

IL "SELVATICO" NELLE TRADIZIONI SARDE

Uomini, maschere ed esseri fantastici

di Mario Atzori (1986)

1.

Da sempre, per essere in grado di superare le ineluttabili crisi di solitudine e di incompletezza derivanti da condizioni di isolamento individualistico ed autarchico, gli uomini hanno considerato più funzionale all'appagamento dei loro bisogni di socializzazione e di reciprocità organizzarsi in comunità, strutturate socialmente secondo *status* e insediate in *habitat* e spazi di villaggio appositamente definiti e predisposti ad accogliere i gruppi umani. Sul piano storico tale processo ha determinato diversi fenomeni di antropizzazione del territorio nel quale i villaggi, prima, e le città, in seguito, costituiscono punti di massima concentrazione.

Da qui il presupposto iniziale della distinzione e contraddizione dialettica tra città e campagna da cui deriva l'elaborazione di due nozioni riguardanti gli spazi del territorio in rapporto alla presenza o assenza di uomini che appartengono all'orizzonte sociale del villaggio, cioè, di uomini considerati «urbani» e «civili».

La prima di tali realtà è strettamente connessa alla comunità e riguarda l'ambito territoriale reso operativo e produttivo dal lavoro degli uomini; la seconda realtà, al contrario, riguarda quei territori esterni all'orizzonte di intervento del villaggio, cioè, le campagne incolte, le selve e boschi inesplorati; inoltre riguarda ambiti luoghi considerati «tabù» perché abitati da esseri che si crede siano ostili e negativi agli uomini, cioè, da esseri «selvatici» e «incivili» così come sono «selvatici» gli animali che popolano lo stesso *habitat*. Le realtà di villaggio, come è da tempo affrontato dalle analisi etnoantropologiche, esprimono i loro caratteri peculiari e distintivi soprattutto attraverso i rapporti di reciprocità tra gli individui e tra i gruppi; attraverso questi rapporti si realizzano e si strutturano i rapporti di parentela e il connesso istituto familiare allo scopo preminente di soddisfare i bisogni di riproduzione della specie e di scambio dei beni realizzati nelle attività produttive. Per converso, si attribuiscono alle realtà «esterne» al villaggio valenze opposte a quelle presenti nella nozione di «nostro» e di «civilizzato»; gli «altri», quelli «esterni», sono considerati etnocentricamente «incivili» e rigettati come «diversi» in quanto giudicati ancora asociali. Tra gli animali, l'orso esprime una delle rappresentazioni simboliche più significative come esempio di individualismo e di selvatichezza.

E' da tali raffigurazioni simboliche degli animali selvatici, infatti, che si ricavano anche le relative distinzioni e opposizioni tra uomini ed animali mansueti, da un lato, e tra esseri ed animali selvatici dall'altra.

In particolare, per quanto riguarda gli uomini, sebbene nei diversi miti di fondazione socio-culturale il simbolo del gruppo sia espresso da una figura di animale capostipite, la conquista della cultura e della socialità viene tramandata per mezzo di rappresentazioni e immagini di prove e di opere prodigiose compiute da un mitico eroe fondatore che, così, realizza una volta per sempre, la prima condizione umana e di cultura per trasferirla al proprio gruppo e ai discendenti come patrimonio culturale.

Come si è già accennato, gli «esterni» al gruppo di villaggio, intesi come «selvatici», comportano, di fatto, una costante potenziale minaccia e una correlativa crisi. Per questo motivo si pone la necessità di trovare soluzioni culturali ed operative per superare le paure indotte dalle credenze in tali minacce.

Miti e leggende su simbiosi tra uomini e animali e tra animali che si umanizzano sono abbastanza diffusi in tutte le tradizioni storico-culturali nelle quali si configurano in modo esplicito anche le diverse figure dell'«uomo selvatico» che risulta più strettamente in simbiosi col mondo vegetale della selva. Si tratta di un vasto patrimonio composto soprattutto da tradizioni orali, che elabora e diffonde concezioni riguardanti l'uomo delle «origini», ovvero relative all'uomo «primitivo», al «selvatico», in quanto «incivile» e ancora fuori dell'apparato della struttura sociale urbana. In questo senso, infatti, insieme alla nozione di «selvatico» emergono anche le correlative nozioni di «selvaggio» e di «primitivo», in quanto corrispondenti ad individui «rozzi» perché evolutivamente in una condizione culturale ancora ai primi stadi.

Numerosi miti riguardanti divinità silvestri, presenti in diversi contesti storico-culturali, costituiscono esempi significativi di tali concezioni. In generale si tratta di apparati mitici che consentono di fornire una giustificazione alla costante esigenza di confronto tra «noi» e gli «altri», come sostiene Silvana Miceli analizzando in tale prospettiva la figura del *trickster*, un demiurgo trasgressivo, briccone e buffone.

