A.M.Cirese
1978n

Sorte e ideologia dei beni limitati
In: V. Padiglione, L'amicizia. Storia antologica di un bisogno estraniato.
Roma, Savelli, 1978 : 123-129 - riprende pagine tratte da: *1963a *1960b *1978f -

Un'eziologia popolare simile è usata tra le popolazioni semi-contadine del Buganda per spiegare il proprio attacco di *Kwashiorkor* in un bambino da poco svezzato. Se la madre è nuovamente incinta, si dice che il bambino abbia l'*obwosi*, e mostra sintomi diversi quali i capelli che diventano chiari, la traspirazione delle mani e dei piedi, febbre, diarrea e vomito. L'importanza della gravidanza è tale che se una donna porta il suo bambino malato dal dottore indigeno, la prima domanda che le rivolge è: « Sei incinta? ». La logica africana è il contrario, ma anche complementare, di quella latino-americana. Qui è il *figlio non ancora nato* che è geloso del fratello più grande e che cerca di avvelenarlo attraverso il latte materno, accelerando dunque lo svezzamento. In entrambe le aree si attribuisce l'esplosione della crisi all'insufficiente quantità di amore e di affetto. In Buganda, nella cultura locale è essenziale che la madre si dedichi al figlio che ha ancora in grembo o appena nato, a scapito di qualsiasi altro bambino; non sembra ci sia la semplice accettazione dell'idea che ci può essere sufficiente amore per tutti.

Anche in un villaggio egiziano, la rivalità tra fratelli è normale in questa fase dello sviluppo infantile. Così come si presentava in America latina, la gelosia è a senso unico: è sempre il più grande ad essere geloso del più piccolo. « E' riconosciuto che il più giovane diventa geloso subito dopo che il ventre della madre si ingrossa per la gravidanza e lo si mette al corrente del prossimo evento ». Questa gelosia, in eccesso, può avere effetti dannosi nel bambino, causando diarrea, sudori, rigonfiamenti, perdita di appetito, malumore e insonnia. In alcune zone del Guatemala *chipe* è un termine usato per esprimere la gelosia del marito, nei confronti della moglie incinta, per la mancanza temporanea di prestazioni sessuali e per l'attenzione che sarà accordata al bambino. Anche a Tepoztlàn i mariti soffrono di *chipilez*, diventano sonnolenti e non vogliono lavorare. Oscar Lewis dice che un marito può essere curato portando un lembo della veste della moglie intorno al collo. A Tonalà (Jalisco, Messico) i mariti sono spesso gelosi dei figli adolescenti e si arrabbiano con le mogli per il bene che esse dimostrano ai loro ragazzi. L'amore e l'affetto di una moglie sono considerati sempre come beni limitati; il marito ne accusa la mancanza proprio quando il figlio sembra goderne in quantità eccessiva. Nel villaggio egiziano, descritto da Ammar, la suocera nei primi tempi è molto affezionata al genero, facendo ingelosire i suoi figli e le figlie non sposate. L'affetto per l'estraneo è vissuto come un elemento che priva i figli della donna di qualcosa che loro desiderano.

[G.M. Foster, *Peasant Society and the Image of Limited Good*, in « American Anthropology », vol. 67, n. 2, 1965, pp. 301-3. Trad. it di V. Padiglione]

A. M. Cirese

Sorte e ideologia dei beni limitati

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) fato che altri fossero sfortunati [...]

[...] 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 perché 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 implicitamente (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 oppo-

sto: 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 ispina » [1].

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 [2].

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

2. 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 barili di vino, — per quanti peli tiene una faina ».

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 fôret [3].

Nous vous souhaitons autant d'enfants,
qu'il y a de petites pierres dans les champs [4].

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 » ecc.), 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 presenano, 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

3. A. van Gennep, *Manuel de Folklore français contemporain*, t. I, IV, 2, p. 1619.

4. 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.

e uno di salvi [5]. 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 vogliano « 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, giacché 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 [6]. 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» [7]. 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

5. G. Pitrè, *Giuochi fanciulleschi siciliani*, Palermo 1883, n.139 (« A li culura »), pp. 261-63, che indica anche varianti sicialiane, senesi, abruzzesi, veneziane, non tutte però basate sul « caso ».

