

Sebastiano Mannia (Nuoro 1982) è Dottore di Ricerca in Antropologia culturale e attualmente Assegnista di Ricerca presso l'Università degli Studi di Palermo. Ha condotto ricerche in Sardegna e in Sicilia. Ha pubblicato i volumi *Il pastoralismo in Sicilia. Uno sguardo antropologico* (Officina di Studi Medievali, Palermo 2013) e *In tràmuta. Antropologia del pastoralismo in Sardegna* (Edizioni Il Maestrato, Nuoro 2014). Ha pubblicato inoltre articoli sulla pastorizia e sui processi di continuità, rifunzionalizzazione, riproposta e invenzione della tradizione.

Sebastiano Mannia  
**Questue e figure vicariali  
in area euromediterranea**



fondazione ignazio buttitta

11

fondazione ignazio buttitta ieri e oggi

fondazione ignazio buttitta ieri e oggi

11

Sebastiano Mannia  
**Questue e figure vicariali  
in area euromediterranea**

Bambini, poveri, becchini, sagrestani – nell'orizzonte ideologico delle culture tradizionali di area euromediterranea – condividono statuto e funzioni simboliche: sono figure vicariali dei defunti nonché mediatori mitici tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Nell'intervallo temporale che si sussegue dall'equinozio autunnale a quello primaverile, tali figure erano – e in alcuni contesti, come quello sardo, sono tutt'oggi – protagoniste di questue, nell'ambito delle quali l'offerta materiale e simbolica dei doni sanciva, rinnovandola, l'unità ideale tra sfera umana ed extraumana. Nel presente lavoro, la documentazione folklorica e l'indagine etnografica tentano di chiarire il significato simbolico delle pratiche di questua e dei relativi attori rituali nel contesto italiano ed europeo.





Sebastiano Mannia

**Questue e figure vicariali  
in area euromediterranea**

FONDAZIONE IGNAZIO BUTTITA

**Fondazione Ignazio Buttitta**

via A. Pasculli, 12 - 90138 Palermo

[www.fondazioneignaziobuttitta.org](http://www.fondazioneignaziobuttitta.org)

Copyright © 2015 Fondazione Ignazio Buttitta

È severamente vietata la riproduzione delle immagini e dei testi contenuti in questa pubblicazione senza il preventivo consenso scritto dell'Editore



**Regione Siciliana**

Assessorato dei Beni Culturali e  
dell'Identità siciliana  
Dipartimento dei Beni Culturali e  
dell'Identità siciliana



**fondazione  
ignazio buttitta**

Mannia, Sebastiano <1982->

Questue e figure vicariali in area euromediterranea / Sebastiano Mannia. -  
Palermo : Fondazione Ignazio Buttitta, 2015.

(Ieri e oggi ; 11)

1. Defunti – Culto – Paesi mediterranei.

393 CDD-22

SBN Pal0283988

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"

ISBN 978-88-98054-35-0

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'Assessorato dei Beni Culturali e dell'Identità siciliana.  
Dipartimento dei Beni Culturali e dell'Identità siciliana.

## Indice

Introduzione	7
1. Pratiche di questua e simbolismo rituale	11
2. Questue e figure dell'alterità nell'areale euromediterraneo: considerazioni preliminari	18
3. Questue e figure dell'alterità in Italia	22
3.1 Il caso della Sardegna	46
4. Questue e figure dell'alterità in Europa	74
5. <i>"Alloui? Mezus mortu mortu!"</i> Processi identitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna	89
Note	103
Immagini	121
Bibliografia	145



## Introduzione

Ogni anno la mattina del 31 dicembre la sveglia suonava alle ore sette. A volte era mia madre a entrare in camera per avvisarmi che il momento tanto atteso era arrivato. Frettolosamente mi vestivo, facevo colazione, prendevo il copricuscino bianco ricamato predisposto dalla sera precedente e raggiungevo gli amici nella piazza del paese. Iniziava così il nostro *peti arina*. Sino all'ora di pranzo percorrevamo le strade di Lula, bussando nelle case ed esclamando la tradizionale formula di richiesta. Gli offerenti, a quel punto, aprivano le porte e riempivano di caramelle, patatine, cioccolati, frutta e frutta secca il nostro sacchetto. Il disappunto nel ricevere 200 o 500 lire si tramutava in gaia allegria quando nelle abitazioni dei parenti, e segnatamente dei nonni, del padrino e della madrina, venivamo richiamati in una stanza appartata – affinché gli altri questuanti non potessero vedere l'importo del regalo – e ricevevamo 50 o 100mila lire. In ogni caso, nessuno, o quasi, si rifiutava di elargire l'offerta, talora anche solo una manciata di castagne. Le uniche soste erano consentite quando si voleva consumare qualcosa di quanto ci era stato donato, o altrimenti quando si entrava in casa di qualche conoscente per svuotare il sacco diventato ormai troppo pesante. Rientravamo, di solito, a mezzogiorno, sfiniti e appagati, con un filo di voce e soprattutto curiosi di conoscere il "guadagno della giornata" e poi farne sfoggio nel pomeriggio con gli amici di questua, in attesa di un nuovo 31 dicembre.

Ancora oggi, nel piccolo centro del Nuorese, a partire dalle prime ore del mattino, è possibile ascoltare i bambini che questuano per le vie del paese gridando: "*Peti arina, santa Catirina / peti coccone, santu Sarvatore / peti papassa, santa Marinnassa / peti icu sicca, santa Margaita / peti nuche, santa Ruche*" (Chiedi farina, santa Caterina / chiedi pane, san Salvatore / chiedi uva passa, santa Maria Ignazia / chiedi fichi secchi, santa Margherita / chiedi noci, santa Croce). Il nome della questua lulese deriva dall'offerta principale che i bambini ricevevano in passato nelle case, ossia la farina, utilizzata il giorno stesso dalle famiglie dei questuanti per confezionare la pasta. Il pane preparato e offerto per quest'occasione era *su cocconeddu*, tutt'oggi distribuito da qualche donna anziana, unitamente a frutta secca, frutta di stagio-

ne e qualche moneta. Ai bambini più poveri si offriva del lardo, *sas paneddas*, un pane di patate, e qualche pezzo di formaggio, mentre ai parenti e ai figliocci si regalavano le arance. I doni vengono ancora raccolti in una federa per cuscino, *sa sacchetta*, che i bambini portano sulle spalle, e la formula di ringraziamento è: “*atteros annos menzus*” (gli anni a venire siano ancor più propizi).

In passato i piccoli questuanti uscivano il mattino presto, alcuni anche alle due, e solitamente i gruppi di maschi precedevano quelli delle femmine. Questuavano in tutte le case dell’abitato lasciando per ultime quelle del vicinato. «*Cantu essiat su sole su peti arina it finitu, it a ghirare; currite naraiaimus, cà est essinne su sole* (Quando albeggiava il *peti arina* era finito, si doveva rientrare; correte dicevamo, sta spuntando il sole)». Gli anziani, infatti, raccomandavano ai bambini di rientrare prima che spuntasse il sole: «*ti ponian sas ocches si ti vidian galu a ziru cussos thios anzianos* (gli anziani ti sgridavano se ti vedevano ancora in giro)». <sup>1</sup> Durante *peti arina* le porte delle case erano tenute aperte e gli anziani avvertivano i più giovani di non chiuderle poiché dovevano passare *sas ànimas innossentes* (le anime innocenti), cioè i bambini.

Così un’informatrice: «*No si deviat tancare sa janna, ca custu peti arina nachi it sa esta de sos pithinnos. Mama mi naraiat: mai tunches sa janna a peti arina, no lu accat Deus mi, mai. Tue su peti arina a sos pithinnos bi lis dae* (Non si doveva chiudere la porta, perché questo *peti arina* si diceva che fosse la festa dei bambini. Mia madre mi ammoniva: non chiudere mai la porta a *peti arina*, non lo faccia Dio, mai. Tu il *peti arina* ai bambini lo devi dare)». Ed ancora: «*Rappresentana sas ànimas, naraiat mama. Tue potes lassare unu mannu ma si bi venit unu pithinnu minore non che lu ocches mai chene nudda; comente chi custa cosa, su chi daias a sos pithinnos, chi it prus affettu vinas pro sas ànimas de sos mortos. Sos pithinneddos ini, no isco, ini comente chi t’aeren battutu sa vortuna custos pithinnos minores cantu veniana a domo tua. Jeo mai l’appo tuncata sa janna, no appo mai appompiatu né currutu né nudda* (Rappresentano le anime, diceva mia madre. Tu puoi anche non dar nulla a un adulto ma se viene un bambino non puoi lasciarlo andar via a mani vuote; era come se con questi doni che si davano ai bambini si mostrasse un maggior affetto verso le anime dei defunti. I bambini erano, non saprei come dire, erano come che ti portassero la fortuna questi bambini piccoli quando venivano a casa tua. Io non ho mai chiuso la porta, neanche per osservare il lutto o per altre ragioni)». <sup>2</sup>

Un’altra signora conferma: «*Custos pithinnos chi essin a peti arina*

*sono pithinneddos minores e nachi sono ànimas chi deven annare ca istan cuntentas vintras sas ànimas. Su chi das a custos pithinneddos lu ses danne pro sas ànimas e difattis sa janna no la serraian pro custu, no si deviat serrare sa janna* (Questi bambini che escono a *peti arina* sono bambini piccoli e si dice che sono anime che devono andare [a questuare] perché così sono contente anche le anime dei defunti. Quello che si dà a questi bambini si offre per le anime e infatti la porta non la chiudevano per questo motivo, non si doveva chiudere la porta)». <sup>3</sup>

Qualche anziana ricorda anche una sorta di mito di fondazione della questua: «*A l'ischis ite naraian sas mannas? Chi est annatu Deus a petire minore, iscurzu e chin d'una istrisciedda de tela; ed est su Purgatoriu abertu. Sa die de peti arina su Purgatoriu est abertu, no serres sa janna* (Lo sai che cosa dicevano le donne grandi? Che Dio è andato a questuare quando era piccolo, scalzo e vestito con una striscia di tela; e il Purgatorio è aperto. Il giorno di *peti arina* il Purgatorio è aperto, non chiudere la porta)». <sup>4</sup>

La letteratura antropologica è concorde nel ritenere che i bambini, i poveri, i becchini, i sagrestani, ecc., nell'orizzonte ideologico tradizionale, siano figure vicariali dei defunti. Le questue e le figure dell'alterità che ne sono protagoniste non sono state oggetto di uno studio sistematico, in particolare in Sardegna dove tali pratiche sono ancora oggi ampiamente osservabili. Questo volume – in cui confluisce una parte dei risultati di un percorso di ricerca <sup>5</sup> – raccoglie gli esiti dell'analisi di fonti documentarie relative ai paesi euromediterranei e della ricerca sul campo condotta in Sardegna – estesa a tutte le province storiche dell'isola (Nuoro, Sassari, Oristano, Cagliari) – dal novembre 2008 al gennaio 2015, e vuole contribuire a colmare tale lacuna e ad accrescere la conoscenza sull'argomento.

Nel primo capitolo viene indagato il fenomeno della questua e, nello specifico, l'offerta dei beni e le complesse dinamiche del dono, prestando una particolare attenzione alle forme e ai contenuti dei simboli e degli *itinerari* rituali. Nel secondo capitolo si propongono alcune considerazioni preliminari sulla profondità storica delle questue e delle figure vicariali, che introducono al terzo e al quarto capitolo, dove si espone un'ampia rassegna, tratta dalla vasta quanto frammentaria letteratura folklorica e da un'organica ricerca sul terreno, delle questue attestata in passato e, in alcuni contesti, nel presente, in area euromediterranea. L'obiettivo è quello di tornare a riflettere

sul ruolo dei questuanti come rappresentanti dei defunti non già rintracciando e comparando la ricorrenza nello spazio e nel tempo di pratiche di questua analoghe, piuttosto individuando sul campo – e successivamente raffrontandoli – simboli rituali, comportamenti e credenze in rapporto sistemico. Nel quinto capitolo, infine, si tenta di analizzare la relazione che intercorre in Sardegna tra questue tradizionali e Halloween, e ci si sofferma sull'incidenza dei processi di valorizzazione e promozione delle identità locali sostenuti da Pro Loco, associazioni ed enti per il turismo.

# 1. Pratiche di questua e simbolismo rituale

Contrariamente a quanto si registra nella maggior parte delle regioni di area euromediterranea, in Sardegna le questue infantili, in ragione della loro diffusione e vitalità, occupano tutt'oggi un posto di assoluto rilievo. Chi si trovasse a percorrere le strade dei paesi sardi in occasione di Ognissanti, della Commemorazione dei defunti, della vigilia di Capodanno e di quella di sant'Antonio Abate, potrebbe incontrare gruppi di bambini che, armati di federe di guanciali o di più moderni zainetti scolastici e buste di plastica, di zucche illuminate da candele e di campanelle, bussano nelle case domandando *su mortu mortu, su Purgadoriu, s'animedda, sa vita, sas ànimas*, ecc. Già i nomi delle questue richiamano il rapporto tra i vivi e i morti, dato che, come anche è emerso dai brani di intervista riportati nell'introduzione, trova riscontro nella memoria degli informatori, i quali identificano nei bambini le anime dei defunti.<sup>6</sup>

Le questue infantili si compiono all'interno di uno spazio definito e riconosciuto; secondo tempi previsti e consolidati dalla tradizione; coinvolgono bambini e famiglie della comunità in qualità di, rispettivamente, agenti-richiedenti e utenti-offerenti; in molteplici contesti i doni sono richiesti attraverso l'esecuzione di formule augurali tradizionali; l'eventuale rifiuto conclude momentaneamente l'*iter* rituale che si esaurisce con versi di maledizione; infine, i beni raccolti, in particolare quelli alimentari, vengono consumati dai singoli bambini e dalle rispettive famiglie, o, in alcuni casi, dall'intera comunità, in un'ottica redistributiva (cfr. Clemente 1981, 1982 e 1983).

Se è mutato in parte lo spirito festivo e oggi i bambini questuano principalmente con l'intenzione di raccogliere denaro – cui si affianca l'offerta di giocattoli e materiale scolastico, a evidenziare un accresciuto e diffuso benessere sociale –,<sup>7</sup> si conserva comunque la consuetudine di distribuire i pani e i dolci d'occasione, unitamente a frutta di stagione, frutta secca, dolciumi, ma anche pasta, formaggio, vino, zucchero, caffè, ecc.

L'offerta di alimenti, pertanto, connota ancora e in misura significativa la pratica rituale delle questue; azioni rituali che, più in generale, costituiscono uno dei principali tratti costitutivi delle feste isolate

(cfr. tra gli altri, Gallini 1971 e 1973; Satta 1982; Atzori 1988). Tuttavia, se fra le occorrenze cerimoniali del periodo primaverile-estivo – per esempio le numerose feste patronali e i novenari, caratterizzati dal consumo vistoso di alimenti, dall'ostentazione della ricchezza e dell'abbondanza, dalla partecipazione collettiva al momento festivo – la questua esita nella raccolta di offerte che poi in un complesso circuito di dono e contro-dono rientrano nella sfera comunitaria, le ricorrenze del periodo autunno-inverno si caratterizzano per una tipologia di questua in cui la circuitazione dei beni si iscrive generalmente in una dimensione più circoscritta, familiare o individuale.<sup>8</sup> I beni raccolti dai bambini vengono infatti consumati prevalentemente dalla famiglia dei singoli questuanti.

In linea generale, dunque, se «i rituali del periodo invernale non appaiono caratterizzati dalle modalità orgiastiche proprie dell'abbondanza», si fondano comunque «sugli stessi significati che gli scambi di doni alimentari tra i morti e i vivi segnalano. Le questue [...] e le elemosine in suffragio dei defunti ribadiscono infatti la valenza vitalistica legata al cibo: questa si presenta spostata però sull'asse che mette in comunicazione i vivi e i morti. Anche in questo caso, in maniera forse più pregnante, la questua segnala, insieme a altri elementi, un nucleo fondamentale del rituale: la propiziazione della vita attraverso il prodotto alimentare. A quale bene più grande potrebbero infatti ambire i morti se non a quello che si presenta come auspicio e garanzia di vita?» (Giallombardo 1990: 32).

Analoghe considerazioni possono essere condotte per le questue invernali un tempo diffuse in tutto l'areale euromediterraneo. L'intervallo temporale che si estende dall'equinozio autunnale a quello primaverile, e in modo particolare i primi giorni di novembre e il ciclo Natale-Epifania, è il periodo del ritorno dei morti. È in questo momento che s'imbandiscono le tavole per la cena notturna dei parenti defunti, si elargiscono doni ai poveri in quanto loro vicari, e i poveri stessi, i becchini e i sagrestani, in passato, percorrevano le strade degli abitati chiedendo delle offerte "in nome dei morti" (spesso presentandosi esplicitamente come i defunti o come loro emissari). Si tratta pertanto «di vere e proprie rappresentazioni drammatizzate del ritorno periodico dei morti, degli antenati, di coloro da cui dipendono i cicli vitali (vegetali, animali, umani) e, dunque, la perduranza nel tempo della comunità» (Buttitta I. in corso di stampa). Già Ginzburg aveva correttamente osservato che sino a non molto tempo fa, in diverse

aree dell'Europa e dell'Asia, bambini e ragazzi, talora mascherati da animali, questuavano durante il ciclo dei dodici giorni, chiedendo, attraverso la recita di speciali filastrocche, dolci e denaro. Se gli abitanti della dimora visitata si rifiutavano di dare l'offerta, i questuanti rispondevano con impropri e maledizioni; al contrario quando i doni venivano concessi, i postulanti intonavano dei canti augurali per gli abitanti della casa. In queste figure – continua Ginzburg – è stata individuata una raffigurazione delle schiere dei morti, che, secondo la tradizione, sarebbero apparse con particolare frequenza nei giorni tra Natale ed Epifania. Secondo lo storico, le questue si sono mantenute in qualche caso fino ai giorni nostri e Halloween rappresenterebbe l'esempio vivente di una consuetudine analoga (Ginzburg 2008: 163).

Lévi-Strauss ha chiarito che le questue non si limitano al periodo natalizio ma si susseguono per tutto il tempo critico dell'autunno, «quando la notte minaccia il giorno come i morti diventano molestatori dei vivi. Le questue di Natale hanno inizio alcune settimane prima della Natività, generalmente tre, stabilendo dunque il nesso con le questue, anch'esse in costume, della festa di San Nicola che resuscitò i bambini morti; e il loro carattere è ancor più evidente nella questua iniziale della stagione, quella di Halloween — diventata vigilia di Ognissanti per decisione ecclesiastica — in cui, ancora oggi nei paesi anglosassoni, i bambini travestiti da fantasmi e da scheletri tormentano gli adulti a meno che questi non riscattino la loro tranquillità mediante piccoli doni. Il progredire dell'autunno, dal suo inizio fino al solstizio, che segna la liberazione della luce e della vita, si accompagna, dunque, sul piano rituale, a un movimento dialettico le cui tappe principali sono: il ritorno dei morti, la loro condotta minacciosa e persecutrice, la determinazione di un *modus vivendi* con i vivi consistente in uno scambio di servizi e di regali, infine il trionfo della vita quando, a Natale, i morti carichi di doni abbandonano i vivi per lasciarli in pace fino all'autunno successivo» (Lévi-Strauss 2004: 71-72. Cfr. Dumézil 1929).<sup>9</sup>

Bambini, poveri, becchini, sagrestani condividono statuto e funzioni simboliche: sono figure vicariali dei defunti nonché mediatori mitici tra il mondo dei vivi e quello dei morti (cfr. Lombardi Satriani - Meligrana 1982; Borghini 1984; Faeta 1984 e 1997; Giallombardo 1990; Buttitta A. 2004; Lévi-Strauss 2004; Buttitta I. 2006 e 2013; Mania, in corso di stampa).<sup>10</sup> La contiguità dei questuanti con il tempo liminare, con i suoni insistiti, caotici, delle campane, con una certa categoria di alimenti, *in primis* i pani (cfr. *infra*), si inserisce sistemi-

camente – e non in misura residuale e/o inattuale – nel più ampio apparato simbolico delle questue, rimandando all'eterno e circolare trascorrere del tempo, alla transizione dell'anno che si chiude e si riapre (cfr. Propp 1993; Buttitta A. 1996; Eliade 2007).

Sono i cibi rituali e la loro abbondanza – che fanno emergere peraltro l'ideologia profonda della questua – a richiamare nell'orizzonte ideologico tradizionale l'esigenza di rigenerazione e di propiziazione di una buona annata, di un nuovo ciclo, affidata all'opera intermedia-trice dei morti e alla loro capacità di influire sulla terra e sul bestiame per ottenere fertilità e fecondità (cfr. Buttitta I. 2006 e 2013). Già Propp aveva osservato che: «Nella concezione dei popoli antichi la morte non viene intesa come una trasformazione completa dell'essere. Essi credevano che i morti continuassero a vivere sotto terra ed avessero su di essa un potere maggiore di quello che aveva l'agricoltore che ci camminava sopra con l'aratro. Dalle viscere della terra i morti potevano inviare un raccolto buono o cattivo, potevano obbligare la terra a dare frutti od a trattenere le sue forze. Essi si trasformavano in divinità terrestri» (Propp 1993: 61) e pertanto: «Bisogna propiziarsi i defunti, mostrare loro il proprio amore e la propria venerazione. Ma questo è ancora poco: bisogna sostenerli dando loro da mangiare, da bere e di che scaldarsi; bisogna banchettare con loro» (Ivi: 62).

Si riteneva, soprattutto in passato, che ingraziarsi e ringraziare i morti, attraverso uno scambio continuo di alimenti, garantissero un raccolto abbondante e il benessere individuale e collettivo: «ai morti [...] bisogna manifestare gratitudine e rispetto e pertanto, in primo luogo, offrire loro ciò che essi garantiscono: il cibo. Attraverso l'offerta e la condivisione, la "socializzazione simbolica del fatto nutritivo", si riattiva il rapporto di reciprocità tra i partecipanti, si rifondano cioè e garantiscono la coesione e la solidarietà tra vivi e vivi e tra vivi e morti» (Buttitta I. 2006: 120; cfr. Cavalcanti 1995). Come ha osservato Fatima Giallombardo, «l'abbondanza alimentare diviene il perno intorno a cui si struttura l'universo comunitario: come universo della redistribuzione e della reciprocità fondate sul dono del cibo, da condividere però anche con i suoi misteriosi "padroni"» (Giallombardo 2003: 107).<sup>11</sup>

Proprio il dono, al di là delle trasformazioni che hanno interessato le questue, risalta quale elemento determinante della loro struttura. In questa direzione appaiono interessanti alcune considerazioni formulate da Mauss nel 1923-1924 nel suo *Essai sur le don*: «Una parte considerevole della nostra morale e della nostra stessa vita staziona

tuttora nell'atmosfera del dono, dell'obbligo e, insieme, della libertà. Non tutto, per fortuna, è ancora esclusivamente classificato in termini di acquisto e di vendita. Le cose hanno ancora un valore sentimentale oltre al loro valore venale, ammesso che esistano valori soltanto venali. Non c'è solo una morale mercantile. Esistono persone e classi che conservano i costumi di un tempo, ai quali ci uniformiamo quasi tutti, almeno in certi periodi dell'anno o in certe occasioni» (Mauss 1991: 269).

Il valore del dono, le regole del dare, ricevere, ricambiare, quindi gli istituti della reciprocità e della redistribuzione, sono parti costitutive di un insieme di riti, e segnatamente delle questue, che ancora oggi concorrono in numerose comunità a rifondare annualmente tempi e spazi specifici, a prescindere dalle dinamiche della società consumistica, dal quadro dei processi di globalizzazione e omologazione, dai frequenti fenomeni di turistizzazione, riproposta e invenzione della tradizione. Il dono, pertanto, esiste e persiste ancora (Godbout 1993 e 1998; Caillé 1998) nonostante la sua complessa fenomenologia si declini con modalità differenti sulla base delle diverse culture. D'altronde, come hanno osservato Godbout e Caillé, il dono è tanto moderno e contemporaneo e continua ad avere una funzione "totale" costituendo un vero e proprio sistema sociale: «la sola ipotesi che ci si deve concedere a questo punto è che esista nella società moderna, come nella società arcaica o tradizionale un modo di circolazione dei beni intrinsecamente diverso da quello analizzato dagli economisti» (Godbout 1993: 30).

Il dono è un simbolo e ha valore di legame, serve a tessere e reinstaurare annualmente le relazioni domestiche, parentali e sociali. Il dono, e quindi i legami che esso vincola, come ha osservato Caillé, si distingue in «orizzontale fra pari e contemporanei, un dono trasversale, asimmetrico, fra generazioni e un dono verticale, radicalmente asimmetrico, fra non-umani e umani» (Caillé 1998: 79). Esso contribuisce in sostanza a regolare i rapporti sociali, a creare, riaffermare e rinsaldare le identità individuali e collettive, a mediare i rapporti tra immanente e trascendente, tra persone e sacro, tra vivi e morti.<sup>12</sup>

Come ha chiarito Mauss, le dinamiche di dono e contro dono hanno carattere volontario, sono apparentemente libere e gratuite e tuttavia obbligate e interessate (1991: 157); è sull'obbligatorietà del contraccambiare che si rimodulano i rapporti tra uomini ed entità extraumane. Riprendendo alcune osservazioni di Mary Douglas, Go-

about ha osservato: «Il dono gratuito non esiste [...] poiché il dono serve innanzitutto a stringere rapporti; e un rapporto senza speranza di restituzione (da parte di colui al quale si dà o di un altro che si sostituisca a lui), un rapporto a senso unico, gratuito in questo senso, non sarebbe tale» (1993: 14). Questi "obblighi", quindi, vanno «osservati, e osservati scrupolosamente, [...] l'inosservanza colloca l'individuo in una posizione intollerabile, mentre la negligenza nel loro adempimento lo copre di obbrobrio» favorendo la sua espulsione «dall'ordine sociale ed economico» (Malinowski 1972: 79. Cfr. Lévi-Strauss 1969; Benveniste 1976: 47-75; Pouillon 1978; Salzano 2001). Ha rilevato Burkert sulla *reciprocità del dare* nella Grecia antica: «È con doni, ricambiati, che si stabiliscono e si mantengono rapporti di amicizia, sia tra gli uomini [...], sia tra l'uomo e la divinità. La stessa terminologia e ideologia regola i due tipi di rapporto, mediante lo scambio (*amoiba*) di doni (*dora*) con un criterio di equivalenza (*axion*). La caratteristica essenziale di un dono, la pertinenza del suo valore, è l'aspettativa della reciprocità, amichevole e obbligatoria insieme, che costituisce le relazioni sociali. Le regole della società e della religione sono considerate omologhe» (Burkert 2003: 166).

Si delineano a questo punto alcuni livelli di lettura: il primo è relativo al fatto che i destinatari del cibo sono i morti, simbolicamente richiamati dagli attori rituali. Ed è da chiarire, in proposito con Burkert, che di fatto «non c'è mai stata la possibilità di mandare direttamente doni agli dèi. Ci sono due modi diversi di trattare gli oggetti in dono: sottrarli definitivamente al consumo umano, oppure ridistribuirli nella società umana. In altre parole, i doni presuppongono un qualche surplus economico; nel rapporto con gli dèi come nel rapporto con i defunti questo surplus cambia di mano. Può essere cerimonialmente distrutto, oppure riciclato» (*Ivi*: 184). In questa prospettiva i simboli, per dirla con Lévi-Strauss, sono più reali di ciò che rappresentano e sono costitutivamente insiti nei fatti culturali.<sup>13</sup>

Il secondo livello rimanda, invece, alla dimensione prettamente sociale dei riti e delle questue. La condivisione dei beni alimentari e i meccanismi che la regolano sussumono un'importante funzione in ordine agli obiettivi che la questua stessa e le comunità si pongono. Attraverso la condivisione del cibo, si rinsalda un dispositivo simbolico che reinstaura le identità individuali e collettive, la cultura e la storia di una data società (cfr. Lanternari 1983). I rapporti di reciprocità che si creano e si rinnovano nelle occasioni festive, espressi

massimamente dalla circolazione degli alimenti, evidenziano bene le dinamiche nella e della comunità, che si rifonda, rinsaldando i rapporti familiari, di vicinato e dell'intera collettività. Si riattualizzano infatti riti di aggregazione, ostentando l'abbondanza al fine di esaltare non già il cibo consumato ma quello offerto.<sup>14</sup>

Se, dunque, fra gli obiettivi di tutte le offerte cerimoniali vi è quello di ingraziarsi le forze e le entità che garantiscono l'abbondanza e il benessere futuri, d'altro canto si manifesta l'esigenza di ritessere e rifondare periodicamente i rapporti sociali ed economici e le norme che li regolano. Come ha osservato a questo proposito Malinowski: «Ogni atto importante di carattere religioso è concepito come un obbligo morale verso l'oggetto, lo spirito, o il potere adorato; esso soddisfa anche dei bisogni emotivi dell'esecutore; ma al di là di tutto questo ha anche, come dato di fatto, il suo posto in uno schema sociale, è considerato da una terza persona, o da terze persone, come loro dovuto, osservato e poi ripagato o ricambiato con atti analoghi. Quando, per esempio, al ritorno annuale delle anime dei defunti al loro villaggio, voi date un'offerta allo spirito di un parente morto, soddisfatte i suoi sentimenti, e senza dubbio anche il suo appetito spirituale, che si nutre della sostanza spirituale del pasto; probabilmente esprimerete anche il vostro sentimento di affetto per il morto. Ma è anche implicato un obbligo sociale: dopo che i piatti sono stati esposti per un certo tempo e lo spirito ha finito il suo pasto rituale, ciò che resta – che non appare minimamente peggiore per il consumo ordinario dopo quello spirituale – è dato a un amico o a un parente acquisito ancora in vita, che successivamente restituirà un dono analogo» (Malinowski 1972: 81).

## 2. Questue e figure dell'alterità nell'areale euro-mediterraneo: considerazioni preliminari

In un interessante lavoro apparso in Italia nel 2001, Martyne Perrot si è chiesta cosa rimanesse oggi delle questue infantili, rispondendo: «Niente o quasi niente, tranne [...] il recente arrivo in Europa di *Hal-loween*» (Perrot 2001: 126). Fatta questa eccezione, «che è oggetto di una moda recente, i giri di questua non riguardano più certe classi d'età e nella fattispecie l'infanzia o l'adolescenza. Una delle ragioni pare essere il fatto che gli adulti, i diretti ascendenti del bambino, hanno in qualche modo "delegato" a Babbo Natale il proprio ruolo di "donatori", fatto che comporta un cambiamento radicale nei rapporti tra generazioni e nel significato sociale di questo momento» (*Ibidem*). In effetti, se si escludono il caso della Sardegna e pochi altri contesti, i giri di raccolta sono pressoché scomparsi in tutto l'areale euromediterraneo. Tuttavia, le questue di bambini, chierichetti, poveri erano ampiamente diffuse, e la letteratura folklorica testimonia di fenomeni analoghi a quelli sardi in numerose realtà.

La maggior parte degli esempi riportati nelle pagine a seguire riconduce a comunità, tempi e spazi accomunati da un retroterra economico e socioculturale e da esigenze pressoché simili, ovvero i ritmi naturali e produttivi delle società agropastorali erano intimamente connessi alle preoccupazioni degli uomini che avevano la necessità di impetrare la benevolenza delle potenze ctonie, di santi e di dèi per garantire la fecondità e l'abbondanza di armenti e raccolti. Le convergenze formali – in linea con Ginzburg – sono dovute a connessioni di carattere storico. Non mancano comunque i casi in cui l'omogeneità morfologica dei dati – e segnatamente la stretta somiglianza tra simboli rituali – si scontra con l'eterogeneità dei contesti (cfr. Ginzburg 2008: 177).<sup>15</sup> In tutti i casi ha ragione Roman Jakobson che, in polemica con la rigida antitesi saussuriana di sincronia e diacronia, ha osservato: «Quando si sottopongono ad interpretazione sistematico-sincronica gli atti e le credenze magiche dei gruppi folklorici attuali [...] appare convincentemente attestata l'antichità preistorica di molta parte di quanto si cela negli elementi giunti sino a noi. Ci si accorge allora e ci si persuade con ben altra forza di come le te-

stimonianze folkloriche affondino le loro radici in un tempo molto più lontano ed abbiano una diffusione nello spazio molto più ampia di quanto non si credesse. Se simili conclusioni non avevano potuto essere sostenute in maniera convincente prima, è perché i procedimenti meccanicistici delle ricerche precedenti non avevano ceduto il passo all'analisi strutturale della diffusione del patrimonio folklorico» (Jakobson 1980: 13-14. Cfr. Bogatyřev 1982; Propp 1993). D'altronde, nella sezione trasversale di qualsiasi presente si rinvencono diversi passati, di diverso spessore temporale, che, specialmente nel caso dei fatti folklorici, rimandano a un contesto spaziale assai ampio (Ginzburg 2008: XXXV).

La documentazione su forme di questua praticate nel mondo antico è piuttosto esigua e frammentaria (cfr. Meslin 1970; Camps-Gaset 1994; Rodriguez Adrados 2007; Burkert 2010). Per la Grecia Walter Burkert ha segnalato la presenza di questue infantili ma anche di cerche di uomini e giovani, queste ultime spesso collegate al culto degli antenati, rappresentati da maschere. Burkert ha inoltre rilevato che nelle pratiche rituali in oggetto, alla promessa di benedizione coincide la richiesta, esplicitamente sacrale, di offerte (Burkert 2010: 223). Nello specifico ad Atene i bambini, in occasione delle Targelie estive e delle Pianopsie invernali, questuavano con «un ramo d'olivo, contornato da nastri di lana e guarnito di varie "primizie", frutti d'ogni sorta, pani, ampolle d'olio; il ramo si chiama *eiresi3ne* e i fanciulli cantano: "L'*eiresi3ne* porta fichi e buon pane, tazze di miele ed olio per ungersi il corpo, e una coppa di vino forte, sì che tu puoi dormire ubriaco". "Arriva la ricchezza", cantano i bambini di Samo» (Ivi: 222).