«Lasciando l'«io» agli psicologi – precisa la Miceli affrontando il problema da un punto di vista etnoantropologico – l'etnologia e la storia da un punto di vista etnoantropologico – l'etnologia e la storia dell'etnologia sanno bene come il configurarsi dell'identità per un gruppo significa anche la “naturalizzazione” del proprio modo di essere e di comportarsi sino a considerarlo talmente “normale” per eccellenza che gli altri, l'alterità, sono già strutturalmente predisposti ad accogliere su di sé tutto quello che a “noi” appare anomalo strano e mostruoso. “Noi” siamo “gli uomini” naturalmente “normali”, gli “altri” sono tendenzialmente “diversi”, e quindi a-normali e anormali fino al rischio della non-umanità. Non è neppure necessario ricordare non solo che molti nomi tribali significano semplicemente “gli uomini”, ma che quel minimo di sano “etnocentrismo” che si potrebbe considerare funzionale all'acquisizione appunto di un senso di identità di gruppo, lascia generare e spesso degenerare da sé la tendenza ad emarginare nell'“altro” ogni sorta di stranezze, anomalie, contraddizioni e inumane mostruosità in modo storicamente documentato e variamente testimoniato: dalle carte geografiche che disegnavano per i luoghi inesplorati dell'ecumene la presenza di popoli mostruosi nell'aspetto (uomini con testa di animali, con la bocca a metà corpo, con labbra a forma di ombrello) e nel comportamento (cannibali mangiatori di bambini, copulatori incestuosi ecc.), alla tendenza che sempre accompagna l'emarginazione di individui o gruppi ad attribuire ad essi comportamenti anomali, e insieme misteriosi e anomali poteri».

Sul piano operativo del vivere quotidiano le paure e le crisi indotte dalla credenza nell'esistenza del “diverso”, del “selvatico” ostile e aggressivo, impongono risoluzioni e tecniche culturali per recuperare tranquillità. In diversi casi, per esempio, ciò è ottenuto ridicolizzando lo stesso “selvatico”, facendo la parodia del mostruoso e trasformandolo in maschera carnevalesca; il capovolgimento delle parti, delle sorti e dei ruoli consente di esorcizzarne le valenze negative. In questo senso, per esempio, la figura medievale del diavolo, che costituisce uno dei diversi paradigmi di espressione simbolica del “selvatico” storicamente determinati, in periodo rinascimentale diventa maschera di Carnevale coincidendo, sul piano socio-culturale, con il recupero delle “virtù” e capacità umane e coincidendo anche con la fine della magia demonologica e il correlativo inizio della magia naturale che si appoggia alle basi della «Nuova Scienza», scegliendo la fedeltà alla ragione e alla positività del metodo galileiano.

2.

I moderni studi sulla narrativa popolare, fin dai primi decenni di questo secolo, soprattutto dopo le analisi di formalizzazione condotte da Propp sui generi e sugli intrecci delle fiabe, hanno dimostrato che i «personaggi» elaborati in una qualsiasi tradizione presentano una loro consistenza specialmente nell'ambito delle funzioni svolte e dei caratteri assunti. A seconda delle funzioni e delle caratteristiche tali «personaggi» si collocano tra i cosiddetti «esseri fantastici», quando il livello di elaborazione della tradizione si trova nell'ambito mitico o tra certi tipi di maschere carnevalesche, quando, cioè, tale livello di elaborazione è riscontrabile nell'ambito risolutivo del rito e, quindi, della sua connessa teatralità.

Come è noto, l'individuazione di funzioni e di ruoli consente di determinare e cogliere i caratteri, le qualità e le qualifiche dei «personaggi», protagonisti e no, presenti in leggende, in fiabe e nei diversi «generi» di narrativa popolare.

Questa considerazione generale ormai acquisita, consente di giustificare, a livello di costanti funzionali, la diffusione, nell'area culturale della Sardegna, di nozioni riguardanti figure, ruoli e comportamenti di personaggi della tradizione folklorica che possono rientrare in un'ampia accezione, nella quale sia possibile ascrivere gli «uomini selvatici», ovvero, quegli individui considerati «selvatici» in quanto in simbiosi con animali. In tale prospettiva si presenta il problema riguardante le particolari nozioni che, in Sardegna, si sono elaborate sulla figura e sul genere dell'«uomo selvatico» o, più semplicemente, del «selvatico». Si tratta di verificare se la tradizione folklorica sarda abbia elaborato l'immagine e conservato un genere di individuo che, in un qualche modo viene considerato *out* dalla comunità, dal gruppo e, quindi, deviante rispetto alla norma e alla logica di reciprocità che governa e sovraintende la consuetudine del vivere sociale; ciò in considerazione del fatto che anche nell'area sarda il «selvatico» rientra nella nozione del non domestico (*aresti*), cioè, di un essere vivente, animale o vegetale, che si colloca lontano o fuori dell'orizzonte sociale degli uomini, ovvero si colloca in un ambito che sta fuori della comunità, fuori dalla «villa», fuori dal centro abitato, cioè nella zona «agreste». Infatti, sul piano generale, l'animale rude e selvatico costituisce un'opposizione dell'animale manso o domestico, che vive insieme agli uomini.

