

Atzori, Mario (1978) *Potere e ideologia: spettacolo e contestazione in alcuni esempi del carnevale in Sardegna*. Studi sardi, Vol. 24 (1975-1977), p. 593-625.

<http://eprints.uniss.it/3158/>

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI
ISTITUTO PER GLI STUDI SARDI

VOLUME XXIV
(1975-1977)

STUDI SARDI

*Il servire la propria Patria non è
dovere chimerico ma obbligo reale*

GALLIZZI - SASSARI - 1978

MARIO ATZORI

**POTERE E IDEOLOGIA: SPETTACOLO E CONTESTAZIONE
IN ALCUNI ESEMPI DEL CARNEVALE IN SARDEGNA**

1. In Sardegna, il carnevale, le feste in genere, erano circostanze che sancivano e riproponevano, nell'ambito del sistema economico-sociale agropastorale, caratterizzato da ciclicità annuali e da scadenze periodiche delle raccolte dei prodotti, momenti non produttivi, durante i quali « si consumava vistosamente »⁽¹⁾ al fine prevalente di riconfermare la coesione comunitaria e di rimarginare almeno a livello simbolico, le eventuali fratture della vita quotidiana. Fino a qualche decennio, il sistema economico prevalente della Sardegna era basato su rapporti di dipendenza di tipo precapitalistico, secondo una organizzazione che riplasmava le dipendenze feudali (pastore-servopastore; agricoltore proprietario terriero-domestico; signore-vassallo); tuttavia le contraddizioni del sistema esplose in forme più dirompenti soltanto in direzione dell'opposizione più accentuata sul piano del sistema produttivo: pastorizia-agricoltura.

Una tale realtà economico-sociale imponeva ruoli e valori ben definiti, socialmente ascritti e in quanto tali fortemente personalizzati, sebbene in certi momenti produttivi — soprattutto durante la raccolta — i ruoli di produzione individuale e sociale si sfumassero per dare spazio ad una dimensione collettiva e corale di quel particolare momento che assumeva tutte le connotazioni tipiche del festivo vero e proprio. Quindi, se da un lato la divisione sociale del lavoro imponeva ruoli e status ascritti abbastanza individualizzanti tendenti, al limite, verso la nuclea-

⁽¹⁾ C. GALLINI, *Il consumo del sacro - Feste lunghe in Sardegna*, Bari 1971.

rità familiare⁽²⁾, dall'altro le istituzioni culturali connesse al periodo e alle situazioni non produttive — sostanzialmente festive — miravano a recuperare la dimensione socializzante per riconfermare la coesione della comunità; ma allo stesso tempo recuperavano anche tutte le distinzioni sociali. Di fatto, le istituzioni culturali come il carnevale e la festa costituivano e costituiscono una parte di un più vasto insieme sovrastrutturale in cui codici di trasmissione ideologica sono espressi da simboli determinanti una struttura strutturata e strutturante, nella misura in cui i simboli stessi rappresentano una realtà dove sono individuabili rapporti dialettici e nella misura in cui i simboli stabiliscono categorie di sistematizzazione, di razionalizzazione dei rapporti sociali⁽³⁾. Da qui sorge il problema se l'ideologia della festa e quindi anche del carnevale non sia un apparato simbolico andato strutturando attraverso un duplice rapporto dialettico che riflette la dialettica stessa delle classi: da una parte, le ideologie egemoni espresse e mantenute dai ceti egemoni in funzione di conferma del potere e del mantenimento dell'intera struttura sociale entro le forme tradizionali; dall'altra le risposte provenienti dai ceti subalterni, che non sono soltanto di supina accettazione ma anche rielaborazioni relativamente autonome in funzione dei loro bisogni.

2. Come altrove anche in Sardegna il carnevale costituiva e in parte costituisce ancora un momento in cui la comunità ritrovava la sua dimensione totale di gruppo coeso, istituzionalizzando a livello esclusivamente simbolico, per la durata di un breve periodo, il capovolgimento delle classi sociali, delle norme e dei comportamenti che caratterizzavano la consuetudine dei giorni feriali produttivi. Il carnevale diventava lo spettacolo che nella distribuzione delle parti aveva, come presupposto logico essenziale,

(²) L. PINNA, *La famiglia esclusiva - Parentela e clientelismo in Sardegna*, Bari 1971.

(³) P. BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, in « *Revue française de sociologie* », juillet-septembre 1971, XII, 3, pp. 295-334, pp. 300-301, p. 310.

l'inversione dei ruoli. Si interrompeva la discriminazione stabilita dal sistema produttivo; si aveva piacere di stare insieme, di consumare con gli altri la parte del plusprodotto accumulato proprio per la festa; si faceva chiasso e per ridistribuire simbolicamente le sorti si recuperava l'ideologia del caos primordiale realizzando un processo di livellamento totale in cui la reciprocità costituiva il fattore determinante. Ma tale processo mediato dal tentativo di recupero della « storia » dalle origini — capovolgendo solo per scherzo le parti della vita di tutti i giorni e ridistribuendo sempre per scherzo le sorti della scarsa « fortuna » disponibile —, se da un lato assolveva la funzione di evitare i costanti rischi di disgregazione che la divisione sociale del lavoro inevitabilmente determinava, dall'altro riproponeva, alla fine della festa, la conferma della distinzione dei ruoli sociali e delle differenze di classe: tutto si normalizzava una volta che uomini e donne travestendosi si erano scambiati le parti, una volta che, nella finzione del carnevale, il ricco aveva pagato la tangente offrendo parte della sua ricchezza travestito da povero e una volta che il povero aveva goduto di quell'offerta come se fosse una sua abbondanza, illudendosi di essere ricco per il semplice motivo che per maschera aveva indossato gli abiti del padrone. Queste considerazioni ci rimandano ancora al problema che abbiamo lasciato aperto poco prima: quale ruolo abbia giocato nel passato e ancora giochi l'ideologia e la prassi del carnevale in quanto forza correttiva di critica e di sfogo sociale dei ceti subalterni; il carnevale esprimeva ed esprime probabilmente ancora, attraverso la nozione del recupero del caos primordiale, l'istituzionalizzazione culturale della possibile devianza temporanea, comunque controllata da norme e regole specifiche che impongono comportamenti precisi a seconda della parte che si recita, ma soprattutto riusciva e riesce ad istituzionalizzare, e quindi controllare, la contestazione sociale delle masse popolari che hanno sempre proposto, proprio attraverso il carnevale, istanze satiriche e critiche, vagamente contestanti il sistema imposto dai ceti egemoni. A questo punto sorge il problema se la reale gestione del carnevale — gestione intesa come regia ideologica — non fosse e sia demandata

a quelle classi che hanno sempre detenuto il patrimonio della produzione e diffusione delle ideologie, per cui il carnevale veniva e viene offerto al popolo come spettacolo in cui esiste la possibilità di essere attori (con un ampio spazio alla inventiva individuale e collettiva all'interno di una elementare e ristretta struttura di regole - quella del carnevale), e nello stesso tempo di essere fruitori di quello stesso spettacolo, nella misura in cui le regole e le scelte culturali imitavano e imitano la vita reale, riproducendola in forma spettacolare o satireggiando o criticando.

E' probabile che nel carnevale avvenga un processo di trasposizione simbolica così come succede nel gioco infantile in cui l'improvvisazione della parte è ugualmente vincolata da regole che mirano ad integrare socialmente le generazioni avvenire proprio attraverso l'azione educatrice del gioco stesso, sia esso cerimoniale o di imitazione (4).

3. I documenti bibliografici e di ricerca sul campo intorno al carnevale in Sardegna confermano ancora una volta la tesi che il carnevale sia una particolare forma di spettacolo collettivo (5). Nell'analizzare questo materiale si è tentato di far emergere le classi sociali che controllano tale spettacolo secondo diversi livelli e secondo particolari funzioni, trascurando le pur valide interpretazioni del carnevale inteso come momento di passaggio e di propiziazione, per cui ridere e far festa significa da una parte lottare contro il passato, il male e la sfortuna e dall'altra invocare il bene e la fortuna per il futuro (6).

Con una certa cautela si può azzardare l'ipotesi che la gestione del carnevale — in quanto complesso diffuso ma non esclusivamente tra i ceti subalterni — sia stata informale. Abbiamo scarse e tarde notizie relative a organizzazioni operanti in funzione del buon andamento della festa, come invece avveniva in

(4) M. ATZORI, *I giuochi dei bambini in una comunità sarda*, in « Uomo e cultura » a. IV, nn. 7/8, gennaio-dicembre 1971, pp. 165-211.

(5) P. TOSCHI, *Le origini del teatro italiano*, Torino 1955.

(6) P. TOSCHI, *op. cit.*, pp. 8-12.

molte regioni d'Italia. Ad esempio, gremi, confraternite ecc. è probabile abbiano avuto un ruolo di questo genere: ma le informazioni di cui disponiamo (almeno in questa fase della ricerca) non ci permettono di risalire oltre il 1800. Nel complesso la letteratura sembra piuttosto sottolineare gli aspetti di informalità e spontaneità delle feste.