In relazione alle differenti scadenze temporali del rito, è possibile osservare che l'*eiresi3ne*, epifania del dio e allo stesso tempo simbolo di futura prosperità, «ben si accorda tanto al tempo della semina, momento in cui il seme è affidato alla terra e ci si auspica un futuro abbondante raccolto, quanto al tempo primaverile, momento in cui le risorse cominciano a scarseggiare e si è in attesa dell'imminente raccolto (che, in questo momento dell'anno, può essere danneggiato da improvvisi venti secchi o piogge fuori stagione). Celebrare l'abbondanza, prefigurare messi cariche nell'ostensione e nel consumo di speciali cibi (la *panspermia*, per es.), offrire doni alimentari ai postulanti-bambini, figure dell'alterità chiamate ritualmente a rappresentare gli dèi e i defunti garanti dei cicli vitali, è allora d'obbligo» (Buttitta I. in corso di stampa).

L'esempio di Burkert sopra riportato richiama forme di questua analoghe, i cui protagonisti erano i *korônistai*, "cantori della cornacchia", e i *khelidonistai*, "cantori della rondine". Ateneo di Naucrati ha riferito che tra i rodiesi la questua viene chiamata "canto della rondine" (χελιδονίζειν – ne parla Teognide nel libro II delle *Feste di Rodi*), e si dice appunto χελιδονίζειν l'intonare, come è consuetudine, i versi (cit. in Pòrtulas 2013: 3), che sono: «È giunta, è giunta la rondine / che porta la bella stagione / il bell'anno, / con il ventre bianco, / con il dorso nero. / Porta una torta di frutta / fuori dalla tua ricca casa / e una coppa di vino / e un cestino di formaggio; / il pane bianco la rondine / e quello di semola... / non li rifiuta. Ce ne andiamo o la portiamo con noi? / Se dai qualcosa... Ma se no, non lo tollereremo; / portiamoci via la porta o l'architrate / o la donna seduta dentro. / È piccola, la porteremo facilmente in braccio. / Ma se ci dai qualcosa, ti porteresti via anche qualcosa di importante: / apri, apri la porta alla rondine: / perché non siamo vecchi ma bambini» (Rodríguez Adrados 2007: 80-81). I questuanti, dunque, prefigurano nelle case una bella stagione e una buona annata. In questo senso, stante la presenza di specifici simboli rituali con cui si accompagnano i postulanti di epoca arcaica, le questue primaverili, e particolarmente quella con l'*eiresiône*, sono state da più autori messe in relazione con i riti del "maggio" europei.

Se nella Grecia antica – ma anche presso i Romani – il diverso status di bambini, giovani e adulti era evidente e contrassegnato da peculiari riti di passaggio, nella cultura medievale non si rileva tale netta distinzione. Anche per questo motivo i documenti relativi a forme di questua infantile sono lacunosi e ambigui. Secondo Philippe Ariès, nel Medioevo, le feste che prevedevano il coinvolgimento dei bambini erano le grandi occorrenze stagionali (cfr. Ariès 1976: 142). Per la Germania del Cinquecento – riprendendo la raccolta di colloqui scolastici di Mosellanus in cui sono riportati i discorsi degli scolari di Lipsia – Ariès ci informa della presenza di questue infantili, evidenziandone il carattere tradizionale e folklorico: «"Domani sarà San Martino. – Ebbene? – Noi scolari facciamo in quest'occasione una fruttuosissima questua. In primo luogo ci danno da mangiare con più larghezza del solito, poi è uso che i poveri vadano di porta in porta a ricevere del denaro. Spero di mettere insieme abbastanza per passare l'inverno senza troppo disagio". E ancora: "Chi mi vuole accompagnare in campagna? Mendicheremo delle uova secondo l'uso". Il compagno rifiuta; si vergogna e, soprattutto, trova che non ne vale

la pena: "C'è nulla di più avvilente che girare attorno alle fattorie per mettere insieme nove o dieci uova? – Ma come sfamarsi? – Qui in città, almeno risparmi tempo". Un altro colloquio tedesco del tempo di Schottenius descrive gli stessi usi a Colonia. "Che vuoi fare di codesto bastone? – Domani andiamo di porta in porta. – Per chiedere? – Un regalino in nome di san Biagio. – E cosa offrono? – Un pezzetto di maiale o un piccolo pane di grano. – Di dove nasce quest'usanza? – Ricordo d'aver visto in chiesa una statua di san Biagio che teneva una testa di porco piantata in cima a un bastone". Chi narra questi colloqui, L. Massebieau, aggiunge che, al suo tempo, nel 1878, san Biagio era in Germania il patrono dei bambini e del bestiame. Il giorno della sua festa si benedice il pane e il sale» (*Ivi*: 379).

Lévi-Strauss, invece, segnala che nel Medioevo i bambini, solitamente travestiti e riuniti in gruppi, *guisarts*, questuavano nelle case cantando e porgendo gli auguri, ricevendo in cambio dolci e frutta. Particolarmente significativo è il fatto che i fanciulli evocassero la morte per ribadire il loro statuto (Lévi-Strauss 1967: 261).

In tempi più vicini a noi, segnatamente nella Scozia del XVIII secolo, i questuanti – documenta ancora Lévi-Strauss – cantavano i versi seguenti: "*Rise up, good wife, and be no'swier (lazy) / To deal your bread as long's you're here; / The time will come when you'll be dead, / And neither want nor meal nor bread*" (Alzati, buona moglie, e non essere pigra / Prepara il tuo pane per il tempo che sei qui; / arriverà il momento della tua morte, / E non avrai bisogno né del pasto né di pane) (*Ibidem*).<sup>16</sup>

### 3. Questue e figure dell'alterità in Italia

La documentazione folklorica otto-novecentesca relativa a questue di bambini, poveri, sacristi, chierichetti, campanari, becchini in Italia, seppure frammentaria e di difficile reperibilità, è alquanto copiosa.

Così veniva descritta nei primi anni Settanta del secolo scorso la questua infantile di Gressoney in Valle d'Aosta: «Il mattino di Capodanno [...] è uso offrire una strenna ai bambini che vanno per le case a portare gli auguri. Anche nella bassa valle, i bambini portano e ricevono piccoli doni, in generale caramelle e dolci, secondo una tradizione detta del *bandzòr d'an*» (Grassi 1972: 169).

Nelle campagne piemontesi il ciclo festivo annuale si apre proprio nella mattinata di Capodanno, quando i bambini questuano di casa in casa recitando strofe benaugurali. In Langa, i fanciulli ricevono una focaccia dolce a forma di gallo, le bambine sono destinatarie della stessa focaccia ma a forma di bambola. A Montà d'Alba, nel Roero, il giorno dell'Epifania i bambini festeggiavano invece la "luna vecchia", ossia si recavano in visita nelle case dove ricevevano in dono il pane di Natale, un pane condito con l'uva passa (Grimaldi 2012: 103).<sup>17</sup>

Anche a novembre erano attestate forme di questua, e nella frazione di San Bovo, il pomeriggio di Ognissanti, "si andava per anime" – pratica rituale ancora diffusa nel periodo della Grande guerra. I gruppi di bambini giravano nelle cascine chiedendo un dono "in suffragio per le anime del Purgatorio", e ricevevano uova, fagioli, cipolle (Ivi: 115). Un'informatrice ha riferito a Piercarlo Grimaldi che si trattava della "questua delle anime". I bambini «si mettevano in testa un velo nero per sembrare forse ai morti» (Grimaldi 1993: 217, nota 57). A Cervasca, nel Cuneese, all'inizio del Novecento era ancora vitale la questua dei giovani, finalizzata alla raccolta di pane, salame, vino e castagne da consumare con il campanaro nella notte dei morti quando a turno suonavano le campane del dolore sino a mezzanotte (Grimaldi 2012: 115). Un uso analogo era attestato a Fenils, in provincia di Torino, dove il pomeriggio dell'1 novembre un gruppo di giovani questuava nelle case con delle borse capienti, ricevendo in dono le patate da poco raccolte. Queste venivano vendute e il ricavato era destinato a coprire le spese della cena serale. Mentre i questuanti

compivano il giro nelle abitazioni, un altro gruppo, a turno, suonava le campane a morto per tutto il pomeriggio. La sera, dopo la cena, si visitavano nuovamente le case per cantare gli *Orvellers*. Le strofe, in francese, erano: "*Réveillez-vous gens qui dormez / priez Dieu pour les pauvres / homme fidèle trépassé. Réveillez-vous gens qui dormez / petits et grands écoutez-nous. / Avec la mort vient le temps et court / autant la nuit comme le jour. / Si vous avez des ennemis pardonnez-les / en cas d'amis le Pater Noster / nous apprend de pardonner entièrement. / Si vous avez le biens d'autrui / tâchez de le rendre aujourd'hui. / Si vous tardez un peu plus tard / peut-être vous serez en retard*". Dopo l'esecuzione corale si recitava il *De profundis*, preghiera che veniva ripetuta anche in cimitero, intorno a mezzanotte, in onore di tutti i morti del paese (Grimaldi 2008: 297-298). In Val di Susa, a San Colombano, l'1 novembre, i bambini con un'età compresa tra i dieci e i quattordici anni si recavano dopo il pranzo del mezzogiorno nell'edificio scolastico situato in prossimità della chiesa e vi permanevano fino alla mattina successiva. Qui, a turno e a intervalli stabiliti, mediante una lunga corda attaccata alla campana della parrocchia, suonavano i rintocchi funebri, e la sera consumavano il pane, il formaggio, le castagne, il vino e più in generale i beni raccolti la mattina nelle abitazioni (Caroselli 1962: 19).<sup>18</sup> A La Morra, nelle Langhe, erano invece i poveri che la mattina del 2 novembre giravano a *ciamé i mort* o a *pié i mort*, ricevendo in dono pane, polenta, minestra, denaro (Grimaldi 2012: 115). Già Angelo De Gubernatis, a fine Ottocento, segnalava che la sera dell'1 novembre era consuetudine lasciare le tavole apparecchiate con i cibi per i defunti: «Ma poiché i morti non arrivano mai, l'indomani vengono in loro vece i poveri vivi a domandare l'elemosina per le anime dei morti, dei quali sono i legittimi rappresentanti, e ricevono quei resti o una scodella di legumi fatti cuocere per quella occasione in memoria dei cari trapassati. Il giorno dei morti si fa la visita al cimitero e sulla porta di esso, e per la via che vi conduce, una caterva di poveri domanda l'elemosina non per sé, ma per le povere anime del purgatorio» (De Gubernatis 1890: 109). Più di recente Gian Domenico Zucca, in un'accurata indagine sui riti alimentari di Castellazzo e dei paesi limitrofi, riferito al giorno del 2 novembre ha osservato: «Se le castagne erano un piatto per il nucleo familiare, i ceci dei Morti erano un piatto sociale almeno due generazioni fa, anzi, una questua. A Castellazzo, dove vi erano una quindicina tra trattorie e bettole, già alle tre del mattino venivano impostate nelle trattorie le operazioni per la

minestra di ceci ed all'alba passavano i poveri, e non solo i poveri, con la scodella. I bambini prima di andare a scuola (si faceva festa solo ai Santi) facevano un giro con pentolini, li mangiavano, li portavano a casa per mezzogiorno» (Zucca 1992: 118).

A Mongardino, in provincia di Asti, è il sagrestano, nei giorni che precedono la festa della Candelora, a passare nelle case per consegnare «alle famiglie due candele benedette, una grande e una piccola. La candela grande serve ad allontanare i temporali estivi che minacciano i raccolti, quella piccola ha la funzione di proteggere la casa. Le famiglie ricambiano con un'offerta in denaro o in natura. Un tempo si donavano quasi esclusivamente delle uova» (Grimaldi 1993: 184; cfr.: 220).<sup>19</sup>

In Lombardia, e segnatamente nel Cremasco, l'1 novembre era attestata una questua per i poveri, *circa di mort*, che prevedeva la raccolta nelle case di pane e farina. Si confezionavano inoltre dei dolci particolari chiamati "ossa dei morti" (Sormani 1972: 261). Italo Sordi ha osservato che, in suffragio delle anime dei defunti, si compiva «una questua il cui prodotto veniva venduto all'incanto: "Poi c'era la cerca per i morti. Ogni prima domenica del mese passava uno per le strade del paese con due o tre ragazzi e un sacco, una cavagna e gridava: 'Per i pover mort'. E si dava elemosina per i poveri morti, oppure mascarpa, lana. Questa roba al pomeriggio veniva venduta all'incanto pubblico in piazza e il ricavato andava al suffragio dei morti. Era soprattutto il sacrista che faceva questa raccolta"» (Sordi 1979: 615). Nel Vogherese, le famiglie abbienti preparavano i ceci da offrire, fra gli altri, ai poveri, mentre i bambini questuavano gridando davanti alle abitazioni: "*Son coet i siis?*" (son cotti i ceci?) (Maragliano 1962: 48-49). Anche a Quistello, in provincia di Mantova, il 2 novembre le massaie cucinavano fave o fagioli che venivano offerti ai poveri del paese. A Castiglione, gli osti «dispensavano gratuitamente ai clienti, ed anche alle persone più indigenti, la così detta "zuppa dei morti", fatta a base di fagioli e verdure, abbondantemente pepata per invogliare gli avventori a bere. Di siffatta consuetudine non s'è conservato in vita che il mangiucchiare delle favette (*favet*), ossia di quei pasticcini a forma di fava, che alcuni pasticceri preparano qui e là in novembre» (Tassoni 1964: 222).

Sempre nel Mantovano il periodo natalizio si apriva con la festa di santa Lucia, quando i poveri, muniti di carriole, questuavano nelle case dei ricchi *a dar le bone feste*, ricevendo farina o una bottiglia di vino.<sup>20</sup> I questuanti ricorrevano a formule di richiesta consuetudina-

rie, come per esempio: "O brava gent, ch'i faga la carità a 'n pòar vèc"; "Rašdora, am fala le bone feste? Am dala na stàbia 'd legna da brüšar? Na feta 'd polenta? Na grosta 'd formài? Na códga 'd gras?"; "Siora, am fala la limošna? A son na pòvra disgrasiàda, ch'an gh'ha 'nsün"; "Padron, dèm qualcos, pr amor di dio. An tòch 'd pan; na scüdèla 'd vin da macar al pan, ch'l'è da ier ch'an ho magnà". Le formule di ringraziamento variavano sulla base dell'offerta ricevuta, in linea con l'adagio proprio dei questuanti, *Poch pan, poch patarnòstar*: "Bone feste e bon Nadal, e bona càran da nimal"; "Dio gh'an renda mèrit in Paradis"; "Che 'l Signor al la rimerita"; "A pregarò 'l Signor ch'll'av vaga ben"; "A dirò n'Aimaria a la Madona, ch'l'agh daga la salüt" (Ivi: 123-124).<sup>21</sup>

La mattina di Capodanno, invece, i bambini, solitamente i più poveri, visitavano le case porgendo gli scongiuri del "buon anno": «cercano di essere i primi, perché sono meglio accolti e colmati di piccoli doni in denaro. Riferisce a questo proposito un cronista di Quistello: "Anche nel primo giorno dell'anno è risonata garrula ed antica la filastrocca augurale: Bon dì da li boni festi / dal bon cap a dl'an, / ch'a scampésu sent an e sent di: / la bonamàn la ven a mi". La filastrocca, che si grida a mò di recitativo, è press'a poco identica in tutta la provincia [...]. Se nessuno aprisse la porta per dare "i palanconi", i fanciulli sarebbero capaci di vendicarsi, aggiungendo con disprezzo: Fèm li boni festi / par al prim dì dl'an – ch'an scampèghi gnan n'an, / ch'an scampèghi gnanch un més, / che dmatina if cata longh distes» (Ivi: 139-140).

Una questua infantile era attestata anche a Premana, in provincia di Lecco, in occasione di sant'Agata. Italo Sordi riporta alcune testimonianze: «"[...] il 5 febbraio, andavano in giro i bambini con un sacchetto in mano: *dem la sant'Agàde* (datemi la sant'Agata) qualche volta aggiungevano con poco rispetto: *dem la scùa pegàde*. Che cosa davano a questi bambini? Delle castagne, gli davano poco". La "scua pegade", cioè la scopa sporca, alludeva credo, alla eventualità di essere scacciati a colpi di scopa. Un informatore aggiunge un particolare curioso: "E ricordo all'albergo Teglio anch'io, prendevano un pennello e li segnavano per paura che tornassero indietro". I donatori, cioè, per paura che gli stessi bambini si ripresentassero a chiedere altri doni, li segnavano in faccia con una pennellata di vernice!» (Sordi 1979: 607-608).

In Trentino Alto Adige, e precisamente in Val Rendena, la mattina dell'1 novembre i bambini questuavano nelle abitazioni scandendo la formula: "Bon dì a vojaltri e 'l chiciöl a mi", ricevendo in dono un pa-

nino bianco, il *chiciöl* appunto, o una manciata di castagne cotte, con la raccomandazione di pregare per i poveri morti (Prati s. d.: 21). Un folklorista locale ha chiarito che il *chiciöl* confezionato in occasione della Commemorazione dei defunti era un piccolo pane di segale distribuito ai poveri e ai bambini dalle famiglie più agiate: «Di buon mattino, per le vie del paesello è un brulichio, un andirivieni rumoroso di ragazzini di famiglie anche non bisognose, che per essi è una festa, e di poverelli d'ambo i sessi, i quali a gruppi, a frotte, portanti ciascuno un sacchetto per riporvi i panini raccolti, s'affrettano, accorrono alle abitazioni ove sanno che si dà il *chicciol* e s'accalcano attorno al distributore o distributrice. Ognuno vorrebbe essere il primo ad avere la sua parte, onde poter presto accorrere ad altra soglia caritatevole pria che la folla abbia ad esaurire la provvista apparecchiata e destinata. È uno sporgere ansioso, insistente di mani rozze, callose, stecchite, e di manine care e piccine; è un vocio di note rauche e strillanti e di vocine simpatiche di fanciulli che reclamano, invocano il regalo che loro spetta. Perché la deve sapere che accorrono a questa caccia al *chicciol* fratellini e sorelline aggruppati, e il più grandicello grida all'offerente ritto vicino alla cesta ricolma dei panini: *demen du che som in du, o in tri, o in quattro ecc.*, secondo il loro numero; e il distributore verifica e sporge il numero di *chiccioli* richiesti. Le dico che verifica, perché a volte il birboncello richiede un panino o due di più del dovuto, e a volte ritorna per una seconda richiesta, sperando nella confusione di passare inavvertito e accoccarla se può. [...] E così la ressa continua per un paio d'ore, fino a che la distribuzione è esaurita. I ragazzi, chiassando, ritornano alle loro case col sacchetto ricolmo e colà enumerano i panini raccolti e sono felici, non già per la ricca provvista, ma pel divertimento goduto di avere scorrazzato pel paese rumoreggiando e ridendo» (Bolognini 1979: 129-130).<sup>22</sup>

A Capodanno, invece, era attestato l'uso della *bona man* con il canto d'augurio del *Laetamini* e del *Novo anno*. Prima della visita nelle case era consuetudine che adulti e bambini si contendessero goliardicamente il diritto a chi spettasse portare per primi l'augurio di buon anno, con la formula consuetudinaria: "*Bon di, bon an, la bona man a mi!*" (Paoli 1972: 375).

Il giorno dell'Epifania i gruppi di giovani visitavano le case di amici, parenti e conoscenti alla ricerca delle *Benegate*, ovvero la distribuzione "dei soliti frutti del paese", e specialmente di castagne. Anche in tale occasione l'offerta era richiesta mediante l'esclamazione di una

formula: "*Bondi, le vosse benegate a mi*" (Bolognini 1979: 203-204).<sup>23</sup>

In Veneto, e precisamente a Verona, i bambini rinnovavano ogni anno la "questua dei Morti" o "la questua dei ossi da morto", il cui nome rimandava a un pane (*pan de i morti, trandoti*) dalla forma affusolata, con parti leggermente rigonfie, a guisa di osso (Coltro 1982: 18). In Val Leogra, alcuni giorni prima del 2 novembre, i campanari questuavano presso le famiglie più abbienti richiedendo del vino, che consumavano nella notte tra l'1 e il 2 novembre quando suonavano i rintocchi a morto in memoria dei trapassati (Bardin *et al.* 1977: 239).

Assai numerose sono le testimonianze sulle questue venete di dicembre e gennaio. Sempre in Val Leogra, in prossimità del Natale, i ragazzi uscivano nelle ore serali a cantare la *stéla*. Riuniti in gruppi di 3-10 persone visitavano le case e cantavano uno dei canti tradizionali (ora quasi tutti perduti), di solito sempre lo stesso. A seguito dell'esibizione ricevevano in genere qualche *sessolà* di farina gialla, che riponevano in un sacchetto, o qualche *palànca* (moneta da dieci centesimi) dai più facoltosi. I gruppi meglio organizzati portavano con sé «una grossa *stéla* di carta velina, posta in cima a un palo, dentro alla quale c'era una candela accesa; taluni, durante il canto, facevano anche ruotare, mediante un meccanismo, la stella. Terminato il periodo della stella i ragazzi vendevano la farina e spartivano equamente i soldi ricavati arrotondando così la modesta "paga" delle feste. Al Tretto, a Torrelbelvicino e a Piovene si andava a *cantàr la stéla* fino all'Epifania» (Ivi: 256). Nei Colli Euganei, tra la Natività e l'Epifania, ragazzi e adulti questuavano nelle case proponendo in cambio di un'offerta l'esecuzione di composizioni poetiche dialettali. Nella notte di santo Stefano si cantava la *Pastorela*, mentre nei giorni successivi e fino all'Epifania la più difficile e complessa *Ciarastela* (il canto dei Tre Re). Di seguito alcuni versi: "*O dolce felice notte / più chiara che nel giorno; / spande gran luce attorno / la Ciarastela. / O Vergine Madre bela / che tutto il mondo reggi, / gavesse visto la Gran Stela / che xe qua a portar novela / del novelo Redentor. / Vedo aparir dal cielo / 'n gran stela lucente. / Cossa xe sta carovana / che vien vanti de galopo? / Gnente, gnente, state boni, / che noi siamo i Tre Re Magi / siamo onesti e siamo sagi / e crediamo nel Signor. / Siamo qui pel nostro Agnel, / siamo qui con Dio presente / siamo giunti alfine. / Due angeli che i scende / i va sopra una capanna, / noi cantiamo tutti osanna / e gloria al cielo*" (Corrain, Gallo 1972: 341-342).<sup>24</sup> Anche nel Cadore, la vigilia dell'Epifania, i ragazzi visitavano le case per cantare la nascita di Gesù e la storia dei Re Magi.

Avevano con sé una stella di carta argentata con la candela accesa e ricevevano dagli offerenti frutta, dolci o denaro (Menegus Tamburini 1972: 318). A Palù, il giorno dell'Epifania, unitamente ai coscritti questuano anche i bambini che, in appositi sacchi, ripongono il pane bianco offerto per le anime dei morti, e gli stellari, il cui capo conserva le offerte in denaro che sono destinate alla celebrazione di messe in suffragio delle anime dei defunti (Morelli 1988: 77).

Le questue rituali erano ampiamente diffuse in Friuli Venezia Giulia. A Gorizia, l'1 novembre, arrivavano i ragazzi della Bianca «per chiedere il panetto dei morti (*pagnùt*), mentre quelli di Gorizia andavano in cerca dello stesso alla Bianca, a San Pietro, a Sant'Andrea e a Valdirose, chiedendolo con queste parole: *Siora parona mi dà il pagnùt?* Nessuno rifiutava il donativo a codesti piccoli mendicanti d'occasione, i quali, avutolo, si affrettavano di riporlo in una bisaccia, che portavano sulla spalla. L'offerta del pane, secondo una vecchia credenza goriziana, serviva per satollare in quella giornata i poveri defunti. I panetti avevano l'aspetto di piccole focacce. A Sant'Andrea li confezionavano con la farina di gransaracino» (Cossar 1934: 214). Di particolare interesse è quanto riferisce Raffaello Battaglia: «A Muggia il giorno dei Santi i ragazzi andavano, un tempo, per le case a cantare queste strofette: *Viva i saint e viva Gezù, / viva la vergine Maria, / avokata ke la ne sia / de nous altri tanti kuaint; / viva el seil e duit i saint*, e ricevevano in dono una pagnotella, chiamata "el pan dei muort", vino bianco e qualche volta anche mandorle e altre cose. Questa canzoncina [...] è interessante, perché dimostra come il popolino confonda talvolta i "santi" con i "morti". Del resto, la festa dei Santi, vigilia del giorno dei Morti, non ha carattere proprio e viene assorbita e si confonde con le manifestazioni popolari in onore dei defunti; fatto che sembra confermare le idee del Frazer sulla tarda sostituzione da parte della Chiesa della festa pagana dei Morti con quella di Ognisanti e il trasporto della prima dall'1 al 2 novembre» (Battaglia 1948-1949: 40-41). Andreina Nicoloso Ciceri ha chiarito: «Quando l'uso delle questue era generale, esse iniziavano parecchi giorni prima di novembre, poi l'uso è via via caduto, sicché alla fine questuavano per lo più gli indigenti, raggiungendo i paesi più conservativi (es. Canebola raggiungeva Montefosca); in fase ultima spesso era una vecchia che questuava accompagnata da un gruppo di ragazzini» (Nicoloso Ciceri 1982: 895).<sup>25</sup>

Ancora agli inizi degli anni Settanta a Trieste erano vitali, nei

quartieri popolari, le questue natalizie. Vestiti da Re Magi, i ragazzi, in gruppo, si presentavano davanti alle abitazioni e cantavano una pastorale: *"Noi siamo i tre re / venuti dall'oriente / per adorar Gesù"*. A seguire richiedevano dolci o denaro ed esclamavano la seguente formula di malaugurio qualora gli offerenti non si mostrassero munifici: *"Tanti ciodi che xe su la porta / tanti diavoli che ve porta"* (Perusini 1972: 403-404). Nelle Valli del Natisone, nel periodo fra il Natale e l'Epifania, erano diffuse le richieste della *coleda*. Si «cominciava a Natale, era più generale a fine d'anno e si trovava, qua e là, anche per capodanno ed all'Epifania. Molto belle erano le formule per le richieste di doni: *Dàite, dàite! ... Sèrchite, sèrchite!* ... accompagnate da nenie delicate e gentili. La padrona andava in granaio a prendere la frutta e la rovesciava dall'alto del *pajù* col cesto, come per seminare abbondanza da una cornucopia; i bimbi si gettavano sulla preda, persino con tutto il corpo disteso, più per gara che per avidità. A Taipana e a Barza davano anche pannocchie o fagioli per *coledo*» (Nicoloso Ciceri 1982: 600).<sup>26</sup> A Sauris, in provincia di Udine, era attestata una questua infantile il 28 dicembre, quando i «ragazzi in età scolare, per i Santi Innocenti, formavano compagnia e, iniziando dalla Casa canonica, procedevano in questua per le case, cantilenando una canzoncina in dialetto tedesco saurano, che, tradotta, suona così *"Biselea biselea ... (o Piste lea lea lea ...)*, l'anno vecchio sta per finire – l'anno nuovo sta per venire – lascia che la candela lunga si spenga – e quella mezzana si accenda!"; poi aggiungevano: "Prendete le salsicce più belle – lasciate quelle piccole!" (e ciò richiama le diffuse "questue del maiale"). Col ricavato facevano un pasto in comune, per lo più a base di gnocchi e, cosa da sottolineare, era uso lasciare un poco "per i morti"» (Ivi: 602).

A Capodanno, a Cave del Predil i bambini di origine slava questuavano con una mela su cui gli offerenti configgevano delle monetine. A Lucinico questuavano invece i poveri, raccogliendo pannocchie e cantando *"Noi siamo i Tre Re dell'Oriente ..."* (Ivi: 607). Sempre a Capodanno, in Val Meduna, «dopo aver compiuto un giro per il paese gridando per dare la sveglia, squadre di fanciulli e fanciulle cantano sulla soglia di ogni casa la strofetta d'augurio che segue, attendendo la *"buna man"* (a Pielungo in Val d'Arzino detta *coleda*) che la gente non rifiuta e che consiste in patatine lessate, semi secchi di zucca (*scimìnciaz*), nocciole (*nòlaz*), noci (*còcolaz*) qualche mela (*miluc'*) o qualche soldo: *"Bon di, bon an; / déimi la buna man / ancia chest'an! / Deit e no deit, / su pal cual di Savuét... / Còcolaz foràdaz, / nòlaz cul*

*cuc.../Tuut... véla, véla... / (il giat in ta la casséla)*". Di questa canzone esistono numerose altre varianti, ironiche e non. Questi sono alcuni esempi: "*Sops sops / cocos e lops / dait e no dait / in Paradis lait*". "*Bon an, bon prin da l'an, / pôs peciâs, trope robe / la buine man a mi*" » (Valentinis 1998: 36).<sup>27</sup>

Più in generale in diverse comunità del Friuli Occidentale, all'alba di Capodanno, gruppi di bambini e adolescenti questuavano (e talora questuano ancora) nelle abitazioni, recitando o cantando gli auguri e richiedendo la *bonaman*. Ricevuti i "doverosi e immancabili" doni (dolci, frutta secca, qualche moneta), ringraziavano con formule consuetudinarie. Tale pratica veniva avvertita da offerenti e riceventi come una sorta di istituzione, dalla quale tutti ricavavano un utile, ossia la fortuna. Tra le diverse formule di questua, particolarmente interessanti sono quelle con le quali si augura agli offerenti salute, prosperità, abbondanza. Per esempio: "*Bon di bon an / il porcjelut a vos / la buineman a nos*" nel comune di Claut; "*Bon di bon an / bon prinzipi d'an / buines festes / buine mignestre / buine int (gente) / bon frument / dami la buineman a mi / e si cjataries (vi troverete) contents*" nel paese di Clauzetto. Qualora nelle case si dimostrasse disinteresse o scarsa generosità, i questuanti rivolgevano versi di maledizione e auspici di sventura. A Sottomonte di Meduno la formula era: "*Regai regai / tanc' e tai / tan' gnacais (lumache)'ta 'l mûr / tanc' faronclis (foruncoli) 'ta 'l cûl!*"; ad Azzano: "*che te morisse 'l porthel / e anca la porthela! / che te morisse 'l galo / e anca le galine*"; a Corva infine: "*un ano de pelagra!*" (Chiaradia 2012: 24-32). Nel pordenonese, durante la questua dell'Epifania (canti della stella), i bambini di Pasiano e Porcia cantavano: «*Bone feste ve auguro / bon ano ve lo assicuro / ve lo auguro de buon cuor / ieri è nato il Salvatore ... e se la domanda del questuante non produceva l'effetto desiderato, i ragazzi di Roraigrande di Pordenone avevano pronte le imprecazioni d'uso: Tanti ciodi su la porta / tanti diavoli che ve porta / tanti seci in cusina / tanti diavoli che ve strassina...*»<sup>28</sup> I cantori della *ciarastela* padovana erano ben più espliciti: *Che te morisse el galo / e anca le galine / che te morisse la vaca / che 'l vin te andasse tuto in aséo / che ghe vegnesse el snaro a le galine / che te brusasse el paiaro...*» (Ivi: 167). Nei primi anni Quaranta del secolo scorso Cossà riferiva invece della questua epifanica che si svolgeva nei paesi del Carso triestino: «Al calar della notte, quando la famiglia si trova riunita, non manca la visita dei piccoli cantori ambulanti. Indossano tuniche di vario colore e portano sul capo la corona regale.

Il primo, dalla faccia annerita con la fuliggine, porta un fanalino acceso e una stella cometa di carta, l'altro, con la faccia dipinta di ocre gialla, porta un salvadanaio e tintinna un campanello, il terzo, senza truccatura, dondola un incensiere. I "Re magi" si soffermano davanti l'uscio di casa mentre il "Re giallo" suona il campanello. Non appena i bimbi odono quello scampanellio, cominciano a gridare: "Mama, volemo sentir una cantada! Mama lassili vignir drento!". La madre, pur essa contenta di quella visita, apre l'uscio dicendo: "Vignì pur avanti putei, a cantarne quella dei tre Re, davanti el nostro presepio". I tre "magi" entrano severi e gravi e, deposta a terra la loro corona di cartone, foderata di carta dorata, fanno un profondo inchino al presepio e inginocchiatisi cominciano così a cantare [...]. Finito il canto della filastrocca, i "Tre Re" s'alzano in piedi. Il "Re asiatico" s'avvicina alla padrona di casa e questa lascia cadere, nel cavo del campanello, rivoltò all'insù, il suo obolo, che il "Re africano", dopo levatolo, introduce nel salvadanaio di creta» (Cossar 1941: 199-200).

In Liguria, nella Valle di Taggia, il 2 novembre i poveri questuavano nelle case ricevendo dalle famiglie abbienti in cambio di preghiere per i morti piccoli pani o ceci (mai altri legumi) con lardo (Frontero 1894: 472). Analogamente a Varese Ligure, dove i poveri visitavano case e botteghe, ricevendo in dono polenta, farina di grano, castagne lesse. A Lerici questuavano invece per il *ben di morti*, consistente in castagne e fichi secchi. Molti avevano anche fiaschi e bottiglie dove raccoglievano olio e vino. In numerosi centri della Liguria (Diano Marina, Monterosso, Pietra Ligure, ecc.) i protagonisti della questua, chiamata *bene dei morti*, erano i bambini. A Loano i fanciulli «uscivano di casa nell'ora di mezzogiorno e si recavano di porta in porta con un recipiente, a chiedere una cucchiata di "zemin pè annime di Morti", a suffragio dei defunti. Compiuto il giro del paese in silenzio e riempito il loro contenitore, tornavano a casa e mangiavano quella minestra, restando ancora completamente in silenzio. A Bolano, la vigilia del 2 novembre, al termine dei vesperi i ragazzi sciamavano per le strade al grido: "Ar ben di morti, Chi non dà, gent tutti porki". All'invocazione tutt'altro che gentile, si aprivano le finestre delle case e un familiare lanciava manate di noci, fichi secchi, caramelle o soldi, che i ragazzi raccattavano lestamente dal selciato. Il giorno seguente, nel consuntivo delle varie raccolte, si esprimeva il giudizio più o meno favorevole sul comportamento del padrone di casa, la cui generosità al riguardo era considerata una manifestazione di suffragio in ricordo

dei poveri morti» (Giardelli 1991: 284).