Nella tradizione sarda, nel passato, quando ancora esisteva il sistema collettivo delle terre e il connesso regime di rotazione dei fondi da uso privato per il coltivo ad uso comunitario per il pascolo, agli animali domestici erano destinati gli spazi della «vidazzone» e della «villa»: terreni immediatamente vicini all'abitato paesano, nei quali era determinante l'azione dell'uomo sulla natura con impianti di alberi da frutto e di ortaggi realizzati in piccoli chiusi, concessi in uso ad ogni famiglia della comunità. Al contrario, agli animali rudi, alle greggi ovine e caprine, alle mandrie e ai branchi di porci come alla vasta fauna degli animali selvatici, erano riservati i «salti» e le zone boschive lontane dal paese.

Era l'*habitat* nel quale viveva e vive ancora il cinghiale (*sirbone, silvone, prok'arbu*), l'animale che, nella realtà culturale sarda, riassume i caratteri più completi del «selvatico», come sostiene Vincenzo Padiglione, in un lavoro sulle tradizioni venatorie della Sardegna, nel quale si analizzano i simboli e le immagini della simbiosi cinghiale-diavolo, a suo tempo già considerata da Emilio Lussu, nel racconto *Il cinghiale del diavolo*.

Si tratta, di fatto, di un vasto patrimonio ideologico che consente un'adeguata collocazione culturale alle diverse forme di comportamento animalesco o di condizione di tipo selvatico che gli uomini si possono trovare ad elaborare in particolari situazioni esistenziali. Per esempio, le condizioni oggettive del pastore e del bandito, che caratterizzano la realtà sociale e culturale della Sardegna, possono aver contribuito al formarsi di particolari immagini e rappresentazioni dell'uomo-animale («l'uomo selvatico») nella tradizione folklorica. Nella tradizione sarda sono rari i racconti che riferiscono casi di licanthropia. Questa, come è noto, risulta abbastanza emblematica nelle rappresentazioni di simbiosi dell'uomo-lupo: si tratta di un caso di simbiosi da intendersi come particolare esito di forme di follia aggressiva, che la credenza popolare riteneva connessa alle fasi lunari (il lunatico inteso come un individuo di carattere instabile: in certi momenti calmo – «mansueto» – e, in altri, ferocemente aggressivo – «bestiale» – come il lupo affamato).

A questo riguardo si deve rilevare che, in Sardegna, la rarità di una tradizione orale su fenomeni di licanthropia può essere determinata dal fatto che, tra la fauna originaria dell'isola, i lupi sono quasi inesistenti. Pertanto, potrebbero essere mancati i presupposti oggettivi perché su questo animale venissero elaborate tradizioni che, invece, si riscontrano in altri contesti folklorici europei, dove i lupi, nel mondo animale, esprime non solo il massimo livello del «selvatico», ma rappresenta anche la simbologia dell'aggressività della realtà animale. La figura del lupo della nota fiaba di Cappuccetto Rosso potrebbe costituire un esempio abbastanza emblematico di tale aggressività animalesca.

D'altro canto, nella tradizione sarda, sono riscontrabili altri esempi sulle credenze concernenti le simbiosi uomini-animale e riguardanti l'emarginazione di tali esseri considerati «diabolici» e «selvatici».

Enrica Delitala, in un recente lavoro nel quale ha compiuto un'interessante sintesi degli studi che da diversi anni conduce sulla narrativa popolare della Sardegna, affrontando le tradizioni concernenti la simbiosi uomini-animale, riscontra la presenza nell'isola qualche racconto sui lupi mannari (*lupu-mannaru*), però, sostiene che «dei vari tipi di trasformazione i più interessanti e tipici della Sardegna sono quelli in *boe muliàche* e in *érchitu*, di cui rimane il ricordo nel Gocèano e nella Baronia». Inoltre, specifica che il *boe muliàche* si dice sia un uomo che, per fatalità, tra mezzanotte e l'alba, assume un aspetto e un comportamento bovino.

Secondo Raffaello Marchi, nel 1963, sotto l'influsso di Ernesto de Martino, in quegli anni presente in Sardegna in qualità di professore di Storia delle religioni presso l'Università di Cagliari, fu il primo a documentare con precisione la credenza e a proporre alcune analisi sul *boe muliàche*; la metamorfosi consisterebbe nella condizione dell'«essere imbovato», cioè, di «essere posseduto o agito dal nume bovino» per cui l'individuo dipenderebbe da tale nume, in base al destino (*ustinu*) che a ciascuno sarebbe riservato: «la fatalità enigmatica e terribile a cui sono soggetti gli uomini e le bestie e tutta la natura».

«Così trasformato e confuso con il suo demone – rileva Marchi –, l'uomo, che per il resto della giornata continua ad essere il compaesano che tutti conoscono, che è «uno come gli altri», normale e anche «sano», va nella notte muggendo con muggiti «più che bestiali», e non solo per annunciare sciagure e stragi nel luogo dove si rivolta al suolo (*s'imbrùscinata*), come il *Trazzu*, ma anche per provocare la morte di chi lo incontra nel suo cammino e lo vede». Si tratta di una metamorfosi antropobovina «risultante da una drammatica confusione del bestiale con l'umano».