Più decodificabile è invece il duplice ruolo di controllo e permissività assunto dai due centri economicamente e culturalmente egemoni: la chiesa e l'amministrazione statale. La posizione della chiesa era ovviamente meno permissiva e di sostanziale condanna contro il carnevale e verso l'allentamento — possibile in carnevale — delle regole morali di cui essa gestiva il monopolio. Esaminando i sinodi della chiesa sarda, dal XVI fino al XIX secolo, la condanna contro la licenziosità dei costumi durante il carnevale veniva ribadita costantemente da parte delle gerarchie più elevate del clero. Per esempio, il Sinodo di Bosa del 1591 ⁽⁷⁾ sotto la spinta repressiva del Concilio di Trento, per carnevale proibiva qualsiasi scherzo, i travestimenti, i banchetti e l'ubriacarsi; vietava i balli, gli spettacoli e le canzoni profane, così come proibiva di uscire la notte senza un motivo « onesto ». Questi divieti dopo due secoli venivano attenuati: sempre il Sinodo di Bosa del 1780 ⁽⁸⁾ proibiva le maschere e gli spettacoli del carnevale durante le ore delle funzioni religiose e quelle da dedicarsi al catechismo; questo adeguamento significa che i divieti sinodali erano più formali che sostanziali, validi soprattutto a controllare gli eccessi del carnevale. Infatti le proibizioni non servivano ad impedire il ripetersi annuale della festa anche perché molto spesso vi partecipavano gli strati inferiori della gerarchia sacerdotale come dimostrano per esempio, il Sinodo di Alghero del 1581 ⁽⁹⁾ che vietava a sacerdoti e religiosi di mascherarsi e di prestare i propri abiti

⁽⁷⁾ SINODO DI BOSA 1591, p. 30.

⁽⁸⁾ SINODO DI BOSA 1780, cap. XVIII, par. 14, p. 90.

⁽⁹⁾ SINODO DI ALGHERO 1581, cap. XII, fol. 46, tomo II, N. A. 4.

ad altri per usarli come maschere; come ugualmente mostra il Sinodo di Torres del 1606 ⁽¹⁰⁾ che proibiva ai preti di mascherarsi e suonare musica profana sia di giorno come di notte. Identica proibizione per il basso clero veniva espressa nel Sinodo di Arborea del 1708 ⁽¹¹⁾. Ma se immediatamente dopo il Concilio di Trento le prescrizioni erano abbastanza repressive — per esempio il Sinodo di Cagliari del 1576 ⁽¹²⁾ prevedeva la scomunica — successivamente si preferì controllare il fenomeno con una indicazione di sola proibizione come appare nel Sinodo di Arborea del 1756 ⁽¹³⁾. Gli esempi di controllo, di repressione e di successiva moderata permissione da parte delle alte gerarchie della chiesa per certi allentamenti delle norme morali possibili durante il carnevale, esprimono quale interesse avesse la stessa chiesa a gestire (anche se in forma repressiva) una istituzione culturale come il carnevale che in quanto precristiana risultava centrifuga rispetto al Cristianesimo e contraddittoria alla sistematizzazione e moralizzazione sociale del patrimonio dei « beni di salvezza » ⁽¹⁴⁾ di cui la casta sacerdotale cristiana detiene il monopolio. Come si è accennato divieti espliciti venivano rivolti agli strati inferiori del clero che partecipavano al carnevale. Questo fatto ci dà però la misura della tolleranza e del disegno delle alte gerarchie ecclesiastiche di rendere il carnevale funzionale sia alle esigenze più rigorose dell'etica cristiana, sia a quelle delle masse popolari. Come si vedrà successivamente, dall'800 in poi il Carnevale diventerà sempre più spettacolo da fruire e non da inventare come protagonisti — anche se resterà sempre un ampio margine alla spontaneità istrionica di ciascuno —, nella misura in cui la festa avrà degli organizzatori ufficiali (corporazioni, confraternite, autorità statali ecc.) sia per le sfilate di maschere,

⁽¹⁰⁾ SINODO DI TORRES 1606, cap. XXIX, par. 51, p. 132.

⁽¹¹⁾ SINODO DI ARBOREA 1708, titolo X, cap. II, p. 416.

⁽¹²⁾ SINODO DI CAGLIARI 1576, in « Nuovo bollettino bibliografico sardo », nn. 29/30, Cagliari 1960, p. 8.

⁽¹³⁾ SINODO DI ARBOREA 1756, cap. XV, p. 102.

⁽¹⁴⁾ P. BOURDIEU, op. cit., p. 302.

sia per le corse di cavalli che si svolgevano e in parte si svolgono ancora in diversi centri dell'isola.

Nel passato, il controllo e quindi la gestione da parte dell'autorità politico-amministrativa dell'organizzazione del carnevale mirava soltanto a salvaguardare l'ordine pubblico e l'autorità dello Stato. I « Pregoni » viceregi che proibivano alle maschere di portare armi sono diversi e si ripetono dal 1500 fino al 1700 ⁽¹⁵⁾. Ciò mostra il consenso sull'ideologia e sulla connessa festa del carnevale permessa e anzi ritenuta necessaria a patto che non si andasse oltre certi limiti. Ci furono però momenti di maggior rigore: il « Pregone » viceregio n. 11.882 del 26-12-1712 ⁽¹⁶⁾ vietava a chiunque di mascherarsi per carnevale se non aveva prima ottenuto il permesso delle autorità. Questo significava poter avere in mano il quadro di una manifestazione che probabilmente negli anni precedenti era sfuggita al controllo delle classi dominanti, minando l'ordine pubblico garantito dallo Stato, espressione giuridica di determinate classi.

4. Nella letteratura sugli usi e costumi della Sardegna prodotta da pochissimi studiosi locali e da un certo numero di viaggiatori stranieri e italiani intorno agli inizi del sec. XIX fino ai primi del 1900, si scopre che l'aspetto più caratteristico e spettacolare del carnevale sardo era costituito più che dai tipi di maschere — se si fa eccezione per i *mamuttones* ⁽¹⁷⁾ — dalle corse a cavallo con gare di abilità e di acrobazia equestre, lungo il percorso di gara, da parte di cavalieri che correvano mascherati ⁽¹⁸⁾.

⁽¹⁵⁾ M. PINNA, *Indice dei documenti cagliaritari del Regio Archivio di Stato dal 1323 al 1720*, Cagliari 1903. I Pregoni viceregi che proibivano alle maschere durante il carnevale di portare armi sono i seguenti: p. 83, *op. cit.*, n. 536 del 1542; p. 105, *op. cit.*, n. 705 del 24/3/1611; p. 144, *op. cit.*, n. 1.005 del 19/1/1675; p. 167, *op. cit.*, n. 1.200 del 28/12/1716.

⁽¹⁶⁾ M. PINNA, *op. cit.*, p. 165.

⁽¹⁷⁾ R. MARCHI, *Le maschere barbaricine*, in « Il ponte », settembre-ottobre 1951, p. 1.260.

⁽¹⁸⁾ D.A. AZUNI, *Histoire géographique politique et naturelle de la Sardaigne*, Paris 1802, tome II, p. 11; T. NAPOLI, *Note illustrate e diffuse dell'opera di padre Tommaso Napoli delle Scuole Pie e intitolata: Compendiosa descrizione corografico-storica*.

Nel suo esilio parigino, nel 1802, Domenico Azuni nella sua « *Histoire géographique politique et naturelle de la Sardaigne* » fornisce alcune indicazioni sulle corse di cavalli che venivano organizzate durante il carnevale, nelle città di Cagliari e Sassari; molto brevemente egli così descrive: « Tutti quelli che possiedono cavalli agili si divertono a correre mascherati all'interno delle città e per le strade in pendenza dall'alto verso il basso. L'abilità del cavaliere consiste o nell'abbandonare le briglie durante questa corsa pericolosa, o nel tenersi per mano l'uno con l'altro, o nel raccogliere da terra un cappello mentre corrono; infine, nel fare ogni specie di acrobazie ed evoluzioni senza perdere l'equilibrio; divertimento audace, talvolta sfortunato, ma che dimostra la sicurezza dei nostri cavalli, il coraggio e la destrezza dei nostri cavalieri »⁽¹⁹⁾. Durante il secolo scorso questo tipo di corse equestri acrobatiche era diffuso in tutta l'isola; infatti, dalle descrizioni fatte per i grandi centri da studiosi talvolta molto attenti, si può passare alle brevi note per ogni centro sardo compilate da Vittorio Angius per il « *Dizionario geogra-*