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

7. 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).

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» [8]. 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. [9]. 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 strame dal letamaio del vicino per portarla nel proprio campo « afin de s'attribuer l'excedent de recolte ainsi obtenu » [10], si tratta evidentemente di una pratica che configura una concezione di « disponibilità finita» dei beni: per accrescere la propria

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

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

10. A. van Gennep, *Manuel cit.*, t. I, IV, 2, p. 1441.

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 vaso 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" [11]. A queste parole rompono e fracassano ciò che hanno in mano ». 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.

[...] Il gioco di Ozieri opera in modo automaticamente egualitario perché esclude ogni appropriazione permanente dei beni e ne assicura (alla lunga) il possesso temporaneo (ed a turno) da parte di tutti. Il meccanismo inoltre è tale che risultano irrilevanti sia le condizioni precedenti, sia i meriti o le abilità dei singoli; né si dice nulla sulla lunghezza del tempo occorrente a pareggiare i conti: è un tempo terrestre (ossia tale che il pareggiamento avvenga in questa vita)? o invece è un tempo incielato, e cioè tale che il pareggiamento avviene in un'altra vita?

11. A. Lupo, *Caggiano*, in F. Cirelli, *Il Regno delle Due Sicilie descritto e illustrato*, Napoli 1853, sgg., II, p. 26.

Gli auguri di Caggiano (il *Ciaone*) rompono la regola egualitaria perché fanno intervenire in modo determinante le condizioni di fatto: chi già possiede diviene proprietario, e chi non possiede resta escluso per sempre dalla proprietà. Lo svolgersi del tempo è reso irrilevante nel senso che il tempo non opera più le redistribuzioni annuali che invece erano la sostanza del gioco di Ozieri. Ma neppure a Caggiano hanno rilievo i meriti o le abilità dei singoli: unico titolo per essere fortunati è quello di esserlo già stati nel periodo precedente. Resta naturalmente indeterminato il modo con cui sono state assegnate le sorti nel periodo precedente, o meglio all'origine; ma una assegnazione precedente deve pure esserci stata, per cui l'uso di Caggiano rinvia necessariamente ad una qualche concezione della distribuzione originaria; e sarebbe da indagare quale o quali possano essere (di sorte egualitaria, almeno all'inizio, di volontà superiore ecc.). Quanto poi al tempo, è abbastanza agevole vedere come alla concezione espressa dall'uso di Caggiano possa accompagnarsi l'idea di una compensazione in un qualche tempo incielato.

I furti magici (es. del latte) fanno entrare in gioco le abilità individuali che intervengono a modificare una qualsiasi situazione di fatto, quale che ne sia stata l'origine. In altre parole, come s'è già detto, i furti possono modificare sia una situazione precedente a carattere egualitario, sia una situazione paleoclassista. Anche i furti, perciò, rinviano ad una situazione già altrimenti costituita: come l'uso di Caggiano, anche i furti magici sono concepibili solo a storia già iniziata, mentre il gioco di Ozieri appare in qualche modo come un inizio di storia (o meglio: può concepirsi anche come inizio di storia, pur essendo possibile concepirlo come un intervento modificatore di una storia già altrimenti iniziata).

[A. 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 da Atti del Congresso di Studi religiosi sardi* (Cagliari, maggio 1962), Padova, 1963, p. 5; *Un gioco cerimoniale del primo maggio in Sardegna: tentativo di analisi* estratto da « Nuovo bollettino bibliografico sardo », V, n. 26, 1960, pp. 8-13; *Dal gioco di Ozieri al numerus clausus dei beati danteschi: tentativo di tipologia ideologica*, in *Materiali per il seminario sulle analisi formal-strutturali e di tipo semiologico*, (Dispense cattedra di Antropologia culturale I), Roma, Facoltà di Lettere e Filosofia, Anno acc. 1975-76. pp. 18-20]

G. Pitrè
Leggende sul comparatico tradito

Auspice e protettore S. Giovanni Battista, il Comparatico è in Sicilia la parentela spirituale più considerevole e stimata: a petto della quale la parentela di sangue cede spesso il suo posto, o lo perde per forza maggiore di affetto, per