«Il *boe muliàche* è un uomo che diventa bue, *cà custu es s'ustinu suo*, dicono (perché questo è il suo destino)» – riferisce Raffaello Marchi in una documentazione effettuata a Nuoro nel 1956 –.

A proposito del *bòe* si racconta anche che un giorno un *bardanèri* (ladro di bestiame) è andato a rubare, ha visto un bel vitello grasso e se n'è innamorato; se l'è portato via e

nella sua stalla l'ha legato per le corna. Pensava di ucciderlo l'indomani per far festa con gli amici.

L'indomani mattina va per ucciderlo e trova un uomo legato per le corna; era uno del paese che egli naturalmente conosceva. Era uno infelice, che sapeva di avere questa "malattia" e se ne doleva. Allora il *bardanèri* si è informato, gli ha fatto fare la cura del caso, chiesa e cimitero (*crèja e campusantu*) e così l'uomo è guarito perfettamente».

La risoluzione della condizione critica è possibile soltanto attraverso un rituale esorcistico. La condizione animalesca dell'uomo è la conseguenza di una "malattia" che appartiene ad un «orizzonte patologico» di tipo psichico dove la separazione dalla coscienza presente può costituire il limite della norma, ovvero delle regole della socialità e reciprocità che caratterizzano il vivere degli uomini, rispetto all'individualismo aggressivo che contraddistingue il comportamento degli animali nella disputa sui «beni» e sugli «spazi» del «mondo selvatico». In termini generali e strutturali, la «legge della giungla» (della «foresta» e della «selva») ripropone i canoni di comportamento della biblica «legge del deserto», secondo la quale i rapporti fra gli uomini si fondano sulla reciprocità positiva e negativa, tanto che, in quest'ultimo caso, il risultato consiste in un presupposto di aggressività reciproca. Pertanto, risulta essere «selvatico» tutto ciò che è nella «selva», che non è sottoposto alla «legge» di una istituzione sovraindividuale di tipo statuale o comunitario.

Nella tradizione sarda, è riscontrabile la credenza su un'altra forma di metamorfosi antropobovina: l'*érchitu*: «Si tratta di un uomo che si trasforma in bue dall'aspetto fantastico; ha due grandi corna di acciaio o due candele accese sulle corna. Chi diventa *érchitu* deve scontare in tal modo una grande colpa, in genere un omicidio. E solo il taglio delle corna o lo spegnimento delle candele, lo libererà dal supplizio».

Come costante di tipo strutturale la credenza potrebbe rientrare nei fenomeni di possessione da nume e di risoluzione o scioglimento dalla possessione per mezzo di un'operazione prodigiosa o di una tecnica esorcistica connessa ad uno specifico rituale; per esempio, rientrano in questi casi le credenze sui rituali liberatori delle forme di licanthropia o di vampirismo, sulle quali, nel secolo scorso, si è prodotta una vasta letteratura romanzesca. Nelle metamorfosi e simbiosi uomo-animale l'ideologia dominante è quella del «nume» animale che «agisce» sull'uomo possedendolo. In pratica, si tratta di due insiemi magico-religiosi che si inseriscono nel comune sistema dei «beni del sacro»; da un lato esiste la fondazione e giustificazione mitica di un avvenimento e il sorgere di uno stato psichico critico e drammatico (la malattia, la morte, ecc.); dall'altro canto, si pone l'esigenza di assorbire e superare culturalmente quello stato; come sostiene Ernesto de Martino, si fonda la tecnica, nell'ambito di un orizzonte mitico-rituale, per recuperare la normalità del vivere quotidiano, rispetto alla straordinarietà della condizione critica e della relativa risoluzione esorcistica.

Tra i materiali raccolti alla fine del secolo scorso da Domenico Comparetti, nell'ambito della sua attività di animatore e coordinatore di ricerche e, in particolare di quella che si concretizzò nella pubblicazione delle *Novelline popolari italiane* nel 1875, esistono diversi manoscritti che risultano depositati presso il Museo Nazionale di Arti e Tradizioni popolari di Roma riguardanti la Sardegna. Alcuni di questi materiali del *Fondo Comparetti*, riguardanti la narrativa popolare, sono stati pubblicati da Enrica Delitala. Tra questi, il manoscritto n. 58 (inv. n. 9697), intitolato *Novelline di Bitti raccolte dal prof. Celestino Armandi*, fra l'altro, documenta la credenza su un caso di metamorfosi antropobovina dell'*érchitu*.

Si tratta della storia di un giovane studente che, in conseguenza di un omicidio del quale era rimasto impunito dalla «giustizia umana», ogni notte, subiva il castigo della «giustizia del Cielo», trasformandosi in toro dalle corna d'acciaio (*érchitu*) dalla mezzanotte fino alle quattro del mattino. «Subito mi viene un tremore, un dolore a tutta la persona – racconta il giovane –, mi sento mancar le gambe, due corna grandi mi sento uscire sulla fronte, le mani si fanno piedi di bue e tutto mi avverto peloso e con una coda lunga. La bella compagnia mi mette in mezzo e comincia, a suono di tamburo, a beffarmi portandomi in processione per tutto il paese. Dove comandava il capo io dovevo muggire, la compagnia si fermava e faceva una sonata a gloria del povero che doveva morire. La mattina tornavo come prima in forma umana, alle quattro».