della Sardegna, Cagliari 1814, p. 56; P. NOUCARET, *Beautés de l'histoire de Sardaigne, de Savoie, du Piémont*, Paris 1818. cap. IX, p. 163; J.F. MINAUT, *Histoire de Sardaigne ou la Sardaigne ancienne et moderne, considérée dans ses lois, sa topographie, ses productions, et ses moeurs*, Paris 1825, p. 676; CH. DE SAINT SEVERIN, *Souvenirs d'un séjour en Sardaigne pendant les années 1821 et 1822, ou notice sur cette île*, Lione 1827, pp. 169-170; W.H. SMYTH, *Sketch of the present state of the island of Sardinia*, London 1828, pp. 176, 180; G. FLORIS, *Componimento topografico storico dell'Isola di Sardegna*, Manoscritto Bibl. Univ. Cagliari 1830, parte III, pp. 102-103; F. D'AUSTRIA ESTE, *Descrizione della Sardegna*, 1812, (pubblicato a cura di G. BARDANZELLU, Roma 1934), p. 147; A. C. PASQUIN VALERY, *Voyage en Corse e l'île d'Elbe et en Sardaigne*, Paris 1837 (traduzione a cura di R. Carta Raspi, *Viaggio in Sardegna*, Cagliari 1931, p. 39); A. LA MARMORA, *Voyage en Sardaigne, ou description statistique phisique et politique de cette île avec des recherches sur ses productions naturelles et ses antiquités*, Ed II, Paris 1839-40, vol. II, pp. 251-253; B. LUCIANO, *Cenni sulla Sardegna illustrati da sessanta litografie in colore*, Torino 1841, pp. 35-38; J. WORRE TYNDALE, *The Island of Sardinia including pictures of the manners and customs of the sardinians*, London 1849, vol. III, p. 106; ANGIUS in CASALIS, *Dizionario geografico storico statistico commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna*, Torino, 1838-57, vol. 30; G. M. CARTA, *Brevi notizie sulla città di Oristano*, Torino 1869, p. 32; E. ROISSARD DE BELLET, *La Sardaigne a vol d'oiseau en 1882. Son histoire, ses moeurs, sa geologie, ses richesses metalliferes et ses productions de tute sorte*, Paris 1884, p. 95.

(19) D.A. AZUNI, *op. cit.*, tomo II, sez. I, p. 11.

fico storico statistico commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna » a cura del Casalis. L'Angius, anche se molto brevemente, fra le caratteristiche degli usi e costumi di ogni comunità dell'isola che egli analizza dedica sempre qualche riga anche al carnevale e per diverse descrizioni sul carnevale pone in evidenza le corse a cavallo compiute da cavalieri mascherati molto abili nelle evoluzioni e nelle acrobazie equestri⁽²⁰⁾. Fra le diverse descrizioni dei viaggiatori stranieri e italiani che, secondo la moda del secolo scorso, visitarono la Sardegna e altre isole del Mediterraneo, alla ricerca dell'esotico, la più attenta ci è sembrata quella di Charles de Saint Severin, quando racconta la corsa di carnevale che si svolgeva a Cagliari nel quartiere di Stampace, lungo la via S. Michele, intorno al 1820. « Questa via — scriveva il Saint Severin — che è lunga 500 o 600 passi ed è larga 20, è pavimentata con ciottoli grandi e piccoli, sistemati in modo ineguale; ciò renderebbe la corsa molto pericolosa se non venisse fatta con cavalli sardi. Il proprietario di una casa dove si recava la corte reale per vedere la corsa, durante il periodo del suo soggiorno in Sardegna, invita tutti gli anni il viceré per farlo divertire dal suo balcone ammirando quello spettacolo che del resto è molto attraente.

Ventimila spettatori assistono allo spettacolo (praticamente tutta la città), sparsi in ogni parte, alle finestre o ai balconi, o accalcati per la via che ne è ostruita. Perfino le signore si affacciano alle finestre, e persone scelte e molto distinte si ritrovano nella casa dove si reca il viceré e il suo seguito. Intanto venti, trenta, quaranta, alcune volte anche cinquanta cavalieri si sono mascherati indossando costumi fra loro diversi; alcuni sono vestiti

(20) ANGIUS IN CASALIS, *Dizionario geografico storico statistico commerciale degli Stati di S.M. il re di Sardegna*, Torino 1838-57, vol. 30. Riportiamo i centri nei quali Vittorio Angius segnala che le corse di abilità equestre durante il carnevale erano le manifestazioni più importanti: Alghero, vol. I, p. 217; Borore, vol. II, p. 512; Cagliari, vol. III, pp. 223-224; Florinas, vol. VI, p. 635; Isili, vol. VIII, p. 529; Santu Lussurgiu, vol. IX, p. 991; Nuraminis, vol. XII, p. 755; Nurri, vol. XII, p. 765; Orani, vol. XIII, p. 199; Oristano, vol. XIII, p. 264; Pattada, vol. XIV, p. 249; Quartu Sant'Elena, vol. XIV, p. 32; Siniscola, vol. XX, pp. 213-214; Sorso, vol. XX, p. 312; Tempio Pausania, vol. XX, p. 776.

come il signore del villaggio, piccolo signore di altri tempi, altri sono vestiti da medico o altro. I costumi sono indossati con molta eleganza; i cavalieri hanno il viso coperto da maschere. Persone che suonano i tamburi della guarnigione sono disseminate in tutti i punti della via; un gruppo di queste persone si trova in un punto alto del percorso per meglio osservare la corsa. Improvvisamente si sente l'avviso dei tamburi posti nei pressi dei cavalieri; a questo segnale gli altri tamburi rispondono in modo eguale; è un segnale per la folla che si trova assiepata lungo la via affinché stia attenta a non essere travolta dai cavalli in corsa. Nello stesso istante quattro, qualche volta cinque o sei cavalieri insieme lanciano al galoppo i loro cavalli; questi cavalieri si tengono reciprocamente uniti con la mano che non regge le briglie dei cavalli. Soltanto quando stanno per giungere, la folla si allontana per lasciarli passare. In pochi secondi arrivano alla sommità della via dove si fermano; questa corsa è affascinante soprattutto per la velocità mantenuta su un terreno estremamente ineguale. Nient'altro potrebbe dare una prova adeguata della forza dei cavalli sardi. Le gare continuano nello stesso modo e riprendono nel dopopranzo fino a tarda notte provocando l'ammirazione continua dei numerosi spettatori. Quando le coppie di cavalieri terminano le loro gare, entrano in scena altri cavalieri, brutti, piccoli, vestiti con costumi diversi da pagliaccio. Sia il cavallo che il cavaliere, entrambi molto variopinti, eccitano l'ilarità degli spettatori: rappresentano il lato comico della corsa. Qualche volta esiste il lato tragico, ma nelle diverse corse non sono mai successi incidenti mortali » ⁽²¹⁾.

Venti anni dopo questa descrizione del Saint Severin, a Cagliari la corsa di carnevale costituiva ancora un avvenimento di notevole attrazione, nell'ambito delle festività annuali della zona di Cagliari; nel 1843 ce la descrive di nuovo con acuta precisione Baldassarre Luciano ⁽²²⁾ fornendoci anche un'immagine

⁽²¹⁾ CH. DE SAINT SEVERIN, *Souvenir d'un séjour en Sardaigne pendant les années 1821 et 1822, ou notice sur cette île*, Idone 1827, pp. 169-170.

⁽²²⁾ B. LUCIANO, *Cenni sulla Sardegna, ovvero usi e costumi, amministrazione, industria e prodotti dell'isola, ornati di 20 tavole miniate*, Torino 1843, p. 35.

visiva della festa con una litografia (*tav. I*). Come si noterà il Luciano evidenzia la spettacolarità della corsa tanto che essa diventava un'attrazione importante non solo per il popolo ma per quasi tutti i viaggiatori che visitavano l'isola. « La corsa di San Michele in Cagliari — scrive Baldassarre Luciano — che ha luogo negli utimi giorni del carnevale, non solo offresi come straordinario esercizio, ma disvela appieno l'intrepida sicurezza degli animi sardi. Dopo il mezzo giorno incominciano a comparire i giovani cavalieri, coperto il volto di maschera, e si dispongono al loro divertimento: niun premio che ne suggerisca la brama, nessun compenso ai possibili disastri spingono al difficile gioco il loro generoso animo, ma ansiosi solo di far prova d'un alto coraggio imprendono con ardore una delle più difficili corse che presentemente si conoscano. I cavalieri si dispongono in quadriglie, si tengono abbracciati gli uni cogli altri in una stessa linea, allargando le braccia ed appoggiandole sulle spalle dei vicini compagni, e partono poscia di galoppo senza mai rallentare la loro velocità, né abbandonare tal mutua posizione. Il vero merito consiste nel giungere tutti insieme alla meta, come assieme mossero alla partenza. La contrada di San Michele in Cagliari, onde deriva il nome di tal magnifica corsa, ed ove parimenti si eseguisce, ha 240 metri di lunghezza, e forma quasi una linea retta dalla chiesa di San Michele, ove è il punto della partenza dei corridori, sino alla piccola piazza di Santa Clara ove è il termine della corsa. Ma siffatta carriera racchiude le maggiori difficoltà presentando simultaneamente nel suolo aspro ed ineguale due contrarietà di livello, le quali costituiscono sino alla metà della contrada una ripida discesa, e formano nell'altra metà una salita affatto impropria a tal genere d'equitazione. Da tutti codesti contrasti chiaramente s'induce che la personal sicurezza dipende dalla forza e dalla bontà dei corsieri, come dalla destrezza e dal vigore dei cavalieri. Varie quadriglie succedendosi in questa maniera, e pervenuti appena i campioni alla meta, ritornano attraversando per altre contrade, al luogo della partenza, onde ricominciare il temerario gioco, che prolungano sino al comparir delle tenebre. Si grande è l'interessamento che il popolo

