

ANDREA MULAS

La puntura de la rimembranza

I luoghi, le figure, le parole e i riti della morte
nella cultura tradizionale della Sardegna



ARNALDO FORNI EDITORE

Indice

Introduzione	pag.	I
Capitolo 1 – Le premonizioni di morte	pag.	1
Capitolo 2 – L'agonia e la morte	pag.	62
Capitolo 3 – La preparazione del morto	pag.	93
Capitolo 4 – Il compianto funebre	pag.	134
Capitolo 5 – La veglia funebre e i funerali	pag.	233
Capitolo 6 – Il cimitero, il camposanto, il becchino	pag.	299
Capitolo 7 – La sepoltura e il ritorno dai funerali	pag.	348
Capitolo 8 – Il lutto	pag.	371
Capitolo 9 – La memoria e il ritorno dei morti	pag.	433
Note	pag.	495
Bibliografia	pag.	531

Introduzione

Il materiale documentario relativo ai rituali funebri nella cultura popolare della Sardegna, nonché alle credenze che a questi si riconnettono, ha senza alcun dubbio vastità considerevole.

Tale documentazione per di più è dispersa in una miriade di pubblicazioni, praticamente di ogni genere e tipo: dalle ricerche folkloriche, di solito impostate secondo gli schemi classici *ciclo dell'anno/ciclo della vita*, alle monografie locali; dagli articoli su quotidiani e periodici alle note di viaggio; dai resoconti delle *visite sanitarie* alle relazioni delle giunte comunali; dalla paremiologia alla poesia popolare. Ancora di recente, vari studiosi hanno lamentato la mancanza di un lavoro organico che in certo modo ridelineasse un quadro tanto composito, auspicando altresì che qualcuno volesse attendervi (1).

In tutti questi anni, ma bisogna parlare ormai in termini di decenni, nel corso dei quali mi sono occupato del tema dell'ideologia della morte nella cultura popolare sarda, ho avuto modo di valutare in prima persona quale e quanto peso negativo abbia una simile carenza nell'ambito degli studi demologici.

D'altra parte basta scorrere la bibliografia per rendersi subito conto della frammentazione delle fonti cui facevo cenno più sopra, e anche di quanti pochi siano stati gli autori che, in un passato in cui pure il panorama non era ancora così articolato e complesso quale oggi esso è, abbiano tentato di delineare un profilo unitario dei rituali funebri sardi.

Su tutti Francesco Poggi, con *Usi natalizi nuziali e funebri della Sardegna*, del 1897,

(1) Scrive a riguardo PIRA [1978:92] che in Sardegna "la letteratura sui riti funebri è sconfinata", mentre DELITALA [1974:21], nell'introduzione a *Il giorno dei morti*, compreso nel *Manoscritto 58* del Fondo Comporetti giacente presso il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari di Roma, lamenta: "Purtroppo la mancanza di un lavoro completo sugli usi funebri sardi e soprattutto del bittese non permette di reperire facilmente altri riscontri e di stabilire fino a quando gli usi citati nel manoscritto siano rimasti in vita".

Si legge poi in SATTA [1982:314]: "Sarebbe molto interessante uno spoglio e un lavoro di ordinamento del materiale etnografico sardo edito sul tema della morte" e afferma infine LIORI [1992:115] che "la concezione della morte in Sardegna meriterebbe uno studio ben più approfondito".

e Ofelia Pinna, con *Riti funebri di Sardegna*, del 1921, che resta forse il più completo lavoro sull'argomento.

Aggiungo a completezza di informazione, e ribadendo che si tratta però di articoli su quotidiani, gli interventi di Antonio Pau, *Usi e costumanze funebri: il rito funebre in Sardegna* (1887), e di Oreste Nemi, *Usi funebri sardi* (1894).

Il resto, ripeto, è disperso o compreso in opere di carattere più generale.

Devo infine fare breve menzione dei miei vari lavori sul tema della morte e del morire nella cultura popolare della Gallura, che si trovano indicati in bibliografia, ma con un particolare riferimento a "Quando viene la memoria..." *Credenze e rituali funebri nella cultura popolare della Gallura (Sardegna)* (1990), frutto di una ricerca sul campo, i cui dati sono stati poi raffrontati con le fonti edite sull'argomento.

Sebbene dunque nato con l'intento di ricomporre, in un quadro razionalmente organico, le molteplici testimonianze, etnografiche e non, relative ai riti funebri in Sardegna, questo lavoro tuttavia non può, ma per la verità neppure vuole, avere pretesa di esaustività.

Di certo posso aggiungere che ho cercato di definire un panorama che fosse, insieme, il più vasto e il più variegato possibile, spingendo le mie ricerche in molteplici direzioni.

Riordinando criticamente i dati raccolti, ho poi cercato di ripercorrere le varie sequenze proprie del rituale stesso e, nel medesimo tempo, di procedere secondo l'ordine cronologico delle fonti, rispettando, fin dove ciò è stato possibile, e la divisione per secolo e la successione per anni.

Mi sembrava infatti di poter evidenziare, in questo modo, con immediatezza quasi viva, i mutamenti di mentalità e di costume via via verificatisi nell'arco di secoli. La ricca e vasta documentazione che così è stata raccolta dà subito, già ad una prima, sommaria lettura, percezione netta di come e quanto, nell'ambito della società tradizionale sarda, e perciò nella cultura che di questa è conseguente espressione, l'entità della morte incomba e domini sulla vita quotidiana, manifestandosi per tutta una miriade di segni.

Non v'è dunque fenomeno, presenza, suono, gesto che non si offra ad una simile lettura e che è perciò importante, vitale, saper notare, riconoscere, interpretare con attenzione estrema.

Ma la morte che aleggia con la sua diuturna presenza su ogni minimo evento dell'esistenza umana non va tuttavia identificata con la bruna signora velata o con lo scheletro che impugna la lunga falce la cui lama proietta sinistri bagliori, così come tanta iconografia colta suole raffigurare.

La cultura popolare della Sardegna, condividendo con molte culture tradizionali anche questo elemento, non vive nel timore di una *morte* indifferenziata, comunque

rappresentata, ma avverte invece tutta l'angoscia, tutto il raggelante terrore dei *morti*. Che possano cioè, visibilmente, materialmente manifestarsi quei morti che hanno costituito la linfa vitale del tessuto sociale, che qualcuno ha conosciuto viventi tra i vivi, con essi condividendo dolori e attese, gioie ed angosce e che ora popolano le memorie di ognuno, affollandosi in quell'area marginale che segna il limine tra il ricordo e il rimpianto.

Questa precisazione può forse apparire superflua, ma credo tuttavia che vada fatta comunque, a premessa di ogni altro discorso sul morire.

Una delle più significative manifestazioni della presenza dei morti, appunto, si ha nei sogni: non a caso il sonno è vissuto come il momento di maggiore contiguità con la morte.