Anche a Capodanno i bambini ricevevano in dono frutta, frutta secca, dolci, uova e, talora, qualche moneta. In Val Bormida i ragazzi questuavano nelle abitazioni recitando la strofa seguente: *"Buon di, bun d'an / demae ra shtrèna / c'u l'è 'r prùm 'd l'an!"*, ossia: "Buon giorno, buon anno – datemi la strenna – ch'è il primo dell'anno". A Tavole di Prelà, in provincia di Imperia, i gruppi di bambini, esibendo un ramo d'olivo, cantavano in prossimità delle abitazioni i seguenti versi: *"Chi u n'a u ne daghe, chi u nu n'a u nu ne daghe"*, ossia: "chi ne ha ne dia, chi non ne ha non ne dia", ricevendo in regalo frutta secca. A Badalucco, l'1 gennaio i bambini vanno tutt'oggi dagli uomini a chiedere *"Ti me strenni?"*, ricevendo in dono monete; per l'Epifania la stessa richiesta è rivolta alle donne (*Ivi*: 26).

Un particolare rito era ancora vitale agli inizi del secolo scorso in diverse parrocchie della Val Fontanabuona (Moconesi, Roccatagliata, Neirone) il primo giovedì di gennaio; qualora la data coincidesse con il giorno di Capodanno, il rituale veniva posticipato al secondo giorno: «"Ecco la parola d'ordine: - prima zoeppia de zenà, fanciullin a fanciullà -. Si mette insieme una compagnia di ragazzi e giovanotti; alle volte ne formano tre o quattro in una parrocchia; si legano alla cintola, alle braccia un gran numero di sonagli, campanelli, ecc., e verso un'ora di notte capitano alle porte delle case e fanno un assordante scampanio gridando: - i fanciullin, i fanciullin! -. Si deve dare loro una piccola misura di castagne, ma niuno deve conoscere chi siano (...) Però prima di dar loro l'elemosina uno della compagnia è obbligato a entrare in casa; costui porta un velo nero sulla faccia per non essere conosciuto ed è costretto a tenere in mano la 'chaen-na', o catena, che sta appesa sopra il focolare a cui si attacca la pentola per far di cucina, deve dare tre giri intorno al focolare, e se non gira non gli si fa l'elemosina; caso che non succede. Con questa cerimonia la casa sarà libera dalle 'streghe' e stregonerie e colui che gira confessa che non è una strega. Questa turba di giovanotti e ragazzi, compiuto il giro, finisce col fare una cena delle castagne raccolte cuocendole assieme ad una testa di maiale e tante volte bevendo smodatamente"» (*Ivi*: 27).

Le questue rituali del periodo autunno-inverno erano diffuse anche in Emilia Romagna. A Case Fracchioni, il giorno di Ognissanti era consuetudine confezionare ciambelline e lessare le castagne, che venivano offerte ai giovani che arrivavano dai paesi vicini per questuare

(Artocchini 1971: 85). A Renazzo, nel ferrarese, i vecchi e i bambini delle famiglie più povere andavano *a la fasulera*, ossia questuavano nelle abitazioni con una pentola su cui veniva riposto un mestolo di fagioli cotti col relativo brodo dopo aver recitato ad alta voce sulla porta d'ingresso le preghiere per i morti (Alberghini Gallerani 1985: 294). A Settecrociari, in provincia di Cesena, ancora negli anni successivi al primo conflitto mondiale, le persone abbienti cuocevano grandi quantità di fave che venivano distribuite ai bambini che ne facevano richiesta (Comandini 1966: 162, nota 24). Anche a Bobbio, in provincia di Piacenza, il 2 novembre si cuocevano ceci in abbondanza, offerti ad amici, conoscenti, persone sole o bisognosi, che con un pentolino chiedevano: "*C'è niente per i poveri morti?*" (Mandelli 1963: 192). Umberto Foschi ricorda che in passato i ragazzi, mascherati, questuavano di casa in casa, così come i poveri, che chiedevano nelle abitazioni la "*carità dei morti*", generalmente fave e ceci bolliti (Foschi 1979-1980: 7). Altre testimonianze evidenziano bene la condizione di alterità di bambini e poveri: «a Pecorara, a Cortemaggiore i bambini passano in ogni osteria e vengono rimpinzati di castagne cotte, ceci e lupini; a Busseto di Pecorara si dona loro formaggio, noci, caramelle, uova sode; a Pianello *ballogie* (il parroco offre invece polenta e ciccioli). Si serba il ricordo di questo uso a Gazzola, dove i giovani andavano con un pentolino in cerca di ceci, fagioli e *ballogie*, a Gragnano (polenta e fagioli), a San Giorgio (fagioli e ceci); la sera poi si radunavano a mangiarli a casa di qualcuno [...]. La tradizione più antica era la seguente: i ragazzi, appena dopo il suono dell'Ave Maria, la mattina presto, andavano dalle famiglie più abbienti chiedendo in tono lamentoso: "*Gh'è gnint pri voss povar mort?*" [C'è niente per i vostri poveri morti] o "*Par i ànam di povar mort?*" o "*Requiem aeternam pri voss povar mort, pri viv e pri mort*". Le massaie davano fagioli o ceci cotti o polenta, ciccioli o *saracche*. A pianello ancora oggi chiedono *ballogie* e ringraziano con la formula: "*Al signor av merita i voss povar mort*". Appena a casa, i ragazzi condividevano e mangiavano il tutto» (Artocchini 1971: 85-86; cfr. Artocchini 1966: 53). Per la Romagna, De Nardis ci informa che il 2 novembre i poveri questuavano in nome dei defunti: «La carità suffraga i morti nei loro tormenti. A nessuno si nega la carità dei morti. Si vuole che i morti stessi, in abito di mendicchi, siano pellegrini alle porte [...]. Si mangia al desco la fava lessata. Condita di cotiche e rosmarino. Anco la fava si distribuisce in carità: come si poneva sui davanzali in ciotole ricolme, per gli ignoti transi-

tanti» (De Nardis 1946: 102).

L'1 gennaio, invece, i bambini visitavano le singole famiglie per augurare il buon anno, ricevendo in cambio doni, talora in denaro. In Val d'Aveto e in Val Nure, per esempio, i fanciulli di buon'ora giravano «per le case *“a cercare l'abbondanza e a portare la buona fortuna”* questo augurio è ricambiato con piccoli doni: noci, arance, qualche torroncino» (Artocchini 1966: 40).

Anche il 3 febbraio, in occasione di San Biagio, a Bobbio «i ragazzi andavano di casa in casa a cercare nocciole, castagne, mandorle ed altra frutta secca che veniva offerta dalle massaie in cambio degli auguri di buona salute. A Pontenure si fanno dei panini dolci che dovrebbero avere particolari virtù terapeutiche» (Ivi: 43).

Per quanto riguarda la Toscana, la documentazione reperita sulle questue autunno-invernali è piuttosto esigua. È Paolo Giardelli a segnalare che per l'Epifania, in Valle Aulella, un gruppo di ragazzi si reca ancora nelle case a chiedere frutta secca e dolciumi (Giardelli 1991: 29), mentre Fabio Mugnaini ha sinteticamente rilevato che nell'area settentrionale della Toscana, da Carrara fino alle aree interne di La Spezia in Liguria, erano presenti le questue infantili novembrine compiute *“per il bene dei morti”* (Mugnaini 2001).

Nel 1877, relativamente a Fabriano e ai paesi vicini, nelle Marche, è stato documentato: «Nel dì dei Santi [...] e de' Morti [...] è antica abitudine ancora in uso che tutte le case dei cittadini dispensino, secondo le loro possibilità, elemosine ai poveri, che girano per le vie a frequenti e numerosi drappelli stendendo la mano e dicendo: *i Santi e i Morti, o, non c'è niente per i Santi e i Morti?* In questo dì soglion darsi in elemosina le *fave*, che chiamansi appunto le fave dei morti; sogliono le famiglie cibarsi di esse, congiuntamente a maccheroni conditi con zucchero e noci nella antecedente vigilia, e i cittadini farsi scambievolmente dono di alcune paste dolci sulla forma di questo legume; solevano per lo passato i caffettirti in questo dì fare un presente di caffè e di alquante di queste fave dolci a' rispettivi avventori» (Marcoaldi 1991: 57).<sup>29</sup> Renato Bellabarba, nel 1979, segnalava invece che il 2 novembre si seminavano e mangiavano le fave come auspicio di un buon raccolto. Alcuni giorni prima, poveri, donne e bambini si presentavano nelle case recitando preghiere per i morti e chiedendo in cambio dei doni, che consistevano in pane, grano, granturco, patate, fave, ceci, mele. Alcuni contadini, secondo le disposizioni del padrone, offrivano al posto di tali prodotti piccoli pani fatti con farina

di grano, di granturco e d'orzo (Bellabarba 1979: 170).

A Recanati, la sera del 5 gennaio, si rinnova annualmente il canto della "Pasquella", una befanata sacra che i bambini intonano questuando di casa in casa. Pare che la "Pasquella" di Recanati si distingua fra le diverse befanate per l'originalità dei testi, per la struttura musicale e per il modo in cui viene cantata. La lunga performance così ha inizio: "*Sulle rive del Giordano, / dove l'acqua diventa vino / per lavare Gesù Bambino, / per lavare la faccia bella, / giunti siamo alla Pasquella...*" (Mauri 1989: 140-141).

Particolarmente copiosa è la documentazione folklorica relativa alle questue del periodo autunno-inverno nel Meridione d'Italia. Per l'Abruzzo, Emiliano Giancristofaro ha osservato che a San Vito Chietino, in provincia di Chieti, il giorno di Ognissanti, i ragazzi andavano di casa in casa a chiedere *l'àneme di li muorte*, ricevendo legumi lesi: ceci, fave, cicerchie, fagioli (Giancristofaro 1978: 226). In area peligna era consuetudine "fare il bene" (*fa' le bene*) a poveri e bambini (Monaco 2004: 43). In particolare la sera dell'1 novembre i ragazzi, in piccoli gruppi, bussavano nelle case dove ricevevano *le bene*. A Pratola Peligna, sino agli anni Quaranta del secolo scorso, i questuanti si imbiancavano la faccia con la farina. Anche a Pettorano sul Gizio i ragazzi questuavano a volte mascherati (*travestite*) da spiriti, con la faccia imbrattata di cenere o farina (*Ibidem*).<sup>30</sup>

La mattina di Capodanno era attestato l'uso, da parte dei ragazzi, di recarsi nelle case per "salutare" l'anno nuovo e portare l'augurio di buona fortuna, eseguendo canti augurali e ricevendo in cambio dei doni. Tale usanza, chiamata *matinata* nell'alto Sangro e nel Molise (ad Agnone si dice *portare la strina*), «non si è estinta e sono ancora numerose le comitive di ragazzi che con strumenti musicali rudimentali, fra cui non manca il tamburello, improvvisano canti augurali come questo per una fanciulla, raccolto in una frazione tra Quadri e S. Angelo del Pesco: "*Cara Maria t'hai fatte lu spose / Tu te spuse entre quest'anne; / Cara Marie prepare li panne, / tiene u' marite pe' capedanne; / 'rrape (apri) ssa porte pe' st'augurie / 'rrape ssa porte che qua fa fredde*". Oppure, con tutte le variazioni relative al tipo di mancia che si richiede, la sera dell'ultimo dell'anno si canta: "*E dumane è capedanne / damme li cice, ha dette mamme; / Si tu n' mi li vù da; / pure bbone puzza sta*"; in molti paesi (Lama dei Peligni, Castiglione a Casauria) i ragazzi vanno dinanzi alle case dei giovanotti, cantano e fanno baccano con coperchi di stagno esibendo una pupa di stracci e

dicono: "È venute capedanne, è venute pe' tutte l'anne"» (Giancristofaro 1978: 133-134). Anche per la "vattuta", uso documentato a Cansano nella Valle Peligna, fino a qualche decennio fa, «i ragazzi si recavano a svegliare la mattina del primo giorno dell'anno i parenti più anziani, con piccole bacchette con cui simulavano una bastonatura (*vattuta*), cantando, per avere la mancia: "te vatte 'n cape d'anne, te vatte tutte gli anne / lasse gli vizie vecchie e piglie chigli nuove"; una filastrocca che, evidentemente, doveva anche stimolare una maggiore generosità nei parenti più avari» (Giancristofaro 1995: 179).

Per il Molise Alberto M. Cirese, nel 1955, riferendo delle tradizioni dei paesi slavo-molisani, segnalava tra gli usi ancora vitali o da poco scomparsi la questua dei bambini il giorno dei morti, che si presentavano nelle case con la richiesta ripetuta: "*bumlice, bumlice!*", ricevendo in dono frutta e dolci, o anche pane, cui appunto si dava il nome di *bumlice* (Cirese 1955: 57).

Flaminio Pellegrini, nel 1894, documentava invece: «A capo d'anno girano per Campobasso compagnie più o meno numerose di ragazzi e d'uomini, munite dei più discordi istrumenti, per far baccano, s'intende, non già per sonare davvero. Caratteristico fra questi arnesi, che spesso non sono altro che latte da petrolio, padelle o simili, è il così detto *bufù*, composto con un piccolo barile, sfondato da una delle due parti e ricoperto di pelle tesa, a modo di certi tamburelli barbarici. Nel centro della pelle sale e scende, attraverso ad un foro, un bastone ruvido e nodoso, che sotto la trazione di chi porta il *bufù* cava dal corpo dello strumento una vibrazione cavernosa e lunga, che dà tono di gran cassa nell'orchestra improvvisata. Dette compagnie si recano sotto il portone delle case, o sulle scale, e accompagnandosi in cadenza lunga e monotona cantano i versi che riproduco qui sotto con la massima esattezza, quali ho potuto raccogliermi io stesso, e mi furono confermati da gentili persone del luogo [...].

Ecchice a l'anne nuove,  
Ecchice a l'anne nuove,  
Buon principio d'anne.  
Di nuove si comincia  
Di nuove si comincia,  
A comparire.  
L'angele de lo cielo,  
L'angele de lo cielo  
Gran festa fanne.  
Festa facimme noie,  
Festa facimme noie,  
E con tutte voie

Giardine ordinate,  
Giardine ordinate  
A un bel fiore.  
Muntagna di curaglie,  
Muntagna di curaglie,  
Oi lavorata.  
La cumpagnia nostra,  
La cumpagnia nostra  
È di centoquaranta.  
Dacci, signò, l'afferta  
Dacci, signò, l'afferta  
Oi l'abbastanza.

Signò, vi lascio il buone,  
Signò, vi lascio il buone  
Principio d'anne.

Quando, dopo la cantata, la famiglia cui è diretto l'augurio apre la porta di casa, non manca quasi mai il seguente recitativo, dove la domanda di un'*afferta* di buon vino forma il motivo dominante:

Signò, dacci l'afferta  
E dacci l'abbastanza!  
Si nne 'n tie' llu buccchiere,  
Dacci la buttiglia....  
Si nne 'n tie' lla buttiglia,  
Dacci lu vuccale....  
Si nne 'n tie' llu vuccale,  
Dacci la tina....  
Si nne 'n tie' lla tina,

Dacci llu varile....  
Si nne 'n tie' llu varile,  
Dacci lla votte....  
Si nne 'ntie' lla votte,  
Vatt a f.... f....  
Buona sera, buona notte  
E buone capudanne per mille  
anne [a tutti signori!]

Tale, nella sua grossolanità, la canzone di capo d'anno; che per altro assume nome di *Maitonata* (mattinata), ed è tutta differente se è cantata dalle donnicciuole, che s'accompagnano con tamburi, con altri strumenti stonati e assordanti, ed anche battendo sopra certa tavola di legno segnata a fitte scanalature parallele, che adoperano di solito per strofinarvi sopra i panni da lavare. Ecco la *Maitonata*, come si canta sulla porta della casa che si vuol visitare:

Sta casa nn'è cantata ancora;  
 La cantamo sta sera a la bon'ora,  
 Cu lu sante capudanne  
 E cu Cristo e San Giovanne.  
 San Giovanne de messere (sic)  
 E Cristo ce manna bene!  
 Pietre, o Pietre,  
 Rapiteci se porte.  
 Se porte stann'aperte,  
 Nce stanne due palomme;  
 Una è d'oro e l'otra d'argiente.

Priamm'a Sante Stefane  
 Ca facci' ascì buon tiempe....  
 È sciuto male tiempe!  
 Mitte lle mane 'm piette,  
 Ca cce truove llu cunfette.  
 Mitte lle mane 'n zine  
 Ca cce truove lle zecchine.  
 Mitte lle mane a la 'orza de seta  
 Ca cce truove la cupeta!  
 Sciusce e risciusce....  
 Rapeme, ca me canusce.

A queste insistenze la porta si schiude, e le donne, entrate, fanno come meglio possono i loro auguri e poi terminano, rivolgendosi al padrone di casa: "La maitonata che dicemme a Tizio (e qui il nome del padrone medesimo), Lu puzzamme vedè..." (e nominano un qualche grado eminente, una condizione di vita, presumibilmente bramata dalla persona che riceve gli auguri, per esempio *nzurate ricco*, cioè sposo dovizioso, o simile). Chiudono infine così: Cu llu bonic e llu bonac, / Cu llu buon capudanne a qua cient'anne. Tien dietro di prammatica la solita *afferta*, cioè un trattamento più o meno variato a seconda della famiglia che ospita: spessissimo si limita a vino in abbondanza e ceci abbrustoliti, colà molto in uso» (Pellegrini 1894: 147-148).

Per quanto concerne la Campania, riferendo degli usi popolari napoletani, così testimoniava uno scrittore anonimo a fine Ottocento: «La vigilia de' morti in Napoli dura quarantott'ore. Il giorno 31 ottobre è tutto a beneficio *d'ò pazzariello*, di altri pubblici banditori e degli appaltatori di suffragi per le anime purganti. La lugubre circolazione delle strenne dura tre giorni e spesso accade sentirsi augurare a proposito di morti: *Ciente 'e chiste juorne*. Prima Napoli aveva due istituzioni bandite dalla cresciuta civiltà. I santantuoni e i confrati. Il santantuono era qualche cosa di mezzo tra monaco e lazzarone: si presentava vestito di bianco con un cappellone in testa a canale col campanello e altri emblemi necessari alla questua ed entrava nelle case senza cerimonie e senza farsi annunziare. Era un preservativo contro il fuoco, perché chi faceva l'elemosina al santo non correva pericolo di morire bruciato [...]. Il sessanta che abolì tante cose bonificò anche i santantuoni, ma i confrati continuarono a penetrare nelle case, vestiti di bianco, con la buffa sul viso, capaci di spiritare una moltitudine di ragazzi. Poi i confrati furono secolarizzati e ora non vi

sono che quegli esattori borghesi i quali, muniti di una borsa per le elemosine, girano per le case, e gridano per le vie: *Refriscate ll'aneme d'ooooo Purgatorio!* Ovvero più semplicemente: – *Purgatorie!* [...]. Ma se la memoria de' morti è melanconica, i *muorte* poi sono proprio lo strazio de' napoletani. Questo sostantivo, tradotto in vernacolo, prende il significato di donativo grazioso, come a' tempi vicereali. Se rientrate in casa l'onesto portinaio vi dirà certamente: *Signò, dateme 'e muorte!* Morti, vi chiederà il lustrascarpe, morti la lavandaia, morti il cameriere del restaurant, morti il venditore di scatolette senza malizia, morti tutte quelle appendici umane necessarie a mettere in evidenza i concetti del nostro cervello: dalla casa al caffè, dall'ufficio alla stamperia, un grido persistente, acuto, selvaggio v'intronerà l'orecchio: *I muorte! I muorte!*» (Anonimo 1890: 119-120). A Morcone, in provincia di Benevento, l'1 novembre i poveri questuavano nelle case scandendo la formula: "*Ciciotti per l'anima dei morti*", ricevendo in dono legumi, granturco cotto, fichi secchi, noci (D'Amato 1937: 71). In diversi paesi dell'Irpinia (per esempio a Senerchia e Calitri), il 2 novembre era consuetudine cucinare i legumi per poi distribuirli ai poveri o alle persone care, in suffragio delle anime dei defunti. Anche i ragazzi visitavano le abitazioni annunciandosi in coro con la formula: "*Cicci cuotti pe l'aneme re li muorti, e cicci cruri pe nui creaturi*", ossia: "*Cicci cotti per le anime dei morti, e cicci crudi per noi creature*" (Russo 2008: 323-324).

Sempre in Irpinia, e segnatamente a Serino, la notte della vigilia di Capodanno molte famiglie offrivano i *cicci*, cioè i chicchi di granturco cotti, e i bambini – ma anche gli adulti e i vecchi – questuavano nelle case cantando il ritornello: "*Cicci a me, copeto a te, e se chist'anno nun me li dai, l'anno che vene nun puozzi vedè...*" (Lancellotti 1951, vol. 1: 56).

Per la Basilicata Giovanni Bronzini, riprendendo le note di Raffaele Riviello, ha segnalato che nella mattinata del 2 novembre, con "lamentevole grido", «*li pizzent'*, girando, dicevano: *carità a li vivi e carità a li mort'*. In tutte le case di famiglie agiate sul fuoco stava il caldaio pieno di *cuccia* (forse concia), cioè miscela di grano, granone e legumi cotti, per darla in limosina a quanti si presentavano a chiedere la carità innanzi all'uscio. Ed i poveri ne empivano più volte la *sacchetta*, da averne per una settimana. La commemorazione dei morti era quindi per i poveri giorno di abbondanza e di festa; per i credenti ricordanza di pietosa leggenda; e per i defunti un lampo di vita, di quiete e di fugace peregrinazione nella terra natia!» (Bronzini 1953:

244). «La pietosa tradizione al mattino dell'offerta di cibo ai poveri» – aggiunge Bronzini – «si conserva ancora in molti paesi della Lucania» (*Ibidem*). A Irsina, sempre la mattina del 2 novembre, «si dà per loro [i morti] pane e fave ai poveri» (*Ivi*: 245). Questi ultimi, a Melfi, in piccoli gruppi questuavano anche la notte della Befana e del Sabato Santo, «accompagnati da una cassetta da petrolio vuota che tambura maledettamente o dal lamento di un violino, a raccogliere fichi secchi, mele, formaggio e salsicce nella prima occasione, e uova nella seconda», ripetendo «questo saluto stereotipato: Salut'a lu capo de casa! / Me par'a vedè nu cavalir' inglese / Pi' cunt'anni ca puzzi campà. / Site nu ramagliettu de 'stu paese» (*Ivi*: 83).<sup>31</sup>

Nei rioni di Accettura invece, in occasione della ricorrenza di sant'Antonio Abate, si accendono i fuochi mentre i ragazzini, in gruppo, girano per le strade con i campanacci per fare la questua (Scaldeferri 2005: 54).

In Puglia, a San Nicandro Garganico, in provincia di Foggia, «un tempo [...] si apparecchiava la tavola imbandita per la notte dei morti e di giorno i bambini giravano per le case facendo la questua che ancora si fa, col nome di "l'anime dei morti". Solo che una volta si questuava frutta secca invernale (castagne, melacotogne, fichi secchi, noci), oggi caramelle e dolciumi vari. Di dolciumi si riempie anche la calza dei morti che si usa ancora regalare alla fidanzata o ai bambini» (Tragni 2006: 25-26). A Cerignola, i poveri e i mendicanti questuavano nelle case chiedendo "l'anime di muerte", e deponevano i beni offerti dalle famiglie agiate in bisacce o canestri. Il 2 novembre, in alcune comunità, chi non poteva offrire del denaro, donava ai poveri mandorle, fichi secchi e uova in suffragio delle anime dei morti. Anche i contadini, i servi, i dipendenti delle famiglie signorili, i garzoni dei calzolai, dei fornai, dei falegnami, ecc. chiedevano qualcosa in nome dei defunti, ricevendo fichi secchi, mandorle, carrube, noci, ecc. (La Sorsa 1930: 91-92).

Ad Andria, il giorno di Capodanno – riferisce Riccardo Zagaria – in ogni famiglia i bambini chiedevano la *stránia* (strenna) a parenti e amici, o altrimenti giravano «per le case di essi domandandola alle zie, alle sorelle: – *bbuéna fiesta i mmaggiùura capa d'ánna, ha dditta màmma dàmma la stránia* – con poco frutto, ché le donne son tirchie ovunque. Non soltanto esse, però: talvolta, anche gli uomini al fanciullo che ronzi loro intorno, toccandone la giacca o abbracciandosi alle gambe, fanno *ndòuna ndòuna, cambána sòuna* (cioè fanno lo

gnorri). Conviene però aggiungere subito che vi sono bambini così abili, carezzevoli, vere *lòima sòrda* (lime sorde), da espilare soldini, tanto più che l'abbrivo festivo preso al Natale dura ancora e appena s'arresta il 6 gennaio, quando si fa un'ultima chiassata durante la sera togliendosi il Bambino Gesù dal presepe» (Zagaria 1913: 43-44).

Per la Calabria, un ex colono di Marina di San Lorenzo ricorda come, in passato, il 2 novembre i bambini questuassero nelle abitazioni "*cu nu saccuddu ancoddu*", chiedendo: "*nd'i dati i mari morti?*", per ricevere piccoli pani e fichi secchi (Buttitta I. 2006: 106). Ottavio Cavalcanti – riprendendo le testimonianze di un folklorista calabrese – ha segnalato che a Laureana di Borrello, il 2 novembre, i poveri si presentavano nelle case e quasi tutte le famiglie offrivano loro fichi secchi, noci, castagne, pane e denaro in suffragio delle anime dei morti (Cavalcanti 1995: 78-79). Ancora Cavalcanti riferisce che «l'offerta di cibo e bevande ai defunti si rinviene, per il passato prossimo, in diverse comunità: Celico, Trebisacce, Acri, Albidona, S. Pietro in Guarano, Paola, Altomonte, Lago, Cosenza; mentre è ancora comune, un po' dappertutto, l'uso di beneficiare con alimenti i poveri, che [...] sono vicari dei morti» (Ivi: 78).

A S. Nicola da Crissa, la mattina di Capodanno, i bambini delle famiglie contadine e artigiane, «approfittando dell'usanza, secondo la quale la prima persona che entrava nelle case all'inizio del nuovo anno doveva essere di sesso maschile, perché si credeva che le donne avrebbero portato disgrazie, si presentavano, nella speranza di ricevere qualcosa, davanti alle porte delle famiglie benestanti, dicendo: *Bonu Capudannu: - Facitimi la strina cà si no mi dannu*. Noci, fichi secchi, castagne, ecc. erano i cibi che venivano dati ai poveri ragazzi. Non erano, però, rari i casi di gente "ricca" e "ngrata" che, sentendo bussare alla porta, non apriva fino a quando non si assicurava che non erano i ragazzi, perché se erano loro "ncuna cosa avivi mu nci duni si nno no' se nde janu"» (Ardito 1889: 257-258). Anche le donne e i poveri erano destinatari di doni, e a S. Sosti, la sera della vigilia di Capodanno, dopo aver partecipato alla messa, si presentavano nelle abitazioni per chiedere la strenna cantando i seguenti versi: "*O Don Giovanni miu de granni aviri, / quattrucientu anni ti vija campari; / ti vuogliu sempri vidari 'ngranniri, / cumu 'ngrannisci lu pisci allu mari. / Mali la vucca tua nun sa mai diri, / ma sempri juri cumu lu Natali. / Iddiu ti manni lu bonu e buon annu! / Fammi la strina, chè è 'na vota l'annu*" (Lombardi Satriani, Meligrana 1982: 104). Ad Accaria, frazione di

Serrastretta in provincia di Catanzaro, la notte tra il 31 dicembre e l'1 gennaio un gruppo di uomini adulti, appartenenti ai ceti sociali deprivilegiati, questua nelle case e canta le *strine*. I bambini ripeteranno il rito, «in forma minore e con scherzosa connotazione infantile, la mattina dopo, girando di casa in casa, intonando strofette d'augurio, ricevendo piccoli doni» (Faeta 1984: 210).

Le questue rituali del periodo autunno-inverno erano – e sono ancora in forma residuale – largamente diffuse in Sicilia. A Santa Caterina Villarmosa, in provincia di Caltanissetta, «si ricorda l'uso di questue da parte di gruppi di bambini che, coperti con lenzuola bianche e a lume di lanterna, andavano questuando dopo mezzanotte dolci e alimenti per le abitazioni presentandosi esplicitamente come "i morti"» (Buttitta I. 2006: 112). A Delia e Sammartino (Cl), ancora negli anni Sessanta, la mattina dell'1 novembre era possibile ascoltare i bambini ripetere nelle case la filastrocca: "*Abbiati li muorti / nn'aviti cuccia / nn'au tanticchia / e serbi ppi mia*", formula che richiama l'uso di preparare nella mattinata di Ognissanti la "cuccia", un misto di frumento e ceci (Vasapolli 1962-1963: 264-265). *Cùcchi* si chiamano invece «i pani di forma ovale, con una croce incisa, che le famiglie di Motta Sant'Anastasia (Ct) donano ai bambini il giorno della Commemorazione dei defunti. Questi pani, un tempo preparati in casa nel forno a pietra, venivano donati anche al vicinato e ai parenti. Chi donava riceveva in cambio la recita di una preghiera tradizionale cui veniva aggiunto il nome di un parente defunto del donatore per il quale la *cùcchia* era stata preparata. Giovanna Caudullo (anni 80) ricorda che quando era piccola le raccontavano che le *cùcchie* erano preparate "per cibare i morti, perché la sera precedente la Commemorazione dei defunti, tutti i morti scendevano in terra per fare una processione e in mano portavano ognuno la propria *cùcchia*. Chi non la riceveva andava in sogno ad un familiare con un atteggiamento di rammarico"» (Buttitta I. 2006: 125). A Castelbuono (Pa) i primi giorni di novembre erano particolarmente attesi, soprattutto dai contadini che avrebbero allora iniziato la semina dei campi, ma anche dai poveri e dai bambini che si presentavano nelle case come *i muorti*, ricevendo in dono pane o biscotti: "*i poviri addumannavini detra a porta, pua nuatri sapiumi cu erini poviri e ci mannaumi a uastidduzza di muorti*<sup>32</sup>... *u misi i muorti era chissu dari a lemosina a pani*" (Cucco 2011-2012: 139). A Caronia (Me), fino a poco tempo fa, bambini e bisognosi questuavano con cestini o tovaglioli dove riponevano pane, uova, noci, fichi secchi e

castagne, ma anche vino e olio *pi l'armuzzi dî Morti* (Falcone 1977: 82).