nutre a tale spettacolo, che in quelle ore immenso è il numero delle persone che s'affollano in quella contrada, e gravissimi succederebbero disastri se alcuni tamburi posti di distanza in distanza non avvertissero con replicati colpi la moltitudine della partenza dei corridori: allora tutti ritiransi in disparte, ed animano i cavalieri nell'atto del loro passaggio con mille grida, gesti d'approvazione ed applausi. La contrada di San Michele quasi deserta negli altri giorni, presenta in tale occasione il quadro più animato, lo spettacolo più interessante: leggiadre dame, distinti personaggi, infinite persone offerenti ricchi e variati costumi ornano le finestre, abbellano le terrazze dei tetti rivestite d'eleganti tappeti, ridenti di corone e di fiori. Tutti portano il più grande interesse, tutti prendono viva parte alle vinte difficoltà, ai pericoli sorpassati dai cavalieri, e li dividono in certo modo, poiché non solo gli astanti nella contrada trovansi esposti a gravi accidenti, ma quelli eziandio che contemplan l'esercizio dalle finestre, non vanno immuni talora dal ricevere sui loro capi i ferri dei corridori: infatti si videro, non è molto, innalzarsi con violenza straordinaria sino al secondo e terzo piano delle case alcuni ferri, che i corsieri galoppando avevano dismessi su tale aspro ed inclinato selciato. I viaggiatori che assistono la prima volta alla corsa di San Michele, non possono difendersi da un'alta impressione di terrore »⁽²³⁾.

Una corsa di abilità equestre molto simile a quella di San Michele si svolgeva e si svolge ancora ad Oristano durante la domenica di Carnevale; si tratta della nota *Sartiglia* che anche nel passato, come narra nel 1869 Giuseppe Maria Carta⁽²⁴⁾, costituiva uno spettacolo eccezionale, non solo per la corsa in sé ma anche per il cerimoniale della vestizione dei cavalieri, e per le gerarchie che tra questi si stabiliscono. « Si unisce una partita di persone mascherate a cavallo — scrive il Carta —, però guidate da uno che fa da capo, questo si chiama "componitore" »

⁽²³⁾ IDEM., *op. cit.*, pp. 35-38.

⁽²⁴⁾ G.M. CARTA, *Brevi note sulla città di Oristano*, Torino 1869.

ed altro chiamato " sottocomponente ", questi due marciano davanti e la ciurma li segue; si presentano tutti al posto dove succeder deve lo spettacolo, che in Oristano è nella piazza del Duomo; ivi si trova tesa una corda da un muro all'altro opposto, nel mezzo di essa sta appesa una stella di materia argentea, avente nei dintorni dei buchi bastevoli a potervisi introdurre liberamente la fiamma di una spada, fino alla metà; dunque il " componente " vestito di un costume spagnolo, cioè con un berretto rosso, un colletto di pelle simile a quello denominato *kolovion*, che indossava Aiace ed Achille, cioè una casacca di cuoio ben messa alle conce, stivali lunghi fino alle ginocchia, armato di una spada sfo-derata che tiene appesa al sinistro fianco, saluta per ben tre volte le persone tutte assistenti allo spettacolo, con riverenza (a militare uso) passa per ben tre volte sotto la corda dove appesa vi sta la detta stella assieme al suo seguito, ed allontanandosi per una centinaia di passi a tutta corsa col veloce destriero appositamente scelto tra i migliori del paese con la spada che impugna, tenta in più modo possibile di infliggerla in qualcuno dei buchi, che contiene la stella appesa; il " sottocomponente " fa la stessa operazione e corsa, che porta ugualmente una spada, benché non nello stesso costume vestito e cerca ancor lui di far penetrare la sua spada nei fori della stella, quasi indicante un rivale che l'altro vincer vuole nella gara, terminata quindi la terza corsa il seguito corre a suo libito, indi il " componente ", poi il " sottocomponente " afferrando un grosso fascio di erba legato e ben stretto, detto dal popolaccio " la bimba di maggio ", fa un'altra corsa, saluta con la " bimba " gli assistenti allo spettacolo... » ⁽²⁵⁾.

Dalle descrizioni che si sono riportate emerge abbastanza chiaramente il fatto che il carnevale in Sardegna era uno spettacolo nel quale si lasciava libero sfogo non solo ad una serie di inibizioni etiche proprie della vita di tutti i giorni e alla critica sociale delle maschere e dei canti satirici che vi si improvvisavano, ma anche alla carica di « balentia » che molto spesso

⁽²⁵⁾ IDEM., *op. cit.*, p. 87.

caratterizzava e caratterizza ancora in parte le forme di devianza del banditismo sardo ⁽²⁶⁾. In fondo, si otteneva, attraverso l'istituto del carnevale, una forma di controllo culturale di una sovrastruttura — la « balentia » connessa ad una certa realtà strutturale (la contraddizione agricoltura-pastorizia) — che rendeva gran parte dei Sardi fortemente aggressivi e predisposti alla devianza del banditismo.

Il carnevale in Sardegna non si esauriva con le corse di abilità equestre; avevano una loro parte rilevante anche le maschere, sebbene la manifestazione più vistosa fosse di fatto la corsa. Come è noto, e come è ancora specifico per carnevali di diverse località, le maschere, anche in Sardegna, potevano essere sia personaggi tradizionali e sia caratterizzanti certi avvenimenti storici e certe realtà economico-sociali.

Un viaggiatore tedesco in Sardegna, degli inizi della seconda metà dell'Ottocento, Heinrich Von Maltzan ci ha descritto le maschere che a Cagliari caratterizzavano il carnevale del tempo. « Cagliari ha ancora — scrive il Von Maltzan — una quantità di maschere di carattere proprio della città. Una delle più stravaganti di esse è il così detto *pastore*, una iperbolica esagerazione del più ordinario tipo dei contadini sardi, il mandriano di porci. Il pastore veste un logoro costume nazionale da contadino, e vi appende sopra una immensa "mastruca" cioè un mantello di pelli gregie di pecora con la lana all'esterno. Sul capo porta un gran cappello di tela incerata, e nella mano un lungo bastone da mandriano con il quale tiene in ordine il suo gregge composto di tutti i monelli della città. La sua mandria porta appese delle campane ed in mancanza di queste delle casseruole vecchie, o qualunque altro oggetto metallico, al fine di produrre il massimo rumore possibile in tutte le strade. Da questa maschera non si esige che spieghi dello spirito; fare del baccano e il maggiore possibile pare sia il suo compito principale. Un'altra maschera popolare la si vede nel *papa de figu* (il padre dei fichi) che va

⁽²⁶⁾ A. FIGLIARU, *Il banditismo in Sardegna - La vendetta barbaricina*, Milano 1970.

in giro con un sacco di fichi veri e finti e prepara il più gran supplizio di Tantalò agli speranzosi monelli, giacché egli mostra ad un monello dopo l'altro un fico, come per invitarli a prenderlo, e poi lo coglie egli stesso con la sua bocca prima che il minchionato abbia potuto acchiapparlo; talvolta però egli glielo lascia mangiare, ma allora il fico non è reale bensì imitato con pasta di pane. Si chiama *caddemis* una maschera che rappresenta la caricatura di uno di quei rozzi marinai inglesi per niente affatto sconosciuti ai cagliaritari. Anche la parola è stata formata da quella inglese "goddam". Il *caddemis* si sforza a parlare con accento inglese il dialetto sardo e approfitta della sua presupposta ignoranza della lingua per dire ogni sorta di sciocchezze. La *vedova* è un cagliaritano giovanotto travestito da vedova sconsolata, che invita le simpatie delle anime compassionevoli, e quando l'ha acquistata non di rado dispensa delle staffilate. Il *cacciatore* ripone la sua forza in un paio di enormi stivali coi quali egli calpesta con predilezione i calli dei piedi delle altre maschere nei pubblici balli mascherati. Talvolta si riunisce una intera banda di questi cacciatori instivalati con lo scopo di impedire di ballare alle altre maschere e di dominare da soli ed in modo assoluto l'intera sala da ballo, ciò che a loro riesce fino a tutto che la polizia ponga il suo veto e accolga fra le sue paterne braccia cacciatori e stivali per dar loro ospitalità per quella notte. La *panattera*, altro tipo di maschera, ha un carattere più sentimentale avendo precipuamente in mira scopi amorosi. Ordinariamente è un uomo dei più giovani, che si veste strettamente nel pittoresco costume di donna panettiera per modo che non rappresenta già una caricatura, bensì una possibilissima fedele immagine di una fanciulla del popolo; naturalmente però egli deve tenere ed ha celato il suo viso più o meno barbuto sotto una maschera. In questo modo egli si insinua nella casa dell'eletta del suo cuore e sebbene alcun uomo non dubiti del suo vero carattere, come la tradizione carnevalesca vuole che ogniuno finga veramente di ritenerlo per ciò che egli vuol parere, e così gli si lascia gustare la sua felicità. Dicesi che spesso la *panattera* ottiene gran successo, e si parla di taluni maritaggi riusciti per questo