Lo scioglimento dallo stato di possessione dello studente avviene con l'aiuto di un amico coraggioso, suo compagno di camera, che rompe l'incantesimo abbattendo con un colpo di scure le corna d'acciaio del toro; questa sarà l'operazione simbolica che, nella trasfigurazione mitica, ricondurrà il giovane alla vita normale liberandolo dal «giogo» della possessione demoniaca, cioè, dall'«essere fuori» dalla norma, dalla comunità e dall'orizzonte dei comuni valori umani e culturali. «Da qui a un po' – continua il racconto – l'amico vede questo toro grande quanto una casa a pian terreno, con due corna come forche.

Quando stava passando vicino a quel canto, presso quel suo compagno, getta due grugniti da far tremare. Ma quello non teme, alza con tutte e due le mani la scure, la abbassa di furia sopra le corna dell'*érchitu* e le sradica entrambe che cadono a terra. Ma che meraviglia! – conclude il racconto – Antonio ritorna in forma umana e gli amici si abbracciano l'uno e l'altro sani e allegri; e Antonio da quel giorno sta libero dal castigo».

È probabile che esseri fantastici come il *boe muliache*, l'*érchitu*, ecc. rimandino non solo alle attuali credenze della realtà folklorica riguardanti forme di simbiosi e metamorfosi tra uomo e animale, ma rimandino anche al rapporto simbolico che nel Medioevo si è elaborato per giustificare la riduzione o trasformazione dell'uomo in animale in seguito alla degenerazione a causa del peccato: da qui la simbologia animale-diavolo con sembianze umane e l'elaborazione di tradizioni riguardanti le trasformazioni del diavolo in animali immondi, quale il porco nella realtà culturale semitica, ad opera di prodigi realizzati da personaggi esemplari sul piano mitico-esistenziale come Sant'Antonio abate, la cui figura segna un momento di transizione e di fondazione di quella concezione che ha affrontato la complessa operazione della demonizzazione delle divinità precristiane.

Pertanto, ciò proporrebbe una riconferma di quanto a suo tempo sosteneva Ernesto de Martino affrontando la trasformazione della nozione di «magia» nella cultura occidentale: «il Cristianesimo vittorioso e in espansione svolse largamente il tema del salmista secondo cui “tutti gli dèi pagani sono dèmoni” e praticamente si avvale del termine “magia” per gettare il discredito su quanto avanzava o resisteva della religione sconfitta».

A questo punto è opportuno precisare, sul piano metodologico, che i riscontri, rinvenibili da un punto di vista storico, tra divinità del mondo classico e precristiano, quali fauni, satiri, sileni, minotauri, ecc. e le figure di uomini-animali-dèmoni, elaborati nella realtà folklorica cristiana, quando vengono condotti, dovrebbero soffermarsi esclusivamente a considerare elementi generalizzabili in entrambi i contesti storico-culturali – quello classico e quello folklorico-cristiano –, come i ruoli e le funzioni che le due categorie di esseri possono avere avuto.

In entrambe le realtà un'attenta analisi di tipo formale può verificare se si tratta di elaborazioni di «esseri» mitici che assolvono funzioni comuni che risultano essere esterne ed emarginate dalla comunità degli uomini, così come sono esterni e stanno fuori (emarginati) dall'abitato gli animali selvatici. Ad una prima analisi pare che, in entrambi i contesti, si tratti di «esseri» che svolgono ruoli tendenti a dominare, a possedere e ad aggredire gli uomini: i satiri, i fauni, nell'immagine mitica insidiano le ninfe e aggrediscono le fanciulle trasformandole in loro concubine; il minotauro e i ciclopi possiedono e catturano gli uomini per nutrirsi, così come i dèmoni antropoanimalizzati dell'iconografia cristiana, elaborata nel Medioevo e condotta a livello folklorico, nel processo di diffusione delle ideologie, divorano le anime dei dannati, così come il diavolo, inteso come «signore dell'inferno» è collocato in un «*luogo out*» (l'inferno, il fuoco, la negazione della vita) dal paradiso, che è dentro la «luce di Dio», dentro la «grazia» (in).

3.

Gli uomini-bestia, l'uomo selvatico, gli «esseri *out*», i diavoli, ecc., nel momento in cui le loro concezioni, elaborate nell'ambito dell'ideologia ufficiale, arrivano al livello folklorico dei ceti sociali subalterni, si ritrovano in una condizione di continua riplasmazione creatrice e rinnovatrice quale è la realtà culturale dei livelli popolari; così uomini-bestia e diavoli vengono funzionalizzati ed adeguati alle diverse esigenze che, volta per volta, si determinano nelle particolari circostanze esistenziali delle comunità. Spesso, uomini-bestia e diavoli risultano manipolati a tal punto da perdere certi contenuti originari per acquistarne nuovi, socialmente più positivi. Infatti, in questo senso si verifica la trasformazione delle valenze negative in positive di alcune concezioni elaborate dai vertici sociali al fine del controllo ideologico della base popolare per indurre consenso verso il loro esercizio del potere e verso l'istituto dell'autorità costituita. Si tratta di un processo di trasformazione per mezzo del quale, per esempio, i ceti popolari sono stati in grado di trasfigurare in maschere carnevalesche e ridicole l'immagine del diavolo trasferendola nella pantomima di tipo teatrale e rituale del Carnevale, quasi per esorcizzarne, nel momento festivo e attraverso il riso, le funzioni negative attribuite allo stesso diavolo.