Voglio solo ricordare a questo proposito, come tra le *formole e cantilene sacre* raccolte in Gallura da Giovanni Mari [1900:71-73], ve ne siano alcune, comprese sotto il titolo *Illu culcassi (nel coricarsi)*, che iniziano così: *Mi colcu illa me' sipultura / Di pi-sammini no socu sigura* ("Mi corico nella mia sepoltura / Di alzarmene non sono sicura").

Anche Pietrina Moretti [1958:61-62], fra la *poesia lirica* dell'Ogliastra, riporta due piccole preghiere, *A su notti* ("Preghiera per la notte") e *Ainnanti 'e si ormiri* ("Prima di addormentarsi"), che recitano, rispettivamente: *Deu mi corcu in custa sepultura, / de mi nddi pesà non soi segùra* ("Io mi corico in questa sepoltura / di levarmi non sono sicura") e *De terra mi cobérgiu / s'anima a Deus inférgiu / e a sa Vergini Maria / s'in-trégu su coro e s'anima mia* ("Di terra mi copro / l'anima a Dio raccomando / e alla Vergine Maria / le dono il cuore e l'anima mia"), mentre in area nuorese Clara Gallini [1963:10] raccoglie a sua volta identica preghiera, "dal notissimo e stereotipo inizio": *Deo mi corcu in custa seboltura/de mi nde besare non bi so sigura / non so sigura de mi nde besare*.

Ma formule simili, relative sempre a *s'ora 'e si colcare* (all'ora di coricarsi) sono pure rilevate, a Buddusò, da Tomaso Tuccone [1994:176-179].

Apparendo dunque in sogno, i morti comunicano ai vivi la propria condizione nell'aldilà, danno notizie di altri defunti, esprimono richieste, svelano segreti, confidano numeri vincenti di lotterie, rivelano l'ubicazione di tesori, predicono il futuro, e perciò anche eventi luttuosi come la prossima scomparsa di qualcuno.

Ma i segni premonitori di morte sono tanti e i più disparati fra loro, a testimonianza dell'attenzione vigile e costante che la cultura tradizionale sarda, non diversamente da molte altre, rivolge ai fenomeni anticipatori di un evento tanto temuto.

Questi segnali sembrano avvertirsi particolarmente nelle ore notturne, quando, conclusa ormai ogni attività, i vivi si ritirano nelle case, e i paesi e le campagne cadono nel dominio quasi assoluto dei morti.

Compaiono allora nel cielo meteoriti e comete o vi si nota la strana vicinanza di una stella alla luna; nell'aria si leva un vento furioso; gli animali, sia selvatici che domestici, considerati particolarmente sensibili ad ogni manifestazione dell'insolito, emettono versi lugubri, ritenuti tali per la singolarità della loro frequenza o del genere. L'ordine conosciuto, insomma, presenta inquietanti variazioni che l'esperienza ha codificato come eccezionali, e dunque prodromiche di eventi nefasti perché vengono ad esporlo al rischio di gravi sovvertimenti.

È appunto questo incumbente *disordine* che, per traslato, si avverte quando una gallina canta con verso di gallo, dando luogo ad una numinosa inversione dei ruoli di natura.

Altri momenti di particolare pericolosità sono insiti poi in talune sequenze, connotate da valenze simboliche profonde, di diversi riti di passaggio: la vera che cade di mano ad uno degli sposi durante la celebrazione delle nozze, ad esempio, o la candela che, nel corso dello stesso rito, viene improvvisamente a spegnersi.

Ma gravissimo evento è pure la concomitanza in uno stesso luogo di due differenti cerimonie rituali dalle valenze opposte, come può essere, per esemplificare, l'incontro di un corteo funebre con uno nuziale o battesimale: in questi casi infatti è sempre l'elemento di negatività che risulta dominante.

Una commistione che va dunque evitata poichè, com'è nell'ordine naturale, quando avviene la coincidenza dei due opposti *vital/morte* è sempre quest'ultima a prevalere sulla prima, annullandola.

Un'altra costante di rilievo che emerge dalla lettura dei testi è la coesistenza, nel complesso articolarsi dei rituali funebri, di elementi di origine manifestamente pagana accanto ad altri più propriamente cristiani, ora in alternanza, ora in opposizione tra loro, ora in sincretismo.

Ne sono chiara testimonianza, per fare solo qualche esempio, le pratiche che i familiari del morente pongono in atto quando questi patisce un'agonia particolarmente lunga o, come si dice, "non riesce a morire".

Secondo una credenza diffusa, a livello popolare, oltre che in Sardegna anche in varie regioni d'Italia e di Francia, si ritiene sovente che ciò sia da attribuire al fatto che costui, nel corso della sua esistenza, possa aver bruciato il legno di un giogo di buoi. Insieme a non molte altre, questa colpa è valutata di una gravità estrema e il rimedio che, nel caso specifico, la cultura tradizionale indica per porre fine a tale interminabile agonia, è costituito dall'accostare al capo del moribondo un giogo di dimensioni reali o anche una sua riproduzione in misura ridotta.

Non mi sembra neppure il caso di sottolineare come tutto qui, la natura della colpa, l'entità della pena, le modalità terapeutiche di risoluzione della crisi, si situino entro

un universo che è rurale e pagano e del quale sono evidenti i valori ergologici e simbolici insieme.

Ma, come sovente accade nella tradizione popolare, questo medesimo evento, di un moribondo cioè che entri in lunga agonia, può essere tuttavia interpretato, e quindi affrontato, in maniera totalmente differente: si ritiene cioè che le sofferenze dell'agonizzante non abbiano fine in quanto egli ha con sé, in dosso o nel letto, delle immagini sacre, dei brevi o degli scapolari che perciò bisogna togliere se si vuole che l'agonia termini.

Qui si ha dunque la compresenza di due universi religiosi e simbolici che, pur nel loro manifesto parallelismo, conservano sensibili quanto profonde diversità. Vorrei però aggiungere, a questo, qualche altro esempio che mi pare molto significativo. È noto come la Chiesa abbia espresso sempre, con severità e determinazione, la propria condanna del rituale della lamentazione funebre con la conseguente scomunica delle prefiche che lo avessero eseguito.

Questa posizione di ferma intransigenza era motivata con diverse ragioni: la scomposta cruenza del rito, tanto lontana dalla ieraticità del cerimoniale cattolico; la ricompensa corrisposta alle lamentatrici di professione; l'incitamento alla vendetta che queste facevano nel caso di un omicidio.

Entrare nel merito di ciascuna di queste motivazioni significherebbe aprire una discussione ampia e articolata quale non è possibile affrontare in questa sede: qui perciò ci si dovrà limitare a rimarcare come nessuna di esse risulti trarre la sua sola origine da un contrasto insanabile e netto fra l'uso del compianto funebre e la dottrina cattolica.

Rimane allora da spiegare ancor più compiutamente il perché di tanto accanimento, di tanta pervicacia da parte della Chiesa verso un rito che, a ben vedere, la riguardava in fondo in maniera soltanto marginale.