Altrettanto diffuse erano le questue infantili del 31 dicembre. A Burgio (Ag), fino agli anni Sessanta del secolo scorso, le vie del paese venivano attraversate da gruppi di bambini che, nelle ore serali, chiedevano nelle case *a strina* (la strenna), ricevendo ceci e fave abbrustolite, fichi secchi, carrube, noci o pochi spiccioli (Bonanzinga 1996: 22). Scomparsa a Burgio, permane vitale la questua di Capodanno nel vicino comune di Calamonaci: «Qui la vigilia, gruppi di bambini vanno di casa in casa, accompagnandosi al suono di un campanaccio (*campanotta*), questuando dolci, salsiccia, frutta secca, e, sempre più spesso, denaro. Questa pratica è detta “iri facennu a strina”. Il canto intonato dai bambini, insieme agli auguri, contiene un riferimento alle disgrazie che colpiranno il padrone di casa qualora non sia munifico: “s’un nni dati un vuccidatu / vostru maritu vi cadi malatu. / [...] / S’un nni dati un cicireddu, / vostru maritu cci cadi l’aceddu”» (Buttitta I. 2006: 164-165).<sup>33</sup> Anche a Caltabellotta (Ag), i bambini andavano in giro per le vie del paese per chiedere la *strina*. In gruppo e muniti di sacchetti e panierini bussavano alle porte scandendo la formula: “*la strina, la strina la bona matina e lu surci napignata ca si mangia la sarda salata*”, ricevendo in dono fichi secchi, mandorle e noci. La questua infantile è stata riproposta occasionalmente negli anni passati e i bambini hanno ricevuto dagli offerenti dolcetti, caramelle, cioccolatini e anche qualche spicciolo (Mulè 2012-2013: 35). Analogamente a Motta Sant’Anastasia (Ct), il 31 dicembre, i bambini questuavano in piccoli gruppi, di porta in porta, chiedendo la *strina*. In prossimità delle abitazioni «recitavano una filastrocca per ricevere in cambio i dolcetti che ogni padrona di casa aveva appositamente preparato. Questi dolci si chiamavano *mastazzola*: pasta frolla ripiena di un composto a base di vino cotto. A volte qualche famiglia donava anche arance, mandarini e fichi secchi. Particolarmente interessante il riferimento alla semina contenuto nel testo del canto di questua raccolto dalla voce di Giuseppe Pappalardo di Motta Sant’Anastasia (ex contadino di anni 94): “*Haiu u cori quantu na nucidda / vaiu ciccannu na mughieri bedda, / non mi ni curu su gghié picciridda / ci fazzu li scappuzzi cu la papuzzedda, / i quasitteddi cu la giangianedda. / O m’a dati o m’a pigghiu, / o m’a fuii do cuttigghiu; / c’è npicciutteddu ca zappa e simina, / rapitimi a porta e datimi a strina. / Sentu nciauru nô cufinu / m’at’a dari un mannarinu, / sentu n’ciauru nô straduni / m’at’a dari ncoppu di vastuni; / c’è npicciutteddu ca zappa e simina, / rapitimi a porta e datimi a strina* (Ho il cuore piccolo come una nocciolina, / vado in cerca di una bella moglie

/ non mi importa se è una ragazzina: / le faccio le scarpette eleganti, / le calzine con il sonaglino. / O me la date, o me la prendo / o la faccio fuggire con me dal cortile; / c'è un giovanotto che zappa e semina, / apritemi la porta e datemi i doni della festa. / Sento un profumo nella cesta, / mi dovete dare un mandarino, / sento un profumo nella strada / mi dovete dare un colpo di bastone, / c'è un giovanotto che zappa e semina, / apritemi la porta e datemi i doni della festa)» (Buttitta I. 2006: 109). A Castelbuono, invece, la fine dell'anno (30-31 dicembre) era festeggiata con la ricorrenza di *A Vecchia Nzipita*: «Per più giorni fino al pomeriggio del trenta frotte di ragazzini organizzavano delle questue alimentari (soprattutto dolcini) conducendo per le strade manichini a foggia di vecchia, vestiti alla meno peggio, spesso fatti con vecchie scope. Bussando alle porte si diceva: *"Bon capu d'annu e bon capu di misì, i così duci unni si misì?"*. Dietro al fantoccio si cantava, ballava, si suonavano campanacci e si gridava: *"A vecchia passa a vecchia!"*. Alcuni dei manichini venivano poi bruciati a sera inoltrata su un piccolo falò improvvisato, simbolo di un anno che va via e speranza di prosperità in quello che viene. Altri, erano spogliati e le vesti tornavano ai rispettivi proprietari. Così ricorda la signora Epifania Di Garbo: *"Pà vecchia, uotti iorna prima, quinnici iorna prima passavini pi strati un vastuni ca na vesta longa longa attaccata e u fazzulettu ntesta e faciani "e la vecchia e la vecchia!" (canta) e passavini! (... ) pua quannu vinia a vecchia a lassavini stari... a spugliavini e i vestì i davini e mammi!"*. [...] Fino agli anni Settanta del Novecento (alcuni gruppi uscivano ancora negli anni Novanta) bande di ragazzini si occupavano ancora di gestire il rito e portavano in giro per le strade i fantocci raffiguranti *a Vecchia*, oggi l'uso è completamente tramontato cedendo il passo ad una sfilata. Questo corteo, fortemente voluto dalla Pro Loco da più di vent'anni, è nato con lo scopo di tramandare la tradizione castelbuonese, portandola tuttavia ad un cambiamento radicale» (Cucco 2011-2012: 154-155).<sup>34</sup> A Isnello (Pa) – anche qui in relazione alla figura e alla consuetudine della *Vecchia strenna* –, a questuare il 31 dicembre erano i poveri. Così ha documentato Cristoforo Grisanti: «Appena calata la notte, odi per tutte le vie un rumor grande di campane da pecore, da capre e da vacche che ti assorda e qua e là sotto le finestre e i balconi delle agiate famiglie voci alterate, cupe e profonde che gridano: *"O Nuna Vecchia N., mi dia qualcosa, che ne lascerò tante stanotte a' suoi figli!"*. Se vuoi tu sapere chi siano essi, guarda! Sono poveri e allegri contadini, che per avere qualcosa da mangiare domani coi loro figli, indossata, se il tempo è bello, sui poveri abiti una loro camicia, un cappellaccio di pa-

glia in capo, una quantità di campane intorno al cinto, un sacco a spalla, portano alle cime d'una lunga canna o bastone un sacchetto, entro cui ricevere le desiderate largizioni. Tant'è, i fanciulli odono, guardano e credono; tra timidi e lieti esortano le mamme a dare, e queste, una e più volte, dànno a chi viene. Che allegria in casa, che lieto rumore al di fuori! Il paese sembra invaso da centinaia di armenti e di pastori, e quel misto di suoni e di voci echeggia per tutta la montagna e ti allegra. Circa la mezzanotte però quel rumore poco a poco cessa» (Grisanti 1981: 56). Anche a Ribera (Ag), la notte del 31 dicembre, i poveri questuavano presso le abitazioni delle famiglie abbienti, muniti di grossi campanacci, "friscaletti", tamburelli, chitarre, cantando: "*la strina, la strina*". Qualora gli offerenti non si mostrassero munifici, il gruppo esclamava maledizioni di vario tipo, per esempio: "*S'un mi dati un purciddatu, vostru maritu ... vi cadi malatu*", oppure "*s'un mi dati un cicireddu, a vostru maritu ci cadi ... l'aceddu*". Talora si esaltava la bellezza dell'offerente: "*ch'è bedda la patru-na di sta casa, ca lu maritu è gliu e idda è rosa*", e in cambio di quanto ricevuto il gruppo dedicava un'altra canzone del proprio repertorio (Ciliberto 1991: 19).

In Sicilia erano attestate questue rituali di bambini e di poveri anche in altri periodi dell'anno. Per Carnevale si ricorda che, a San Marco d'Alunzio, sui Nebrodi, i bambini questuavano portando «in bocca un rudimentale strumento, composto da due listelli di canna che tendevano una membrana, detto *cipittuta*, che ne alterava la voce» (Buttitta I. 2006: 170). A Trapani invece, la notte di santa Lucia, i ragazzi, muniti di bastone, colpivano le porte delle case gridando e cantando: "*susitivi ch'è tardu, addumativi a cuccia e s'un minni rati a mia, a pignata vi scattia*" (svegliatevi che è già tardi, accendete la pentola per preparare la *cuccia* e se non me ne date vi scoppia la pentola) (Nizza 2011-2012: 48). Similmente ad Isnello, dove a questuare, come testimoniato da Grisanti, erano però i poveri: «La sera del 12 dicembre quasi tutte le cucine d'Isnello fumano; ovunque sui focolari son pentole e caldaie entro cui si cuoce del frumento della specie *arciuni*. E perché? Non so dirti la ragione di questa usanza; posso dirti però che il domani ricorre la festa di S. Lucia, e che, a titolo di divozione, tutte le famiglie, debbono gustare, più o meno condito s'intende, quel frumento e farne distribuzione ai poveri, i quali perciò, sino dall'alba del giorno 13, colle pentole sotto miseri scapolari e mantelline, son tutti in giro per le case. Poveretti! ne hanno per un giorno. Il frumento cotto a questo modo vien detto *cuccia*» (Grisanti 1981: 77).

### 3.1 Il caso della Sardegna

Come già è stato osservato nelle pagine precedenti, questue di bambini, chierichetti, poveri, becchini e sagrestani si osservavano – e ancora oggi diffusamente si osservano – in Sardegna. Le questue infantili, nello specifico, al di là di qualche locale peculiarità, si caratterizzano per un *iter* rituale pressoché analogo. Le questue, generalmente, prendono avvio nelle prime ore del mattino o nel tardo pomeriggio. I bambini percorrono le strade dell’abitato rivolgendosi agli offerenti mediante formule e filastrocche consolidate dalla tradizione e ripongono i beni offerti in contenitori preventivamente preparati (federe di cuscino, cesti e oggi, sempre più spesso, zaini scolastici e buste di plastica). Le denominazioni più diffuse delle cerche novembrine, diversamente declinate in base alla variante linguistica di ciascuna comunità, sono: *su mortu mortu* (così a Nuoro, Bolotana, Lei, Silanus, Orotelli, Oniferi, Bono, Esporlatu, Burgos, Bottida, ecc.), *peti coccone* (Loculi, Irgoli, Onifai, Galtelli, Orosei, Siniscola, Dorgali, ecc.), *s’animedda* (Orani), *a sas ànimas* (Orune, Mamoiada) e *su Purgatoriu* (Ovodda, Fonni, Lodè, ecc.). Per quanto riguarda le questue del 31 dicembre, il nome più comune è *su candelarzu* (così a Anela, Benetutti, Bottida, Bultei, Burgos, Esporlatu – *candelarzos* a Nule, *sa candelaria* a Orgosolo).<sup>35</sup>

#### Questue infantili dell’1 e del 2 novembre

Nel 1850 Vittorio Angius, alla voce “Siniscola” del *Dizionario geografico storico-statistico-commerciale* curato da Goffredo Casalis, descriveva così la questua infantile di *su peti coccone* che ancora oggi i bambini siniscolesi compiono il 2 di novembre: «Nella commemorazione dei defunti [...] i piccoli sogliono andare dai parenti e conoscenti ciascuno con un sacchetto, domandano *su peticoccone* e ricevono uve passe, fichi secchi ec.» (Angius 1850: 212).

Più dettagliato il resoconto che ha fornito Grazia Deledda relativamente alla questua che tutt’oggi compiono i bambini di Nuoro: «Per i Santi si fa “su mortu-mortu”. In questo nome si compendiano i dolciumi usati in tal giorno. Sono i “papassinus”,<sup>36</sup> dolci di uva passa,

di mandorle, di noci e di nocciuole, riunite da una specie di poltiglia impastata con sapa o con acqua inzuccherata. I più aristocratici vengono ricoperti da uno strato "sa gappa" di zucchero e di treggea. Se ne fanno anche di pino e di pasta gramolata con uova e manteca. Il pane per la festa dei morti è finissimo, tutto intagliato e scolpito. C'è inoltre il pane di sapa, cioè tutto impastato a sapa. È senza lievito, e perché riesca più saporito, lo si fa un giorno prima di cuocerlo. La sera di Tutti i Santi [...] compagnie di ragazze allegre e di bimbi imitano il costume dei sagrestani, e vanno per le case chiedendo il "mortu-mortu"» (Deledda 1895: 434).

A Orune, la tradizionale questua infantile si svolge l'1 novembre e viene chiamata *a sas ànimas*. In passato i questuanti uscivano intorno alle otto e rientravano a mezzogiorno, poiché a quell'ora *it finida sas ànimas* (*sas ànimas* era finita); oggi si esce sia il mattino sia il pomeriggio: i bambini rimangono in giro tutto il giorno *po ghirare prus cossa* (per racimolare più offerte). Per tale occorrenza si distribuiva frutta, frutta secca unitamente a *sos papassinos*, *sas copulettas* e due pani dolci: *sos cocconeddos* e *su coccone* o *simuledda* (*sa simula pinta*), un pane antropomorfo raffigurante una bambolina chiamata *sa pitzinna 'e sos santos*, destinato alle femminucce, o teriomorfo in forma di uccellini, *sos puzzoneddos*, riservato ai maschietti. Ai conoscenti e in particolare ai figliocci si offriva anche un pezzo di formaggio: «Soldi ne davano pochi, si donava quello che c'era e i bambini erano contenti».<sup>37</sup> Un'informatrice mi ha riferito: «*appo attu sos papassinos e sos cocconeddos pro los dare a sas ànimas, in suffrazzu* (ho confezionato *sos papassinos* e *sos cocconeddos* per darli alle anime, in suffragio)». E ancora: «*a sas ànimas, depen annare sas ànimas* (*a sas ànimas*, devono andare le anime)». Quando i bambini non passavano nelle case – anche se ciò era raro – si diceva: «*mancu unu pithinnu mi b'at bennidu, paret chi no istana soddisfadasa mancu sas ànimas. Sos pithinnos in sas ànimas, nariamussu* (non è venuto nemmeno un bambino, sembra che nemmeno le anime siano soddisfatte. I bambini erano le anime, dicevamo)».<sup>38</sup> Così come avviene oggi, i piccoli questuanti riponevano i beni ricevuti in una federa di cuscino, *sa cuscinera*, e bussavano nelle case esclamando: *a sas ànimas*. Durante la questua era consuetudine inoltre recitare a voce alta una filastrocca: «*A cundeu a cundeu / ca m'at mannadu Deus / chin d'unu saccu a pala / . Si mi lu cherides dare / da l'isco chi lu tenides, / de su chi b'azzis in domo / dazzimilu como*» (A *cundeu a cundeu*, / perché mi ha mandato Dio, / con un sacco sulle

spalle. / Se me lo volete dare, / so che lo avete / di ciò che avete in casa, / datemelo ora).<sup>39</sup>

A Oniferi, i bambini escono per *su mortu mortu* il pomeriggio dell'1 e del 2 novembre, mentre in passato si questuava solo il giorno della Commemorazione dei defunti. I fanciulli percorrono le vie dell'abitato muniti di buste di plastica in cui ripongono castagne, noci, nocciole, melagrane, mele cotogne, dolci e in particolare i *papassinos*. Durante la questua bussano nelle abitazioni gridando: "*a su mortu mortu / si no bos caco s'ortu / a su vivu vivu / si no bos pungo a ispidu*" (*a su mortu mortu / altrimenti defeco nel vostro orto / a su vivu vivu / altrimenti vi pungolo con lo spiedo*).

A Orotelli, in occasione di *su mortu mortu*, si esclama nelle case una filastrocca simile a quella di Oniferi: "*su mortu mortu / si no mi das nudda / ti caco s'ortu*" (*su mortu mortu / se non mi dai niente / defeco nel tuo orto*); oppure: "*si no nos dades su mortu mortu / bos cacamus s'ortu*" (*se non ci date su mortu mortu / defechiamo nel vostro orto*; un'altra variante è: "*daemi su mortu mortu / ca si no ti caco s'ortu*" – *dammi su mortu mortu / perché altrimenti defeco nel tuo orto*). I bambini ricevono in dono *papassinos*, frutta, frutta secca, caramelle, dolcini e qualche moneta. In passato le offerte – castagne, noci, melagrane, fichi e pere secche, *papassinos chin sapa*, *pistiddu* – venivano riposte in capienti tovaglioli legati sui lembi a mo' di sacchetto. Quando il tovagliolo era pieno si rientrava a casa, si svuotava e si riusciva in giro fino al tardo pomeriggio. Era consuetudine dare avvio alla questua dopo l'inizio dei rintocchi funebri dell'ora meridiana; se qualche bambino si presentava anticipatamente veniva mandato via con l'invito di ritornare dopo mezzogiorno.

A Dorgali,<sup>40</sup> per contro, i bambini che uscivano per *su pedi coccone*, il 2 novembre, dovevano rincasare entro mezzogiorno: «se rintoccano le campane e non eravamo rientrati erano guai» – mi riferiscono le informatrici. La questua infantile dorgalese è ancora oggi particolarmente vitale e i bambini che bussano nelle case chiedono: "*tzi, a mi lu dais su pedi coccone?*" (*signora, mi dà su pedi coccone?*). Se la risposta è: "*ch'er dau*" (è già stato dato), i bambini rispondono: "*su culu marteddau, postu in sa urredda e fattu a chisinedda*" (*il sedere martellato, messo nel fornello e ridotto in cenere*).<sup>41</sup> I piccoli questuanti, attualmente, utilizzano come contenitori gli zainetti scolastici e le buste di plastica, mentre in passato i beni offerti venivano riposti dentro *su pisheddu*, un cestino in canna e lisca maggiore, chiuso nella parte superiore con

un fazzoletto: «*Li ponian unu pannuzzu, in pitu, cositu, de modu chi sa chi daiat poniat solu sa manu. Nachi it pro non bidere ite bi ponian in intro* (Mettevano un fazzoletto, sopra, cucito, dimodoché l'offerente potesse introdurre solo la mano. Era per non vedere ciò che mettevano dentro)». <sup>42</sup> Le bambine utilizzavano anche *s'isportedda*, un piccolo cesto, e quando i recipienti erano pieni si rientrava, si svuotavano e si riusciva. Si offriva frutta secca, frutta, pani, dolci e qualche pezzo di formaggio. I pani e i dolci d'occasione venivano preparati nei giorni precedenti la questua. Ai postulanti si offriva *una mela de coccone*, ossia una porzione di un pane circolare (*coccone 'e simula*) chiamata appunto *mela*, *sa coccone de inuhottu*, un pane dolce impastato con vincotto, *sas cocconeddas suittas*, un pane dalla pasta particolarmente lavorata, *su pane durche*, *sas cocconeddas de bistoccu*. Ai bambini si donava anche *sa pippiedda 'e tùharu*, un dolce antropomorfo: «*Iti chei sa coccone durche, a forma 'e bamboledda. Sas pipieddas de thucaru ini de pasta durche e tanno si li poniat una ispezie de gappa. Si daian a sos pipios, tipu unu jocatulu. In Durgali no si acchen prus dae una barantina 'e annos. Dae minores las amus connotas, poi che las ana occatas* (Era come *sa coccone durche*, a forma di bambola. *Sas pipieddas de thucaru* erano di pasta dolce e venivano guarnite con la glassa. Si davano ai bambini, tipo un giocattolo. A Dorgali non si fanno più da circa quarant'anni. Le abbiamo conosciute quando eravamo piccole, poi non le hanno più realizzate)». <sup>43</sup> Ai parenti e ai figliocci, oltre ai beni alimentari, si regalavano i soldi e un fazzoletto in stoffa, *su pannutzeddu*. Così un'informatrice: «*Su peti coccone* veniva dato *ca it in suffrazzu 'e sas ànimas*; dando ai bambini questa cosa stavi contribuendo a liberare le anime dal Purgatorio. Ora è tutto cambiato, i pani cerimoniali non si fanno più, così come non si dà più *su pannutzeddu*. I bambini ricevono nelle case caramelle, dolcetti, qualche moneta, e nei negozi figurine, penne, matite». <sup>44</sup>

A Galtelli, <sup>45</sup> la questua di *su peti coccone* si svolge il 2 novembre nelle ore pomeridiane e i bambini bussano nelle abitazioni chiedendo generalmente: "*carchi cosa a sas ànimas*" (qualche cosa per le anime). In passato, quando finivano i beni da offrire o per altre ragioni non si voleva aprire ai questuanti, i proprietari esclamavano: "*a perdonare*", ricevendo in risposta da parte dei fanciulli l'imprecazione: "*e tanno corfu e istrale chi bos diene*" (e allora che vi diano un colpo di scure).

Come è dato osservare, oltre alle formule di questua sono ampiamente diffuse anche le formule di maledizione, a cui ricorrono i

bambini quando non vengono accolti in casa.<sup>46</sup> Tali formule rappresentano «una censura collettiva che sanziona comunitariamente il comportamento irrituale, egoista, avaro della famiglia» (Grimaldi 2012: 86).<sup>47</sup> È necessario chiarire che, soprattutto in passato, era piuttosto infrequente che si dimostrasse avarizia o disinteresse nei confronti dei bambini. Il dono ai piccoli questuanti era avvertito infatti come un obbligo, e solo in circostanze eccezionali ci si sottraeva. Così a Bonorva, in provincia di Sassari,<sup>48</sup> dove i bambini ancora oggi escono la mattina di Ognissanti dalle sette sino all'una a *pedire po s'ànima de sos mortos*. Dopo aver suonato il campanello i piccoli esclamano: *"a mi faghes bene a s'ànima 'e sos mortos"*;<sup>49</sup> se la persona che apre non ha più nulla da donare risponde: *"già fattu 'ene"*, anche se sono pochi coloro che non offrono nulla. Il pane tipico di questa occasione è *sa furrotula*, offerto unitamente a *papassinos*, dolci, frutta, frutta secca, caramelle e cioccolatini.

Rimandando ad altra sede per una più ampia analisi delle questue isolate ancora vitali (Mannia, in corso stampa), in passato le cerche infantili erano attestate in numerose comunità. A Laerru, la sera dell'1 novembre, i bambini percorrevano le strade dell'abitato e venivano fatti entrare nelle case dove ricevevano frutta, fichi secchi, caramelle e qualche moneta (Toccori 2011: 179). A Tissi, invece, i bambini uscivano dopo pranzo a *fagher bene a sos mortos* e in una busta riponevano *càriga*, *papassinos*, melagrane, frutta secca e, talora, qualche caramella. Al rintocco dell'Ave Maria i questuanti dovevano rincasare. Sempre a Tissi uscivano anche *a sos chi toccant*, ossia i chierichetti, che si distinguevano dagli altri bambini per l'impiego di una campanella che veniva fatta risuonare durante la cerca. A Usini, nel pomeriggio dell'1 novembre, i fanciulli bussavano nelle case esclamando: *"A nos fagher bene!"*, ricevendo in offerta frutta secca, melagrane e i più fortunati qualche dolcino (Delaconi, Pisuttu 2011: 414, 421, 494). A Cossoine la questua si svolgeva la mattina dell'1, e i bambini, con un tovagliolo legato sui lembi, questuavano nelle case a *pedire a sos moltos*, ovvero «si presentavano alle porte delle abitazioni e chiedevano: *"a nos faghides bene a sos moltos?"*. I padroni di casa davano quello che potevano, papassini, tilicche, fichi secchi, mele cotogne e *"pira apicadolza"*. Questi due ultimi tipi di frutta erano, a quei tempi, la frutta prodotta in maggior quantità. I ragazzi accoglievano con gioia tutto ciò che gli veniva dato e correvano allegri e contenti. Quando il loro tovagliolo era pieno correvano a casa, lo svuotavano e ripartivano per un altro

giro. Si andava avanti sino a mezzogiorno» (Nurra 2004: 120). A Bonnanaro, invece, la questua si teneva il 2 novembre, e i bambini visitavano le case chiedendo un'offerta per le anime dei morti. Dopo aver bussato alla porta esclamavano: "A s'ànima de sos mortos!", ricevendo in dono fichi secchi, *sa càriga*, prugne secche, *prunalsda*, castagne, uva sultanina, *pabassa*, e dolci (Deriu 2011: 90).<sup>50</sup> A Martis, i bambini andavano in giro per le case, solitamente dei parenti, e si rivolgevano agli offerenti chiedendo *sos mortos mortos*. I questuanti riponevano frutta e frutta secca in un fazzoletto legato sui lembi (Sini 2011: 207).

Le questue infantili erano – e in una certa misura sono ancora – largamente diffuse anche nella regione storica dell'Ogliastra. Per esempio a Ilbono, il 2 novembre, era attestato l'uso di offrire doni in cambio di preghiere in suffragio dei defunti. Secondo la credenza popolare tali preghiere erano efficaci se venivano recitate "dai più innocenti", ossia i bambini, che questuavano nelle case del paese chiedendo: "Mi onada a is ànimas?", e ricevendo frutta, frutta secca e *sa paniscedda* (il dolce dei morti), che venivano riposte in un telo legato a mo' di sacchetto. I questuanti, con la promessa di recitare una preghiera, ringraziavano in nome delle anime defunte. A Tortolì, l'1 e il 2 novembre, i bambini questuavano *a is animeddas*, a beneficio delle anime dei morti che, «in modo confidenziale, con un'alterazione del termine tra il vezzeggiativo e il diminutivo, venivano dette, in base ad una traduzione letterale, 'animelle'. Giravano per le case per ricevere regali: oggetti di vario genere, ma più spesso alimentari, fichi secchi, mandorle, noci e noccioline in particolare. Chi donava accompagnava l'omaggio con l'espressione *a is ànimas*, intendendolo simbolicamente offrire alle anime dei propri morti»<sup>51</sup> (Pastonesi 1991: 368).

A Sedilo, in provincia di Oristano, i bambini tutt'oggi escono a *pedire po sos mortoso* l'1 novembre all'imbrunire – intorno alle diciannove – dopo la celebrazione delle funzioni religiose in cimitero, gridando nelle case *ànimas de Prugadoriu, Ave Maria*. I bambini chiedono *in lùmene de sas ànimas de Prugadoriu*, in nome delle anime del Purgatorio, e in passato avevano come contenitori *sa crobischedda*, cestini, o altrimenti fazzoletti a cui venivano fatti dei nodi nelle due estremità in modo da formare una sorta di sacca, mentre oggi utilizzano delle buste.<sup>52</sup> Per questa occasione non veniva confezionato nessun pane o dolce, ma tutti offrivano qualcosa: «Le padrone di casa uscivano sulla soglia e per amore dei beati defunti mettevano nei panieri una manciata di mandorle, di fichi, melagrana e mela cotogna. Se ne ave-

vano, anche castagne, noci e nocciole [...]. I vecchi raccontavano che le mandorle e i fichi erano la frutta dei morti» (Frau, Puddu 2000: 121). A Santa Giusta i bambini, travestiti con un costume che rappresenta, secondo la tradizione locale, *Maria punta 'e oru*,<sup>53</sup> visitano le case dell'abitato raccogliendo le offerte per le anime (Carta 2006-2007: 55). Anche a Gonnoscodina, sino a qualche decennio fa, era attestata la questua di *is animèddas*. L'1 e il 2 novembre i bambini visitavano le case ricevendo in dono dolci, legumi secchi, frutta di stagione, con l'obbligo di recitare delle preghiere in suffragio delle anime dei cari defunti (Cuccu 2004: 179). Così segnalava invece Agostino Garau, sul finire degli anni Ottanta, riferito alle comunità del Monte Arci, sempre nell'Oristanese: «Il giorno due novembre, in occasione della commemorazione dei defunti, per antica tradizione, i bambini vanno in giro in paese, visitando le case dei parenti ed amici, per chiedere "*sa paniscèdda*", ossia una offerta che, secondo l'usanza, le famiglie danno spontaneamente in suffragio dell'anima dei loro defunti: offerta che consiste nel regalare un pane, oppure dei dolci casalinghi come "*pabassinus*" o "*gattòu*", fichi secchi o castagne, ceci o fave cottoie e mele cotogne [...]. Per raccogliere "*sa paniscèdda*" i bambini usano portare un grosso fazzoletto o tovagliolo annodato ai lembi. Riempito questo panno che funge da sacchetto, rientrano a casa entusiasti e contenti per le cose belle che hanno ottenuto» (Garau 1987: 79-80).

A Escalaplano, in provincia di Cagliari,<sup>54</sup> la questua di *is animeddas* si teneva la mattina di Ognissanti: «quando andavamo dicevamo: "*a is ànimasa*", e le persone dicevano: "ah, stanno passando *is animeddas*"». Offrivano *su pane 'e saba*, fichi secchi, pere secche, mandorle, noci, castagne e alcuni *is pabassinus*, in suffragio dei defunti, *po is mortus*. Un'informatrice mi riferisce: «lo ricordo una signora, la madrina di mio cugino: quando siamo andate lì – allora c'era tanta fame, non come ora che per esempio a *sa panixedda*<sup>55</sup> i bambini vanno per sfizio – ha preso una forma di formaggio, l'ha tagliata e ne ha dato un pezzo a tutte le anime che eravamo lì». Un'altra signora racconta: «Dicevano che *is animeddas* erano le anime che uscivano in giro, e quanto si offriva era proprio per i morti; *is animeddas* lo dice anche il nome, a *is ànimas*, affinché traessero beneficio le anime dei defunti».<sup>56</sup>

## Questue di sacristi, chierichetti, becchini e poveri

L'1 e il 2 novembre non erano solo i bambini a questuare in Sardegna ma anche i poveri, i becchini e i sagrestani. Dalle ricerche sul campo condotte, perlomeno in alcuni contesti, è emerso come tali figure siano state sostituite nel tempo da quelle dei chierichetti, i quali da una parte gravitano nella sfera del sacro, dall'altra partecipano della condizione di vicari dei defunti in quanto bambini.

La questua dei chierichetti è tutt'oggi attestata ad Anela, Bultei, Benetutti, Nule, Oniferi, Lodè (cfr. Mannia, in corso di stampa).

A Benetutti<sup>57</sup> la cerca di *s'immurti immurti*, compiuta dai sacristi e dai chierichetti, *sos zaganos*,<sup>58</sup> si tiene l'1 novembre. La questua prende avvio alle sei e mezza di sera, *a su toccu 'e s'Ave Maria*, ossia dopo i rintocchi dell'Ave Maria e successivamente alle funzioni religiose che si svolgono in cimitero, e si protrae fino a tarda notte. I più anziani sostengono ancora oggi che dopo la cerimonia cimiteriale in suffragio dei defunti ci si debba ritirare in casa perché le vie del paese sono attraversate dalle anime dei morti, che non devono essere disturbate dai vivi. Solo alla fine delle funzioni religiose che si tengono nella mattinata del 2, dopo mezzogiorno, le anime si ritirano.<sup>59</sup> Lo spazio, in sostanza, è interdetto ai vivi, o almeno ad una categoria di vivi. Un'interdizione infatti parziale se si considera che secondo la credenza popolare le anime dei defunti transitano, come si avrà modo di vedere, assieme ai questuanti. Questi ultimi, simbolicamente e ritualmente, sono altro da se stessi, sono agenti del sacro, non rientrano pertanto tra gli individui interdetti.

I bambini si dividono in due gruppi – e questueranno in due diverse zone del paese – ciascuno guidato dal sacrista designato per quell'anno allo svolgimento del rituale.<sup>60</sup> Solo il sacrista indossa l'abito ecclesiale, ossia la cotta bianca sopra il talare rosso, mentre gli altri questuanti, anch'essi chierichetti, ma pure conoscenti, amici e parenti, sono vestiti normalmente.

Il sacrista porta con sé una scatola o un cestino per contenere le offerte in denaro, uno tra i partecipanti ha il compito di far risuonare una campanella, *sa brunzina*, gli altri infine portano *sas corbularas*, i cestini (in passato erano impiegate le federe dei cuscini e *sas bèrtulas*, le bisacce, in particolare quando si utilizzava per la questua l'asino), in cui riporre le offerte alimentari.

La questua prende avvio dall'abitazione dei sacristi. È norma, infatti, che non si possa iniziare il giro con *sas corbular* vuote. Per tutta la durata della cerca viene fatta risuonare la campanella, il cui suono serve a richiamare l'attenzione degli offerenti.<sup>61</sup> La tradizione vieta l'uso dei citofoni anche se, spesso, vi si ricorre per sollecitare le persone. Gli offerenti, da parte loro, attendono solitamente con la luce accesa per attirare l'attenzione del gruppo. In diverse abitazioni, oltre alla luce accesa, si lascia la porta socchiusa, in quanto si crede che così facendo le anime dei defunti possono tranquillamente entrare in casa sapendo di essere gradite. Le luci vengono spente e la porta viene chiusa dopo il passaggio dei questuanti e delle anime dei morti: come già è stato accennato, infatti, è credenza diffusa che assieme ai sacristi e agli altri bambini circolino per le vie del paese anche le anime dei defunti e che compiano la questua insieme a loro. Da questo punto di vista l'*iter* rituale assume l'importante funzione di rifondare il tempo e di risacralizzare gli spazi comunitari (cfr. Faeta 1984; Bravo 1993; Grimaldi 2005 e 2012; Eliade 2008). I bambini personificano i defunti, «richiamandoli sulla terra e imponendo loro una faticosa peregrinazione, perché possa essere annualmente rifondata quella permanenza nel territorio, quello stare in un paese, mantenendosi al centro che [...] si dànno sempre come compito da realizzare. Tratti dal loro universo ctonio, incarnati e animati, mossi in ogni strada, crocevia, piazza, condotti sugli usci e sin dentro le dimore, i morti-antenati riaffermano l'esistenza della dimensione temporale nel territorio abitato, ripetono la memoria genealogica affinché sia patrimonio collettivo che consenta alla comunità di avere, attraverso quella di chi è venuto prima nella residenza terrestre e prima la ha abbandonata, una sua storia. Inoltre, mentre si erigono a tutori delle colture e a plasmatori del cosmo, i padri, nei loro ritorni, inscrivono nel territorio la regola comunitaria, le norme etiche che consentono alla produzione di organizzarsi secondo criteri coerenti e in forme socialmente utili e allo spazio cosmicizzato di divenire paese» (Faeta 1984: 221).

Il sacrista esclama in prossimità delle porte: "*a s'immurti immurti*", oppure: "*a sas ànimas*". Gli offerenti si avvicinano all'uscio con le offerte o altrimenti i questuanti vengono fatti entrare in casa e si invita loro da bere. Ricevuta l'offerta si ringrazia: "*grazie a atteros annos menzus*" (grazie, gli anni a venire siano ancor più propizi); gli offerenti a loro volta rispondono: "*Deus cherfat*" (Dio lo voglia). Nel caso in cui non ci si trovi in casa al momento della questua, l'offerta viene suc-

cessivamente portata a uno dei sacristi. È un obbligo e non si nega mai, *ca est limùsina pro sos mortos*, ossia è l'elemosina in suffragio delle anime dei defunti. Oltre alle offerte in denaro, si donano dolci (*passinos* e *seddines*, tipici di questo periodo), pane, formaggio, vino, zucchero, caffè, pasta.

Mentre i questuanti sono impegnati nella cerca comunitaria, nella casa di uno dei sacristi, *su zàganu chi est in chida* (cioè il sacrista designato dal prete per quella settimana a presiedere alle funzioni ecclesiali), le madri e i parenti preparano una cena, a cui prenderanno parte i questuanti, amici e conoscenti. L'occorrente per il banchetto è acquistato in precedenza dai genitori.

L'indomani mattina il parroco si reca a benedire le offerte raccolte, che solo a quel punto verranno ripartite tra i due sacristi. Se da una parte la comunità – con l'offerta di beni al gruppo dei questuanti – rende omaggio ai propri defunti, dall'altra tale offerta si costituisce come una forma di ringraziamento, in ottica reciprocativa, per il servizio prestato in chiesa dai chierichetti. Si tratta dunque, come ha osservato Godbout, «proprio di un sistema di dono, dove la reciprocità designa il fatto che in questo sistema, quando c'è equivalenza, non è equivalenza mercantile. Essa obbedisce ad altre regole: si situa in una storia tra persone» (Godbout 1993: 125).

Anche il 2 novembre viene preparato un pranzo al quale partecipano i sacristi, i parenti e i preti della comunità, dopodiché una parte dei beni questuati viene donata ai poveri del paese, così come una parte del pane raccolto (*pane vresa*)<sup>62</sup> viene portata alle famiglie del vicinato, le quali contraccambiano a loro volta con un'offerta in denaro.