Questo genere di trasformazione e, in un certo senso, di riappropriazione della positività umana, fu storicamente possibile con il recupero rinascimentale del Carnevale. Così gli uomini, rispetto alla esasperata spiritualità medioevale, recuperarono la «corporalità» e con questa anche la possibile animalità che al corpo è strettamente connessa, senza con ciò provocare scandalo. Angeli, santi e diavoli ebbero le loro parti nelle rappresentazioni popolari della Quaresima e del Carnevale trasformandosi da effigi e statue, esposte in chiesa per l'edificazione dei fedeli, a maschere di tipo teatrale.

Ad iniziare dalle sacre rappresentazioni, nelle quali si riproponeva, nel teatro naturale delle strade, il sacro dramma della passione e morte di Cristo, fino ad allora espresso nella sintesi del rito della messa, per arrivare alle scene esilaranti dei lazzi e delle pantomime buffonesche del Carnevale, anch'esso realizzato per strada e in piazza, si compiva quel percorso naturale nel quale si rifondava tutta la trasfigurazione, tipica del teatro, di generi, di tipi, di contenuti, di funzioni, di ruoli, di satire e di scherzi che si erano dimenticati durante il Medioevo per annullarsi nello slancio della fede.

Attraverso il recupero del Carnevale e la trasfigurazione dell'uomo-bestia e del diavolo in mascherarsi verifica, nel senso bachtiniano, il recupero del proprio corpo, dei piaceri del mangiare, dell'amore, del ridere, della baldoria, delle allegre amicizie. Si tratta di un recupero del riso e del Carnevale che, di fatto, durante il Medioevo, in diversi settori del mondo contadino e in alcuni ceti delle plebi subalterne, non sono mai stati assopiti completamente dalle imposizioni dell'ideologia religiosa ufficiale. Come è noto, i fenomeni di sincretismo pagano-cristiano si formano e si verificano proprio in questa atmosfera socio-culturale. Per quanto riguarda la Sardegna, per esempio, sono famose le lettere, indirizzate ad Ospitone, dal papa Gregorio Magno, perchè numerose comunità dell'interno dell'isola adoravano ancora gli antichi idoli, compiendo intorno ad essi riti orgiastici.

Un esempio più generale, ma visto attraverso la prospettiva dello specifico carnevalesco, è la figura e, nello stesso tempo, la maschera del contadino Bertoldo elaborata, nel 1620, da Giulio Cesare Croce e rianalizzata poi da Piero Camporesi con l'intento di mettere in evidenza proprio gli aspetti carnevaleschi e specificatamente positivi del contadino, del subalterno animalesco e, quindi, di ciò che fino ad allora era considerato «inferiore» rispetto ad un «superiore», che sta in «alto», che sta nel «Regno dei Cieli».

Sintetizzando la figura della maschera di Bertoldo, Camporesi dice che «come buffone-contadino Bertoldo è portavoce della cultura non solo subalterna, ma anche demoniaca (dei demoni agresti e rurali) e inferica, legata al mondo sotterraneo, al mondo dei morti, al mondo plutonico e dionisiaco, serbatoio nascosto di fecondità e di ricchezza; e, conseguentemente, è una sorta di grottesca maschera carnevalesca formata da un miscuglio di elementi ricavati da un selvaggio bestiario, da una parte, e dall'altra dal repertorio iconografico degli spiriti silvani, dei villosi satiri, dei panciuti demoni della fecondità... Egli non è soltanto un villano «brutto e mostruoso» - precisa ancora Camporesi -, ma un ambiguo, rotondo essere peloso, dalle villose gambe del capo-satiro, dagli occhi rosseggianti come i demoni, dalla barba faunesca «come quella del becco».

4.

Le considerazioni generali fin qui proposte, circa i rapporti di certe maschere carnevalesche con le immagini del diavolo, degli uomini-animale e di antiche divinità silvestri del patrimonio religioso precristiano, ci conducono agevolmente, per quanto riguarda la realtà folklorica sarda, ad alcune maschere del Carnevale della Sardegna e, in particolare, del Carnevale di alcune comunità della Barbagia. Si tratta di maschere ormai abbastanza note, più volte documentate e studiate; come risulta evidente dalla stessa realtà, esse ripropongono immagini specifiche della simbiosi uomo-animale che, in Sardegna, è oggettivamente indotta dalla stessa condizione esistenziale del pastore, dal costante rapporto che costui ha con gli animali che custodisce nel pascolo e dai quali trae il necessario per vivere, secondo un sistema di dipendenza dagli stessi animali che caratterizza tutti i contesti economico-culturali delle comunità di pastori di greggi e di armenti.