Le motivazioni più sostanziali di un simile atteggiamento potrebbero perciò risiedere forse altrove: il Sinodo di Cagliari del 1628, ad esempio, vieta il pianto funebre in chiesa in quanto impedisce *el canto ecclesiastico* e, del pari, il Sinodo di Cagliari del 1695 proibisce che le parenti, vedove, figlie e sorelle, accompagnino il morto perché con i loro strepiti, i pianti, il vociare, sono da ostacolo alla regolare celebrazione della messa, che avviene infatti *a malas penas, y con gran dificultad*.

La contrapposizione che vede fronteggiarsi la cultura tradizionale e la liturgia cattolica stavolta però non si risolverà in un rapporto di reciproca accettazione e di convivenza pacifica, ma sfocerà inesorabilmente in un contrasto aperto e violento che vedrà la prima soccombere sotto gli attacchi della seconda.

L'uso della lamentazione funebre, e con esso *il pietoso officio delle piagnone*, diffuso

un tempo *ferè ubique*, come rileva Giovanni Francesco Fara alla fine del '500, è perciò destinato a progressiva ma altrettanto inesorabile scomparsa.

Rischierebbe peraltro di rivelarsi un serio errore di prospettiva stimare, riduttivamente, che la Chiesa abbia impegnato tutto il suo alto magistero e la sua autorevolezza, dispiegando altresì la sua capacità di capillare penetrazione, al solo fine di estirpare la pratica del compianto funebre.

Benché sia infatti evidente come le gerarchie ecclesiastiche abbiano sempre considerato quest'uso un'esecranda manifestazione di paganesimo, riesce tuttavia difficile immaginare che esse possano avergli attribuito un ruolo d'importanza così determinante da ritenerlo addirittura un grave impedimento alla diffusione della dottrina cattolica.

Tutte le prescrizioni sinodali emanate a questo riguardo sembrano avere, in realtà, un obiettivo di ben più vasto e rilevante interesse.

Leggiamo dunque così negli Statuti Sassari del 1316: *Ordinamus qui neuna femina de Sassari, nen de atterue andare deppia [...] infactu de alunu mortu [...] nen daue sa clesia essat ad su munimentu, nen in cussa clesia, in sa quale aet esser su corpus*, e ricorda il decreto della Congregazione di Ploaghe del 1553: *Item est istadu ordinadu qui nexuna femina no potat andare quando morit qualchi unu achesia et nen attitare a modu nexunu et hue han faguer su contrariu su mortu no siat seppellidu et qui sa tale delinquente hapat de ruer in ipso facto in excomunigatione*.

In effetti, dunque, l'azione della Chiesa non si rivolge esclusivamente contro le prefiche ma si spinge invece fino alla completa e assoluta esclusione di qualsiasi presenza femminile da tutta la parte pubblica, e che perciò, in quanto tale, abbia carattere di ufficialità, del rito funebre, per ricondurre quindi l'intervento delle donne entro spazi domestici, limitandone così il ruolo in una dimensione familiare e privata. Dalla totalità delle testimonianze documentali emerge infatti, in maniera netta ed univoca, la funzione primaria ed essenziale svolta dalle donne nel corso dell'intero, complesso rituale funerario, dalla preparazione e composizione del cadavere fino ai funerali e alla sepoltura. Al contrario degli uomini che, se si escludono alcuni momenti, vi compaiono sempre in sfocati ruoli di scialba comprimarietà.

È appunto questa realtà di fatto che la Chiesa deve assolutamente ridefinire con ferma determinazione, se vuole poi poter avocare al suo sacro ed esclusivo ministero le celebrazioni più solenni dell'ufficio funebre.

Il perseguimento di questi fini legittimerà l'adozione, da parte della gerarchia ecclesiastica, di ogni misura in suo potere, come già abbiamo veduto: dall'impedire la sepoltura del morto qualora le donne intonino il lamento funebre, fino alla comminazione della scomunica per chi contravvenga a queste disposizioni.

Finalmente esclusa dalle esequie ogni ingerenza estranea, il clero si fa dunque non

soltanto cura che esse si celebrino in stretta ed esclusiva osservanza del rito cattolico, ma introduce altresì, nel complesso apparato cerimoniale, profonde differenziazioni che sono determinate dalle capacità di elargizione, naturalmente a favore della chiesa, della famiglia del morto.

Il clero locale ha inoltre stabilito che il seppellimento dei morti nella chiesa o nel cimitero ad essa attiguo possa avvenire solo dietro pagamento di un tributo, la cui entità è da esso precisamente indicata, pena il trattenimento del cadavere insepolto. Una vessazione così scandalosamente ricattatoria da richiedere l'intervento delle autorità gerarchiche superiori: il Sinodo di Cagliari del 1628, infatti, enumerando *los abusos que se han de quitar de los entierros de los difuntos en este distrito*, si volge contro quei parroci che tendono a *impedir a los tales la Ecclesiastica sepultura, deteniendolos sin enterrar par fuerça, y violencia en sus propias casas, ò fuera dellas, hasta que los herederos sathagan de sus bienes a los acreedores, y pretensores*.

Tra la Chiesa, da un lato, e la società tradizionale, dall'altro, ancorché in maniera tacita e forzosa, viene comunque a stabilirsi un *modus vivendi* il cui punto focale può essere individuato in una ripartizione di ambiti di competenze che ammette lo svolgimento del rito privato secondo gli usi funerari della cultura popolare ma esige, altresì, la celebrazione pubblica della cerimonia nel pieno rispetto del rituale cattolico. In questo scenario di formale equilibrio che si è venuto a delineare, come abbiamo avuto modo di vedere, per tracciati laboriosi e non privi di asperità, interviene però un evento nuovo quanto inatteso, i cui effetti risulteranno dirompenti e duraturi: il 5 settembre del 1806 viene infatti esteso anche all'Italia l'editto napoleonico di Saint-Cloud, già promulgato il 12 giugno 1804, il quale impone che le sepolture si effettuino esclusivamente in aree suburbane destinate a questa specifica funzione.

La nuova legge non viene accolta con favore né da parte del clero, né dalle popolazioni locali. Sebbene ciascuna sia mossa da ragioni differenti, ora le due parti si trovano dunque schierate insieme su un comune fronte resistenziale.

I preti ostentano gelida indifferenza e continuano regolarmente a consentire le sepolture presso le chiese e nei cimiteri ad esse contigui, guardandosi bene dal fare qualsiasi opera di persuasione presso i fedeli circa la bontà di un simile provvedimento, che traeva la sua legittimazione anche da eminenti quanto ineludibili ragioni di ordine igienico-sanitario.

Secondo quel che viene ripetutamente sostenendo Angius, un simile atteggiamento di sordo rifiuto del clero sarebbe stato determinato dal timore dei disagi conseguenti al dover accompagnare il corteo funebre per molte centinaia di metri fuori dell'abitato, lungo sconnessi viottoli di campagna, fangosi nel freddo degli inverni, polverosi nella calura delle estati.

Senza per questo negare un qualche veridico fondamento a siffatte motivazioni che l'Angius riporta, devo annotare con franchezza che sarei tuttavia propenso a ritenerle alquanto riduttive rispetto a problematiche non solamente più vaste e articolate, ma pure dalle implicazioni più pragmatiche e concretamente venali.