Ancora nei primi decenni del secolo scorso, a questuare a Benetutti non erano i sacristi ma i poveri del paese. Per la questua impiegavano un asino con le bisacce, e così come accade oggi si offriva ai questuanti del vino in segno di buona accoglienza. Tratto peculiare della questua era l'ininterrotto suono delle campane che rintoccavano a morto, *sa legordantzia*, e che accompagnava il peregrinare dei questuanti. Le campane smettevano di suonare al termine della questua. Non venivano donati soldi ma frutta secca, pane e qualche pezzo di formaggio. Una parte delle offerte ricevute veniva impiegata per la preparazione di una cena a cui partecipavano gli stessi questuanti, mentre i beni rimanenti venivano devoluti al parroco del paese. Era altresì frequente, quando i questuanti si approssimavano alle case di persone poco abbienti, che si donasse loro qualcosa. I

poveri, anch'essi vicari dei defunti, in questo caso erano i beneficiari di offerte in suffragio delle anime dei morti e allo stesso tempo elargitori di beni.

A Lodè, la questua infantile si tiene l'1 novembre e prende il nome di *su Purgatoriu*.<sup>63</sup> Ogni anno il prete della comunità nomina un numero variabile di chierichetti, *sos jacaneddos*<sup>64</sup> – che assumeranno la funzione di priori –, assegnando ad ognuno di loro un rione del paese in cui questuare. Assieme ai bambini designati questuano altri fanciulli, anch'essi chierichetti, ma solo i primi indossano l'abito ecclesiale di colore rosso. Ogni chierichetto-priore porta con sé una campanella, *sa brunzina*, che viene fatta risuonare per tutta la durata della questua, e un sacchetto o un borsello in cui riporre le offerte in denaro. Gli altri questuanti raccolgono i beni alimentari che vengono riposti, da qualche decennio, nelle carriole, mentre in passato si impiegavano *sos saccheddos* e *sas bèrtulas*, ossia sacchetti e bisacce.

La questua prende avvio a mezzogiorno, al rintocco delle campane, dopo il consumo da parte dei bambini di un pranzo collettivo<sup>65</sup> e soprattutto a seguito della distribuzione, da parte dei genitori dei chierichetti a favore di poveri, anziani e persone sole, di cibi cucinati.<sup>66</sup> Gli informatori mi riferiscono: «*A misudie, naran, chi essin sas ànimas canno toccana sas campanas. Sos pithinnos essin a misudie ca bi son sas ànimas, sas ànimas chi aspettan* (A mezzogiorno, si racconta, escono le anime al rintocco delle campane. I bambini escono a mezzogiorno perché ci sono le anime, le anime che aspettano)». Le porte delle case devono essere lasciate aperte perché, come da tradizione, i bambini non devono bussare.<sup>67</sup> Il suono della campanella serve a richiamare gli offerenti, che escono in strada per porgere l'offerta. Oltre al denaro, si prepara preventivamente un sacchetto contenente pasta, biscotti, zucchero, caffè, pane, dolci, pomodori pelati, vino, formaggio, sale, bibite, carne.<sup>68</sup> Le offerte, spesso elargite per la richiesta di una grazia o per grazia ricevuta, sono in suffragio delle anime dei defunti, *a sas ànimas de su Purgatoriu*, e possono essere portate direttamente anche nel locale<sup>69</sup> in cui poi la sera verrà organizzato il banchetto comunitario.

La questua termina nel primo pomeriggio, intorno alle cinque. A questo punto i chierichetti, le rispettive famiglie e il prete consumano la cena e i beni questuati vengono smistati e divisi. Tuttavia i genitori dei chierichetti ridistribuiscono tali beni: una parte viene utilizzata per la cena comunitaria, una parte viene donata ai poveri, agli anziani,

ai bambini degli asili. Si porta ai bambini piccoli, sostengono concordemente le informatrici, «*ca naran chi son sas ànimas; imbenin ànimas mantessi chi mannican custa roba de sas ànimas* (perché dicono che sono le anime; sono le stesse anime che mangiano questi cibi delle anime)». I soldi, invece, vengono ripartiti e conservati dai vari chierichetti che hanno preso parte alla cerca, destinando una quota al prete.

La spartizione dei beni questuati introduce un successivo livello nella giornata dedicata a *su Purgatoriu*. Unitamente ai chierichetti nominati dal prete, vengono infatti designate le rispettive madri, che già nei giorni precedenti all'1 hanno il compito di organizzare la cena comunitaria. Preliminarmente i genitori, su indicazione del parroco, dispongono una quota in denaro (solitamente cento euro) per l'acquisto di quanto necessario alla predisposizione dell'evento festivo: «mica aspettiamo quello che danno ai bambini. Una parte si compra prima, e quello che resta si ripartisce tra i poveri, le persone anziane e quelle che non possono partecipare alla cena. I pastori poi offrono le pecore, che vengono preparate il giorno precedente. Se la carne offerta non è sufficiente, si provvede all'acquisto». <sup>70</sup>

Anche in passato era consuetudine preparare, con le offerte raccolte, la cena comunitaria di *su Purgatoriu*. Tuttavia a questuare non erano i chierichetti ma il becchino, <sup>71</sup> che si faceva accompagnare da alcuni bambini e portava con sé una bisaccia in cui riporre i beni. «*Prima ghettaian sa chitonza, sa icu, nuche e su coccone; no la ghettaian a su saccheddu, la ghettaian a terra* (prima davano mele cotogne, fichi, noci e pane; gli offerenti non riponevano le cose nella bisaccia ma le buttavano per terra)» e il becchino e/o i bambini le dovevano raccogliere. <sup>72</sup> Tale atto evidenzia un'importante funzione: i beni infatti, venendo a contatto con la terra – elemento madre –, ripresentificano la dimensione di intimità tra quest'ultima e il cibo, «fra due modalità isomorfe della materia vivente che oscilla continuamente fra stati opposti ma reciprocamente correlati: in ultima analisi fra non elaborato e elaborato, fra *continuum* e *discretum*, fra natura e cultura. Il suo viaggio terrestre diviene perciò segno del periodico e ineludibile ritorno di ogni forma culturale alla natura, da cui tutto proviene e a cui tutto deve ritornare per essere rinnovato, prima di riconfigurarsi nelle modalità consuete del vissuto. È questo minaccioso viaggio fra indistinto e distinto che semioticamente viene rielaborato dalle culture umane nelle vicende degli eroi portatori di beni culturali» (Giallombardo 2003: 114). <sup>73</sup>

La questua del becchino era attestata anche in altre comunità del-

la Sardegna. Per esempio a Dorgali, *su custode* usciva l'1 novembre nel tardo pomeriggio, *a s'ora e su Purgatoriu*, ossia dopo i rintocchi dell'Ave Maria. Portava con sé una campanella, *su sonazzu*, e la bisaccia, *sa bèrtula*, all'interno della quale riponeva formaggio e i pani d'occasione: *sa simula* e *sa coccone de sos mortos*; alcuni elargivano un'offerta in denaro. Un'informatrice mi ha riferito: «Tu andavi in cimitero l'1 e gli davi l'offerta lì; se tu non gliela avevi data allora passava. Che poi era una vergogna se passava in casa perché significava che non gli avevi dato niente in cimitero». <sup>74</sup> E ancora: «L'offerta, al becchino, veniva portata in camposanto, dunque nelle strade usciva chi non l'aveva potuta portare al cimitero. Lui questuava solitamente presso le famiglie che non avevano ancora dato l'offerta, richiamandole, talora insistentemente, con il suono della campanella. Quando il becchino è diventato un dipendente comunale, il sindaco gli ha vietato di uscire». <sup>75</sup> Al suo passaggio le persone adulte erano solite esclamare: «*commo calliae cà est colanne su custode* (ora state in silenzio perché sta passando il becchino)». Gli offerenti gli porgevano i doni sull'uscio delle abitazioni, e lui ringraziava con la formula: «*a sos atteros annos*», oppure: «*in suffragiu de sas ànimas vostras*». Custode dei morti nel mondo dei vivi, il becchino ricopriva un ruolo fondamentale all'interno della comunità, e ciò che si offriva rappresentava una ricompensa per le mansioni svolte in cimitero e per la funzione di *custode de sas ànimas*.

Anche a Orgosolo <sup>76</sup> usciva *s'interramortos*, accompagnato da alcuni amici che lo assistevano durante la questua. Faceva risuonare *sa 'ampanedda* per richiamare le persone, che uscivano in strada a porgere pane, formaggio, vino, riposti dai questuanti in *sas horveddas* e in *sas bèrtulas*. Oltre al becchino questuava anche il sagrestano, *su jaganu*, ricevendo gli stessi beni alimentari. Sia il sacrista sia il becchino appartenevano alle classi meno abbienti e non erano retribuiti. L'offerta in suffragio delle anime, *sa limosina*, oltre che per commemorare i parenti defunti, costituiva pertanto una ricompensa per il servizio che svolgevano annualmente.

A Lula, fino agli anni Quaranta del secolo scorso, era attestata una questua – *a cannelaglios* – compiuta dai sacristi della comunità, *sos jaccanos*, l'1 novembre. <sup>77</sup> *A cannelaglios* si usciva a partire dal tardo pomeriggio e in prossimità delle case si esclamava: «*a cannelaglios, carchi cosa a cannelaglios*» oppure: «*pro sas ànimas*». Alcune informatrici sostengono che assieme ai sacristi questuassero anche le rispet-

tive mamme, «*chin sas isportas pro gollire sa cosa* (con i cesti in cui riporre le offerte)», e ricevevano frutta, frutta secca, *papassinos*, *sas ispianatas de sos santos* (il pane d'occasione, di semola e miele, che veniva confezionato da tutte la famiglie), vino, formaggio, soldi e le teste delle pecore che i pastori sacrificavano per l'occasione, *sa petza 'e sos santos*.<sup>78</sup> «*Bi lis daian ca it consideratu chi it a sas ànimas e tottu devian contribuire, niune tancaiat sa janna* (Le cose si offrivano perché si riteneva che fossero destinate alle anime e tutti dovevano contribuire, nessuno chiudeva la porta)». <sup>79</sup> La sera, le madri dei sagrestani, con le teste degli ovini, preparavano il brodo nel cortile della chiesa, «*e tottu annaian a mannicare a inie chin sos jaccanos, mesca sos poveros, ca it a sas ànimas* (e tutti si recavano lì a mangiare assieme ai sacristi, soprattutto i poveri, perché era per le anime)». <sup>80</sup>

Sul significato del termine *cannelaglios* un'informatrice sostiene: «*anticamente naraiana a sas ànimas; cannelaglios, credo, cà sos jaccanos – chin cumpanzos – abbarraian in sa turre ischittatos tottu sa notte, toccanne a toccu e mortu dae su misudie de sa die de sos santos a su misudie de sa die de sos mortos; in cannelaglios appuntu* (in passato si diceva *a sas ànimas; cannelaglios, credo*, perché i sacristi – con alcuni amici – rimanevano nel campanile svegli tutta la notte, facendo rintoccare a morto le campane da mezzogiorno di Ognissanti all'ora meridiana del giorno successivo)». <sup>81</sup> Un'altra informatrice, la più anziana tra le persone intervistate, riferisce una versione differente della questua in oggetto: «*Sos cannelaglios est esistitu vintras a canno no est arrivatu a bidda don Mura. Sos cannelaglios it chi mannaian sos jaccaneddos chin d'una sacchetta de canneleddas sa die de santa Maria Cannelas, su duos de vreaigliu; los mannaian in intro 'e vidda, naraian. Unu jucchiat sa bustedda pro ghettare sas offertas e s'ateru jucchiat sa sacchetta de sas canneleddas chi daian in d'onzi domo. Dottor Mura che l'at occatu, e tanno veneichian sas cannelas in creja e las daiana in inie, e galu gai est. Jeo no l'appo connotu, però sas anzianas lu naraian. Sa die prima de tottu sos santos, imbetzes, essian a sas ànimas. Essian sos jaccaneddos chin sos de sa vamiglia, chin d'una emina chin s'isporta a cuccuru. Si no annaiat bene a sas mamas de sos jaccaneddos essian chin sas de s'ichinatu e de sa parentela, duas e tres chin s'isporta a cuccuru, e sos jaccaneddos chin sas campaneddas abbochiaian: "a sas ànimas, a sas ànimas". E tottu lis daian sa cosa, su pane, sas ispianatas. Sa pessone istaiat pronta in sa janna ca intennian sos jaccanos colanne chin sas campaneddas e abbochianne. Sa janna it aberta (Sos cannelaglios è*

esistito fino a quando in paese è arrivato don Mura (negli anni antecedenti alla Prima guerra mondiale – n.d.a.). *Sos cannelaglios* consisteva nel mandare per le case i chierichetti con un sacco pieno di candele il giorno della Candelora, il 2 febbraio. Uno portava una busta in cui conservare le offerte, l'altro il sacchetto con le candele da distribuire in ogni casa. Don Mura ha fatto cessare la tradizione, e da allora hanno iniziato a benedire e a distribuire le candele in chiesa, così come accade oggi. Io non ho conosciuto quest'usanza, ma lo raccontavano le donne anziane. Il giorno di Ognissanti, invece, uscivano *a sas ànimas*. Uscivano i chierichetti con alcuni familiari, con una donna che portava il cesto sulla testa. Se le madri dei sacristi erano impegnate, i postulanti venivano accompagnati da parenti o persone del vicinato, due, tre donne con i cestri sulla testa, e i sacristi con le campanelle gridavano: "*a sas ànimas, a sas ànimas*". Tutti offrivano qualcosa, il pane, le spianate. Gli offerenti attendevano sulla porta poiché sentivano le urla dei questuanti e il rumore prodotto dalle campanelle. La porta era aperta)». <sup>82</sup>

A Ovodda, <sup>83</sup> in occasione di Ognissanti e della Commemorazione dei defunti, oltre ai bambini questuavano i poveri e il campanaro, *su hampanaru*, che rivestiva anche la funzione di sacrista, *su sagrestanu*, e di becchino, *su custode*. Il sagrestano non bussava nelle abitazioni ma faceva risuonare una campanella, *sa hampanedda*, e si rivolgeva alle persone con la formula: "*a sas ànimas*". Gli offerenti, che avevano preventivamente preparato una *corvula*, un cesto, contenente i beni da distribuire (patate, fagioli, castagne, frutta, formaggio e qualche moneta), uscivano in strada, facevano avvicinare *su hampanaru* e «*che li ghettaian su prugadoriu a sa bèrtula* (riponevano *su prugadoriu* nella bisaccia)». Il sacrista a quel punto ringraziava con la formula: "*atteros annos hun salude*". Anche a Ovodda le offerte costituivano la ricompensa annuale da parte della comunità per i servizi svolti in chiesa e in cimitero.

A Bitti la questua del sagrestano prendeva il nome di *a sas ànimas*. Le figlie dell'ultimo sacrista che ha operato nel paese mi hanno riferito: «L'unico sagrestano presente a Bitti era nostro padre, ed è stato anche l'ultimo. Aveva 83 anni quando è morto nel 1991, e fino a quel momento ha sempre svolto questo lavoro. L'ha fatto per 50 anni, dal 1941, e sino ai primi anni Ottanta è uscito *a petire a sas ànimas* l'1 novembre. Si faceva accompagnare da altri bambini che frequentavano la chiesa, e questuavano in tutte le case dell'abitato a partire da mez-

zogiorno. Davano loro *sas ispianatas* (il pane d'occasione), formaggio, salsicce, nocciole, noci, mandarini, *papassinos* e qualche moneta, che riponevano in *sa bèrtula*, la bisaccia. Durante la cerca facevano risuonare una campanella che serviva da richiamo per gli offerenti; non entravano nelle case e sull'uscio esclamavano: "*a sas ànimas, carchi cosa a sas ànimas*". Il ricavato costituiva il guadagno «*de totu s'annu, attera cosa no est chi ne guadagnaia dae sa creja, ca no it pacatu* (di tutto l'anno, non percepiva nessuno stipendio dalla Chiesa)». <sup>84</sup> Era, come negli altri casi documentati, la ricompensa da parte della comunità per i servizi che svolgeva nella parrocchia. Così altre due informatrici: «*Su jaccanu toccaiat sas campanas, cantaiat sas missas. Campaiat dae custa questua e dae carchi offerta chi li daiana pro battios e isposonzos* (Il sagrestano suonava le campane, cantava durante le messe. Campava da questa questua e da qualche offerta che gli elargivano in occasione di battesimi e matrimoni). E ancora: «Era un servizio quello di *thiu Bulloni* (zio Bulloni), alla chiesa e conseguentemente alla comunità. Non era un lavoro, e non era retribuito; motivo per il quale usciva annualmente a questuare». <sup>85</sup>

A Onifai, <sup>86</sup> ogni anno, i sacristi in carica – solitamente due – uscivano a questuare la sera dell'1 novembre. *Sos jaccanos* avevano 8-10 anni «*e d'onzunu essiat chin su babbu de s'atteru, si invertian, e si partiana sa idda. Su jacaneddu it bestitu chin d'unu parpellisciu ruju, e chin cuddu lantione de luche vidian propriu, ecco, sas ànimas; narian gai: mi sas ànimas. Narian chi nachì ini sas ànimasa chi ini in ziru, andande a chircare carchi cosa a custas ànimas mortas pro las suffragare e ini protettas dae su Clericato* (e ognuno era accompagnato dal padre dell'altro sacrista, si invertivano, e questuavano in due diverse zone del paese. Indossavano un talare rosso, portavano una lanterna e le persone vedevano in loro, ecco, le anime; dicevano così: ecco le anime. Si raccontava che erano le anime che questuavano e cercavano qualche offerta per le anime morte, per suffragarle, ed erano protette dalla Chiesa)». Il sacrista, dunque, portava una lanterna, mentre l'accompagnatore aveva una campanella, che veniva fatta risuonare in prossimità delle abitazioni. Gli offerenti a quel punto esclamavano: «*son benenne sas ànimas* (stanno arrivando le anime)», e uscivano di casa per accogliere i questuanti: «*colate colate, bene vennitos siezzisi* (entrate, entrate, siete i benvenuti)»; questi a loro volta chiedevano: "*carchi cosa a sas ànimas*" (qualcosa alle anime) oppure: "*semus sas ànimas de su Prugatoriu, carchi cosa a sas ànimasa*" (siamo le anime

del Purgatorio, date qualcosa alle anime). In *sa bèrtula*, nella bisaccia, riponevano quindi formaggio, pane, salsiccia, mentre al genitore si offriva del vino: «*sa zente los aspettait propriu, vintras sos chi ini in curruttu* (le persone li attendevano, anche coloro che erano in lutto)». Finita la cerca, i sacristi rientravano in chiesa e depositavano i beni questuati in *sos canisteddos*, i canestri. L'indomani, le madri dei due questuanti ripartivano i doni, destinavano un'offerta al prete e ridistribuivano ai poveri della comunità una parte dei beni ricevuti dai bambini.

Nel vicino comune di Orosei, l'1 novembre, dopo *su peti coccone* – la questua infantile pomeridiana ancora oggi vitale – uscivano le donne povere che chiedevano nelle case *carchi cosa a sas ànimas* (qualcosa per le anime). Le offerte ricevute, in particolare il pane d'occasione, *sa simula*, si disponevano sul tavolo di casa affinché le anime di notte potessero cibarsi. Anche nel caso di Orosei le questuanti erano identificate con le anime dei defunti: «*ini sas ànimas, carchi cosa a sas ànimas acchian, e za zente bi lis daiat pro limusina* (erano le anime, chiedevano: qualcosa per le anime, e le persone offrivano loro i beni per elemosina)». <sup>87</sup>

A Meana Sardo, il pomeriggio del 2 novembre, *s'interramottusu*, il becchino, e i bambini questuavano nelle case in nome delle anime del Purgatorio. *Su pedione* – il nome della questua – consisteva nell'offerta di fichi secchi, castagne, pere secche, formaggio. La sera, inoltre, veniva preparata la cena per le anime e fuori dalle case veniva posta una zucca svuotata con una candela accesa all'interno.

Nel vicino comune di Teti, l'1 novembre, si teneva invece la questua del sacrista e dei chierichetti, *su Purgadoriu*. I sagrestani impiegavano un asino con le bisacce su cui riponevano le offerte, mentre i chierichetti ricevevano i doni separatamente.

A Martis, in provincia di Sassari, i poveri ospitati in «*su rettòriu de Santa Rughe e su rettòriu 'e su Rosariu*, all'imbrunire, giravano il paese con le bisacce in spalla suonando una campanella e bussando nelle case chiedendo un obolo. Era consuetudine che le famiglie preparassero appositamente il pane fresco e conservassero lardo, salsicce, formaggio e quanto si poteva dare ai questuanti. Quando finivano il giro, ritornavano in chiesa e dividevano le offerte ricevute. C'erano però anche dei poveri che si vergognavano ad andare in giro per le case ma non erano esclusi dalla divisione e ricevevano comunque la loro parte» (Sini 2011: 207).

A Usini, invece, *sos giaganos* questuavano *a sos chi toccant* la not-

te di Ognissanti. In prossimità delle case chiedevano: "A mi faghide bene?", ricevendo in dono melagrane, fichi secchi, mandorle, nespole e, talora, anche qualche dolcetto (Delaconi, Pisuttu 2011: 502).

A Torralba, la notte tra l'1 e il 2 novembre, gli adulti andavano di casa in casa *a sas ànimas 'e sos mortos*. Esclamando questa formula nelle abitazioni, ricevevano in dono frutta e frutta secca. In tale occasione questuavano anche i confratelli, che devolvevano ai poveri il ricavato della questua (Fiori 2011: 453).

A Sedilo, in provincia di Oristano, si apparecchiava il tavolo per i defunti, ma i «maccheroni venivano fatti anche per i vivi, soprattutto per i poveri che andavano a chiederli con una terrina in mano per le case del vicinato. Mangiavano maccheroni lunghi per tutta la settimana! A volte mangiavano anche quelli lasciati ai morti, perché la porta della cucina era sempre aperta» (Frau, Puddu 2000: 121).<sup>88</sup> Anche a Nurachi e Nabolgia, la sera dell'1 novembre, si preparava la pasta per i morti e si attendeva il passaggio di *Maria pinta 'a oru*, ossia il sagrestano della chiesa che questuava nelle case in nome delle anime dei defunti, presentandosi come *Maria pinta 'a oru (Seu Maria pinta 'a oru)*. In genere portava con sé uno spiedo e una bisaccia in cui raccoglieva le offerte: frutta di stagione, frutta secca e dolci (*is pabassinus*) (Carta 2006-2007: 55). Analogamente a Siamanna, dove il sagrestano, impersonando la figura di *Maria punta oru*, questuava nelle case del paese il pomeriggio del 2 novembre, ottenendo una ricompensa per il servizio prestato alla comunità (Casula 2006: 63). A Seneghe, invece, venivano fatte risuonare le campane della Parrocchia per tutta la notte, «e nelle ore tarde i sacristi, bene incappucciati, uscivano, muniti di un grosso campanello e di capaci bisacce, e andavano di casa in casa, suonando per richiamare i fedeli al loro dovere di offrire grano, vino, frutta secca e dolciumi, compenso questo loro dovuto in quanto, per tutto l'anno, suonavano *su Prugadoriu* in ricordo di tutti i defunti» (Pili Deriu 1993: 149).<sup>89</sup> A Ghilarza, la sera dell'1 novembre, i bambini visitavano le case cantilenando la formula: "*as iscaddoppias*" (corruzione di *a sos chi addoppianta* – a quelli che suonano le campane). Una parte dei beni questuati si portava, unitamente alla cena, al campanaro e a un gruppo di suoi amici che avevano il compito, a turno, di far rintoccare le campane sino all'indomani (Delogu 1996: 96).<sup>90</sup>

A Ussaramanna, nell'attuale provincia del Medio Campidano, il 2 novembre i bambini questuavano nelle case ricevendo in dono mandorle, fichi secchi e melagrane, mentre il giorno di Ognissanti era il

prete che visitava le case con la bisaccia in spalla, raccogliendo la rituale offerta del grano (Camboni 1999: 80).

Anche ad Aggius, in Gallura, al termine della messa della vigilia di Natale, il prete questuava di casa in casa, chiedendo l'offerta di un pane, che deponeva in bisacce «trasportate dai ragazzi più robusti del suo seguito; i restanti ragazzi, che costituivano un folto gruppo, gridavano a squarciagola: "*Li cozzuli farini*" (le focacce di farina). Il pane ricavato dalla questua costituiva una parte importante del pranzo per i poveri che la comunità preparava nel giorno di Natale. Mentre il corteo capeggiato dal prete girava per il paese, altri bambini avevano il compito di raccattare dai cortili una buona quantità di legna che doveva servire per il fuoco del pranzo dei poveri. Alla fine della questua, tutti i bambini ricevevano in dono un pezzo di focaccia e qualche frutta secca. Ma non era tanto il compenso che li attirava a collaborare con il prete, quanto lo spasso di essere in gruppo e di poter far chiasso in una situazione abbastanza favorevole agli scherzi e all'allegria» (Satta 1982: 22-23).<sup>91</sup>

## Questue del 31 dicembre e dell'1 gennaio

Azioni di questua analoghe a quelle sin qui descritte si osservavano – e tutt'oggi ampiamente si osservano<sup>92</sup> – il 31 dicembre e a Capodanno. A Esporlatu, per esempio, piccolo centro della provincia di Sassari, è ancora vitale la questua di *su candelarzu*. La formula a cui ricorrevano i bambini durante la cerca dicembrina era: "*Toh su candeleu, chi m'at mandadu Deus, Deus m'at mannadu, chin su sacheddu in manu. Sa rughittula manna a mie, sas baccas bostras anzadas a feminas*" (Toh su candeleu, mi ha mandato Dio, Dio mi ha mandato, con il sacchetto in mano. Sa rughittula grande a me, così che le vostre vacche possano partorire vitelle femmine). Un'informatrice mi ha riferito: «*Naraian chi v'id un auguriu pro sos pastores, cussos chi tenian su bestiamene, un auguriu a cuminzare s'annu nou vene* (Dicevano che si trattava di un augurio per i pastori, quelli che avevano il bestiame, un augurio affinché il nuovo anno iniziasse bene)». Anche le famiglie in lutto aprivano le proprie case per *su candelarzu*, «*ca v'it una cosa pro s'ànima; sas domos v'in tottu abertas* (perché era una cosa per le anime; le case erano tutte

aperte)». <sup>93</sup> Le informatrici giustificano così le origini della questua infantile: «*Chi Zesù Gristu los at mannados chin su saccheddu in manos a leare custa benedizione. Pro nois v'it una benedizione custa cosa, comente una cosa cherfida dae Deus, m'at mannatu Deus, m'at mannatu Gesù Gristu. E nos faghiat bene puru in cussu tempus* (Gesù Cristo ha mandato i bambini a questuare per portare questa benedizione. Per noi era una benedizione questa cosa, come un qualcosa voluto da Dio, mi ha mandato Dio, mi ha mandato Gesù Cristo. E ci faceva anche bene a quei tempi)». <sup>94</sup>

Giuseppe Calvia a fine Ottocento, riferito genericamente alla regione del Logudoro (area che ricade in provincia di Sassari), informava: «Pel Capodanno si preparano anche *sos bacchiddos* (lat. bacillus), da regalarsi ai bambini poveri, i quali chiedono, cantando, colle seguenti parole: *Dademi su canneu* (forse da *Kalendae*)<sup>95</sup> – *chi mi hat mandadu Deu – ei sa trinidadè – su canneu mi dade*, oppure: *Dademi su acchiddu – Bos campet su pobiddu* (lat. pupillus) – *ei sa masonada* (franc. maison) – *sas baccas sun anzadas* (agnare) – *e fattu han tottu feminas, ecc...*» (Calvia 1894: 483).<sup>96</sup>

A Pattada, sempre in provincia di Sassari, la notte del 31 dicembre i bambini chiedevano *sa vita vita*, «un'offerta per propiziare il nuovo anno. Se il padrone di casa accettava di dare l'offerta, in genere si trattava di frutta secca, mandarini o qualche dolcetto, i bambini si prodigavano nel cantare una piccola strofa ben augurale che diceva: "*Bona notte e bon'annu e bonas Pascas cumpridas e Deus bos diat vida!*". Se al contrario si veniva respinti, i bambini si vendicavano cantando: "*Tira tira sa colora, dae sa janna a su foghile, cantu nde azis dadu a mie bonde restet intro e fora!*"» (Pinna 2011: 313).

A Cossoine, il 31 dicembre, prima dell'imbrunire, i bambini in gruppo questuavano nelle case *a pedire a candelalzu*, ovvero si rivolgevano agli offerenti chiedendo: "*A nos faghides bene a candelalzu? No cherimos né trigu e né chivalzu, né fogu pro su foghile, si non bos cagamos su giannile!*" (Ci date qualche cosa a *candelalzu*? Ma non vogliamo né grano né cruschetto, né fuoco per il focolare, altrimenti defechiamo sulla soglia della porta!). A quel punto si offrivano ai bambini castagne, fichi secchi e un pezzo di salsiccia. I questuanti rincasavano al suono dell'Ave Maria, dopodiché erano le donne anziane e povere che uscivano a chiedere *su candelalzu*, ricevendo nelle case lardo e salsiccia (Nurra 2004: 131).

A Chiaramonti, la notte dell'ultimo giorno dell'anno, «gruppi di ra-

gazzi giravano per il paese fermandosi davanti alle porte delle case per cantare una canzone intitolata *A Ghesus in allegria*. Con questa canzone si augurava un buon inizio di anno nuovo e tutte le famiglie che stavano ad ascoltare regalavano qualcosa a questi ragazzi come salsiccia, un pezzo di formaggio o frutta secca. Insomma, chi poteva dava quel che aveva a disposizione in casa. Alla fine della serata i ragazzi dividevano tutto quello che gli era stato regalato. [...] Tutti aspettavano questo momento perché era molto divertente. I cantatori della canzone si fermavano un po' in tutte le strade a bere qualche bicchiere di vino che gli veniva offerto e poi si spostavano. [...] La canzone diceva: *A Ghesus in allegria tottu su mund'at salvadu. / Cristos s'est ingeneradu dae s'intragna de Maria. / Maria gloriosa, virgin'innantis de partu, / e a pustis de su partu, / restesi virgine e pura. / Custa divina giarura bos siat in cumpagnia. / Bona notte e bon'annu e bona Pasca cumprida: / Deus bos diat vida mezus a un atter'annu. / Cust'est una coilletta sa chi nois bos cantamus, / su chi nos dades leamus: cariga, saltitza o petta»* (Solinas 2011: 164-165).

A Nughedu San Nicolò, la mattina di Capodanno, erano i poveri del paese che questuavano nelle abitazioni chiedendo *sas fittas de capude*, ma anche pane, grano e altri beni, recitando i seguenti versi: *"A mi las dades sas fittas / de capude e canistru / cun su 'acchiddu 'e Deus / juada e pertusitta / grascias bos diat Magistru / girende su mundu intreu"*<sup>97</sup> (Sechi s. d.: 129-130).

Per la Gallura Maria Azara ha documentato: «Appartengono specialmente ai ragazzi le solenni giornate di Capo d'anno e dell'Epifania. I ragazzi, a gruppi, si recano a casa di parenti ed amici (e quelli più poveri in qualunque casa dove prevedano di trovare buona accoglienza) e, bussando alla porta, domandano *"E ci deti la bona strinna"* (strenna). Per lo più ricevono qualche moneta oppure una maggiore o minore quantità di noci, mandorle, nocciole, fichi secchi, castagne secche ecc. Qualche volta soltanto... buone parole e raramente risposte sgarbate. La ripulsa scortese è considerata gravemente offensiva; non manca la reazione dei birichini che, oltre a rispondere per le rime, non risparmiano qualche sassata alla porta. Non si va mai nelle case nelle quali si sa che qualcuno è ammalato grave e dove si è in lutto recente. Nella zona presso l'Anglona si usa, come anche nel territorio sassarese, cantare in questa occasione *"li gobbuli"*. Dopo aver bussato i ragazzi chiedono: *"a cantàmus?"* (cantiamo?) *"cantàde"* (cantate) si risponde. Allora il coro o una voce isolata, alla quale fa eco il coro

ripetendo l'ultimo verso, canta o qualche volta recita come nei versi seguenti [...]. *Sos tres res de Oriente / Fattu de s'istella andàna / In Egittu ch'intràna / E in Egittu ch'intrein / E tres Missas li narein / Dae sa notte 'e Nadale, / Si no'nde cherides dare / De calchi cosa, a chent'annos / E bona notte e bon'annu / E bona Pasca cumprida, / E Deus bos died vida, / Mezzus a un atteru annu.*<sup>98</sup> Quando non ricevono doni i ragazzi, oltre le reazioni su accennate, rispondono pure maledicendo in poesia. *Tira tira sa colora / Dae su lettu e su foghile / Cantu nd'azzis dadu a mie, / Gai nd'appes dae intro e fora!*<sup>99</sup> Anche per i ringraziamenti funziona l'estro poetico. *Già nos azzis regaladu / Cun gustu e cun allegria / Viva chie no l'ada dadu / Cun totta sa cumpagnia*» (Azara 1943: 140-141).<sup>100</sup>

In provincia di Nuoro, e segnatamente a Orotelli, il 31 dicembre coincideva con *su die e su candelarzu*. I bambini questuavano nelle case chiedendo appunto *su candelarzu* ed esclamavano: "*Dademi su candeu, ca m'at mandadu deus, deus chin su nidale, su candeu mi dade*". Gli offerenti donavano frutta, frutta secca, salsiccia, pane, che i bambini riponevano in ampi fazzoletti piegati a mo' di sacchetto. A mezzanotte, mentre risuonavano le campane che salutavano l'anno vecchio e annunciavano quello nuovo, i bambini venivano svegliati dai genitori per baciare la terra in segno di buon augurio, pronunciando la formula augurale: "*Biada chie d'acattata annu de goi*", o altrimenti: "*Chi che coledas s'annu chena male e chena dannu*" (che possiate trascorrere l'anno senza mali e senza disgrazie).

