non sia stato possibile finora.