A tale riguardo allora non sarà forse del tutto privo d'interesse soffermarsi a considerare, con qualche ragionevole approssimazione, quali stime il clero possa aver espresso nel merito dell'opportunità di una ligia osservanza di quel dettato legislativo che, per sua conseguenza immediata, importava la definitiva soppressione di ogni futura riscossione di tributi per diritto di sepoltura *ad sanctos*.

La reazione popolare, invece, è non solo più scomposta ma anche violenta, tanto da spingersi, com'è avvenuto per l'appunto in Gallura (a Tempio, Aggius e Calangianus), fino al punto di abbattere la cinta muraria che poche, sollecitate amministrazioni comunali, in ossequio alle nuove disposizioni di legge, hanno fatto erigere a perimetrazione dell'area destinata a camposanto.

L'abbattimento delle mura, secondo non infondati sospetti, in taluni casi sarebbe stato ordinato dai proprietari dei terreni limitrofi al camposanto, seriamente preoccupati che la sua vicinanza determinasse una pesante svalutazione dei loro beni. Più spesso, però, ci troviamo di fronte ad una reazione quasi spontanea della popolazione, la quale non è mossa certo da interessi materiali ma è spinta piuttosto da ragioni di ordine morale e sociale e da convinzioni religiose. poiché ad essere sepolti lontano dalla chiesa sono di norma gli scomunicati, si teme anzitutto che quanti vengono seppelliti nel camposanto non siano morti nella grazia del Signore.

Si vuole poi che i morti riposino sotto la protezione anche fisica della chiesa perchè, continuando a giacere sotto il suo tetto, non avranno a subire l'ingiuria delle piogge. Né essi debbono venire allontanati da quei luoghi ove è trascorsa la loro esistenza terrena, né ancor meno possono separarsi dalle proprie famiglie le quali, sapendoli sempre così vicini, avranno più frequenti occasioni di ricordarli e di onorarli con preghiere e suffragi.

Al formarsi, e quindi al diffondersi, di simili convincimenti, ha certo contribuito in misura apprezzabile l'opera di predicazione svolta dal clero contro l'indegna usanza di trattare i morti quasi fossero carogne, dapprima portandoli lontano dal paese e poi li abbandonandoli, dimenticati, senza più messe, né orazioni.

Se a tali interventi della Chiesa, volti ad alimentare quei pregiudizi che in qualche modo rappresentano un ostacolo al sorgere dei camposanti, doverosamente si aggiunge l'inefficienza e il lassismo di amministratori locali tanto insipienti quanto incapaci, allora si riesce a comprendere appieno perché la nuova legislazione in materia cimiteriale risulti in pratica disattesa, la sua piena e completa attuazione restando, per lungo tempo, un evento episodico e sporadico.

Ubicati, secondo quanto la legge prescrive, a distanza dall'abitato, i camposanti vengono a sorgere talvolta in prossimità di edifici già istituiti con la precisa funzione di circoscrivere e allontanare dal tessuto urbano e sociale soggetti o attività ritenuti indesiderabili: a Orosei, per limitarci ad un solo esempio, secondo quanto riporta Angius, "il camposanto è all'estremità del paese in luogo ventilato, contiguo all'ospizio de' poveri e degli spuri".

Tutto questo, com'è naturale, non fa che accrescere presso le popolazioni locali il convincimento che nei camposanti non soltanto si riverberino le disparità terrene ma che queste anzi, proiettate *post mortem*, vi trovino accentuazione ulteriore.

Perciò, le famiglie che ne abbiano i mezzi, evitano di farvi seppellire i propri defunti: le più abbienti versando al clero il tributo richiesto, il che vale loro il privilegio della sepoltura in chiesa; quelle più povere contentandosi di ottenere l'inumazione nel cimitero attiguo alla chiesa stessa.

In pratica dunque, nel nuovo camposanto verranno seppelliti, per lungo tempo, solamente i miseri resti degli emarginati e dei morti in stato d'impurità: lo straniero morto nelle carceri locali, ad esempio, com'è appunto a Ghilarza, o i *cholerosi*, secondo quel che avviene a Sennori e a Tissi.

Ma a fare giustizia di questo stato di cose sarà dapprima il vaiolo e poi il colera, che imponendo la pressante necessità di dare sepoltura immediata a tanti morti faranno dunque cadere sotto il peso dell'emergenza troppe quanto futili discriminazioni.

Intanto però le relazioni dell'Ottocento, con toni alquanto macabri ed accenti grandguignoleschi, continuano a descrivere i camposanti come lande desolate, lasciate in totale abbandono, nella più completa incuria: qui, tra ferule, cardi, ortiche, piante di ogni genere, erbacce di qualsiasi specie, sono disseminate ossa ancora non del tutto scarnificate, che talvolta l'umana pietà raduna in piccoli cumuli; biancheggia un teschio; spunta dal terreno un piede insepolto.

E complici poi cinta murarie cadenti o dirute, portali di accesso malfermi e sconnessi, questa terra di nessuno diviene teatro di scorribande per turbe di monelli che una colorita espressione logudorese, di chiara assonanza francese, definisce *ratatuggia*; è luogo d'incolto pascolo di ruminanti domestici; è meta delle incursioni predatorie di carnivori selvatici o rinselvatichiti.

Gli ambiti che la cultura ha delimitato, senza tuttavia riuscire ad imporvi con saldezza le proprie norme, vengono a ricadere dunque in dominio di leggi di natura, e questo non fa che accrescere la forza numinosa che il camposanto promana a tutto quanto è ad esso in qualche modo legato: così la parietaria che vi cresce ha virtù magiche; la terra cura le epidemie del bestiame; l'acqua che vi sgorga ridà la salute alle persone, ma, nel medesimo tempo, è pericoloso condurvi dei neonati.

E lo stesso becchino, a causa del suo inquietante ruolo di mediazione tra il mondo

dei vivi e quello dei morti, è ritenuto persona spregevole ed esecrabile, accomunato in questo disprezzo a poche altre figure che svolgono mestieri altrettanto ambivalenti: il boia, la levatrice, il fabbricante di stoviglie.

Il progressivo affermarsi, presso strati sempre più vasti di popolazione, di una coscienza civica maggiormente avvertita contribuirà, in misura notevole, a rendere accettabile l'idea che la creazione dei camposanti risponda a reali ed ormai ineludibili esigenze, determinate da nuovi e radicali mutamenti sociali i quali comportano l'imposizione di norme sanitarie e di condotte igieniche più adeguate e moderne.

Sull'onda di una retorica tardo-romantica, allora, il camposanto diviene per certo tempo il fiorito giardino di care memorie, il melanconico luogo del rimembrare e i tempi e gli affetti perduti, mentre il becchino intanto, a pieno titolo ottenuta l'iscrizione fra i dipendenti comunali, si vedrà finalmente riconosciuta la più prosaica qualifica di necroforo.