scherzo carnevalesco. Le classi sociali prodotte dagli avvenimenti politici più recenti hanno parimenti richiamato in vita una piccola quantità di maschere di carattere. A questa categoria appartengono pure alcune, e che appunto per ciò sono condannate da tutte le persone dabbene di qualunque partito; intendo cioè dire di quelle che sonosi proposte per tema lo scherno della Chiesa e del clero. Un'altra profanazione da me vista in Cagliari consisteva in una processione composta di falsi cappuccini, canonici e chierichetti, condotti attorno da una maschera vestita da Vescovo, la quale impartiva la benedizione, aspergeva l'acqua benedetta; in breve rappresentava in caricatura tutte le funzioni pontificali. Una prova però come questa insipida mascherata fosse da tutti disapprovata, lo attesta il fatto che tutti i cagliaritari protestavano santamente ed altamente che queste maschere non potevano essere dei sardi ma dovevano essere forestieri giacché il vero sardo, fosse pure un incredulo, sapeva però sempre conservare il rispetto e il decoro verso gli altri »⁽²⁷⁾. Le considerazioni del Von Maltzan ci fanno desumere il moralismo « codino » del nobile tradizionalista, preoccupato delle nuove istanze emergenti dalle « classi sociali prodotte dagli avvenimenti politici più recenti » (il Von Maltzan si riferisce probabilmente ai moti rivoluzionari di origine liberalborghese che si diffusero in Europa nel 1848) — classi che avevano riacquisito il coraggio (dopo il rigorismo controriformista) di ridicolizzare, tramite l'istituto del carnevale, le canzoni popolari ecc., la religione ufficiale e il clero — e ci danno un nuovo parametro per verificare quale possa essere stata la dimensione del controllo ideologico esercitato, in un passato più lontano, quando la borghesia era soltanto agli inizi della propria formazione, da parte dei ceti feudali dirigenti e culturalmente egemoni (tra i quali lo scrittore tedesco si colloca accettando e descrivendo divertito le maschere quando sono satira dei popolari — la maschera del pastore, della *panattera* ecc. —, scan-

(27) H. VON MALTZAN, *Reise auf der insel Sardinien*, Lipsia 1869 - trad. it. e note di GIUSEPPE PRUNAS-TOLA, *Il barone di Maltzan in Sardegna*, Milano 1886, p. 90.

dalizzandosi invece quando la satira è rivolta alla chiesa, al clero e alla nobiltà) nei confronti di un fatto sociale come il carnevale, di per sé instabile sul piano ideologico-istituzionale, nella misura in cui infrange l'equilibrio delle norme sociali. Inoltre, non a caso, il Von Maltzan definisce gli esecutori della parodia carnevalesca del clero appartenenti a gruppi « forestieri »; questo molto probabilmente è vero nella misura in cui tali « forestieri » possono essere stati esponenti di una certa borghesia da tempo in polemica con la nobiltà assenteista, ma dipendente da realtà economiche esterne, in quanto borghesia di estrazione non sarda che, nella seconda metà dell' '800, si era sufficientemente stabilita nei centri mercantili come Cagliari⁽²⁸⁾. In questa città, nella seconda metà del secolo scorso, sicuramente il carnevale si svolgeva secondo livelli diversi di fruizione in funzione dei diversi strati sociali; nel complesso, nella stessa misura che nel passato, appariva come un fatto corale e genericamente collettivo; tuttavia esisteva in modo più marcato una differente partecipazione alla festa nella misura in cui tale partecipazione era condizionata da status e ruoli sociali giuridicamente riconosciuti egemoni e per converso economicamente definiti. La partecipazione del « signore » alla mascherata aveva per sé stesso e per gli altri un piacere e una funzione diversi da quelli derivanti dalla partecipazione del popolano. Per il « signore », fra le funzioni diverse che a lui interessavano, nel ruolo che egli assumeva durante il carnevale, c'era, per sempro, quella importantissima di stabilire e gestire norme particolari, all'interno della stessa logica del carnevale, per evitare che l'istituto culturale medesimo potesse diventare dirompente nei confronti dell'ordine costituito.

5. Riprendendo il discorso sulla manifestazione caratterizzante il carnevale in Sardegna, la corsa di abilità equestre, ci accorgiamo che emerge un problema di metodo: l'esigenza di approfondire l'analisi storica con i relativi confronti rispetto alle forme

⁽²⁸⁾ M. LELLI, *Proletariato e ceti medi in Sardegna - Una società dipendente*, Bari 1975, pp. 37-61.

di carnevale che abbiamo evidenziato riportandone alcuni esempi. Tuttavia siamo anche coscienti della complessità che presenta un tale approccio nei confronti di fenomeni anche essi complessi, quantunque sarebbe interessante, per esempio, trovare i riscontri tra le corse a cavallo del carnevale in Sardegna e quelle del carnevale africano. Siamo però consapevoli di correre numerosi rischi con certe forme di analisi che facilmente inducono a semplicistiche operazioni di tipo fenomenologico. Però, in questa sede, anche alla luce dello stadio attuale della ricerca, ci interessa soltanto aver accennato appena alcuni problemi ed ipotesi che forse saranno validi per analisi successive. Per esempio, si potrebbe verificare se corse di carnevale come quelle sarde rimandino o meno alle « giostre » equestri medioevali; il Toschi sembra darcene una conferma quando sostiene che « troviamo spesso anche nel carnevale... che uno degli elementi è costituito da una gara o lotta: corsa, palio, cuccagna, corrida, danza armata, assalto a un castello, e così via, con quegli aspetti drammatici che nelle forme più sviluppate e conosciute si chiamano: " moresca ", " abbattimento ", e " maggio " drammatico »⁽²⁹⁾. Questa soluzione può essere accettabile se si fanno rientrare queste forme di carnevale nell'ampia gamma della drammatica epica⁽³⁰⁾. A questo proposito il Toschi sostiene che « le popolazioni italiche anche negli strati più umili ebbero durante l'età di mezzo un senso eroico della loro vita collettiva; i loro animi, secondo la maggiore o minore capacità di ciascuno, vibrarono di un sentimento epico, che si polarizzò nella lotta fra il mondo cristiano e il mondo musulmano, fra la Croce e la Mezzaluna, ma conobbe anche altri motivi di *pathos* e di avventura »⁽³¹⁾. Infatti, sempre secondo il Toschi, da una certa realtà storica medioevale, caratterizzata dallo scontro ideologico-strutturale tra Islamismo e Cristianesimo, deriverebbero non soltanto « les chansons de geste »

(29) P. Toschi, *op. cit.*, p. 120.

(30) *Cit.*, p. 436.

(31) *Cit.*, pp. 436-437.

o i romanzi cavallereschi, ma anche tutta una serie di spettacoli popolari e carnevaleschi aventi come motivo ispiratore la lotta, « in quanto lo spirito agonistico che ispirava la poesia epico-cavalleresca, era sempre stato anche a fondamento di antichi riti propiziatori »⁽³²⁾. Certamente bisogna riconoscere che una tale analisi è molto suggestiva, tuttavia bisogna anche considerare che essa attualmente ci depisterebbe dal nostro assunto generale che tenta di cogliere soltanto alcuni aspetti dei fatti culturali considerati come strumenti di controllo ideologico da parte dello « establishment » sociale.

6. Dal discorso e dagli esempi che abbiamo fatto sino a questo punto, si è visto come in Sardegna, in un passato abbastanza recente, il carnevale fosse prevalentemente uno spettacolo che probabilmente aveva connessioni con tutte le antiche gare rituali di propiziazione per la fertilità che, come è noto, sottendeva l'apparato mitico-rituale di numerose comunità agropastorali. Ma al di là di questi significati che restano validi per una analisi interna degli aspetti mitico-rituali connessi al carnevale, di tale spettacolo ci ha interessato determinare sia la vera regia che interveniva nei contenuti a livello ideologico e a livello repressivo nelle devianze eccessive, sia determinare le funzioni che vi si connettevano nell'ambito della stratificazione sociale. In breve possiamo sostenere che l'ideologia del carnevale del passato ci è apparsa come un bene culturale da consumare in determinati momenti calendariali secondo specifici moduli rituali; in gran parte i migliori consumatori di tale bene erano prevalentemente i ceti popolari urbani e le comunità contadine. Nello spettacolo erano istituzionalizzate alcune regole molto elementari ma disponibili come indicazione per la creatività e per la libera inventiva individuale; tuttavia, in quanto regole vincolanti, costituivano come una sorta di regime protetto in modo da evitare di istituzionalizzare per sempre— quindi anche nei momenti produttivi, in cui la discriminazione si stabilisce attraverso la divisione so-

⁽³²⁾ *Cit.*, p. 437.

ziale del lavoro — sia lo spettacolo, sia la festa, sia la devianza e l'anormalità rituale proposti dal carnevale.