A Ollolai, dalle prime ore del mattino, i bambini questuavano nelle case con un sacchetto di tela o con un grande fazzoletto legato sulle cocche. Come prima abitazione da visitare «sceglievano quella di una famiglia dove vi fossero giovani scapoli o ragazze in età da marito. Entrando, pronunciavano la formula augurale: "*Primu Candhelargiu soe, hanco bos bènzada una ba'a o unu boe!*" (Sono il primo "candelargiu", e [vi auguro] che venga nella vostra casa una vitella o un bove!). Si augurava, insomma, che quei giovani potessero sposarsi durante l'anno nuovo. Spesso questo scherzoso augurio era molto gradito e "su Candhelargiu" era più ricco. Nessuna padrona di casa si sognava di negare il dono, neanche a bambini membri di famiglie ostili, poiché erano "innossentes" (innocenti) e il diniego della strenna avrebbe attirato sicuramente la maledizione di Dio sulla famiglia. Col tempo la tradizione de "su Candhelargiu" andò trasformandosi, se non nello spirito e nella sostanza, sicuramente nella forma. Ultimamente, infatti, non uscivano più all'alba, ma a giorno inoltrato; inoltre

non facevano più il giro in tutto il paese, ma visitavano solo le case selezionate a seconda del grado di parentela o di confidenza tra le famiglie: si è perso, cioè, quell'aspetto di coralità che l'usanza rivestiva. La trasformazione maggiore, però, si riscontra nella varietà dei doni: mentre prima questi consistevano in manciate di frutta fresca e secca (mele, pere, cotogne, castagne, noci, mandorle, nocciole, melagrane) "su pistiddhu", "su co'one" e spesso qualche moneta ("sas istri-nas"), (nel sacchetto o nel fazzoletto dei bambini di famiglie povere qualche volta s'infilava qualche pezzo di salsiccia o di formaggio), più recentemente si son date strenne in... biglietti e giochi elettronici. Oggi, purtroppo, [...] la tradizione de "su Candhelargiu" è una cosa del passato» (Bussu 1995: 220).<sup>101</sup>

Nel vicino comune di Olzai, «l'alba del 31 dicembre, dell'anno che scompariva, ansiosamente attesa, veniva salutata con gioia dai ragazzi del paese. Essa portava il dì *de su candelarzu*. Al primo albeggiare quei vispi ragazzetti lasciavano la stuoia od il lettuccio, infilavano l'uscio, e si davano a correre di casa in casa, allegri e spensierati, per lo più scalzi ed in camicia, incuranti del freddo della rigida stagione, in paese di montagna [...] Cotesta allegria, cotesta festa fanciullesca, era *pro su candelarzu* .... Le massaie si facevano premurose alla porta, per accontentare i vispi ragazzetti, con abbondanti manate di mandorle, noci, nociuole, castagne, uva passa, esche sufficienti per ridare calore alle macchine irrigidite dalla brezza mattutina» (Meloni-Satta 1913: 17).

Anche nei paesi della Bassa Baronia, sempre in provincia di Nuoro, erano diffuse le questue del 31 dicembre. La sera i giovani, muniti di ramoscelli di ulivo, visitavano le case chiedendo *su candelarju*, ossia dolci e soldi che gli offerenti elargivano in cambio dei ramoscelli.<sup>102</sup> I questuanti scandivano nelle abitazioni la seguente formula: "A oie otto fit Natale / Pasca de su naschimentu / ch'in allegria e ch'in cuntentu / venimus a bos cantare / Si non de cherittes dare / unu pizzu de limpidu / sos chi non azis maritu / Deus bonde pottat dare / Si non de cherittes dare / de su chi hazis in domo / otto dies est a como / Su Sennore est naschidu / a cantare best issidu / ch'in sa Mamma Maria / Oie est notte de allegria / Pasca de su naschimentu" (Otto giorni fa si è celebrato il Natale, giorno del Signore. Allegri e contenti cantiamo e se voi gradite questo canto, dateci di quel pane bianco e profumato e quelle di voi che non avete ancora marito, Dio ve lo dia al più presto. Se ce ne volete dare di ciò che avete a casa. Otto giorni fa è nato il Signore. È venuto con la sua Mamma Maria. Oggi è notte di allegria. Pasqua

della nascita) (Monne 1977: 151-152).<sup>103</sup>

Ad Atzara, il giorno di Capodanno, i bambini rinnovavano il rito *de su candeleri*. Questuavano tenendo «in mano un grosso ramo, *s'ispina 'e Cristi*, al quale appendevano il pane richiesto con la formula: "*A candeleri! E si non m'inde iais, sa conca feri feri, a chi 'm'indi ada, atteros anos cun Deus!*". Le donne offrivano sempre di buon grado il pane con una manciata di frutta secca e di stagione (mandorle, noci, castagne, mele cotogne), grano, legumi, formaggio, lardo e salsicce. Nelle case dove non c'era nulla da dare, ci si giustificava dicendo: "*A perdonare, ch'amos fattu*. Perdonateci, abbiamo già dato tutto". I bambini ringraziavano se il dono era abbondante e spesso mal auguravano se non ricevevano niente» (Iamundo De Cumis 2015: 348).

A Nuoro, il 31 dicembre, era attestata la questua di *su candelarju*.<sup>104</sup> Così la descrive Grazia Deledda nella *Rivista delle tradizioni popolari italiane*: «L'ultimo giorno dell'anno tutti i ragazzini e le ragazzine del popolo nuorese si riuniscono a gruppi, a compagnie e talvolta a vere processioni e picchiano alle porte dei possidenti, chiedendo a grandi voci il "candelajo". Se in qualche casa si conservano ancora i buoni costumi antichi, si apre la porta ai bambini poveri e si distribuiscono loro delle mandorle, noci, castagne, fichi secchi e nocciole. Questo è il "candelarju". In alcune case si fa appositamente il pane chiamato con tal nome; è piccolo, bianco, frastagliato, lucido, in forma di uccelli e di altri animali. Molti bambini, nel chiedere il "candelarju" lo cantano, cioè recitano questi versi: *A nollu dazes su candelarju? / chi siat bonu e siat mannu, / chi nor duret un annu, / un annu e una chida, / apposta so bennida / a bollu dimandare, / si milu cherides dare / jà l'isco chi lu tenides, / si dare mi lu cherides / jà lu tenides in dommo, / otto dies at fattu a commo / chi est naschidu su Sennòre*.<sup>105</sup> Se il "candelarju" viene negato, i ragazzi, indispettiti, si allontanano gridando: *A nolla dazes sa candeledda? / Cras a manzànu in terra nighedda* (Non ce la date la candelotta? / Domani mattina in terra nera). Cioè, domani mattina vi possiate trovare in camposanto» (Deledda 1895: 427).

*Su candelarju*, pertanto, indicava sia la questua sia il pane che veniva realizzato appositamente per l'occasione. Vittorio Angius, nel 1843, alla voce "Nuoro" del *Dizionario del Casalis*, aveva documentato che le donne realizzavano «nel primo dell'anno *su candelarju*, che è un pane sopraffino, lavorato con molta arte» (Angius 1843: 695).

Appare evidente come a Nuoro, ancora per tutto l'Ottocento, i bambini uscissero a questuare nella giornata del 31 dicembre. Un'an-

ziana signora nuorese mi ha riferito che tale usanza è scomparsa nei primi anni del secolo scorso.<sup>106</sup> *Su candelarzu* – afferma l’informatrice – «*v’it a urtima die ‘e annu, però bi n’annavat pagoso e naravan: su candelarju, chi siat bonu e mannu, chi mi duret un’annu, un’annu e una chida, apposta so vennida, pro bo lu dimannare, si mi lu cherides dare, mi lu dazzes* (si teneva l’ultimo giorno dell’anno, però era poco partecipato e dicevano: *su candelarju*, che sia buono e sia grande, che mi duri un anno, un anno e una settimana, sono venuta appositamente, per chiedervelo, se me lo volete dare, datemelo – chiarendo di non ricordare le strofe finali della filastrocca)». Alla domanda se si confezionasse un pane per l’occasione, la signora ha risposto che la mamma non l’ha mai fatto perché i bambini che questuavano erano pochi. E ancora: «*Depet esser istau prima de naschire deo chi colavana, deo non n’appo in mente de su candelarju, mi lu contavat mama e naghì v’it pro sos mortos* (La questua probabilmente era vitale prima che io nascessi, io non ricordo *su candelarju*, lo raccontava mia mamma e diceva che era per i morti)».

A Seneghe, in provincia di Oristano, per Capodanno, le donne preparavano *su trigu cottu* (il grano cotto). Il frumento veniva bollito dalla sera prima in una pentola di coccio, che poi si riponeva all’interno di una corba piena di paglia. Prima di riporre il contenitore, la donna lo sollevava «in alto con ambe le mani dicendo ai familiari presenti l’espressione augurale “*A chent’annos*” (A cento anni). Il capo famiglia aspergeva altro grano per la casa e lanciandolo in alto diceva: “*Ancu fezzede diasi arta sa reiga de su trigu*” (Così venga alto il mucchio del grano). La mattina i ragazzi giravano per le vie del paese e bussavano a tutte le porte recitando la cantilena: “*Candeleus, candeleus, pane e binu chereus, pro portare a caminu, chereus pane e binu*” (*Candeleus*, vogliamo pane e vino per portare in viaggio, vogliamo pane e vino), e ricevevano il grano bollito, addolcito dalla sapa che vi veniva mescolata in abbondanza; oltre che *trigu cottu*, questo grano veniva anche chiamato *trigu pillissau*» (Pili Deriu 1993: 144).

A Samugheo, il primo giorno dell’anno, «all’alba, prima che spuntasse il sole, i ragazzi andavano *a candelare*, facevano cioè una questua notturna bussando in tutte le case e portando in dono un ramoscello d’olivo che regalavano alle massaie che li aspettavano con la porta socchiusa e offrivano loro in cambio una *turudda de trigu cottu* e *unu coccoeddu de tzicchi* quale offerta simbolica. I ragazzi portavano l’olivo perché si diceva che anche Gesù, al settimo giorno dalla

nascita, era andato a *candelare* portando con sé dei rametti d'olivo che la madre gli aveva dato. *S'olia 'e candelare* perciò era ritenuta benedetta alla stregua della palma. [...] Presentandosi all'ingresso delle case i bambini dicevano: *A candelare, / trigu e dinare, / dinare e trigu, / una tassa 'e inu, / unu coccoeddu, / a candelare / su casigioneddu. Su casigioneddu* era un piccolo recipiente di sughero che i ragazzi tenevano in mano per deporvi *su trigu cottu*, mentre in un sacchetto mettevano *is coccoeddos*. Appena l'aria schiariva, prima che spuntasse il primo raggio di sole, la questua finiva, tutte le porte si chiudevano ed i ragazzi dovevano ritirarsi» (Turchi 2008: 186-187).

A Norbello, invece, la notte di Natale, durante la messa di mezzanotte, *a Missa 'e puddu*, i bambini prelevavano dei rametti d'alloro dal presepe allestito nella chiesa parrocchiale, che poi utilizzavano la mattina del 31 dicembre quando in gruppo andavano nelle case *a candelare*. Una o due foglie di questo alloro venivano buttate sul fuoco in segno di augurio dagli offerenti e i questuanti ricevevano in dono soldi, dolci, pani, fichi secchi, noci, e i più poveri anche grano (Marras 2004: 163).<sup>107</sup>

A Fluminimaggiore, nell'Iglesiente, l'ultimo giorno dell'anno «i questuanti dalle prime ore del mattino fino al sorgere del sole, nel percorrere le vie del paese, cantano versi che narrano di come Gesù sia andato a questuare grano a sette giorni dalla nascita: "*Ostièddha Santa de oru kobàu / Ostieddha santa de oru 'e shetti / su babbu su' fu Santu Giusèppi / sa mamma sua Nostra Signòra / a tentu unu fillu / è nashiu in bon'ora / e akkàbba setti è andàu a kandèbai / Preghèddhu a Deus ka s'ara agiùdai / s'ara agiùdai kun tottu is votus / non pongiài menti a is pekkàus nostus / ka tottu su mundu arèssi agiùdau / arèssi agiùdai de fogu e de prama / po amori 'e sa mamma su fillu è torrau / Ostièddha santa de oru kobàu*". "Piccola ostia di oro colato / piccola ostia santa di oro di farina / suo padre fu San Giuseppe / sua madre fu Nostra Signora [che] ha avuto un figlio / [che] è nato di buon mattino / e dopo sette [giorni] è andato a questuare grano / Preghiamo Dio che ci aiuti / che ci aiuti con tutti i voti / non badare ai nostri peccati / perché il mondo sarà aiutato / sarà aiutato col fuoco e la palma / per amore della mamma il figlio è tornato / piccola ostia santa di oro colato". I questuanti non vanno di casa in casa [...] ma solo in quelle in cui si è preparato per promessa, per voto, il grano cotto condito con latte e miele. Essi riconoscono le case in cui li si aspetta perché si tiene la luce accesa e l'uscio d'ingresso aperto. Il dono del grano cotto

è collegato all'idea che così si auspichi, si favorisca un buon raccolto. Talvolta i ragazzini bussano anche in case in cui non li si aspetta e alla padrona di casa che dice di non aver preparato il grano cotto rispondono malaugurando: "*s'annu ki bènidi pappadiddu tottu!*", "l'anno prossimo mangialo tutto!" (ossia che non ne abbia per davvero per poterne dare) e "*s'annu ki bènidi tsruppus tottus!*"; "l'anno prossimo tutti ciechi!"» (Orrù 1990: 45).<sup>108</sup>

L'offerta di grano durante il ciclo dei dodici giorni era diffusa in diverse località del Meridione isolano. Luisa Orrù ha rilevato a questo proposito che mentre nella parte settentrionale della Sardegna sono principalmente farina e pane ad essere offerti, in quella meridionale è il frumento ad essere oggetto di dono (*Ivi*: 44). A Villacidro e Gonosfanadiga, ancora alla fine degli anni Settanta, «il 30 dicembre era *sa di de su trigu krù* perché si questuava il grano crudo e il 31 *sa di de su trigu kottu* perché si questuava il grano cotto. A questuare il grano crudo oltre che ragazzine e ragazzini fino ai dodici, tredici anni, provvisti di un cestino e di un barattolo, erano anche donne adulte bisognose. Il grano cotto e condito con sapa era preparato per essere donato in quelle case in cui se ne aveva in quantità per poterlo fare. Il ringraziamento dei questuanti: "*a si 'ndi onai attrus annus!*"; "che ce ne possiate dare altri anni!", era inteso come buon augurio per le future annate. Da come poi era venuta la pietanza si traevano auspici: l'annata sarebbe stata buona se il grano cotto era venuto bene, mediocre o cattiva se era venuto male» (*Ivi*: 45).<sup>109</sup>

Anche a Escalaplano, in provincia di Cagliari, i bambini – ma pure gli adulti – ricevevano *su trigu cottu* la mattina di Capodanno, per propiziare una buona annata e un abbondante raccolto, *po s'annada ona*. «Il grano cotto è in segno di abbondanza, quando lo cuoci si gonfia, si moltiplica», mi riferisce un'informatrice. «Il grano si metteva ad ammolare per una settimana, cambiando l'acqua di frequente, poi si bolliva e infine si mischiava con *s'acqua e melli* (l'acqua che rimaneva dal lavaggio dei telaini dell'arnia).<sup>110</sup>

A Esterzili, piccolo centro in provincia di Cagliari ma collocato geograficamente nella Barbagia di Seulo, si teneva invece *su nunzu e s'annu* – l'annuncio del nuovo anno. I bambini questuavano nelle case l'1 gennaio, nelle prime ore del mattino, ricevendo in cambio degli auguri dolci tradizionali di sapa, frutta, frutta secca e qualche moneta (Pilia 1986: 157).

A Sadali, il giorno di Capodanno, erano le fanciulle che andavano

dai pastori a chiedere "*crabittas feminas*" (caprette femmine), ricevendo in dono pane e frutta secca. Con l'offerta dei doni si auspicava che potessero aumentare le nascite di capi di bestiame femmine.<sup>111</sup>

Infine a Sardara, nel Medio Campidano, il 31 dicembre coincideva con *sa di de candebai*. I bambini questuavano con un fazzoletto legato a mo' di sacchetto, in cui riponevano *su candebu*, ossia castagne, mandorle, mandarini. I doni venivano consumati dagli stessi bambini "*po no si fai bucca maba*", "per non farsi la bocca cattiva", ed avere dei buoni auspici (Casula 2006: 45).

## Altre questue

Tra novembre e dicembre erano attestate pratiche di questua anche in altre date. A Bono, in provincia di Sassari, il 30 novembre si compie la questua infantile di *sant'Andria* (cfr. *infra*), mentre ad Aidomaggiore, in provincia di Oristano, l'1 dicembre coincideva con *sa die de pedire sa cogatza*. Dopo pranzo e sino all'imbrunire i bambini, e talvolta anche gli adulti, questuavano in gruppo nelle abitazioni del paese chiedendo appunto *sa cogatza*. Riponevano i doni in *su cuneddu*, un sacchetto di tela, oppure in *sa pischezòne*, un cestino fatto di canne intrecciate, o altrimenti in un fazzoletto legato sui lembi. La formula esclamata per ottenere l'offerta era: "*mi dda jàda sa cogatza?*" (me la date la *cogatza?*), dopodiché i questuanti venivano fatti entrare in casa. I doni consistevano in frutta, frutta secca, legumi ed in alcuni casi caramelle e dolciumi. Anche nelle abitazioni più povere si offriva qualcosa ai bambini.<sup>112</sup>

A Ghilarza, invece, era attestata la questua di santa Lucia: «La sera dell'antivigilia della festa [...] i ragazzi uscivano per il paese e picchiando alle porte delle case dicevano: "*Su trigu de santa Lughia*" (per il grano di santa Lucia). La gente offriva ciò che poteva come grano, fave, orzo e altri legumi che i ragazzi riponevano in grandi fazzolettoni annodati per le cocche. Il giorno della festa dopo la messa il sacerdote benediceva le tradizionali *panisheddas* (pane di sapa) offerte dai fedeli, le tagliava e le distribuiva fra i presenti» (Delogu 1996: 97).<sup>113</sup>

## 4. Questue e figure dell'alterità in Europa

Se si allarga lo sguardo oltre i confini peninsulari, un'ampia letteratura folklorica documenta la presenza di questue in numerose aree del continente europeo. In Russia, alla vigilia e, talora, il giorno di Natale stesso, così come alla vigilia dell'Epifania, si facevano le *koljady*, ossia una questua compiuta da gruppi di bambini che di casa in casa cantavano canzoni particolari, chiamate anch'esse *koljady*, ricevendo in cambio doni alimentari. Chiarisce Propp: «Nel XIX sec. cantare le *koljady* era divenuta un'abitudine allegra, un gioco ed un divertimento quasi esclusivamente infantile. Tuttavia questo gioco un tempo era un'azione rituale a cui si attribuiva un importante valore» (Propp 1993: 88).<sup>14</sup> Le *koljady* prevedevano infatti un'introduzione, una fase di glorificazione e di richiesta del regalo ed infine una conclusione che variava sulla base dell'entità dell'offerta ricevuta: da un lato con essa si invocava, per esempio, la salute dell'offerente e una buona annata, dall'altro si potevano augurare povertà e disgrazie. In questa direzione è di particolare interesse la seguente pratica di questua: «in Siberia, all'alba di Capodanno, i "braccianti" (cioè i bambini), isolati o in gruppo, vanno di casa in casa e "seminano" l'avena, cosa che si fa anche in Russia. Essi gettavano i chicchi nell'angolo di "ingresso" o "bello" (dove ci sono le icone) e cantavano: Semino, soffio, continuo a seminare, / Faccio gli auguri di buon anno, / Auguro di avere bestiame, animali, / Un piccolo figlioletto. Se era possibile, si facevano molti regali ai piccoli "seminatori" che erano considerati i preannunciatori del futuro raccolto "del grano" e della felicità personale» (Ivi: 106). Nel governatorato di Saratov «non si fanno gli auguri ai padroni di casa ma si pronunciano esorcismi sui chicchi sparsi per terra. "Il primo gennaio, di prima mattina, arrivano dei bambini che portano diversi tipi di cereali (frumento, segala, ecc.), li spargono quindi per terra dicendo: affinché ci siano cereali, piselli, li gettiamo, o Signore, affinché ci sia un buon raccolto e frumento e lenticchie ed il padrone di casa goda di buona salute". Poi i bambini augurano buone feste e ricevono per questo dei soldi» (Ivi: 107). Gli auguri rivolti dai bambini durante il rito della semina – conclude Propp – «ci ricordano gli auguri delle *koljady* ma hanno un significato più ristretto: devono garantire un

buon raccolto dei cereali» (*Ibidem*).

Per la Francia, a fine Ottocento, M. A. Barbet documentava la seguente formula di questua:

Voici lou bon an qu'a veni ( <i>bis</i> ).	Voici le bon an qui est venu, ( <i>bis</i> ).
Que tout le monde a rêdjoyi,	Voici que tout le monde est réjoui,
Atant les grands que le pêtêts	Autant les grands que les petits.
Due vòs boutait dans ene bouéne onnaie	Dieu vous mette dans une bonne année,
Dans ene bouene onnaie, se vòs rentrai.	Dans une bonne année, si vous rentrez.
[...].	

Se i questuanti non ricevevano nessuna offerta, si allontanavano cantando:

Due vòs done dès raitt' aissai, ( <i>bis</i> )	Que Dieu vous donne quantité de rats,
Ne tchin ne tcha pou lès aittropai,	Ni chien ni chat pour les attraper
Pouèn de baton pou lès tiuai.	Point de bâton pour les tuer.

Questa canzone di rinnovamento dell'anno, titolata *Lou Bon An* (*Le bon an*), chiarisce M. A. Barbet, «se lie à une coutume du pays de Montbéliard non encore tombée en désuétude. Dans la nuit du 31 décembre au 1<sup>er</sup> janvier, des paysans ou de pauvres gens de la ville, enveloppés de grandes capes, et se cachant la figure du mieux qu'ils peuvent, vont chanter sous les fenêtres des habitants dont ils espèrent quelque aumône, soit en argent, soit en nature. Le nombre et l'ordre des couplets de ce chant de quête varient selon les circonstances: après avoir énuméré ce qu'ils demandent, les chanteurs attendant qu'on fasse droit à leur requête; s'ils sont satisfaits, ils appellent les bénédictions du ciel sur le maître et la maîtresse du logis, leurs garçons, leurs filles, sans oublier le petit enfant au berceau. Si l'on reste sourd à leurs prières, ils se retirent en souhaitant plaisamment que Dieu fasse venir des rats dans la maison inhospitalière, qu'il n'y ait ni chien ni chat pour les attraper et point de bâton pour les tuer» (Barbet 1891: 20).

Particolarmente copiosa è la documentazione sulle questue francesi fornita da Arnold Van Gennep. Il giorno di Capodanno, in Borgogna, nel dipartimento di Yonne, «la tournée d'enfants par groupes allant chercher leur *guilanneuf* (étrennes) est indiquée dans le dernier quart de XIX<sup>e</sup> siècle pour tout le canton de Coulanges-la-Vineuse; dans plusieurs localités éloignées les unes des autres sous le noms d'*agrilannai*, *angrillanlai* ou *-nai*, *guillanleu*» (Van Gennep 1988: 2891). A Louhans, «dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, seuls les enfants pauvres passaient par les maisons le soir de la Saint-Sylvestre ou le lendemain matin à l'aube, formulaient le souhait banal de bonne santé avec le Paradis au bout et recevaient des pains d'épice, des gaufres de sarrasin, des oranges, des friandises ou quelques petits sous. Un refus "aurait porté malheur"» (Ivi: 2897). «Incantatoire est [...] la formule qui avait cours au XIX<sup>e</sup> siècle à Seure-sur-Saône: *J'viens vous demander la Saint-Sauvêtre (Sylvestre) – Et j'prions l'Bon Dieu de vou garder vos bêtes*» (Ivi: 2892). Analoga è la formula che scandivano i bambini dell'area di Clunisois: «*J'vins vous souhaiter la Saint-Sylvestre – Qu'le Bon Diou conserve voté bu et voté bêtes – Voté polailles du ptou, voté fenne (femme) du prêtre – Si vous ne pouyez ran me donné – Que l'trappon (volet) de voté tchemené – Vous tasaille (tombe) su le bout de nez*» (Ivi: 2893).

Di particolare interesse è quanto ha registrato Van Gennep nella regione storica di Guascogna: «Ce qu'il y a d'intéressant ici et de caractéristique est que la tournée de quête dans les Landes (en Chalosse) et en Béarn, la veille de Noël, par les enfants (non par des adolescents), ne se faisait qu'aux maisons où un enfant était né d'une Noël à l'autre. Coutume à laquelle je ne connais pas de parallèles ailleurs en France, et qui rappelle les *allouilles* de la Savoie et du Genevois. Des croisées et fenêtres on leur lançait des pommes, des noix, des châtaignes, de menues pièces, avant 1914 des pièces d'un ou de deux sous. Ils recueillaient les dons en nature dans de petits sacs, puis se partageaient la récolte. Un auteur déjà ancien dit qu'à Dax-ville, mais "de moins en moins dans les villages à mesure qu'on s'en éloignait, sur les bandes d'enfants qui se présentaient la veille de Noël devant les maisons où il y avait eu un baptême dans l'année, des croisées on faisait pleuvoir sur leur tête quantité de fruits et de pièces de monnaie". Ces aspersions étaient donc rituelles; mais les auteurs locaux n'en ont pas expliqué le sens, apotropaïque? ou fécondateur?» (Ivi: 2925-2926).<sup>115</sup>

A Caen, in Normandia, una certa importanza aveva la *fête des Rois*. Così viene descritta a fine Ottocento da uno studioso locale:

Bonsoir tout'la compagnie  
De cette maison;  
Dieu vous envoie bonne année.  
Et un'bonne saison. (*bis*)

J'viens d'un pays étranger,  
Je viens dans ces lieux,  
Pour vous faire la demande  
De la part à Dieu. (*bis*)

Pour en donner à ce pauvre  
De votre gâteau. (*bis*)

Voici la falue coupée, Il faut  
Il faut voir qu'est c' qu'est le roi,  
En chantant la tête nue,  
En chantant tout d'une voix:  
"Le Roi boit! le Roi boit!"  
*Plus lentement.*  
La part à Dieu, s'il vous plait.

Apprêtez votre fourchette  
Et votre couteau

Dépêchez vous je vous prie  
De nous renvoyer  
A une autre compagnie  
Pour la saluer (*bis*) [...].

«[...] le jour de l'Épiphanie, entre six et dix heures du soir, les gamins, les ramoneurs, les petits artisans, en un mot les gens qui, en tout temps, sont disposés à faire les commissions ou à porter les paquets pour quelques sous, parcourent les rues de la ville pour chanter "les Rois"; la plupart de ces artistes d'occasion habitent un quartier qui porte un nom significatif de "Vaugueux". Les chanteurs se mettent par groupes de trois, quatre, ou cinq; quelquefois c'est une famille, père, mère et enfants. Ils vont de porte en porte, s'approchant des maisons en silence et dans l'obscurité; le chef de la bande attaque la première note de l'air, et les autres le soutiennent de leur mieux ce n'est pas à proprement parler un chœur avec de véritables parties, mais ce n'est pas non plus nécessairement un unisson, car les chanteurs s'efforcent de mettre des intervalles entre leurs voix, surtout à la fin des phrases. Entre les deux couplets de la chanson, on sonne chez l'auditeur plus ou moins bienveillant, pour demander récompense honnête [...]. Les fêtes de Noël ont aussi donné lieu, à Caen, à une coutume locale qui s'est conservée à peu près intact. La veille de Noël, dans la soirée, on promène les enfants dans les rues avec de

petites lanternes; souvent, aujourd'hui, ce sont de vulgaires lanternes vénitiennes; mais quelquefois encore ce sont des lanternes spéciales, fabriquées uniquement avec des morceaux de verre à vitre reliés par des bandes de papier colorié, et ayant une forme particulière. En même temps, une nuée de gamins et de femmes parcourt les rues, depuis la chute du jour jusqu'à la messe de minuit, en criant des petits patés: "*Pâtés tout chauds, pâtés!*" [...] Les enfants avec leurs lanternes, les marchands de pâtés avec leurs corbeilles, les marchands de marrons ou d'oranges avec leurs petites voitures ornées de bougies dans du papier rouge, enfin les fidèles ou les curieux qui se rendent à la messe de minuit, donnent une grande animation aux principales rues de Caen pendant la nuit de Noël» (Danjon 1891: 22-24).

W. S. Lach-Szyrma, riferendo delle vecchie usanze borbonesi, così descrive *Les Coqs en pate*: «Comme partout, le jour de l'an est un jour de joie surtout pour les enfants qui n'ont rien à donner et tout à recevoir, et dans chaque famille on s'aborde le matin en échangeant de bons souhaits. Il n'y a pas trente ans que chacun s'offrait réciproquement un petit coq façonné avec de la pâte de farine, bien cuit et surtout bien doré, la tête haute et la queue bien troussée, il était posé sur deux petits morceaux de bois fendu qui lui servaient de pattes [...]. L'usage de s'offrir le coq en pâte au jour de l'an est fort ancien. Des vieillards nous ont assuré que leurs vieux parents faisaient comme eux» (Lach-Szyrma 1891: 686-687).

A Cap Sizun e a l'Île de Sein i ragazzi e i poveri andavano in giro «pei villaggi, a questuare al suono di campanelli la *Crêpe des Trépassés* = *Krampoennik a Annaon*, conciliando così la fede con la ghiottoneria» (Pola Falletti Villafalletto 1942: 23).

Anche in Belgio, come ha documentato Michel Revelard, erano diffuse le cerche rituali, e i questuanti erano identificati con i morti: «Il y a une cinquantaine d'années, aux environs de la fête des morts, les enfants de mon village, dans le centre du Hainaut belge, avaient coutume de se procurer quelques betteraves, de les creuser, d'y sculpter des visages et de les éclairer, par l'intérieur, d'un bout de chandelle. Munis de cette lantern improvisée ayant l'aspect d'un spectre, ils parcouraient les rues du village à la nuit tombée, effrayant les passants ou quémendant quelque menu cadeau. Cette tradition que j'ai moi-même pratiquée était en perdition. Elle est longtemps restée vivante dans la région de Tournai et est toujours pratiquée en Flandre française, sous le nom de 'Lumerottes'. Dans mon village, on

donnait à ces betteraves creusées le nom dialectal de 'Grigne-dents' (*Grince-dents*), sans doute parce qu'ils inspiraient la crainte et faisaient claquer des dents. Selon ma mère qui avait participé régulièrement à la coutume avant la Première guerre mondiale, ces visages de spectre s'identifiaient à des esprits de l'au-delà, aux morts qui revenaient hanter le monde des vivants. La coutume s'est perpétuée dans les pays anglo-saxon où l'on fête Halloween et l'usage réimplante aujourd'hui en France et en Belgique» (Revelard 2000: 381).<sup>116</sup>

A Malta, come riferisce Amy Bernardy nel 1940, per Capodanno «è in uso la "carinza", specie di *pasquella*, che nella forma più semplice è rappresentata da ragazzi muniti di ciotoline di legno, i quali col "buon anno" chiedono "l'istrina" (strenna); più spesso è cantata e suonata da un gruppo di rustici posteggiatori che si fermano agli usci dei benestanti improvvisando augurii rimati, e portando in giro due grotteschi fantoccioni, uomo e donna. Buon augurio era spargere calce sulle porte degli amici; altre si sporcavano per spregio» (Bernardy 1940: 286).

Le questue rituali erano altresì diffuse (in alcuni contesti sono ancora osservabili) in area baltica e slavo-balcanica. In Estonia, osserva Tokarev: «il giorno di san Martino, il 10 novembre, [...] un gruppo di giovanotti mascherati faceva il giro di tutte le case con canti e musica, chiedendo regali: cibi, nastri, filati; essi battevano i padroni di casa con rami, poi, ricevuto il dono, ringraziavano e danzavano. Il giorno di Santa Caterina, il 25 novembre, era la volta delle donne; quella che le capeggiava assumeva la parte della stessa Caterina, che era considerata la protettrice del bestiame e dei lavori femminili» (Tokarev 1969: 155).

Per il Caporetano, area che oggi fa parte dello stato sloveno, D'Aronco ha documentato negli anni Quaranta del secolo scorso che il 2 novembre i ragazzi questuavano nelle case ricevendo le pagnotte, *presci*, confezionate dalle famiglie abbienti con farina di frumento, da quelle povere con farina di granoturco. Dai paesi vicini e anche dalla Resia giungevano inoltre numerosi poveri, a cui veniva offerta la farina. Era consuetudine disegnare col gesso una croce sulla schiena dei questuanti, affinché non fosse consegnata loro l'offerta due volte (D'Aronco 1949: 190). Sempre in quest'area, i gruppi di bambini cantavano di casa in casa per visitare l'albero di Natale o i presepi, ricevendo in cambio dolci, mele, noci, uova o soldi. Anche il 28 dicembre, il giorno dei SS. Innocenti, i ragazzi visitavano le abitazioni con le

bacchette di san Nicolò,<sup>117</sup> facendole schioccare davanti alle soglie e ricevendo dagli offerenti dolci o frutta.<sup>118</sup> La mattina di Capodanno, invece, i ragazzi andavano di casa in casa augurando buon anno. Ciascuno di essi portava una mela, nella quale conficcava le monete che gli venivano offerte. La formula di questua era: "*Podkovajte mi konja*" (Ferratemi il cavallo) (*Ivi*: 184-185).