Nella realtà, però, ormai non c'è più nulla che possa ricomporre quella frattura insanabile che già da tempo separa il mondo dei vivi da quello dei morti; la grave, inconciliabile dicotomia che al camposanto oppone lo spazio del paese.

Molteplici e complesse vicende storiche e culturali sono dunque intervenute, nel tempo, a segnare in maniera radicale il lungo e travagliato percorso secondo cui la società tradizionale sarda è andata elaborando la propria ideologia del morire.

Ad una considerazione più ampia e puntuale, risulta evidente come i rituali funebri e le credenze intorno al morire della tradizione popolare di Sardegna, al di là di talune varianti non significativamente apprezzabili, siano connotati, in misura degna di nota, da modalità e tematiche che non solamente permeano l'intera area folklorica mediterranea, nella quale trovano radicamento profondo, ma si spingono altresì ad innervare l'universalità delle culture subalterne paneuropee.

Non è tanto l'aver medesima diffusione areale, però, il tratto comune che caratterizza intimamente la visione della vita e del mondo, la concezione della morte che tante culture, le quali restano comunque fra loro diverse e lontane, sono venute elaborando nel corso di secoli, quanto piuttosto la condivisione di valori etici e sociali improntati a reale e partecipe solidarietà.

Assecondando in questo le sue più strutturali propensioni, l'attuale società persegue da tempo, per un tortuoso e vano processo di rimozione, l'illusorio quanto pericoloso disegno di riuscire finalmente ad espellere dal proprio tessuto connettivo l'idea stessa del morire, che avverte naturalmente come momento devastante ma che non è in grado di controllare culturalmente, e perciò ne delega la gestione a specifiche strutture quali appunto sono gli ospedali e le agenzie funebri.

La società tradizionale, per contro, consente risposte che sono a un tempo culturali e umane, e aprendosi ad una dimensione collettiva del dolore si dispone verso un'e-

laborazione comune dell'evento traumatico il quale, pur nella sua triste ineludibilità, viene quindi a stemperarsi, così da giungere finalmente, per un lento e laborioso travaglio, ad un suo superamento.

Laddove, insomma, la nostra cultura tende ad una stolta quanto inane pretesa di negazione della morte, la tradizione popolare mostra invece di accettarla con lucida consapevolezza per cercare di domesticarla.

La condivisione dunque di tutti questi elementi, che sono di ordine rituale, mitico, etico-religioso, relativi alla rappresentazione del morire, di fatto iscrive a pieno titolo la Sardegna nel più ampio contesto folklorico di area europea, e perciò la sottrae ineluttabilmente a quell'illusoria dimensione di insularità culturale su cui talvolta essa stessa indugia, non senza qualche compiacimento.

Ed è appunto in questa resistenza a delegare a istituzioni esterne, sia pubbliche che private, in questo voler rimanere attori anche davanti alla morte, superandola senza rimuoverla, che la cultura tradizionale, non soltanto sarda, gioca una delle sue più strenue battaglie, forse proprio quella decisiva.

Le fonti

Tra le fonti primarie più antiche, e di maggiore rilievo, sono certamente da annoverare i decreti sinodali posttridentini.

Questo non già e non tanto perché i sinodi indugino in descrizioni minute di quei riti e di quelle credenze che a noi qui interessano, il che, per la verità, rimane un evento assai episodico, quanto invece per la semplice considerazione che la condanna da essi espressa contro taluni *superstiziosi rituali* è anche la prova della loro esistenza. A partire dal sec. XVI, dunque, e fino all'epoca contemporanea, le prescrizioni sinodali costituiscono una preziosa fonte di informazioni e dati che, per quanto scarni, restano pur sempre di interesse fondamentale.

Bisognerà tuttavia attendere i primi viaggiatori per avere descrizioni e relazioni meno schematiche, più ricche di dettagli e di particolari. Le testimonianze etnografiche anteriori al 1700, ma per talune usanze anche quelle antecedenti al 1800, sono infatti alquanto sporadiche.

Ancora nella seconda metà del '700, quando i viaggiatori europei percorrono il nostro Meridione alla ricerca ora di vestigia del mondo classico, ora di una certa *naïveté* indigena, la Sardegna è praticamente sconosciuta, tanto da essere ritenuta, sulla base di un'erronea informazione che risale ad Erodoto, più estesa della Sicilia. Sulle pagine del londinese *New Mounthly Magazine and Humorist*, nel 1849 si

legge: "No country in Europe is so little known as Sardinia. Yet it is the largest island in the Mediterranean, not even excepting Sicily" (2).

La situazione di profondo degrado e di grave arretratezza in cui l'isola versava a quel tempo, a seguito della dominazione spagnola e del suo malgoverno, e che si protrarrà fino agli inizi del regno sabauda, la aveva tagliata fuori dai grandi itinerari turistici internazionali.

Il punto focale per intendere compiutamente rilevanza e interconnessioni delle fonti, primarie e secondarie, non soltanto di viaggio, resta dunque la prima metà dell'800. È in questo scorcio di secolo, infatti, e per la precisione nel 1826, che compare a Parigi il *Voyage* di Alberto Ferrero conte de La Marmora (1789-1863), che anche grazie al fatto di essere scritto in francese, avrà larga diffusione e costituirà una lettura di riferimento per quanti intenderanno scrivere della Sardegna o vi sbarcheranno. Il conte, formatosi alla Scuola militare di Fontainebleau, nel periodo della Restaurazione, per le sue non nascoste simpatie verso quelle idee liberali che sfoceranno poi nei moti del 1821, verrà esonerato, nel 1822, dal servizio attivo e confinato in Sardegna, ove risiederà dal 1822 al 1831, salvo assenze di breve durata. Il La Marmora conosce già l'isola per esservi recato dapprima nel 1819 per condurvi delle battute di caccia e, insieme, ricerche di ornitologia, e poi negli anni 1820-1821 per effettuarvi scavi archeologici. Richiamato in servizio, riparte per Torino ma continua a curare le sue ricerche e i suoi studi relativi alla Sardegna facendovi ritorno quasi ogni anno e dove, dal 1849 al 1851, ricoprirà dapprima il ruolo di Commissario Straordinario (Stato Maggiore del Vicerè) e poi quello di Luogotenente Generale dell'isola. Rientra a Torino ma, fino al 1857, non interrompe le sue visite in Sardegna, allo scopo di perfezionare e completare la raccolta di appunti. Nel 1826, dunque, pubblica a Parigi l'opera *Voyage en Sardaigne de 1819 à 1845, ou description statistique, phisique et politique de cette île avec des recherches sur ses productions naturelles et ses antiquités*, poi *revue et considérablement augmentée par l'auteur* nel 1839, sempre a Parigi.