Stimolati da questa parziale conclusione sul carnevale del passato si è cercato di verificare soltanto qualche aspetto del carnevale sardo attuale. Per effettuare tale rilevamento sul campo abbiamo scelto Bosa — una cittadina della Planargia posta quasi sulla foce del Temo, lungo la costa Nord-Occidentale dell'isola; un centro la cui economia, nel passato prevalentemente agricolo-pastorale di tipo tradizionale, si sta orientando da poco tempo verso colture specializzate —; si è scelto Bosa per due motivi: a) nella cittadina era in atto un certo recupero del carnevale e ci si chiedeva che funzione e quali scopi avesse tale recupero e quali classi sociali vi fossero coinvolte; b) inoltre, a Bosa, si aveva la possibilità di disporre della collaborazione di alcuni studiosi locali che avrebbero facilitato l'inchiesta. Questa fu condotta effettuando un rilevamento sul campo soprattutto durante le fasi del martedì grasso del 1975.

7. A Bosa, il carnevale — denominato in tutta la zona *Karrasgare* —, negli aspetti tradizionali presentava e in gran parte presenta ancora determinate caratteristiche: l'inizio del carnevale era stabilito per la festa di Capodanno e i giorni culminanti erano compresi tra la settimana che precede quella del giovedì grasso e l'ultimo giorno di carnevale; uno di questi giorni è il giovedì di *laldaggiolu* — esattamente quello precedente il giovedì grasso —. In questa occasione era consuetudine che gruppi mascherati facessero la questua presso parenti, amici, negozianti e possidenti per ricevere in dono derrate alimentari, contraccambiando i doni con canti improvvisati, di solito satirici e contrappuntati da metafore sessuali. Il ricavato dalla questua serviva per un abbondante cenone finale. Forme simili di questua venivano effettuate anche durante gli ultimi giorni della festa. In quest'ultimo periodo si concentrava la mascherata vera e propria, ma con delle distinzioni di maschere abbastanza nette nei vari giorni. La domenica e il lunedì di carnevale si trovavano gruppi mascherati e carri allegorici che satireggiavano sia gli avveni-

menti più significativi dell'anno precedente sia le autorità. Pare però, così come avveniva e avviene anche in altri centri, che per preparare i carri allegorici i gruppi organizzatori ricevessero aiuti e contributi dalle stesse autorità. Il martedì grasso invece presentava caratteristiche particolari sia per i canti che per i tipi di maschere. La mattina ci si mascherava da donne in lutto e si cantavano lamenti funebri (*attittidus*) rivolgendoli ad una pupatola che rappresentava un carnevale ancora bambino ma ormai morente, in quanto la madre l'aveva trascurato per divertirsi durante la festa. Al di là di ogni simbolismo di morte e rinascita che caratterizza la mascherata del lamento funebre, ci è sembrato che in essa passino soprattutto precise indicazioni ideologico-moralistiche; il carnevale bambino muore perché non è stato allattato dalla madre andata a divertirsi. La satira non è orientata verso il raggiungimento di una permissività valida per entrambi i sessi ma piuttosto sembra tendere ad una integrazione della donna nel ruolo socialmente ascritte. Continuamente si recuperava l'allegoria sessuale, quando tra un lamento funebre e l'altro le maschere, rivolgendosi alle giovani ragazze, chiedevano di allattare con « un gocchetto di latte » (*unu tikkirigheddu de latte*) il carnevale ormai morente affinché sopravvivesse fino alla vicina notte. All'imbrunire della sera del martedì, infatti, iniziava il momento veramente corale della festa e della sua fine: tutti erano coinvolti nella mascherata, nelle danze e nei lazzi dei *Gioldzi*: una maschera molto semplice che veniva realizzata mettendo per cappuccio la federa di un cuscino e come mantello un lenzuolo. I *Gioldzi* avevano il viso dipinto di nero, correvano in gruppi fermandosi ogni tanto per illuminare con un lampioncino la parte dei genitali di altri *Gioldzi* o di persone che incontravano per strada e gridavano: « *Gioldzi! Gioldzi moro! Chappadu l'happu! Damilu!* » (*Gioldzi Gioldzi moro! L'ho preso! Dammelo!* »).

Le corse, la caccia al *Gioldzi* durava fino a tarda notte finché la festa si esauriva per la stanchezza dei protagonisti. Nel passato, e in parte anche oggi, tale situazione festiva costituiva un certo allentamento dei vincoli morali e del controllo sociale, in un centro piccolo come Bosa nei quali i comportamenti e gli status

sociali avevano dei punti di riferimento precisi nell'egemonia ideologica della Chiesa e dei ceti tradizionali.

8. Come era già avvenuto negli anni precedenti, l'organizzazione del carnevale di Bosa del 1975 era stata agevolata dall'Associazione Pro Loco, indicando una gara e mettendo in palio coppe e altri premi in favore delle maschere o dei gruppi e carri allegorici che riproducevano meglio il carnevale tradizionale o che realizzavano meglio argomenti satirici su problemi di attualità. Ma se da un lato gli scopi, in un certo senso positivi dei dirigenti della Pro Loco, avevano la funzione della ricerca e del recupero di una propria identità culturale, da tempo in fase di disgregazione e spersonalizzazione sotto l'attacco ideologico ed economico dei mezzi di comunicazione di massa e dell'economia consumistica, dall'altro canto rischiavano di recuperare prevalentemente una sovrastruttura tradizionale — quella del carnevale *tout-court* — decontestualizzata dalla situazione oggettiva che nel passato la sottendeva, la realtà economica precapitalistica agropastorale. Tuttavia, a nostro parere, era un rischio da correre, nella misura in cui si aveva fiducia sulla dialettica che di fatto esisteva a Bosa tra le classi sociali; nella misura in cui si era convinti che contraddizioni sociali nuove sottendono realtà culturali ad esse adeguate. Come si vedrà dagli esempi, la contestazione emersa durante il carnevale del 1975 a Bosa è densa di significati di coscienza di classe, è piena di spunti politici precisi che, in realtà precapitalistiche, sarebbero stati certamente anacronistici. Infatti, non si deve dimenticare che allo stato attuale il proletariato sardo — il recente processo di industrializzazione ne è stata la condizione determinante — ha già compiuto notevoli passi verso la formazione della propria coscienza e del ruolo da svolgere in senso politico. Per questo motivo anche in momenti festivi, come il carnevale, il proletariato riesce a funzionalizzare la struttura tradizionale fondamentale al fine di presentare su quella struttura le proprie istanze politiche; esse non saranno più a livello di protesta o di vaga contestazione, ma proposte di reale trasformazione sociale e di partecipazione democratica nella ge-

stione del sistema produttivo. Come si è accennato prima; nel carnevale del passato, la struttura precapitalistica non consentiva alle masse popolari un simile ruolo che arrivasse ad un tale grado di coscienza critica; di fatto, come è noto, non era storicamente ancora avvenuta la definizione delle classi proletaria e borghese, né esse avevano ancora elaborato le loro strategie politiche. Nelle realtà economico-sociali precapitalistiche, il carnevale non poteva ancora diventare uno strumento attraverso il quale la contestazione popolare verso l'« autorità » e il « potere » in genere, si trasforma in denuncia politica. Invece, nel carnevale di Bosa del 1975, siamo riusciti a rintracciare numerose di queste denunce politiche; con una precisa scelta di classe esse si collocano nella strategia che ha determinato i risultati elettorali del 12 maggio, 16 giugno 1974 e del 20 giugno 1976. Questo tipo di contestazione di classe — è opportuno ribadirlo — non è più folklore inteso in senso tradizionale, tipico del mondo precapitalistico, ma forma particolare delle istanze proletarie « che presuppone l'esistenza di due culture », effetto della divisione della società in classi, a loro volta risultato dello scambio del danaro con il lavoro libero e della separazione di questo dalle condizioni della sua realizzazione ⁽³³⁾.

9. Durante il rilevamento sul campo, numerosi gruppi mascherati hanno attirato la nostra attenzione, ma per fornire un quadro generale in relazione alla problematica che intendiamo condurre riteniamo sia sufficiente descriverne soltanto alcuni. Bisogna riconoscere però che si sono usati nella scelta alcuni criteri selettivi che hanno tenuto conto sia dell'aderenza o meno del carnevale al modello tradizionale sia dell'originalità proveniente dalla denuncia di tipo politico.

⁽³³⁾ L. LOMBARDI SATRIANI, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Firenze 1974, pp. 115-129; Idem, *Folklore e profitto*, Firenze, 1973.

a) *Gruppo del pugilato e della televisione*

Tema: La parodia di un incontro di pugilato e delle riprese televisive

Il gruppo era composto da circa 15 persone: ciascuna aveva un suo preciso ruolo, questo consentiva, attraverso il personaggio della maschera, di realizzare la parodia di un recente e noto incontro di pugilato a livello internazionale. Connessa a questa rappresentazione era la parodia delle riprese e cronache televisive, realizzate in occasione di avvenimenti sportivi.