Francesco Babudri ha pubblicato le formule d'augurio che i fanciulli delle pievi rustiche istriane cantavano «allorché per Capodanno, col fardelletto della "boneman" sotto braccio [canestri e tovaglioli], van per le case a frotte ad augurare "al primo de l'ano". Eccone qualche saggio raccolto a Pirano: "*In sta casa xe una sposa, / Dio ghe daga bona ventura: / Dio ghe daga un mastio filgio, / Bianco rosso come un gilgio. / Dio lo fazza un buon cristiano, / Vi auguriamo un felice ano*". "*In sta casa xe un vecio bon*" etc. che finisce col ritornello: "*Vi auguriamo un felice ano*". Dove però gli auguranti non ricevono doni si cantava: "*Casa mufeda, ve ringraziamo de le brisiole che ne ve dado; le rustiremo sunt un legno; Casa mufeda, ve ringraziamo*"» (cit. in Pola Falletti Villafalletto 1942: 68). E ancora: «*Bondì, bondì, bon ano, / oggi xe 'l novo de l'ano, / dene la bonaman, / Dio ve dassi de spetar un altro ano*» (Battaglia 1948-1949: 54). A proposito di questa consuetudine Babudri ha chiarito: «In codeste "circumambulationes" di bimbi e nei regalucci della "bonaman" c'è tutta la persistenza dell'usanza pagana di Roma e della preistoria romana in quanto che il popolo campagnolo d'Istria ritiene che il valore delle strenne delle calende di gennaio sta nell'efficacia magica che si crede in loro insita d'apportare produzione feconda nei campi dei donatori e buon augurio contro ogni insidia per i bambini beneficati» (Babudri 1920: 6, in Battaglia 1949: 24).

In Bulgaria, il giorno di Capodanno, gruppi di bambini, detti *sourvakars* (sing. *sourvakari*), recando con loro i *surovknitsi*, delle verghe con rametti infissi in modo da imitare la forma dell'albero e decorate con fiocchi colorati, grani, frutti secchi e peperoncini, questuano nelle abitazioni, augurando salute, abbondanza e fertilità. Simili a questi, «nella funzione, nell'abbigliamento e negli attributi (verghe di quercia decorate, frutti e speciali pani), ma "specializzati" nei canti e nelle danze itineranti della notte di Natale, erano i *koledakars* (sing. *koledari*)» (Sarno 2008: 235. Cfr. Stamenova 1982). Già Pola Falletti Villafalletto aveva segnalato che in Bulgaria il Natale prende il nome di *Koleda*, e la mattina i bambini, «con un bastone di ligusto, vanno per le case gridando "*Dio è nato, Natale*", oppure "*Pin, Pin, Pin* possa esso dare

frutti dove l'aratro ha fatto solchi e dove non li ha fatti", e la padrona di casa li accoglie spargendo un po' di grano sul loro capo e li regala con una ciambella od un cornetto. Le donne preparano le ciambelle natalizie con disegni che vogliono significare l'aia coi covoni di grano, il pastore col gregge, l'aratro ecc.» (Pola Falletti Villafalletto 1942: 48).

In diversi centri dell'Ungheria, invece, era consuetudine che «le soir précédant la fête de saint Blaise, une douzaine de jeunes gens se déguisent en soldats et aillent, sous la conduite d'un des leurs travesti en évêque, de maison en maison, pour souhaiter bonne santé et prospérité au patron et à sa famille» (Binder 1891: 479). Eugène Binder, analizzando questa particolare questua, riporta il contenuto di un documento, in cui sono descritti i componenti del gruppo mascherato e il rito che inscenavano per invocare la protezione di San Biagio: «Il est probable que ce texte est déjà corrompu et que primitivement l'évêque de la mascarade représentait saint Blaise lui-même» (*Ivi*: 480).

Nelle pagine a seguire ci si soffermerà più diffusamente sulle questue di Natale e Capodanno romene, in ragione della loro vitalità e, soprattutto, delle valenze che ancora detengono. In Romania le cerche sono indicate con il termine *colinda* mentre l'atto del questuare è detto *colindat*; *colac* (var. *colaci*, *colindeti*), invece, è un dolce circolare con un foro al centro che si offre ai questuanti. *Colind* designa anche i rami di nocciolo che il 24 dicembre i bambini deponevano sulle tombe dei parenti defunti, con l'intento di offrire un aiuto ai morti, i quali, secondo la credenza popolare, ritornavano sulla terra in questo periodo.<sup>119</sup>

Le questue romene presentano una complessa articolazione dei gruppi di questuanti – oltre a quelle dei bambini, sono attestate infatti questue di giovani e persone adulte – accomunati, comunque, dall'esecuzione di specifici comportamenti tesi a risaltare la loro alterità. Esplicitamente o implicitamente, si presentano come gli dèi, i santi, i morti.<sup>120</sup>

In particolare le questue infantili si differenziano da altre forme di cerca diffuse in Romania, poiché prevedono quasi esclusivamente l'esclamazione di formule di auguri accompagnata dall'esecuzione di una canzone.

Sulla base delle dimensioni della comunità i bambini visitano tutte le abitazioni o altrimenti le case di conoscenti, di persone benestanti, evitando di recarsi dai poveri o da persone che hanno avuto delle disgrazie. In Moldavia le porte delle abitazioni venivano lasciate aperte e i questuanti erano liberi di entrare e proporre il canto di au-

guri. In altri centri i cantori dovevano chiedere il permesso e ricevere quindi l'invito a entrare in casa. In Bucovina era attestata la credenza che fosse stato Dio ad istituire le questue per perdonare i peccati degli uomini. Per tale motivo i questuanti venivano accolti amorevolmente. Tutta la comunità partecipa attivamente alla questua, e ai suoi abitanti sono rivolti gli auguri per l'avvento di un anno migliore di quello passato.

Soprattutto prima la tradizione imponeva che si rispettasse il repertorio e l'*iter* rituale. I questuanti, preliminarmente, chiedevano nelle abitazioni se volevano ricevere l'augurio. Dopodiché venivano fatti entrare e si offrivano loro cibi e bevande. Nella concezione religiosa popolare questa condivisione del cibo significava ricordarsi dei morti, stabilendo un legame fra il mondo dei vivi e quello dei defunti. Successivamente si offrivano ai bambini i doni, i quali ringraziavano con formule tradizionali di augurio. Qualora i questuanti venissero rifiutati, esclamavano parole offensive e di malaugurio.

Nella parte occidentale della Romania, il gruppo, *ceata*, di bambini-questuanti, chiamati *pitari*, in numero variabile da dieci a cinquanta componenti, elegge come capo-gruppo, *vataf*, un fanciullo che si distingue per doti canore. In alcuni centri del Banat il capo-gruppo si anneriva il viso con il carbone. Sulla base di un ordine gerarchico, il secondo eletto è il *randasul*, che ha il compito di indicare le case in cui si effettuerà la questua e di raccogliere i doni ricevuti; sulla fronte gli viene dipinta una stella nera. Il *caner* svolge il ruolo di proteggere il gruppo dai cani che si incrociano nelle strade e nelle case. Gli *Scobiceii*, in genere due, hanno il compito di maneggiare il fuoco del camino, i carboni accesi e la cenere della stufa, mentre i *focarii* sorvegliano la fiamma. I *motcosii* girano nelle stanze delle abitazioni per verificare che la lana sia pulita, altrimenti provvedono ad aggrovigliarla. Infine i *norocosilor*, i fortunati, hanno il compito di visitare gli animali del proprietario e augurare loro salute e prosperità. Stabilita la gerarchia dei questuanti, che si differenzia da un paese all'altro, il gruppo inizia la questua. Le varie figure assolvono i propri compiti, dopodiché, insieme, iniziano a cantare. I questuanti portano delle borse a tracolla, *traiste*, in cui ripongono le offerte. I bambini con incarichi specifici, per esempio quelli che sorvegliano il fuoco o quelli che portano l'augurio agli animali, hanno con sé un bastone in legno di nocciolo, chiamato *colinda*, a cui vengono attribuite proprietà magiche.

A Lupsa, nella regione dell'Oltenia, i bambini si fermano nei giar-

dini delle abitazioni ed esclamano: "*ha, ha, haaaa*", dopodiché gridano: "*lesiti cu colindetii, ca buira baietii*" (uscite di casa con i dolci, che i ragazzi gridano). A quel punto alcuni bambini si separano dal gruppo, entrano in casa e mentre con i bastoni *colinzele-batu* mescolano i carboni del camino o della stufa – è con questo atto che si esplica la funzione magica del bastone; l'aumento del fuoco, sul piano simbolico, rimanda al possesso di una quantità maggiore di beni, alla salute degli uomini e degli animali, alla fertilità della terra, alla vittoria del sole sul buio – pronunciano l'augurio: "*Buna ziua lui Ajun / Ca-i mai buna lui Craciun!*" (Buon giorno alla Vigilia / Che è migliore il Natale). Successivamente ricevono in dono *colindeti* o *colaci*, ossia piccoli pani quadrati o fette di pane confezionate in casa.

In Transilvania e in Muntenia è consuetudine che la sera del 23 dicembre, da dopo mezzanotte sino all'alba, i bambini escano in gruppo a questuare in tutte le case del paese. Nella regione di Prahova, invece, la questua si compie la sera del 22 dicembre. I bambini dai 7 ai 13 anni si dividono in piccoli gruppi sotto la sorveglianza di un capo, *vataf*, e iniziano la questua. Dinanzi alle abitazioni esclamano: "*Buna dimineata la mos-ajun*" (Buon Giorno alla Vigilia). I proprietari a quel punto escono di casa e offrono loro *covrigi* (dolci circolari con un foro al centro), mele e noci che i postulanti ripongono in una borsa, *traista* o *sacui*. Nella Romania occidentale i questuanti vengono chiamati, come detto, *pitarei* o *pizerei* e vengono attesi poiché si pensa che portino fortuna e felicità. Anche la mattina del 24 dicembre i bambini dai 3 a 5 anni, accompagnati da un familiare, escono a questuare.

Nella regione di Banat è tradizione che le madri dei bambini ripongano nelle borse dei questuanti mele e noci: una parte viene successivamente offerta alle donne che non possono avere figli, con l'auspicio di avere una gravidanza. Noci, mele e *colaci* vengono inoltre offerti alle vacche, affinché possano avere numerosi vitelli, tanti quanti sono i *pitarei*.

In Oltenia, i bambini piegano un fazzoletto nel quale si ripone una moneta d'argento e alcuni steli di basilico, a simbolizzare i doni dei tre Magi. L'augurio che rivolgono nelle case è: "*Buna dimineata la mos ajun! Ca-i intr-un ceas bun!*" (Buon giorno alla Vigilia! Che è di buon augurio!). L'offerente a quel punto esce di casa con un piatto contenente grano, fagioli e mais che i questuanti devono spargere in tutta l'abitazione; durante la semina rituale i bambini esclamano: "*Sa creasca, / Cate cuie pe casa / Sa inmulteasca, / Atatia galbeni pe masa / La*

*multi ani ea sa infloreasca / La anul si la multi ani!*" (Che cresca / Quante tegole sulla casa / Che si moltiplichi / Tanti soldi sulla tavola / Tanti auguri che la casa fiorisca / Tanti auguri e al prossimo anno!). In Muntenia, invece, la formula d'augurio è: "*Buna dimineata la mos-ajun / Ne dati, ne dati / Ori nu ne dati?*" (Buon giorno alla Vigilia / Ci date, ci date / O non ci date?).

Nel Sud dell'Oltenia, la questua prevede la richiesta implicita di *colindeti* (*colaci*), e i bambini vengono invitati in casa dove recitano: "*Buna-dimineata la mos-ajun Cai, / oi si porci / Buna-dimineata la mos-ajun / Sanatate, / Buna-dimineata la mos-ajun / Bogatate / Boi,vaci / Ca-i mai buna decat toate*" (Buon giorno alla Vigilia / Cavalli, pecore e maiali / Buon giorno alla Vigilia / Salute / Buon giorno alla Vigilia / Ricchezza / Buoi, mucche / Che è migliore di tutte). A quel punto i bambini ricevono ognuno un *colindet*. Qualora i questuanti non vengano accolti in casa, si indirizzano ai proprietari *descolindatul*, formule di malaugurio: "*Maracine la fereastra, / Inima sa te loveasca / Cu copii si cu nevasta*" (Rovi alla finestra / Che il cuore si ammali / Insieme ai figli e alla moglie).

Nell'area occidentale della Romania, i *colaci* o *colindeti* che ricevono i bambini vengono consumati in occasione del pranzo natalizio, ma sono anche conservati e offerti per "l'anima dei morti".

Un'altra forma di questua si compie il 31 dicembre e prende il nome di *Plugul* o *Plugusorul* (il Vomere). I versi di auguri che vengono recitati dai bambini, *urarea*, descrivono le varie fasi del lavoro contadino fino alla realizzazione del prodotto finale, il *colac*. L'obiettivo della questua stessa è quello di mettere in risalto le operazioni contadine: l'aratura, la semina, la macinazione del frumento, la cottura dei *colaci*, porgendo gli auguri agli offerenti di un anno felice e un raccolto abbondante. I gruppi di questuanti, infatti, portano con sé, talora, un vomere in miniatura trainato da un giogo di buoi, unitamente a oggetti dalla valenza magica quali campanelle, fruste e zampogne. La questua ha una varietà di nomi: *plug*, *plugul mare* (il grande vomere) quando è compiuta dagli adulti, *plugusor cel mic* (il piccolo vomere), *plugulet*, *plugurel*, *plugusorul mic* quando è eseguita dai bambini. Questi ultimi chiamano la cerca rituale anche *clopotelul*, campanello, che si faceva risuonare durante la recita delle formule, o altrimenti, stante la sua funzione di augurio, *uret* o *uratura* (augurio o augurare). I questuanti ricevono *colaci* che vengono riposti in apposite borse. Questo genere di questua è attestato anche nella regione di

Dobrogea e Tulcea, nel Sud della Romania. In alcuni comuni del Nord, invece, il capo-gruppo, *uratorul*, fa risuonare un grosso campanaccio mentre gli altri bambini gridano "*Haai, haai*". In certe località dell'Est e del Sud della Romania, i bambini questuano con *Uratul* o *Haitul* (con l'augurio), e mentre un fanciullo fa risuonare in casa la campanella contemporaneamente alla recita delle formule, gli altri, in prossimità della porta, fanno schioccare le fruste gridando: "*Hai, Hai!*".

Nei paesi della provincia di Galati e di Vrancea i bambini questuano per *plugusorul* la sera del 30 dicembre e non il 31, giorno riservato alla cerca dei giovani e degli adulti. Esempi di formule di questua sono: "*Doi boi, doua vaci, / Scoate, baba, doi colaci / Si, mosneagul doi pitaci! / Ca, de nu ne dai colaci. / O sa rupa boii pragul. / La anul si la multi ani*" (Due buoi, due mucche, / Vecchia porta fuori due *colaci* / E il vecchio due monete! / Se non ci dai *colaci* / I buoi romperanno la porta. / Tanti auguri). Una variante recita: "*Floricele pe copaci / Da-mi parale si colaci / Si un paharel de vin / Pan-la anul nu mai vin*" (Fiorellini sugli alberi / Dammi soldi e *colaci* / E un bicchiere di vino / Fino all'anno prossimo non vengo più). Quando i bambini sono molto piccoli vengono accompagnati dai parenti e questuano esclusivamente presso i familiari e i conoscenti. Le formule augurali, inoltre, sono brevi: "*Bate-un caine, vine-un lup / Da-mi colacul ca ma duc*", oppure: "*Dura, dura pe butuc / Da-mi parale ca ma duc*".

Nell'area meridionale della Romania, la semina rituale è ancora parte integrante del *plugusorul*, questua che in passato era investita della funzione di rito fertilistico mentre oggi rappresenta un momento di svago e divertimento collettivo in concomitanza all'avvento del nuovo anno. Anche gli attori rituali, in alcune aree, sono cambiati, e oggi questuano non solo i bambini maschi ma anche giovani e adulti di ambedue i sessi. Alla tradizionale offerta di *colaci*, infine, si è affiancata la dazione di denaro.

In stretta connessione con la questua *Plugusorul* è un'altra cerca rituale, denominata *Semanatul*. In un'ampia area della regione, la mattina del 31 dicembre e dell'1 gennaio – più raramente la mattina di Natale – i bambini dai 7 ai 12 anni, e spesso anche i poveri, compiono la questua *Semanatul*, la semina, con l'obiettivo di augurare l'abbondanza dei raccolti.

Da uno studioso locale si apprende che presso i Romeni d'Istria era tradizione che «durante il giorno della Vigilia dell'Anno Nuovo i ragazzi andassero in gruppi di cinque o più membri presso le case

dei compaesani [...], facendo schioccare le fruste, suonando i campanelli e recitando la questua [...]. Gettavano sugli offerenti semi di frumento augurandogli tanti anni felici e tanti auguri (Burada, cit. in Pop 1982: 147).

Anche in alcuni centri della Transilvania i questuanti mimano nelle case la semina del grano, facendo schioccare le fruste e esclamando: "*Anul nou sa va aduca / Sanatate / Fericire / lara noua / Pocnitorii / Numa rachie-n clondire!*" (Che il Nuovo Anno vi porti / Salute / Felicità / E a noi / Quelli che frustiamo/ Solo grappa nella gola). Il proprietario, inoltre, porta in casa un vitellino o un agnello e i questuanti gli "seminano sopra", con l'auspicio di avere un anno prospero. Durante la semina rituale si canta: "*Anul Nou cu bine, / Cu zile senine / Tot cu sanatate / Si cu spor in toate / Sa-l petreceti, / Si s-ajungeti / Tot in fericire / Si a lui sfarsire! / La multi ani!*" (Anno Nuovo con tanto bene / Con giorni sereni / Sempre con salute / E con fortuna in tutto / Che festeggiate / E arrivate / sempre con felicità / Alla fine dell'anno / Tanti auguri!).

È frequente che in un'abitazione il gruppo questuante incontri altri "seminatori", i quali a loro volta mimano la semina e augurano: "*Sa traiti, sa traiti / Intru multi ani fericiti, / Si ca pomii sa-nfloriti, / Si ca ei sa-mbatraniti, / Si ca toamna cea bogata / Fie casa-ndestulata, / Tot cu mesele intinse, / Cu faciile aprinse. / Sa petreceti impreuna / Pana-n veci cu voie buna*" (Auguri, auguri / tanti anni felici / come gli alberi fioriti, / come loro invecchiate, / come il ricco autunno; / sia la vostra casa ricca, / sempre con la tavola pronta, / con le luci accese, / che possiate festeggiare insieme / con gioia fino all'eternità). I "seminatori" ricevono mele, pere, noci, *colacei*, che vengono riposti in borse, mentre i semi sparsi in casa vengono raccolti dal proprietario e dati in pasto agli animali, per auspicare la crescita degli armenti. È credenza diffusa che la visita di pochi "seminatori" prelude a un anno povero senza raccolto.

Anche la questua *Semanatul* prevede un'ampia varietà di ritorsioni qualora gli offerenti non si mostrino munifici: urlano sulla porta; raccontano nelle altre abitazioni il comportamento irrituale dei compaesani, provocando la condanna dell'intera collettività; battono in maniera insistita sulle porte e sulle finestre creando un forte rumore; talora i questuanti ritornano in quella stessa casa diverse volte per disturbarne gli occupanti. Bloccano i cancelli d'ingresso con legna o filo spinato, sfasciano gli arredi esterni, sporcano i muri con fango, tagliano gli alberi del giardino; rubano vasi, sedie, tavoli che poi vengono

buttati lontano dalla casa; in alcuni casi il cancello dell'abitazione viene divelto e portato in una strada centrale del paese, con l'intento di rivelare all'intera comunità l'ospitalità del proprietario. Si ricorre altresì a formule di malaugurio: "*Bureti negri pe pereti / Pan-la anu s-najungeti / Cate pene pe cucosi / Atatia copchii burduhosi!*" (Spugne nere sulle pareti / Che non arrivate all'anno nuovo / Quante piume hanno i galli / Tanti bambini con la pancia grande!). In Moldavia l'anti-augurio recita: "*Scoala, bade, nu dormi / Hai cu noi si te-i hrani / Cu covrigi si cu colaci / De la oameni gospodari!*" (Sveglia signore, non dormire / Vieni con noi a mangiare / *Covrigi o colaci* / Dalle persone che lavorano!).

In un paese della provincia di Galati, sempre nella regione moldava, la sanzione comminata dai questuanti non è immediata. La famiglia che si è dimostrata inospitale verrà isolata dalla comunità per tutta la durata delle feste invernali, non riceverà la visita dei questuanti e i conseguenti auguri l'anno successivo, sarà esposta al pubblico ludibrio e non potrà partecipare alle feste di quel periodo. L'obiettivo del *descolindatul*, l'anti-augurio, pertanto, è quello di annullare il bene, la pace e la ricchezza, che per contro la questua e le formule di questua dovrebbero auspicare.

Nel Sud della Romania, più precisamente nelle regioni di Munte-  
nia, Oltenia e Dobrogea, la mattina di Capodanno è ancora attestata un'altra questua infantile, denominata *sorcova*, termine di origine slava che significa "giovane", "fresco". I bambini di età compresa fra i 3 e i 12 anni visitano le case *ca sa-i Sorcoveasca*, per augurare tanti anni felici, salute, "la forza del ferro e la bellezza delle rose". In passato i questuanti portavano con sé le *sorcove*, rami di melo o pero raccolti il giorno di sant'Andrea dalle madri dei bambini, addobbati con carta colorata, mentre oggi si impiegano fiori artificiali di carta. Dopo essere stati accolti nelle abitazioni, i bambini toccano con la *sorcova* i presenti, pronunziando la formula rituale: "*Sorcova, / Vesela, / Peste vara, / Primavera, / Sa traiti, / Sa imbatraniti: / Ca un mar, / Ca un par, / Ca un fir de trandafir, / Tare ca fierul, / lute ca otelul, / Tare ca piatra, / lute ca sageata, / La anul si la multi ani!*" (Sorcova, / Felice, / Durante l'estate, / Primavera, / Che viviate, / Che invecchiate: / Come un melo, / Come un pero, / Come un filo di rosa, / Forte come il ferro, / Veloce come l'acciaio, / Duro come la pietra, / Veloce come la saetta, / Tanti auguri e all'anno prossimo!). E ancora: "*Sorcova, / Vesela, / Sa traiti, / Sa imbatraniti; / Ca merii, / Ca perii, / In mijlocul verii. / Cate paie pe casa, / Atatia bani pe masa; / Cate lemne in frunzar, / Atatia bani in posunar, / La anul,*

*/ Si la multi ani!" (Sorcovă, / Felice, / Che viviate, / Che invecchiate; / Come i meli, / Come i peri, / In estate. / Quante tegole sul tetto, / Tanti soldi sulla tavola; / Quanta legna, / Tanti soldi nelle tasche, / All'anno prossimo, / E tanti auguri!).* Compiuto l'atto rituale, gli offerenti sono *sorcoviti*, godono cioè dell'augurio di salute e prosperità per il nuovo anno. Il tocco con il ramo aveva il potere di trasmettere vigore e vita, pertanto i *sorcovesc*, i bambini, sfioravano con le bacchette anche le persone che incontravano per strada durante la questua. Qualora i bambini rimangano insoddisfatti dei beni ricevuti, esclamano l'anti-augurio, che ha l'obiettivo di propiziare il male: "*Sorcova / Morcova / Da-mi jupane roscova! / Itele Momitele, / Sic, / Fistic / Da-mi paraua sa ma duc!" (Sorcovă / Morcova / Dammi padrone roscova! I fili / Momitele / Così / Pistacchi / Dammi soldi che me ne vado!).*

Le questue romene hanno subito nel tempo importanti trasformazioni, imputabili segnatamente all'intervento della Chiesa ortodossa che ha condannato gli aspetti "pagani" dell'usanza. Per tale motivo, in alcune aree, le questue tradizionali sono state sostituite dai *Cantecele de Stea*, i Canti della Stella. Ma non solo: i cambiamenti economico-sociali che hanno interessato la Romania hanno contribuito a modificare le funzioni primigenie delle questue, ovvero la loro dimensione augurale, proiettandole in un orizzonte consumistico.

Le questue dei giovani e degli adulti, così come le formule rituali tradizionali, sono quelle che hanno subito le maggiori trasformazioni: a questuare oggi giorno sono esclusivamente i parenti e i vicini, ma non si offrono loro doni, vengono accolti convivialmente in casa. I bambini, per contro, nello specifico in alcune regioni, sono ancora destinatari di *colaci* e soldi, nonostante i cambiamenti che hanno interessato anche le questue infantili.<sup>121</sup>

## 5. "Allouì? Mezus mortu mortu!" Processi identitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna<sup>122</sup>

Il 15 dicembre 2013, nel corso della messa domenicale, il parroco di Pettinengo ha esecrato la figura di Babbo Natale come un'operazione commerciale, sostenendo che il portatore di doni natalizi fosse solo ed esclusivamente Gesù Bambino. Il clima di riprovazione sociale determinato dall'accaduto ha indotto il sacerdote a giustificare la propria omelia: «Si è vero, ho detto durante la messa che Babbo Natale non esiste [...]. Questo uomo con la barba bianca era il vescovo della città di Myra, che, nei primi secoli dopo Cristo, esortò tutti gli altri parroci della sua diocesi a diffondere il cristianesimo dove i bambini non avevano la possibilità di recarsi in chiesa. Chiamarlo Babbo Natale è un'operazione commerciale destinata esclusivamente ad incrementare le vendite dei negozi. In questo modo si perde il valore e la sacralità del Natale: ecco perché ho sottolineato, durante la predica, come sia Gesù Bambino a portare i regali. Quello che è sicuro è che non avevo alcuna intenzione di scatenare tutto questo putiferio».<sup>123</sup>

Il caso piemontese richiama un episodio analogo, sebbene più noto e con sviluppi differenti. Infatti, quando nel 1951 alcuni esponenti del clero francese decisero di giustiziare Babbo Natale sul sagrato della cattedrale di Digione – con l'intento di restituire sacralità alla festa per antonomasia cristiana – sortirono l'effetto inverso di rinvigorire un culto laico e di dare avvio a un processo di analisi sistematica teso a ricercare le origini precristiane del Natale. Claude Lévi-Strauss ha descritto e interpretato il fenomeno, ampliando lo spettro di una ricerca volta a decifrare il periodico ritorno dei defunti e il rapporto tra questi e i vicari *par excellence*: i bambini (cfr. Lévi-Strauss 2004).<sup>124</sup>

Non dissimile da quanto accaduto in Piemonte e in Francia riguardo a Babbo Natale, se non per i protagonisti e gli esiti *in itinere*, è ciò che si può osservare in diverse regioni italiane relativamente ad Halloween – il "sabba del villaggio globale" (Niola 2007: 37) o la "festa senza un patrono ufficiale" (Rogers 2002: 10) –, peraltro accomunato alla Natività di Cristo dall'aver anch'esso un'origine ben più antica e meno consumistica dell'odierno *trick or treat* (cfr. Spineto 2015: 102-106).<sup>125</sup>

Il caso della Sardegna è esemplare. Gli slogan maggiormente diffusi sulla rete e sui social network negli ultimi anni sono stati: "Alloui? Mezus mortu mortu!"<sup>26</sup> e "Halloween? No, grazie!!! Ricorda, hai le tue radici... Usa la testa, non la zucca!!!". Per i detrattori di Halloween, il ricorso alle immagini ha reso più incisivo il messaggio, rafforzando la posizione di chi, soprattutto sui social network, ha inneggiato alla conservazione della tradizione e all'espunzione di ciò che è "straniero".

Ma qual è la ragione che sollecita i rapporti identità vs alterità, tradizione vs invenzione/innovazione? Per quali motivi, assai spesso, la gogna mediatica che colpisce Halloween assume toni medievali da caccia alle streghe? Evidentemente, osserva Marino Niola, Halloween «ormai appartiene ai nuovi usi e costumi del villaggio globale. E più che una festa è un format festivo. Un'icona dell'intrattenimento globalizzato alimentata da cinema, letteratura e videoclip. Un bricolage ludico che ha qualcosa a che vedere con Samhain, la celtica notte dei morti, di cui in realtà si sa poco. Miscelato con credenze e rituali mediterranei pagani e cristiani» (2012: 47).<sup>127</sup> Tuttavia, sarebbe riduttivo e semplicistico spiegare lo sviluppo e l'affermazione di Halloween in Europa e in Italia come conseguenza dei processi di globalizzazione e soprattutto a seguito dell'egemonizzazione economica e culturale statunitense. Così come la questione non è riducibile all'influenza dei media, che pure condizionano i riferimenti ideologici degli individui, o alla continua esigenza che ha l'uomo di esorcizzare la morte.

Lévi-Strauss ha osservato che alcune «consuetudini importate dagli Stati Uniti si impongono anche a strati della popolazione che non sono consapevoli della loro origine; gli ambienti operai, dove l'influenza comunista dovrebbe semmai screditare tutto ciò che reca il marchio *made in U.S.A.*, le adottano volentieri come gli altri. Oltre alla semplice diffusione, conviene dunque richiamare quel processo così importante che Kroeber, il primo ad averlo identificato, ha definito diffusione per stimolo (*stimulus diffusion*): l'usanza importata non viene assimilata, ma gioca piuttosto il ruolo di catalizzatore; suscita, cioè, tramite la sua sola presenza, la comparsa di un'usanza analoga che era già presente allo stato potenziale nell'ambiente secondario» (Lévi-Strauss 2004: 53).

Nel caso dei paesi euromediterranei, quanto riferito dall'antropologo francese trova concreta applicazione se il ragionamento si amplia a comprendere in che misura consuetudini analoghe ad Halloween fossero presenti, e non allo stato potenziale ma in forma per-

vasiva, all'interno dei vari calendari cerimoniali. Lévi-Strauss fornisce infatti una delle ragioni principali che, ad avviso di chi scrive, sta alla base dei processi identitari e dei fenomeni di riscoperta e riproposta, nonché di invenzione, della tradizione promossi negli ultimi tempi, ossia il ricordo delle questue infantili che per tutto il periodo autunno-inverno scandivano i calendari rituali di numerose comunità. Come si è avuto modo di osservare, le questue tradizionali, scomparse quasi dappertutto, si conservano diffusamente in Sardegna. Qui Halloween convive in alcuni casi con le cerche infantili, in altri le ha sostituite, ma nella maggior parte dei paesi il festival d'importazione statunitense, che con *su mortu mortu, sas ànimas, su Purgatoriu*, ecc. condivide un comune significante, non si è ancora diffuso. Anche i simboli rituali più noti di Halloween sono largamente presenti nelle questue sarde: l'uso della zucca con la candela accesa, il ricorso a formule rituali per la richiesta dei doni e a imprecazioni per l'eventuale mancata dazione dei beni.

La zucca, per esempio, si presenta nelle diverse culture come caso caratteristico di ambivalenza simbolica (Niola 2005: 47): essa, illuminata all'interno con una candela, ha assunto nella festa di Halloween diversi significati. Tuttavia, l'utilizzo di cucurbitacee in occasione di questue tradizionali è (ed era) riscontrabile in numerosi contesti folklorici italiani (Baldini - Bellosi 2006). Niola ha rilevato che «nell'Italia contadina l'uso di zucche con occhi, naso, bocca e tanto di lumino acceso all'interno era largamente diffuso ben prima che la mascherata made in Usa colonizzasse il nostro immaginario. Un esempio per tutti: la festa delle lucerne di Somma Vesuviana, nell'entroterra napoletano, in cui i morti si manifestano sotto forma di teste di zucca che brillano nelle tenebre» (Niola 2005: 47).

Le zucche, di fatto, impersonano o contengono simbolicamente le anime dei defunti. Esse rappresentano i morti che ritornano nella dimensione umana e terrena, in particolare in occasione di Ognissanti e della Commemorazione dei defunti. I doni offerti ai bambini e le candele accese dentro le zucche significano, tra le altre cose, l'esigenza di cibo e di luce da parte dei defunti, in continuità con la loro esistenza passata; chi materialmente è destinatario di cibo e portatore di luce è l'inverso speculare dei morti stessi, ossia i bambini.

Ancora oggi ad Orani,<sup>128</sup> in provincia di Nuoro, l'1 e il 2 novembre dopo il tramonto, i bambini questuano per le vie del paese con la zucca,<sup>129</sup> *sa curcuvicia*, e la candela accesa all'interno, chiedendo per le

case *su mortu mortu*. La zucca è chiamata *s'animedda*, piccola anima, da cui deriva il nome della questua oranese. I bambini preparano preventivamente *s'animedda*; la intagliano superficialmente, incidendo occhi, naso e bocca. L'obiettivo è renderla il più possibile mostruosa. Infatti, nella concezione locale, più la zucca è orripilante, più bella risulta *s'animedda*. L'ossimoro costituisce da diversi anni l'oggetto di una gara, organizzata dalla Pro Loco con l'intento di conservare la tradizione, alla quale concorrono i bambini con le loro zucche dopo la questua serale del 2.

In passato questuavano ad Orani soltanto i bambini maschi e i luoghi di questua erano principalmente circoscritti allo spazio del vicinato. Oggi invece questuano anche le bambine. *S'animedda*, come è possibile intuire dal termine, simbolizza le anime dei morti. Mi è stato riferito che l'uso della zucca in tale ricorrenza è sempre esistito, ed essa si dice costituisse l'unico oggetto adeguato per poter ospitare al suo interno l'anima dei defunti. Infatti *su mortu mortu*, ossia i doni offerti dagli oranesi nelle case, rappresentava l'obolo valido per liberare le anime dal Purgatorio, motivo per il quale tutti, soprattutto prima, aprivano le case in quest'occasione. È interessante evidenziare che gli stessi bambini, in passato, erano consapevoli del fatto che le zucche rappresentassero le anime dei morti. Finiti i due giorni di questua, la cucurbita, inevitabilmente deteriorata, veniva buttata. Ad Orani, in occasione di *s'animedda*, si preparano *sos papassinus*, offerti assieme a caramelle, frutta secca, frutta di stagione e qualche moneta, e mentre in passato le offerte si raccoglievano in *sas cunas*, delle federe bianche, oggi vengono utilizzati gli zainetti scolastici.