Altro lavoro, molto noto, di La Marmora, che non ebbe però eguale fortuna, è l'*Itinéraire de l'île de Sardaigne pour faire suite au voyage en cette contrée*, stampato a Torino in 2 volumi, nel 1860. Il *Voyage* segna un momento fondamentale nella storiografia relativa alla Sardegna e imprime una svolta determinante agli studi degli usi e costumi dell'isola. Nelle sue pagine, pacatamente incisive, in uno stile piano quanto efficace, le notizie relative alla cultura popolare non figurano più in forma di

(2) *New Montly Magazine and Humorist*, Londra 1849, Vol. 85, p. 90. Traggio la citazione da CABIDDU [1983:305, n. 7].

notazioni occasionali o di rilievi marginali, ma trovano adeguata e propria collocazione nella ripartizione per argomenti in cui il lavoro è suddiviso. Inoltre, i dati che l'autore espone in merito alle tradizioni sarde, sono frutto di sue personali rilevazioni, effettuate nel corso dei vari soggiorni nell'isola e nascono da una frequentazione del mondo popolare, che si avverte non essere stata occasionale. Lo stile sobrio, il metodo attento, l'inchiesta diretta: tutto questo rende il *Voyage* opera unica e pietra miliare nel panorama degli studi sardi, e non soltanto di demologia. Molti autori successivi attingeranno ampiamente ad essa, spesso senza citarla neppure.

A questo punto, tuttavia, è doveroso e legittimo porsi la questione se dietro al lavoro di La Marmora vi siano altre fonti ad esso antecedenti o contemporanee, ed eventualmente quali queste siano. La Marmora, va detto, conosceva la letteratura relativa agli argomenti che avrebbe inteso poi trattare, si può anzi ritenere che da essa siano a lui derivati stimoli proficui e fattive suggestioni. Non gli erano certo ignoti, per il 1500, i lavori di Giovanni Francesco Fara; per la fine del 1700, le opere di Domenico Alberto Azuni, di Francesco Cetti, di Francesco Gemelli, di Matteo Madao; per il 1800, infine, gli scritti di Jean François Mimaut, di Giovanni Mameli De Mannelli, di Tommaso Napoli, di William Henry Smyth. Tutte queste opere, tuttavia, o sono di carattere generale sulla Sardegna oppure altamente specialistiche intorno ad uno specifico argomento, ma soprattutto, ed è ciò che a noi qui maggiormente interessa, contengono notazioni affatto marginali sulle tradizioni popolari sarde.

Sempre nella prima metà del 1800, negli anni compresi tra il 1834 e il 1856, vengono pubblicati a Torino i 28 volumi del monumentale *Dizionario geografico storico statistico commerciale degli Stati di S.M. il Re di Sardegna*, compilato per la parte relativa agli Stati di terraferma dal professor Goffredo Casalis e, per le voci che riguardano la Sardegna, dal padre Vittorio Angius, un erudito locale alquanto noto nell'isola. Il Casalis, dopo i primi, infruttuosi, tentativi fatti di persona presso gli amministratori locali per ottenere la loro collaborazione, si rivolge all'Angius. Questi, a sua volta, interpella parroci, vescovi, persone di cultura conseguendo risultati così positivi che viene a tramutarsi da semplice informatore in estensore delle voci relative alla Sardegna (ad eccezione di alcune, da lui non riconosciute come proprie, e di altre rifiutate). Lo scrupolo poi con cui egli attende ai suoi compiti, lo spinge a vagliare di persona la veridicità dei dati raccolti, così che noi possiamo oggi stimare il suo enorme lavoro come la fonte più ricca e più attendibile intorno alle tradizioni e alle credenze popolari del tempo, la cui importanza risulterà comparabile con quella del *Voyage* di La Marmora. Se a ciò si aggiunge, inoltre, che di quest'ultimo l'Angius fu non di rado compagno di viaggio in Sardegna, e che i due studiosi intrattennero continui scambi, si può dunque ben comprendere, allora, come le rilevazioni dell'uno abbiano trovato conforto e legittimazione nelle attestazioni dell'altro, quasi per un ri-

mando speculare. Sebbene la cosa non abbia rilevanza ai fini del presente lavoro, tuttavia a completezza di informazione, annoto di passata che l'Angius, al pari di altri studiosi del tempo, stimava vere le *Carte di Arborea*.

Sono dunque anni fertili, quelli, e assai fecondi per le ricerche e gli studi sulle tradizioni popolari della Sardegna.

A Londra intanto, nel 1828, William Henry Smyth pubblica *Sketch of the present state of the Island of Sardinia*. L'autore è un ufficiale di marina amico di La Marmora, che gli ha concesso in lettura il manoscritto del suo *Voyage*.

A Parigi invece, nel 1835, sotto lo pseudonimo di Valery, Antoine Claude Pasquin pubblica *Voyage en Corse, à l'île d'Elbe et en Sardaigne*, che ripercorre appunto l'itinerario di uno dei suoi molteplici viaggi. "Bibliothécaire du Roi aux palais de Versailles et de Trianon", egli è sbarcato in Sardegna, percorrendola quasi tutta a cavallo, attrattovi probabilmente dalla lettura del *Voyage* di La Marmora, le cui pagine riecheggiano non di rado.

Nel 1849, ancora a Londra, si stampa l'opera, in tre volumi, di un avvocato londinese, John Warre Tyndale, dal titolo *The Island of Sardinia including pictures of the manners and modern objects*. Tyndale è venuto in Italia per trascorrervi un periodo di convalescenza e sono stati alcuni amici a consigliargli di visitare la Sardegna. Insieme al suo servitore, e con un cavallo soltanto per i bagagli, percorre in sella tutta l'isola raccogliendo note e appunti che, al ritorno in Inghilterra, approfondite le conoscenze sulla Sardegna, sviluppa ed amplia. Il lavoro di Tyndale è vasto ed ha carattere enciclopedico ma, almeno per quella parte che qui ci riguarda, esso si rifà ampiamente al *Voyage* di La Marmora e alle voci del *Dizionario* compilate da Angius per Casalis, senza peraltro citare queste fonti.

Un anno dopo, nel 1850, a Napoli, l'Ufficio della Civiltà Cattolica pubblica *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati cogli antichissimi popoli orientali*, del gesuita Agostino Bresciani. Le finalità dell'opera sono già espresse nel titolo: raffrontare gli usi sardi con quelli d'Oriente cercandone colà le radici. Una teoria, è noto, destinata ben presto a decadere. Il libro tuttavia avrà molta fortuna (nove edizioni tra il 1850 e il 1890) in buona parte dovuta forse anche alle discussioni e alle controversie cui diede origine. Originario di Ala, padre Bresciani, era stato Rettore dei Collegi di Genova, Torino e Modena; fu poi assegnato al Collegio di Propaganda di Roma, e quindi inviato in Sardegna in qualità di Provinciale.

Qui avrà modo di percorrere a cavallo, tra il 1844 e il 1846, varie regioni dell'isola, dalla Trexenta all'Ogliastra, dalla Barbagia all'area occidentale. Inizia la stesura del suo lavoro a Firenze, nel 1846, e la prosegue a Roma, dove, a seguito dell'espulsione dei Gesuiti da vari Stati della Penisola, ha trovato asilo, negli anni compresi tra il 1846 e il 1849. L'opera è condotta nella forma classicheggiante del dialogo; l'au-

tore si intrattiene con quattro confratelli nel castello di Montalto, nelle vicinanze di Chieri, località di villeggiatura degli allievi del Collegio dei nobili di Torino. Del 1864 è poi *Le dialecte et les chants populaires de la Sardaigne* di Auguste Boullier, cui l'anno seguente succederà *L'île de Sardaigne. Description, histoire, statistique, mœurs, état social*. Ricco proprietario di Roanne, Boullier è giunto in Sardegna dopo aver viaggiato per l'Europa e in Africa e in Asia.