Le due parodie determinavano il costituirsi di due sottogruppi: da un lato le maschere della manifestazione pugilistica, dall'altro le maschere dell'équipe televisiva.

1) *Le maschere del pugilato*

Le parti per la parodia dell'incontro di pugilato erano suddivise nel seguente modo: i due pugili in pantaloncini e accappatoio con il viso e il dorso dipinto di nero; due allenatori e due secondi, uno per pugile, che indossavano canadesi e portavano sul viso nasi finti e maschere comiche. Infine l'arbitro (un nano), sommariamente mascherato, e altri che facevano da spalla ai protagonisti principali.

2) *Le maschere dell'équipe televisiva*

Le parti del sottogruppo erano così suddivise: un cronista, con naso e occhiali finti; egli commentava l'incontro di pugilato e da ciò si intuiva il suo ruolo di coordinamento della rappresentazione che il gruppo si era proposto di realizzare. Poi c'era il cameramen e il suo aiuto che gli faceva da spalla: entrambi indossavano un camice bianco e il primo reggeva una telecamera finta la cui forma rassomigliava a quella dell'organo maschile; il secondo portava issata su un'asta una specie di antenna televisiva la cui composizione era simile alle corna del cervo. La battuta più ricorrente rivolta al pubblico era la seguente:

« Agitate le manine signori! Salutate! Sarete visti in tutto il mondo! La nostra trasmissione per questo incontro viene irradiata in tutto il mondo! Salutate! I vostri amici e parenti vi vedranno sui teleschermi ovunque saranno! ».

3) Fasi e luoghi della rappresentazione

La scena si è svolta in due fasi e due luoghi distinti ma strettamente concatenati nell'ambito della manifestazione.

Prima fase: La prima parte della rappresentazione è avvenuta in piazza, dove era stato eretto un ring per la parodia del pugilato. Per circa due ore, prima dell'incontro vero e proprio, l'azione carnevalesca è stata gestita sia dal cronista che dal cameramen i quali intrattenevano il pubblico con i loro lazzi. Infine, si è svolta la parodia dell'incontro di pugilato e la premiazione del pugile vincente. Questo ha ricevuto in dono una rapa di grosse dimensioni (*aligardza*) che simboleggia il sesso maschile.

Seconda fase: La seconda parte si è svolta lungo i viali. Partendo dalla piazza il gruppo ha formato un corteo per il trionfo del vincitore: questi agitava, mostrandolo alla folla, il premio ricevuto.

Tutta l'azione veniva continuamente commentata dal cronista che diffondeva la propria voce per mezzo di altoparlanti.

b) *Gruppo dello schiavo e del carretto addobbato di frasche*

Tema: La festa del carnevale durante la quale lo schiavo viene trascinato e preso in giro

Il gruppo era composto da circa dieci persone fra le quali alcune ragazze. Un carretto d'asinello, addobbato con frasche e trainato da un giovane, costituiva il centro del gruppo all'interno del quale tre maschere avevano un ruolo essenziale.

b.1) *Distribuzione delle parti*

1) Il capogruppo era mascherato molto semplicemente: aveva il viso dipinto di nero, indossava una tuta con rigonfiamenti

al petto e alle natiche che gli conferivano un'andatura un po' goffa. Egli disciplinava il gruppo in modo tale che seguisse il carretto, intonava i *muttettus a trallallera*, mentre un amico lo accompagnava con la chitarra e gli altri, allo stacco del *muttettu*, cantavano in coro il ritornello del trallallera.

2) La maschera dello schiavo aveva una fune legata al collo e stretta fra i denti tanto che il suo volto assumeva un'espressione che era di per sé una maschera. Sul dorso nudo aveva una pelle d'agnello legata di traverso; infine i lunghi capelli legati in tre ciuffi, due laterali e uno centrale, contribuivano a dare l'immagine del « primitivo » e dello schiavo. Egli, trainato e frustato dallo schiavista, cercava di strappare la fune e aggrediva il padrone fingendo di addentargli la testa. Entrambi, schiavista e schiavo, precedevano il carretto e gli altri compagni.

3) Infine, il giovane mascherato da schiavista riproponeva lo stereotipo del negriero di certi films ambientati nelle piantagioni del continente americano. Frustava lo schiavo dicendogli: « Cammina schiavo! Tu sei schiavo e non puoi divertirti per carnevale! Cammina! A pranzo mangerai foglie perché sei uno schiavo! Qui tutti sono schiavi! ».

b.2) *Luogo della mascherata*

Il gruppo percorreva avanti e indietro il viale cantando i *muttettus a trallallera*, fermandosi ogni tanto per dar modo alle maschere dello schiavo e dello schiavista di presentare la loro scena.

c) *Carro allegorico*

Tema: La barca del governo italiano che rischia di affondare e viene salvata dal rimorchiatore degli USA

Partecipavano al gruppo circa 15 persone.

Il carro era distinto in due parti:

1) il traino realizzato con un trattore e rappresentante la

marina militare statunitense e in senso più generale la potenza U S A;

2) il rimorchio sul quale era sistemata una barca rappresentante l'Italia e il suo governo. Sul rimorchio diversi giovani mascherati personificavano i ministri: durante il percorso essi mangiavano salsiccie, pesci e bevevano abbondantemente.

L'allegoria rappresentata era la seguente: ogni tanto la barca del governo italiano rischiava di andare a fondo perché veniva a mancare il traino della potenza USA. L'allarme di una sirena avvisava del pericolo. Qualcuno della barca allora provvedeva ad ancorarla per evitarne la deriva e l'affondamento. Quindi si ripristinava il traino e l'Italia rimorchiata dagli USA riprendeva il suo cammino.

d) *Gruppo dei colonnelli*

Tema: I colonnelli comandano l'Italia

Il gruppo era composto da sette giovani che indossavano divise militari e avevano a tracolla la fascia azzurra del « fuori ordinanza ». La loro rappresentazione mirava alla satira politica soprattutto con frasi che dicevano:

« Colonnello dei parà! Colonnello dei parà! Colonnello dei para-culi; l'Italia a chi la diamo? Cappellano? Cappellano! Più ano che cappello, perché abbiamo perso la Grecia? Cerchiamo subito la Grecia? ».

e) *Gruppo dei canti di critica sociale*

Tema: Satira delle autorità e dei compaesani con canti di critica che vengono preparati in anticipo

Il gruppo era composto da cinque giovani che indossavano abiti femminili e parrucche. Mentre passeggiavano cantavano le loro canzoni satiriche la cui melodia riprendeva quella dei gosos; ogni strofa era seguita dal ritornello cantato in coro. Fra queste canzoni interessante quella indirizzata ai dirigenti della Pro Loco.

*Deo bos kanto amigos caros
un'istorika avventura
ki este tottu un'impostura
de omnes diffamados.*

*Un'associazione ona
in manu a battor makkos
Primu unu presidente
arrivadu dae s'internu
chi pariada diventadu
presidente de su governu.*

*Bellu e de ona familia
komo vice l'han elettu
m'a s'iskuru poberittu
li mankada s'intellettu.*

*Un omine istudiadu
hana fattu presidente
ma giù este de natura
ki este naskidu deficiente.*

*Po karrasegare han postu
una makka poberitta
ki giughede su makkine
a ni lu segare a fittas.*

*Komo in kustu governu
kana postu po amministrare
bois giù lu connoskides
finzas unu cane e mare.*

*Unu venditore 'e istoffas
puru issu in su governu
ma giù este findzas issu
robba de Cottolengo.*

Vi canto amici cari
una storica avventura
che è tutto un inganno
di uomini diffamati.

Un'associazione buona
in mano a quattro pazzi
Per primo un presidente
giunto dall'interno
che sembrava fosse diventato
presidente del governo.

Bello e di buona famiglia
come vice l'hanno eletto
ma al meschino poveretto
gli manca l'intelletto.

Un uomo che ha studiato
han fatto presidente
purtroppo per natura
è nato deficiente.

Per carnevale han messo
una povera pazza
la cui pazzia è tanta
che potrebbe essere tagliata a fette.

Ora in questo governo
per amministrare hanno messo
tutti voi ormai lo conoscete
perfino un cane marino.

Un rivenditore di stoffa
anche lui è nel governo
ma perfino lui
è da Cottolengo.

f) Gruppi dell'attittidu

Tema: Rappresentare il lamento funebre per una bambola secondo gli schemi tradizionali del carnevale nella mattina del martedì grasso.

Questi gruppi avevano accolto l'invito della Pro Loco e intendevano riproporre gli schemi tradizionali del carnevale. Erano mascherati nel modo che abbiamo già descritto trattando della maschera dell'attittidu. Ogni gruppo era composto da circa dieci persone fra le quali emergeva chiaramente la figura di un capogruppo che coordinava gli spostamenti e gli *attittidus* dei compagni.