Questi riferimenti riguardano le maschere dei *mamuthones* di Mamoiada, dei *boes* e *mèrdules* di Ottana e dei *thurpos* di Orotelli, tre comunità la cui economia è prevalentemente basata sull'allevamento ovino, bovino e caprino.

Nella maschera dei *mamuthones* gli elementi caratterizzanti la simbiosi uomo-animale sono soprattutto riferiti all'oggettivo rapporto uomo-pecora e alla similitudine uomo-maschera con «pecora-nera», in quanto con il vello di una pecora nera si realizza la mastruca che si indossa per l'abbigliamento della maschera *mamuthone*.

Probabilmente l'impiego di una pelle dal vello nero per realizzare la mastruca della maschera e la stessa nozione di «pecora nera» stanno a significare che i *mamuthones* rappresentano pecore che, come tutte le «pecore nere», sono distinte e, in un certo senso, *out* dal resto del gregge, composto in maggioranza da pecore dal vello bianco. Pertanto, i *mamuthones* potrebbero rappresentare il diverso, la pecora diversa dalle altre, la «pecora nera» - non a caso anche la maschera facciale è nera - che si distingue e, in un certo senso, esprime il simbolo della emarginazione dal gregge e dalla comunità. Tuttavia, siamo consapevoli che queste ipotesi interpretative non trovano un riscontro cosciente presso le persone che vivono la realtà del Carnevale dei *mamuthones*.

Altri elementi dell'abbigliamento della maschera dei *mamuthones* conducono alla simbologia sulla simbiosi uomo-pecora. Così come si appende al collo delle pecore un campanaccio perchè dal suono sia possibile individuarne gli spostamenti, soprattutto durante il pascolo notturno, ugualmente i *mamuthones* indossano un mazzo di campanacci di varie dimensioni e tonalità in modo tale che, con adeguati saltelli, si riproduca il concerto di campanacci che esegue un gregge in movimento. Di fatto, così operando sul livello simbolico del suono, la processione carnevalesca dei *mamuthones* appare simile ad un gregge. Ma la similitudine degli uomini – i pastori – con le pecore, nei *mamuthones* è riscontrabile anche nella maschera lignea che serve a nascondere la faccia. Al riguardo, Maria Margherita Satta scrive che «le espressioni somatiche del volto ligneo della maschera dei *mamuthones* pongono diversi problemi proprio nel senso della identificazione con l'animale che è a più stretto contatto con il pastore; si tratta, cioè, di scoprire se al di là della smorfia triste della maschera si possa intravedere la smorfia del muso della pecora con le pieghe delle labbra tendenti verso il basso.

Sta di fatto, comunque, – precisa la Satta – che il *mamuthone* non rassomiglia strettamente alla pecora quanto piuttosto alla simbologia stilizzata di una qualsiasi bestia... Nei tratti essenziali gli è rimasto un volto umanoide estremamente «duro» e «triste», quasi dolorante, da dannato o da indemoniato».

Il gruppo dei *mamuthones* è composto anche da altre maschere, gli *issokadores*, che lanciano il laccio catturando sia *mamuthones* che altre persone. Ma ciò che maggiormente colpisce è l'assoluta seriosità con la quale il gruppo, per le strade del paese, si inserisce tra la folla che assiste o spezza il cerchio dei ballerini ballano in piazza. Tutti si scansano molto rispettosi e quasi impauriti per l'improvvisa presenza di quelle maschere, come se fossero degli «esseri mostruosi», dei dèmoni che nei giorni del Carnevale possiedono gli uomini. Ma nel rituale carnevalesco, per mezzo dei *mamuthones*, la comunità esorcizza tutti i possibili rischi che potrebbero portare i pastori a diventare simili alle bestie stando loro accanto durante il lavoro. Il rischio dell'imbestiamento viene risolto per mezzo di un rituale carnevalesco, di una sorta di catarsi di tipo teatrale che, in un ambiente ormai cristianizzato, è lecito effettuare soltanto a Carnevale.

Questa stessa problematica è presente negli altri due carnevali sardi dei quali si è già accennato. Nelle maschere dei *bòes* (i buoi) e dei *mèrdules* (i bovani) del Carnevale di Ottana la simbiosi uomo-bestia risulta più esplicita. Nei *bòes*, in particolare, la maschera facciale, per esempio, riproduce completamente la protome e il muso taurino. I *mèrdules* hanno un volto deforme e mostruoso; il ghigno è ridanciano, mentre può essere come una protuberanza ingombrante e alludere talvolta a forme falliche. I *boes* indossano pelli di pecora, mentre i *mèrdules* possono essere vestiti con mastruche di pelli bianche o con abiti cenciosi, quasi sempre indossati al rovescio. Entrambe le maschere impiegano come copricapo fazzoletti scuri quadrati ripiegati lungo la diagonale e legati sotto il mento.