Ancora a Parigi, a riprova di un interesse costante, nel 1867 viene pubblicato il lavoro di Emanuel Domenech *Bergers et bandits. Souvenirs d'un voyage en Sardaigne*. L'autore, figlio di un capitano di artiglieria, si era trasferito a Sassari nel 1835, presso uno zio commerciante, e qui aveva frequentato l'Università. Ordinato sacerdote, era divenuto paggio presso la Corte di Carlo Alberto, ma non avendo simpatia per quell'ambiente, aveva preferito andare missionario nell'America settentrionale. Era quindi in Messico al seguito dell'Arciduca Massimiliano; ma previsto in tempo l'insuccesso della sua missione, è già in Europa quando questi viene fucilato. Si reca quindi ancora in Sardegna e, colpito dalle differenze che vi riscontra rispetto al suo precedente soggiorno, vuole subito descrivere un mondo che avverte scomparire. Sull'onda di questa esigenza scrive dunque *Bergers et bandits*, che ha sì il pregio dell'immediatezza ma risente di molte imprecisioni dal momento che l'autore, pur non avendo avuto modo di verificarle di persona, spesso ha tuttavia assunto come vere notizie prive di un reale riscontro.

Del 1869 *Reise auf der Insel Sardinien*, del barone Heinrich von Maltzan tradotto in italiano nel 1886 con il titolo *Il barone di Maltzan in Sardegna*. Il ricco nobiluomo, nato nelle vicinanze di Dresda nel 1826 e morto suicida a Pisa nel 1874, soffre di una malattia al petto e, su consiglio medico, parte verso luoghi più caldi, visitando così molti Paesi africani e arabi. Il suo lavoro sulla Sardegna, che pure ebbe ampio successo, risente tuttavia di una certa superficialità e approssimazione.

Un altro barone, Jean Baptiste Roissard de Bellet, pubblica nel 1884 *La Sardaigne à vol d'oiseau en 1882. Son histoire, ses mœurs, sa géologie, ses richesses métallifères et ses productions de toute sorte*. Originario di Nizza, banchiere, deputato, il barone è in Sardegna per un breve soggiorno, durante il quale raccoglie appunti sull'isola e sugli usi tradizionali dei suoi abitanti. Ma le notizie che egli riferisce derivano sovente dal *Voyage* di La Marmora.

Nel 1885 a Roma e insieme a Londra viene pubblicato *Sardinia and its resources*, dell'inglese Robert Tennant, che una società privata ha inviato in Sardegna, con l'incarico di valutare quali siano le possibilità di intraprendere proficue attività economiche nell'isola. Egli svolge con scrupolo la missione affidatagli: raccoglie stime e dati, si reca un po' dovunque e stabilisce rapporti con quanti, dalle autorità locali agli imprenditori, possano fornirgli notizie utili. Si trova così a disporre di molto materiale di

rilievo ma che, poco scorrevole ed arido qual è, non invita di certo alla lettura. Pensa dunque di integrarlo con altre notizie relative alle vicende storiche e culturali dell'isola, che raccoglie di paese in paese, ove, per quanto gli è possibile, partecipa alla vita quotidiana degli abitanti. Questi dati integrativi, compresi quelli che a noi qui interessano, derivano peraltro da Tyndale che, come già abbiamo avuto modo di dire, si rifà a sua volta e al *Voyage* di La Marmora e al *Dizionario* di Angius, fonti da lui tuttavia non menzionate.

Nel 1893 Gaston Vuillier pubblica *Les Iles Oubliées. Les Baléares, la Corse et la Sardaigne*. L'autore, pittore e disegnatore di fama, è stato in quelle isole in qualità di inviato de *Le tour du monde. Journal des voyages*; e sul giornale nel settembre del 1891 aveva pubblicato, in cinque fascicoli, i reportages relativi alla Sardegna. Qui il Vuillier ha soggiornato nei mesi di ottobre e novembre del 1890 e, non sapendo nulla di essa, ha letto frettolosamente Maltzan e Valery, ma soprattutto La Marmora, che cita, ma non sistematicamente. Il suo libro, com'è detto nel sottotitolo, resta dunque essenzialmente un libro d'impressioni de voyage.

Fin qui la letteratura di viaggio.

Importanti informazioni traiamo poi dalla *Corografia fisica, storica e statistica dell'Italia e delle sue isole corredata di un atlante di mappe geografiche e topografiche e di altre tavole illustrative*, apparsa a Firenze nel 1842. Questa monumentale opera è dovuta al fiesolano Attilio Zuccagni Orlandini, medico, geografo, statistico e insieme grande erudito, che per la compilazione delle parti relative alla Sardegna si avvale del contributo di Vittorio Angius: "l'eruditissimo Scolopio P. Angius, usando con noi della più generosa cortesia, si diè cura di raccogliere accurate notizie locali, che gli offerse doviziosa materia per rispondere categoricamente ai nostri *quesiti*. Ne duole che debbasi qui compendiare il suo dotto lavoro; coglieremo l'opportunità di farlo conoscere al pubblico in tutta la sua estensione".

Verso la fine del secolo, poi, la storia degli studi demologici, non soltanto sardi, registra, è noto, alcuni fatti nuovi di assoluto rilievo.

Sotto la direzione di Giuseppe Pitre e Salvatore Salomone-Marino, esce nel 1882 il primo numero dell'*Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, che raccoglierà contributi da ogni parte d'Italia. Sulla rivista appariranno anche diversi articoli relativi alla Sardegna, fra cui alcuni che più direttamente ci riguardano: quelli di Giuseppe Ferraro (negli anni 1891, 1893, 1894, 1899, 1902, 1906, 1907); di Giuseppe Calvia (negli anni 1894, 1895, 1896, 1903) e di Filippo Valla (negli anni 1894, 1895).

Nel 1893 poi viene costituita la *Società nazionale per le tradizioni popolari*, che avrà quale organo ufficiale la *Rivista delle tradizioni popolari italiane*, diretta da Angelo De Gubernatis e il cui primo numero uscirà nel dicembre di quello stesso anno. Alla *Rivista* collaborano molti studiosi sardi, alcuni dei quali vi pubblicano articoli per noi

di particolare interesse: si tratta dei contributi di Oliviero Ciusa (1894); di Giovanni Maria Cossu (1894); di Oreste Nemi (1894); di Giuseppe Calvia (1894 e 1895); di Angelo Pirodda (1894 e 1895) e di Grazia Deledda (1895).