I moduli espressivi più ricorrenti erano:

« *Ahi! Ohi! S'iskuru! Ohi! Dajtele unu tikkirigheddu, unu tikkirigheddu de latte! Ahi tottu notte senza latte su pizzinnu! S'iskuru es naskidu nudu! Nudu es naskidu!* ».

« *Ahi! Ohi! poveretto! Ohi! Dategli un gocchetto, un gocchetto di latte! Ahi! per tutta la notte senza latte (è stato) il piccolino! Il poveretto è nato nudo! Nudo è nato* ».

« *Ahi! unu tikkirigheddu po su pizzinnu! Castiade komo l'han ridottu! Ohi! Iskuru oh! ohi mirai, itte cosa si faghede in su mundu! D'ha leadu tottu su male. Ahi! Ahii! I kumente si pode sopportare kustu dolore! Ahi! Ahii! Tottu su male d'ha leadu: s'italianu, su frandzesu, su spagnolu! Ahi! Fina lesbiku mi l'hana fattu! Ohi! ohi! ohi!* ».

« *Ahi! un gocchetto per il bambino! Guardate come l'hanno ridotto! Ohi! Poveretto ohi guarda cosa fa il mondo! Ha preso ogni male. Ahi! Ahii! Come si può sopportare questo dolore! Ahi! Ahii! Ogni male ha preso: l'italiano, il francese, lo spagnolo! Ahi me l'hanno reso persino lesbico! Ohi! ohi! ohi!* ».

Fra questi stereotipi, in cui attraverso la struttura formale del lamento funebre venivano espressi doppi sensi a contenuto sessuale, erano spesso inseriti anche argomenti di critica sociale di una certa attualità. La storia maggiormente trattata era quella di una donna che, in seguito ad una malattia, era stata ripudiata dal marito, il quale pretendeva in sostituzione la sorella della moglie; oppure era trattata la storia di una donna che era scappata di casa per convivere con un altro uomo più facoltoso.

L'azione scenica era quella del lamento funebre: fingere di piangere, stringersi al petto il bimbo e dondolarlo; contemporaneamente si faceva emergere il ridicolo e l'osceno attirando l'attenzione dello spettatore sulle parti genitali dei bambolotti sulle

quali erano stati praticati tagli e buchi per indicare il danno subito nei giorni di carnevale. In un caso si è notato che l'organo genitale era stato sostituito con quello di un maiale.

g) *Gruppo di pastori mascherati*

Tema: La mascherata dei pastori

Il gruppo era composto da quattro pastori mascherati alla meglio: indossavano le giacche rivoltate, avevano il viso dipinto con fuliggine; uno di essi reggeva un bidone da latte vuoto, un altro aveva una formella per il formaggio; su un asino avevano caricato le bisacce nelle quali c'erano due maialetti vivi. Questo particolare, come il mascherarsi rivoltando gli abiti e portare ogni tanto in braccio i maialetti per chiedere « *unu tikkirigheddu de latte* » (« un gocchetto di latte »), sono elementi che recuperano gli schemi tradizionali del carnevale.

Nel gruppo, un pastore si distingueva per le frasi e i *muttettus a trallallera*, mentre gli altri componenti si limitavano ad accompagnarlo in coro:

« *Ahi! Sos porkos! Su latte este mankadu! Su latte li mankada! Su latte li mankada e no b'ha kasu! Ohi!* ».

« *Ohi! i maiali! E' mancato il latte! Gli manca il latte! Gli è mancato il latte e non c'è formaggio! Ohi!* ».

« *Ahi! Unu tikkirigheddu! Ki non podere unu litru nesi una brokka!* ».

« *Ahi! Un gocchetto! Chi non può darne un litro ne dia una brocca!* ».

« *Sa mamma es molta de notte! No b'ha latte! Ohi! unu tikkirigheddu!* ».

« La madre è morta durante la notte — dicevano mentre mostravano ai passanti i due maialetti — non c'è latte! Ohi! un gocchetto! ».

h) *La caccia al Gioldzi del martedì notte*

Dopo la mascherata del pomeriggio, che riproponeva gli schemi e i contenuti della mattina, all'imbrunire i gruppi sono

rientrati per cambiarsi e indossare la maschera del Gioldzi. Quando ormai era già notte abbiamo potuto assistere ad uno spettacolo che aveva per protagonisti oltre la metà dei cittadini. Erano presenti tutti i ceti sociali e tutte le classi di età, ciascuno indossava la maschera tradizionale: cappuccio e lenzuolo bianchi e lampioncino acceso.

La piazza e il viale di Bosa erano affollati di Gioldzi che si rincorrevano per trovare negli appartenenti al sesso opposto, il Gioldzi. Chi lo trovava gridava attirando l'attenzione di tutti: « *Ciappadu l'happu! Ahi Gioldzi! Damilu a Gioldzi! Ohi Gioldzi miu!* » (« L'ho preso! Ahi Gioldzi! Dammi Gioldzi! Ohi Gioldzi mio! »).

La caccia e le corse dei Gioldzi durarono fino a tarda notte: le maschere si spostavano dai viali alle sale da ballo per tornare poi ai viali.

10. Le indicazioni più evidenti che sembrano emergere da questa nostra ricerca su alcuni limitati aspetti del carnevale in Sardegna nel passato e nel presente, sono il fatto che il carnevale appare sempre come uno spettacolo con un canovaccio strutturato secondo regole molto elementari a loro volta strutturanti lo specifico carnevalesco. Bisogna però fare una distinzione per quanto riguarda l'ideologia che sottende tali regole. Nel passato, in una realtà precapitalistica e in una struttura sociale di tipo feudale, organizzata secondo le dipendenze del servaggio, l'ideologia del carnevale aveva come fine l'integrazione sociale, istituzionalizzando la possibile devianza secondo norme e regole specifiche che costituivano dei veri e propri apparati di tipo mitico-rituale: le regole e le norme del cerimoniale carnevalesco; inoltre, il controllo di queste norme era in mano, in un modo o nell'altro, delle classi egemoni che le gestivano secondo funzioni ed esigenze proprie, in base al loro status e al particolare momento storico. In altri termini, nel passato, il carnevale, sebbene presentasse elementi di contestazione e di satira sociale sia individuale che collettiva, era un fatto sociale nel quale si inseriva a livello sovrastrutturale l'ideologia egemone che lo funzionalizzava secondo la

propria concezione del mondo e della vita, per ottenere anche attraverso il carnevale — soltanto apparentemente tanto contestativo — particolari categorie logiche del senso che stabilisce il consenso sul senso della realtà, fissata in eterno dallo « *establishment* » ideologico.

Al contrario, la realtà economico-sociale attuale ha modificato attraverso l'esperienza politica della lotta di classe anche la ideologia del carnevale. Da un lato in numerosi centri si osservano forme di carnevale mercificato a fini turistici, dall'altro canto, così come abbiamo visto a Bosa, gli operai delle vicine industrie, i braccianti agricoli, i pescatori recuperano parte della struttura tradizionale del carnevale ma inventano contenuti nuovi densi di significati politici e di istanze di classe: ricordiamo gli esempi della parodia del « *governo italiano* » rimorchiato dalla « *potenza USA* »; il gruppo dei « *colonnelli* » che denuncia i colpi di stato di tipo fascista effettuati da parte dei militari in diversi stati e i rischi simili che anche l'Italia ha corso in questi ultimi anni; il gruppo dello « *schivo* » che denuncia chiaramente qualsiasi forma di deprivazione delle classi subalterne; infine, il gruppo della parodia della televisione e l'annesso incontro di pugilato che intendevano mostrare quale minaccia giunga dai « *mass media* » e quali rischi si corrano tramite la feticizzazione dei divi degli sports di massa come il pugilato e il calcio; come è noto, questi offrono aspettative a tanti giovani che nella fortuna dello sport scorgono l'unico lavoro possibile (di solito gli atleti più prestigiosi appartengono a realtà sociali emarginate); inoltre sappiamo che gli sports di massa offrono a scadenze fisse lo svago dello spettacolo sportivo per una grande quantità di persone.

Ma per concludere è opportuno precisare che l'istanza politica espressa attraverso le forme cosiddette folkloristiche non deve essere assunta come l'unica possibile; certamente abbiamo trovato che esiste una forma di denuncia politica che utilizza le strutture tradizionali del folklore, ma fronte a questa forma permangono ancora le antiche « concezioni del mondo » folklorico, dove la presa di coscienza dei dislivelli economico-culturali è ancora da formarsi nella sua totalità rivoluzionaria. Per questo motivo forse

sarà necessario evitare una visione populista e trionfalistica del recente folklore politico di sinistra, che resta valido per la vivacità delle istanze presentate, ma pericoloso nella misura in cui viene assolutizzato, anche se circoscritto all'ambito del festivo e del ludico e in queste sedi inteso come l'unica forma possibile di espressione della cultura e delle istanze di base.

MARIO ATZORI