Il sostrato ambientale e culturale di queste maschere, come è facile intuire, è costituito dalla realtà economico-sociale degli allevatori di mandrie che, da un lontano passato, hanno fatto i bovani e i contadini nei pascoli della media valle del fiume Tirso. Sono bovani e contadini anche i protagonisti del Carnevale della vicina comunità di Orotelli, dove gli uomini-bestia sono rappresentati con la maschera dei *thurpos*: esseri mostruosi, ovvero «ciechi», «uomini animali che non riescono a discernere o a distinguere, che “non vedono”, essendo diventati sciocchi quanto le bestie».

La maschera dei *thurpos* è realizzata con un abbigliamento molto semplice, recuperato dal vestiario quotidiano. Il viso è dipinto di nero con fuliggine di sughero; l'indumento caratterizzante è il cappotto (*gabbanu*) d'orbace nero, con cappuccio (*kukùttu*), che i pastori usano per difendersi dalle intemperie invernali e per trascorrere le notti all'addiaccio durante le transumanze. I *thurpos* mimano la scena del giogo di buoi che traina malvolentieri un aratro. Perciò esiste, nelle pantomime, una schematica divisione delle parti essendoci *thurpos* che si comportano da buoi, altri che recitano la parte da bovani e altri ancora, più liberi, che corrono da una parte all'altra come giovani tori. Sono questi che risultano le maschere più aggressive nei confronti delle persone che osservano la scena carnevalesca dei *thurpos* di Orotelli e i *bòes* di Ottana, maschere che rappresentano l'aggressività virile taurina e l'irruenza bestiale delle mandrie; esse svolgono uno specifico ruolo carnevalesco che è quello di aggredire le fanciulle e incutere loro paura.

In sostanza, i tori (i *bòes*, i *thurpos*) sono animali sostanzialmente selvatici e pericolosi; il bue che è un animale manso è anch'esso imprevedibile e, pertanto pericoloso. La paura per i buoi infuriati, nel mondo contadino, è testimoniata da numerosi *ex voto* rappresentanti scene di contadini che vengono aggrediti da buoi sfuggiti al controllo del giogo. Inoltre, tori e buoi sono animali cornuti che hanno costantemente le «armi» sfoderate pronte per colpire.

Per quanto riguarda il simbolo della protome taurina sono abbastanza noti i richiami alle simbologie della fertilità e virilità che in molti casi rimandano alle concezioni agrarie di morte e rinascita. Per esempio, in Sardegna, il simbolo della protome taurina si riscontra in numerosi ipogei di epoca prenuragica; inoltre, diversi bronzetti nuragici presentano elmi sormontati da ampie corna taurine. Nel Museo archeologico di Cagliari è conservata una statuetta antropozoomorfa che, nel 1937, Doro Levi definì «essere» una figurina rappresentante un uomo-toro.

Gli elementi delle tradizioni folkloriche sulle simbiosi uomo-animale, fin qui esemplificate per quanto riguarda l'area economico-culturale della Sardegna, conducono all'individuazione di una costante importante e facilmente generalizzabile. In tutti i casi esaminati si sono considerate simbiosi che hanno dato luogo a esiti antropozoomorfi nei quali l'uomo non si è animalizzato quanto piuttosto «imbestiato». In altri termini, si tratta di individuare anche in modo intuitivo la distinzione tra «animale» e «bestia»; la distinzione consiste proprio nella differenza tra domestico e selvatico. Pertanto, nella concretezza quotidiana, il rapporto pastore-animale della tradizione economico-sociale sarda è sostanzialmente positivo.

Si trasforma in un rapporto negativo, che, quindi è necessario esorcizzare con pratiche magiche e con pantomime carnevalesche, quando il pastore e l'uomo si imbestiano; cioè, quando essi passano dalla condizione e dallo stato della mansuetudine, della socialità, allo stato della selvaticità, della associalità, così come sono selvatici e associali il cinghiale, il diavolo, il toro e la «pecora nera». Fra le diverse «pecore nere» della comunità si colloca anche il bandito, come individuo che vive fuori dall'abitato, che è «selvatico» e sta vicino agli animali selvatici. Infatti, il bandito anche se conserva un certo legame con il gruppo familiare e la comunità d'origine, di fatto, è considerato un associato, uno che ha infranto e infrange le regole, uno che ha ucciso e che uccide: un violento che crea disfunzioni nel sistema di reciprocità che governa il vivere sociale della comunità, un aggressivo che ha assunto il disvalore della vendetta a norma.

Mario Atzori

Il presente saggio è stato in gran parte pubblicato in M. Atzori "Uomini-animale nelle tradizioni popolari della Sardegna", in AA.VV. "L'uomo selvatico in Italia", ed. Museo Naz.le delle Arti e Tradiz. Popolari - Roma 1986 pagg. 187-198-

Mario Atzori

Studioso di Tradizioni Popolari e docente universitario. Vanta innumerevoli pubblicazioni riguardo il vasto campo della demo-entno-antropologia della Sardegna e ha curato innumerevoli opere fra cui la monumentale *Antologia delle tradizioni popolari in Sardegna*.