Tra la fine del 1800 e i primi decenni del 1900 si collocano due lavori per noi importanti e di cui abbiamo già detto: *Usi natalizi nuziali e funebri della Sardegna* di Francesco Poggi, che è del 1897, e *Riti funebri in Sardegna* di Ofelia Pinna, che esce invece nel 1921.

Perché veda la luce un'altra opera interamente dedicata al tema della morte nella cultura tradizionale sarda, si dovrà aspettare quindi fino al 1953, anno in cui Virgilio Atzeni pubblica *Spunti di medicina primitiva. Gli spiriti dei trapassati apportatori di salute, di malattia, di morte*. L'autore utilizza in parte materiale inedito e in parte si avvale di fonti pubblicate, che tuttavia non sempre cita, rivolgendo precipuamente la sua attenzione al motivo mitico del ritorno dei morti, così che le notizie relative all'aspetto rituale del morire, che a noi in primo luogo qui interessano, risultano sporadiche e marginali rispetto all'argomento principale.

È inoltre quanto meno doveroso fare menzione di alcuni autori che, con l'intera loro produzione scientifica, e insieme con più specifici lavori, forniscono dati preziosi per l'argomento di cui noi qui ci occupiamo.

Così non possiamo certo dimenticare i molteplici contributi di Gino Bottigioni, ricordando, sempre per il nostro ambito di interesse, sia *Leggende e tradizioni di Sardegna*, del 1922, sia *Vita sarda. Note di folklore, canti e leggende. Per le scuole medie e le persone colte*, apparso nel 1925 nella famosa "Collezione Sorrento", che vide la luce a seguito della riforma dei programmi scolastici del 1923 e che, com'è noto, interessò diverse regioni della Penisola. Ultima, ma non certo in ordine di importanza, va ricordata la stesura che il Bottigioni fece, nel 1936, della voce *Folklore*, compresa nel lemma *Sardegna* della *Enciclopedia Italiana*.

E sono altresì da richiamare alla memoria le puntuali ricerche di Max Leopold Wagner, con particolare riguardo a *Das Ländliche Leben Sardiniens im Spiegel der Sprache. Kulturhistorisch-sprachliche Untersuchungen* apparso in *Wörter und Sachen* nel 1921. Egli infatti non è stato solamente lo studioso più autorevole della lingua sarda ma anche uno dei più sensibili e attenti alle connessioni fra essa e la cultura tradizionale dell'isola. Sotto quest'ultimo profilo va peraltro sottolineato come la sua opera, la cui considerevole rilevanza scientifica gode di universale e indiscusso riconoscimento, volga sempre uno sguardo fiducioso e attento ai lavori di La Marmora, e segnatamente al *Voyage*.

Fra i molteplici contributi, poi, di Francesco Alziator, figura notevole e ormai storica negli studi di demologia sarda, va dato il dovuto rilievo, e non soltanto ai fini della nostra disamina, al libro *Il folklore sardo*, il quale, impostato secondo la scansione

classica *ciclo dell'uomo/ciclo dell'anno* e pubblicato nel 1957, rimane il lavoro più ampio e completo sulle tradizioni popolari dell'isola.

Di particolare utilità per la presente ricerca sono risultati anche i vari studi ed i repertori curati da Enrica Delitala.

E così pure di grande interesse gli scritti di Maria Margherita Satta, primo fra tutti *Riso e pianto nella cultura popolare. Feste e tradizioni sarde*, che è del 1982. L'autrice dedica infatti l'intera seconda parte del libro, intitolata appunto *Chiesa e popolo nelle usanze funerarie*, all'esame comparativo degli usi funebri della tradizione popolare, su cui ha raccolto dati orali nel Goceano e nel Logudoro, con il rituale ecclesiastico, che ricostruisce a partire dalle prime disposizioni sinodali. Fonti molto importanti per noi sono quindi i lavori, per la verità non molti, dedicati alle tradizioni popolari di singole subregioni sarde che gli autori descrivono, di solito, secondo il modulo *ciclo della vita/ciclo dell'anno*. Mi riferisco a *Usi costumi riti tradizioni popolari della Trexenta* di Gino Cabiddu (1965), a *Vita, usi e costumi del Sarrabus* di Delia Mameli (1965), e a diverse opere relative alla Gallura: da *Tradizioni popolari di Gallura* di Francesco De Rosa (1899), a *Tradizioni popolari di Gallura. Dalla culla alla tomba* di Maria Azara (1943); da *Tradizioni popolari di Gallura* di Francesco Cossu (1974), a *Magia e superstizione tra i pastori della Bassa Gallura* di Nicolino Cucciari (1985).

Voglio ricordare infine un'opera di altro genere, *Pregiudizii sugli animali della Sardegna* di Efsio Marcialis, edita nel 1899, dalla quale si traggono informazioni assai utili, sebbene relative, essenzialmente, alle credenze popolari sul mondo animale. Queste dunque, in sintesi, le principali fonti alle quali abbiamo fatto riferimento per il presente lavoro, integrate poi, via via, come già si è avuto modo di dire, da articoli di vario genere, raccolte paremiologiche, studi linguistici, relazioni, dizionari, canti popolari, etc.

Sono trascorsi ormai più di vent'anni da che questo lavoro è stato concepito e impostato sotto la guida di Alfonso Maria di Nola. Tanto più grave è la sua assenza proprio adesso che quei progetti sono divenuti libro.

1. Le premonizioni di morte

La morte non giunge mai inaspettata, improvvisa, ma è sempre preceduta da un qualche segnale di premonizione: un sogno, la comparsa o il verso di un animale ritenuto funesto, un segno aereo, perché essa costantemente grava e incombe sull'esistenza umana.

Scrive ANGIONI [1982:29]:

“La morte è occasione di più grande sacralità e cerimonialità che si incentri su un momento della vita individuale, in Sardegna. Si cerca di prevederla con svariatissimi sistemi e con altri svariatissimi sistemi si cerca di allontanarla da sé e dai propri congiunti”.

E annota SATTA [1982b:264]:

“Nelle comunità agro-pastorali, la morte si configurava come una presenza familiare, ma, nello stesso tempo, come un evento atteso con un misto di paura e di rassegnazione. L'evento della morte, però, non si abbattiva improvvisamente sulla comunità e sugli individui. Il gruppo sociale aveva elaborato a livello culturale una serie di segni premonitori, da tutti riconosciuti, che si pensava annunciassero la conclusione della vita per un qualsiasi membro della comunità”.

Aggiunge MORETTI [1993:57]:

“Era convinzione che nulla accadesse di cui non si recepisce il messaggio premonitore. Non è raro sentire ripetere ancora: *l'aia a zoccu 'e ischina*, l'avvertivo come un improvviso colpo alla schiena, alludendo ad una recente disgrazia di cui si era avuto un repentino presentimento”.

Che tali segni *premonitori*, in realtà, siano magari individuati a posteriori a noi qui poco importa, in quanto è l'adesione a questo genere di credenza ciò che ci preme di esaminare.

Va solo aggiunto che ciascuno di essi deve essere correttamente *letto*, e quindi interpretato: vedremo appunto come.