L'uso da parte dei bambini di questuare con le zucche è attestato anche a Bono, in provincia di Sassari.<sup>130</sup> La cerca si tiene la sera del 30 novembre e prende il nome di *sant'Andria*, in correlazione alla ricorrenza di sant'Andrea Apostolo celebrata in questa stessa data. I questuanti – oggi maschi e femmine, prima solo i fanciulli – percorrono le vie del paese portando, appesa al collo, una zucca svuotata ed intagliata con all'interno una candela accesa o, più modernamente, una torcia.<sup>131</sup> In passato i lumi riposti nelle zucche «erano costituiti da grumi di sego o da stracci intrisi d'olio» (Pinna 2003: 55). La candela, mi riferiscono gli informatori, doveva essere sempre accesa; se si spegneva la riaccendevano immediatamente. I bambini avevano *su panizzu*, un fazzoletto annodato a mo' di sacchetto, in cui riporre dolci, mandorle, noci, castagne che, alla fine della questua, venivano ripar-

titi tra i partecipanti. Ora i bambini usano gli zainetti e oltre alle offerte tradizionali si regalano i soldi. Durante il giro i postulanti fanno risuonare delle campanelle e gridano: “*a sant’Andria, a sant’Andria*”. Non è consuetudine bussare alle porte poiché il suono delle campane e l’invocazione al santo sono sufficienti a richiamare l’attenzione degli offerenti, posto che, soprattutto in passato, le abitazioni rimanevano aperte perché si sapeva che dovevano passare i questuanti. Alla fine della questua – si rientra dopo aver visitato tutte le case del paese – le zucche vengono buttate a terra e rotte: «*ca gheret segada; da chi vinin tottu su ziru, la segan* (perché deve essere rotta; come finiscono il giro di tutto il paese la rompono)». <sup>132</sup> In passato, ogni gruppo di questuanti veniva “scortato” da altri bambini armati di bastone, che vigilavano affinché tra compagnie non si rompessero le zucche. <sup>133</sup> In questi ultimi anni, «quando l’uscita per Sant’Andria sembrava che stesse perdendo il suo fervore, per via delle mutate condizioni economiche e sociali delle famiglie, ma anche per via del cambiamento dei modelli culturali che ispirano l’educazione dell’infanzia e della gioventù, del rilancio di questa tradizione si è fatta carico la Proloco che allestisce nelle piazze del paese banchetti di castagne arrosto bagnate con le prime spillature del vino locale, quando l’annata lo consente» (Pinna 2003: 56). <sup>134</sup>

Un esempio di convivenza/ibridazione fra questue infantili tradizionali e Halloween ci viene invece offerto dalla Gallura, sub-regione storica dell’isola interessata negli ultimi cinquant’anni da una epocale trasformazione delle sue strutture produttive, rivolte in modo particolare al turismo d’élite (cfr. Bandinu 1980 e 1994; Gerlat 2006). Sebbene i rapporti tra mutamento delle attività economiche e conseguente cambiamento socioculturale debbano essere attentamente valutati, è indubbio che, contrariamente ad altre aree della Sardegna, la Gallura abbia risposto più attivamente alle nuove istanze culturali avanzate da Halloween. In una recente indagine è stata documentata in cinque comunità galluresi (Tempio Pausania, Santa Teresa, la frazione di San Pasquale, Olbia e Telti) la relazione tra Halloween e la tradizionale questua di *morti-morti* <sup>135</sup> (Branca 2012).

Comune	Solo Hal- loween	Solo mor- ti-morti	Entrambe le feste	Totale intervistati
<b>Tempio Pausania</b>	5 (8,4%)	33 (54,4%)	22 (37,2%)	60 (100%)
<b>Santa Teresa</b>	10 (45,5%)	2 (9%)	10 (45,5%)	22 (100%)
<b>San Pasquale</b>	1 (5,5%)	9 (50%)	8 (44,5%)	18 (100%)
<b>Olbia</b>	12 (12,2%)	54 (55,1%)	32 (32,7%)	98 (100%)
<b>Telti</b>	- (0%)	10 (90,9%)	1 (9,1%)	11 (100%)
<b>Totale</b>	<b>28 (13,4%)</b>	<b>108 (51,7%)</b>	<b>73 (34,9%)</b>	<b>209 (100%)</b>

Tabella 1. Percentuali della celebrazione delle feste nei comuni interessati dalla ricerca (elaborazione su dati raccolti sul campo).

Ciò che emerge da questi dati, sostiene Domenico Branca, «è la netta predominanza sul totale (209) della questua di *morti-morti* (108, il 51,7%), seguita dalla celebrazione di entrambe le feste (73, il 34,9%), mentre risulta essere di molto inferiore il numero di bambini che festeggiano solo Halloween (28, il 13,4%). [...] I dati confrontati mostrano, indipendentemente dal contesto, uno scarto significativo tra chi festeggia solo Halloween e chi solo i *morti-morti*. La situazione si presenta simile (ad eccezione di Santa Teresa) in tutti i luoghi considerati, a significare che nella zona permane tuttora, in maniera abbastanza forte, l'uso di festeggiare la questua tradizionale, mentre l'esclusivo festeggiamento di Halloween appare un fenomeno ancora marginale. L'aspetto antropologicamente più interessante è comunque il festeggiamento da parte dei bambini di entrambe le feste, ma soprattutto la supremazia numerica dei *morti-morti* non deve indurre a credere che in Gallura Halloween non sia penetrata. Se si leggono i dati aggregati, relativamente ad Halloween e ad entrambe le feste, si noterà che il totale (101) risulta essere poco più che la metà di coloro i quali festeggiano (sola o unita ad Halloween) la questua tradizionale (181)» (Branca 2012: 13-14).

Halloween non è stato accettato passivamente, ma ha subito tagli, aggiustamenti, giustapposizioni, modifiche in maniera dinamica e creativa. Hanno interagito fenomeni complessi, di selezione dei caratteri più utili, all'interno di un processo che vede nella trasmissione di una festa un arricchimento per la società ricevente.

Halloween, sostanzialmente, è stato reinterpretato, e così le questue tradizionali. Per esempio a Santa Teresa, le due occorrenze rituali s'intrecciano e talora ci si traveste in entrambi i casi e si ricevono gli stessi doni. Una bambina si è mascherata da fantasma per Halloween

e da strega per i *morti-morti*, mentre un fanciullo si è travestito da fantasma sia per i *morti-morti* sia per chiedere “dolcetto o scherzetto”. Analogamente a Tempio, dove la maggior parte dei bambini, mascherati da fantasma i maschi e da strega le femmine, ha festeggiato il 31 ottobre entrambe le ricorrenze, chiedendo indistintamente nelle case “dolcetto o scherzetto” e “ce li déti li molt’e mmolti?”. A Olbia una bambina travestita da vampira ha questuato sia la sera di Halloween sia il 2 novembre per i *morti-morti*, anche se occorre precisare che il mascheramento in occasione della questua tradizionale è meno diffuso rispetto a Santa Teresa e a Tempio, mentre è del tutto assente nei due paesi più piccoli, Telti e San Pasquale. Nel 2011, un’interlocutrice di Olbia «ci ha segnalato che il 1° novembre, intorno alle 12:00, tre bambini mascherati da fantasmi e mostri hanno suonato il campanello della sua casa chiedendo “dolcetto o scherzetto”; il mattino seguente un altro gruppo di bambini è passato per la stessa casa a chiedere *morti-morti*. Fra questi vi era uno dei bambini che il giorno precedente chiedeva “dolcetto o scherzetto”, a testimonianza della continuità e della convivenza – a livello diacronico – delle due questue infantili» (Ivi: 15-16).

In Gallura, e nello specifico a Olbia, i processi migratori in entrata e in uscita hanno originato un quadro multiculturale che eleva quest’area a una delle zone dell’isola maggiormente connotate da fenomeni di ibridazione culturale e identitaria. È tutt’altro che infrequente a questo riguardo – e non solo in Gallura – osservare bambini cinesi, senegalesi, romeni questuare nei primi giorni di novembre chiedendo *su mortu mortu*. Così un fanciullo romeno che a Telti ha preso parte alla cerca di *morti-morti*, spiegando che in Romania Halloween dura tre giorni e nelle case si chiede “ne dazi sau ne dazi?” (ce li date o no?) in riferimento a soldi e dolci.

Ultimo aspetto da segnalare è la percezione diffusa tra gli offerenti rispetto alle due forme di questua. Il contesto di Telti risulta essere quello più conservativo. In un quartiere di Olbia «è stato rilevato il caso di un bambino, con parenti a Telti, che è andato per le campagne del paese, la notte alle 22:00, mascherato da spettro, a chiedere “dolcetto o scherzetto”. Nelle case vicine nessuno sapeva che volesse il bambino e, per assonanza si potrebbe dire, gli hanno dato i doni già preparati che si distribuiscono ai *morti-morti*. Si è riscontrata, inoltre, la tendenza, in maniera diffusamente generale, a consegnare, da parte delle persone visitate, le stesse cose (frutta secca, spiccioli, dolci,

melagrane ecc.) sia che i bambini chiedessero i *morti-morti*, sia che chiedessero “dolcetto o scherzetto”. Questo aspetto, che può apparire marginale, non è da sottovalutare; anche quando gli attori sociali chiedono “dolcetto o scherzetto”, la comunità risponde “tradizionalmente” accettando la nuova ed “esotica” festa, ma riconnettendone il significato alla tradizione conosciuta. Per ultimo è da segnalare il fatto che, soprattutto fra gli adulti ma spesso anche tra i bambini, influenzati dai genitori, esista una forte opposizione alla festa di Halloween, vista come imposizione culturale americana – una in più – di cui diffidare; “noi abbiamo la nostra storia, le nostre tradizioni, anche da riscoprire”, si afferma, “perché privarcene per festeggiare qualcosa che ci è estraneo, perdendo le nostre radici?”. L'altra interpretazione, invece, risulta essere più conciliante, vedendo in Halloween una festa simile ai *morti-morti*, con cui possa convivere, a patto che non si rinunci al proprio essere» (*ivi*: 16).

Se – appare necessario ribadire – il rapporto tra Halloween e questue infantili tradizionali si declina numericamente a favore di queste ultime, la presenza del festival globale americano è riscontrabile comunque in altri comuni della Sardegna. Per esempio a Pozzomaggiore, in provincia di Sassari, il 31 ottobre 2013 i bambini sono usciti mascherati chiedendo nelle case *a fagher bene a sos moltos*, scandendo quindi non l'inflazionata formula “dolcetto o scherzetto” ma quella consuetudinaria che connotava in passato la questua infantile, nella giornata del 2 novembre, del centro logudorese.<sup>136</sup> La cerca tradizionale, scomparsa da diversi decenni, è stata soppiantata da Halloween, che tuttavia denuncia elementi rituali della tradizione, a conferma di quanto è stato detto in precedenza relativamente al ricordo nella memoria collettiva – che in questo caso viene più o meno attivamente tramandata – delle questue consuetudinarie. Ma non solo: sempre a Pozzomaggiore, in passato, la sera dell'1 novembre «si prendevano *sas perras de sa coccoriggias*, delle zucche grandi che venivano tagliate a metà e svuotate in modo che gli si potessero fare gli occhi e il naso e gli si potesse attaccare al loro interno una candela. Poi venivano portate in prossimità dei numerosi pozzi che si trovavano in paese e al buio, con la candela accesa, facevano davvero una gran paura» (Marchesi 2011: 356).

A Sorgono, in provincia di Nuoro, la questua di *ammain Deus* è scomparsa a metà del secolo scorso ed è stata riproposta nel novembre del 2012, in alternativa ad Halloween – attestato già da un decen-

nio –, favorendo un fenomeno confuso di ibridazione culturale. Così riferisce un'informatrice: «Il Comune, sostenuto da alcuni cittadini, ha voluto riproporre la questua tradizionale per sostituire Halloween. Ha comprato noci, nocciole, dolcetti e qualche giocattolo; ha procurato inoltre alcune zucche, di quelle nostrane: una è stata intagliata ed esposta in occasione di *Cortes apertas*, affinché i ragazzini vedessero e capissero cosa fosse; le altre le abbiamo distribuite ai bambini per la questua. In linea generale c'è stata una buona risposta».<sup>137</sup>

Prima i bambini uscivano in gruppo il 2 novembre all'imbrunire, con la zucca svuotata contenente la candela accesa. La zucca veniva chiamata *sa morte*, ed era il simbolo del passaggio di *is mortoso*, i morti. «Era per l'anima dei morti», incalza un'informatrice. I bambini indossavano un lenzuolo bianco (che copriva loro anche il viso) e in un sacchetto riponevano le offerte: frutta, noci, nocciole castagne e qualche soldo, elargito dai più ricchi. I dolci di occasione erano *sos pabassinos* e *sa pipia de thuccuru*, un pane antropomorfo modellato a forma di bambolina guarnito con la glassa. Alcune donne confezionavano e distribuivano anche dolcetti a forma di ossa. La filastrocca che i bambini scandivano durante la questua era: "*ammain Deus, pane chereus, pane e inare, a chie nde olet giare, e chie nono... passienzia*". Molti concludevano la richiesta con l'imprecazione: "*e chie nono, mai sa vida*". Alla domanda su cosa significassero i bambini questuanti mi è stato risposto: «*s'ànima de su Purgadoriu*, loro rappresentavano *s'ànima de su Purgadoriu, is ànimas*». «Le cose che davano ai bambini (*pabassinos*, frutta secca, ecc.) erano offerte in suffragio dei morti. Ogni persona aveva i propri morti da onorare; se ai bambini non si offrivano le cose non si onoravano i defunti. Non si rifiutava nessuno di dare questo».<sup>138</sup>

Sostituzioni, sovrapposizioni e sincretismi tra le due occorrenze festive interessano sicuramente altri contesti. Ciò nonostante, se per ampie fasce del territorio nazionale è possibile asserire che la festività di Halloween si è imposta fino a divenire un appuntamento fisso, per quanto concerne la Sardegna tale ricorrenza è recepita in maniera differente in base alle classi di età dei fruitori e, almeno finora, il 31 ottobre costituisce più una occasione di incontro per i giovani che organizzano feste a tema, serate musicali e ritrovi in discoteca.<sup>139</sup> Pertanto, in alcuni comuni della Gallura, nei capoluoghi di provincia e in pochi altri paesi si sono radicati Halloween e il suo vario e articolato apparato simbolico – convivendo con le numerose e vitali questue

tradizionali attivamente tramandate –, in altre comunità, più o meno recentemente, è stata riscoperta e riproposta o rivitalizzata la consuetudinaria cerca locale.

A Ulassai, piccolo comune dell'Ogliastra, la questua infantile, *is ànimas*, è ancora vitale. Si tiene l'1 novembre, di mattina, e i bambini percorrono le strade dell'abitato chiedendo dolci, caramelle e qualche soldo a beneficio delle anime, a *is ànimas* appunto. In passato i bambini questuavano con la federa del cuscino – mentre oggi utilizzano gli zainetti scolastici – in cui riponevano formaggio, frutta di stagione e frutta secca. Già da alcuni decenni è stata italianizzata la formula di richiesta, e nelle abitazioni ci si rivolge gridando non più "*is ànimas*" ma "anime". Viene tutt'oggi realizzato e distribuito il pane d'occasione, *sa pissudedda*.

Nel 2013, Comune, Pro Loco, operatori culturali e turistici locali hanno "pubblicizzato" la tradizionale questua per farla conoscere ad un pubblico più ampio, inserendo l'evento in un articolato programma di manifestazioni in tributo all'artista ulassese Maria Lai. Cori popolari, letture e recite teatrali, laboratori, esibizioni del gruppo folkloristico locale, visite guidate e una serie di iniziative a carattere artistico tese a conoscere e a far conoscere l'artista si sono succeduti in una tre giorni d'arte, musica, cinema, teatro, in parallelo alla tradizionale questua di *is ànimas* con l'auspicio di favorire la circuitazione turistica nel piccolo centro ogliastrino.

Differente è invece quanto osservabile a Seui, dove già da diversi anni si rinnova il rito di *Su Prugadoriu*, inquadrato in una cornice festiva della durata di quattro giorni. La manifestazione, a seguito di un'importante opera di pubblicizzazione sulla rete e sui media locali, è ampiamente conosciuta e richiama annualmente numerosi visitatori. Nel portale del Comune di Seui trova spazio una pagina dedicata a *Su Prugadoriu. Nuscus e savoris antigus*, in cui si può leggere: «Ogni anno, in occasione della commemorazione dei defunti, si rinnova la sagra de "Su Prugadoriu", antica tradizione che si svolge nella caratteristica cornice del centro storico di Seui. Alla suggestione di un ambiente pressoché intatto, fanno da contorno una serie di iniziative che rievocano le peculiarità di questa ricorrenza legata al culto delle anime. La festa richiama infatti alla memoria l'usanza dei bambini di andare per le case chiedendo un'offerta per le anime del Purgatorio, al fine di alleviare le loro pene. L'antica tradizione si ripropone attraverso la rappresentazione delle espressioni proprie della cultura

seuese e legate al mondo agro-pastorale. Per l'occasione è possibile visitare gli antichi "mangasinus" in cui vengono allestiti degli spazi espositivi delle lavorazioni artigianali tipiche del territorio ogliastrino e della barbagia di Seulo. In tali ambienti si possono inoltre degustare vini e formaggi della produzione locale. Il contesto in cui si svolge la sagra rappresenta sicuramente una delle ragioni che rendono particolarmente appetibile l'appuntamento. L'atmosfera che si vive è quella del borgo medievale tra il chiaroscuro di luci soffuse e l'antica tradizione dei mastri. È un rivivere come un *déjà vu* la propria storia, le proprie radici e le proprie tradizioni». <sup>140</sup>

Il Comune, le associazioni locali e un gruppo su Facebook, Amici de "Su Prugadoriu" di Seui, hanno l'obiettivo di far conoscere, rilanciare e valorizzare la questua in suffragio delle anime, affiancando la manifestazione ad una serie di eventi tesi a promuovere i mestieri tradizionali, l'artigianato e i prodotti enogastronomici. Per i seuesi si tratta di una occasione importante per pubblicizzare il proprio territorio: in una sorta di *Cortes apertas* ogliastrina, Seui apre dunque i *mangasinus* (magazzini) del centro storico, in cui si offre al visitatore la possibilità di proiettarsi nel passato degustando i piatti tipici della tradizione.

Anche a Esterzili, piccolo centro limitrofo a Seui ma ricadente nella provincia di Cagliari, la Pro Loco ha inserito da alcuni anni la tradizionale questua infantile di *su Prugadoriu* all'interno di una rassegna significativamente chiamata "*Sa notti 'e is animasa*" il rito de *Su Prugadoriu 'Sterzilesu*. All'usanza di bussare nelle case per chiedere un'offerta in suffragio delle anime dei defunti, infatti, sono stati affiancati spettacoli, balli e canti folkloristici e la degustazione dei prodotti enogastronomici locali, da «assaporare tutti insieme nel caldo abbraccio della notte in una atmosfera unica che farà rivivere antiche emozioni». <sup>141</sup>

La riproposta e la rifunzionalizzazione delle questue infantili tradizionali hanno interessato sicuramente altri contesti, e in questo panorama di rimodulazione culturale si inserisce Halloween, con dinamiche specifiche, che investono in misura e in tempi differenti le diverse comunità. Il sincretismo, ove documentabile, tra la ricorrenza d'importazione americana e le questue tradizionali apre a nuovi orizzonti di ricerca. Si mettono in discussione, difatti, nozioni oramai canoniche dell'antropologia, quali quelle di festa, rito, tradizione. In una prospettiva particolare, tesa ad indagare certi fenomeni criminali verificatisi in passato in America proprio durante i festeggiamenti di Halloween, Paolo Apolito ha analizzato il festival statunitense, e

piuttosto significative sono alcune sue considerazioni: «Halloween mette in luce con chiarezza la dimensione di *contesto* della festa: non uno svolgimento, ma più svolgimenti, non un centro, ma più punti di riferimento, non un “testo” ma più testi che entrano in comunicazione. Certamente la “comunicazione” è ancora ciò che accomuna, che mette insieme, è una “comunità”. Ma non ha certo più la valenza ideologica che l’idea di “comunità festiva” ha sempre avuto negli studi. La festa, come la lingua, presuppone un insieme umano che possieda uno “strumento” comune (la festa – la lingua), che riconosca la mediazione comunitaria, ma che non necessariamente ha un *progetto* comune, una *finalità*. Gli attori festivi usano in modo comune il contesto festivo, ma lo interpretano in modo difforme» (Apolito 1993: 143-144).

È indubbio che se l’*iter* rituale delle questue tradizionali si scandisce grazie alla intermediazione di offerenti e riceventi, coinvolgendo l’intera comunità all’interno di un ordine festivo consolidato e riconosciuto, per Halloween, a mediare questo rapporto, intervengono fattori esterni, macroareali, quali il marketing, l’industria e la pubblicità. Il raffronto non è sicuramente riducibile ad una frapposizione tra tradizione e innovazione, tra feste consuetudinarie e prodotti della contemporaneità. Marketing, industria e pubblicità, sostiene correttamente Apolito riprendendo il saggio di Linda Dégh e Andrew Vázsonyi (1981), sono protagonisti non secondari della festa d’importazione statunitense: «Ma quali sono le caratteristiche di questi protagonisti festivi? Essi sono in grado di influenzare i comportamenti festivi, selezionarli, rafforzarli, sostenerli in direzione di precise simbologie collettive dalle quali traggono vantaggio, ma alle quali essi sono estranei. Si tratta di un ruolo di primo piano, ma svolto su un terreno che non è comune a nessun altro attore festivo. Usano l’ethos festivo, sfruttano decisamente le possibilità del modo simbolico, ma non sul piano della festa, bensì su quello del progetto di festa e delle relative programmazioni della produzione, delle campagne promozionali, delle vendite. Essi, che usufruiscono di una diversità dei ritmi temporali, sono responsabili di uno slittamento per tutti del tempo festivo nel tempo quotidiano: la pubblicità, la promozione delle vendite opera fuori del periodo rituale ristretto, già molto tempo prima; i suoi simulacri richiamano alla mente l’imminente festa durante il tempo quotidiano; le vetrine “raccontano” le leggende durante il normale svolgersi della routine casa-lavoro. Gli attori tradizionali, dunque, sono spinti ad un

processo di commistione temporale che porta all'indistinzione tra festa e non-festa o meglio, tra *festivo* e quotidiano» (Apolito 1993: 145). Halloween, continua Apolito, «ci introduce per la porta giusta alla questione del "consumismo" delle feste contemporanee» (*Ibidem*). Se si allarga l'orizzonte interpretativo, non appare erroneo comprendere all'interno di questo complesso fenomenologico quanto sta accadendo in ordine ai processi di rifunzionalizzazione delle questue infantili tradizionali sarde, seppur limitatamente a pochi casi, inserite in circuiti di pubblicizzazione dei territori, di valorizzazione dei prodotti artigianali ed enogastronomici, di retoriche identitarie ostentate attraverso esibizioni folkloristiche di gruppi di ballo, di cortei carnevaleschi, ecc. «In una prospettiva etico-politica, questo scomodo protagonista festivo [il consumismo] segnala uno scadimento radicalmente antiumanistico delle feste. In una prospettiva di descrizione delle trasformazioni degli oggetti analitici della festa, segnala invece la complessità delle determinazioni necessarie per definire una festa contemporanea, i cui protagonisti non si rendono più disponibili ad una lettura umanistica della stessa, che veda, con Buber e Turner, uomini accanto ad uomini, ma suggeriscono una lettura in termini di invenzioni e scambi simbolici in cui il "soggetto" s'è dissolto nella circolazione dei segni. In essa, l'apparato "consumistico" richiama sistemi e calendari di feste, organizza l'ethos festivo, avvalendosi della pubblicità, dei *media*, dell'immaginario imposto dalle immagini. In essa, dunque, l'apparato "consumistico" è protagonista decisivo delle feste. In conclusione, il modello di festa che risulta è un contesto che non utilizza necessariamente simbologie coerenti, né tempi definiti, né, e questo può sembrare più paradossale, è necessario che in esso operino soltanto persone – anche se queste devono esservi almeno in parte: la festa è *per* gli uomini. La festa che qui viene fuori è un'occasione più che attivata dagli uomini, da questi "subita" in qualità di recettori del discorso del protagonista festivo industriale e commerciale» (*Ivi*: 145-146). Halloween e le più recenti sagre e feste inventate sembrano favorire «la predisposizione dei partecipanti alla passività subita da quelle stesse istituzioni o macchine che gli uomini hanno creato, ma che essi non controllano per intero (*Ivi*: 146).

Se, a partire dal secondo dopoguerra, la necessità comune era quella di ricostruire, promuovendo l'industrializzazione e il progresso tecnologico, l'imponente cambiamento che ne è derivato ha determinato la trasformazione delle strutture produttive tradizionali e,

conseguentemente, la rimodulazione del relativo panorama ideologico e socioculturale. I nuovi modelli di riferimento tendevano al rifiuto della tradizione, favorendo in molteplici contesti la scomparsa o l'appiattimento delle culture locali. In misura sistematica a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso, a fronte dei processi di globalizzazione e di affermazione di una cultura di massa, hanno preso avvio una serie di iniziative finalizzate a riscoprire, riproporre e costruire *ex novo* specifici tratti culturali. Alle spontanee esigenze comunitarie di riappropriarsi della propria memoria sociale e delle proprie identità, «si sono presto affiancati (finendo spesso con il prevalere) interessi politici, istituzionali ed economici diretti a manipolare a proprio vantaggio le manifestazioni culturali tradizionali e il simbolismo festivo, a esaltare acriticamente “i valori associativi della cultura tradizionale”, a sostenere “il revival folkloristico dando vesti turistiche ai fenomeni popolari” e “la moda del *folk* e del rustico”» (Buttitta I. 2013: 9-10; cfr. Buttitta I. 2009). Obiettivo di Pro Loco, associazioni culturali e folkloristiche, Enti per il turismo è la riscoperta, la riproposta, la rifunzionizzazione e l'invenzione della tradizione, talora col fine precipuo di originare indotti economici che si concretizzano nel lungo periodo, esclusivamente, nella decontestualizzazione di specifici tratti culturali.<sup>142</sup> Le questue infantili sarde, sinora in misura episodica e marginale, non sono esenti da questa recente fenomenologia.

Nei processi appena descritti intervengono in sostanza una serie di fattori che si declinano dall'ineludibile bisogno di festa dell'uomo alla necessità di riappropriarsi della memoria e dell'identità culturale, dall'esigenza di turisticizzare la tradizione e stimolare introiti economici alla ripresentificazione nel contemporaneo di istanze e pratiche legate ai morti e alla morte.

## Note

<sup>1</sup> Informatore: Francesca Marras, 1917 (intervista del 19.12.2012).

<sup>2</sup> Informatore: Mariangela Pisanu, 1923 (intervista del 2.1.2009). Così riferisce un'altra signora: «*It una malasorte a no abberer sa janna a sos pithinnos. Chene bi lir dare non b'i-staiat niune, mancarì seret istata una castanza. A chie ti daiat unu punzeddu de ava, vasolu pitzutu, su chi b'aiat daian, però una cosa la devian dare. Chie it povera chi non b'aiat cocconeddu daiat nessi una castanza ma sa janna it aberta. No si bi bussaiat ca sas jannas in abertas. Abberian vintras sos chi ini in curruttu* (Era come una disgrazia non aprire la porta ai bambini. Tutti offrivano qualcosa, anche solo una castagna. C'è chi dava un pugno di fave, fagioli, ciò che c'era a disposizione, però almeno qualcosa si doveva offrire. I poveri che non avevano nemmeno unu cocconeddu davano almeno una castagna, ma la porta era aperta. Non si bussava perché le porte erano aperte. Aprivano anche coloro che erano in lutto)» Luisa Porcu, 1932 (intervista del 16.11.2008).

<sup>3</sup> Informatore: Teresa Porcu, 1929 (intervista del 21.12.2008). Antonio Mura Ena, poeta e scrittore che ha soggiornato a Lula nei primi decenni del Novecento, in una raccolta di memorie ha sostenuto che a Natale non c'erano occorrenze particolari che avessero per protagonisti i ragazzi, contrariamente al giorno della Befana in cui «diventavano loro i re del paese. Diventavano padroni facendosi tutti mendicanti» (Mura Ena 1997: 76). Tra le varie persone che si è avuto modo di intervistare a Lula, la notizia che i bambini questuassero il giorno della Befana non ha trovato riscontri, così come non si è avuto modo di attestare l'esistenza di un'altra questua, simile a quella del 31 dicembre, collocabile nella giornata del 6 gennaio. Tale discordanza è forse giustificabile con la diffusa presenza di questue infantili, in molte località chiamate *Sos Tres Res*, in questa data. Mura Ena ha comunque documentato: «Anche i figli dei più abbienti andavano a chiedere l'elemosina. La sera prima le mamme preparavano un sacco o una fodera di cuscino. Contemporaneamente ogni mamma preparava pane dolce, formaggelle, uva passa, fichi secchi e altro. In ogni casa si formava un cumulo di doni. All'alba ogni ragazzo si muoveva e faceva il giro delle case gridando: – *Peti farina!* –, che voleva dire chiedi farina! La ragione per cui si diceva *chiedi* e non *chiedo* farina non la conosco. Nelle case ogni ragazzo riceveva un pane dolce, un pugno di noci, una giuemella di mandorle o altro. I piccoli mendicanti ringraziavano con la frase: – Dio ve lo paghi! – e continuavano la questua. Quando avevano riempito il sacco i ragazzi tornavano a casa, scaricavano e se c'era ancora tempo riprendevano il giro. Le famiglie più abbienti davano, oltre che formaggelle e dolci, anche indumenti e danaro. Ma i più abbienti non erano sempre i più generosi» (*Ibidem*). Un ulteriore particolare che non trova riscontro nelle testimonianze delle persone intervistate è l'orario di rientro dei bambini. Mentre in modo concorde mi è stato riferito che allo spuntare del sole i questuanti dovevano prontamente rincasare, Mura Ena ha osservato: «A mezzogiorno in punto i ragazzi si ritiravano nelle loro case e facevano una cernita del materiale raccolto. La sera il mercato traboccava delle merci più varie. Tutti mangiavano, tutti contrattavano, tutti lodavano la loro mercanzia e l'abbondanza della propria raccolta. Così la vera prima festa dell'anno era per i ragazzi la Befana» (*Ivi*: 76-77).

<sup>4</sup> Informatore: Francesca Marras, 1917 (intervista del 19.12.2012).

<sup>5</sup> Per una trattazione più ampia e organica, si rimanda al volume: *I morti in questua. Figure dell'alterità e simbolismo rituale in Sardegna*, di prossima pubblicazione.

<sup>6</sup> Cfr. Mannia, in corso di stampa. Nel caso della Sardegna, pertanto, non sussistono

dubbi sull'identità rituale dei questuanti. Il rapporto tra questi ultimi e i morti emerge esplicitamente dalle informazioni ricavate durante le ricerche sul campo, tanto che l'interpretazione degli informatori e quella dello studioso, ricavata dall'osservazione e dall'analisi dei simboli rituali, vengono largamente a sovrapporsi (Buttitta I. in corso di stampa. Cfr. Turner 1976).

<sup>7</sup> Il «più recente orizzonte consumistico in cui tali pratiche appaiono decodificate – e snaturate secondo una lettura “dall'esterno” – si pone [...] in direzione dell'adeguamento ideologico dei significati rituali in esse sottese» (Giallombardo 2003: 43).

<sup>8</sup> Osserva Fatima Giallombardo: «Le questue dunque si amplificano o si contraggono, si manifestano come istituti complessi o si riducono sensibilmente a modalità minime, col diverso amplificarsi o ridursi delle feste stesse al cui interno assumono significato e funzione. La differenza morfologica delle azioni cerimoniali qui considerate non viene inficiata dal fatto che non sembra esserci un'opposizione netta fra le prime e le seconde» (Giallombardo 1990: 27). D'altro canto, «sia che i cibi si consumino insieme, sia che vengano redistribuiti o soltanto esposti davanti alla comunità, essi costituiscono sempre il nucleo fondamentale intorno a cui si sviluppano azioni cerimoniali intese a accumulare, concentrare una grossa quantità di beni tra i quali quelli in natura non sembrano essere stati esautorati dal denaro. La questua manifesta, in sostanza, tutta la sua significatività proprio in quanto meccanismo di produzione sociale dell'abbondanza, strumento per l'accumulazione di una ricchezza da godere insieme. In questo senso essa assolve alla funzione di rendere possibile il permanere di modalità arcaiche del consumo del cibo che ancora oggi assumono caratteri orgiastici» (Ivi: 29).

<sup>9</sup> A questo proposito appare interessante quanto riporta Pola Falletti Villafalletto: «A Capodanno, come a Carnevale, si facevano chiassi e saturnali nella cattolicissima Spagna. A Valladolid, ancora al fine del secolo XVIII, si celebrava il Natale con una rappresentazione teatrale in Chiesa, con attori coperti di maschere grottesche, con canti, danze, suoni e spari di castagnole. A ragione perciò fu scritto che i costumi del Natale tramandatici dai fanciulli, dalla gioventù, dalle corporazioni, in realtà riguardano il Natale in minima parte e attengono piuttosto al culto dei morti, agli incantesimi della fecondazione, alle nozze, ai riti di conservazione» (Pola Falletti Villafalletto 1942: 68-69).

<sup>10</sup> Sui bambini, Antonino Buttitta ha osservato: «Se [...] i bambini sono i morti, i morti sono i bambini. Si determina così un circuito logico di sovrapposizione e inversione degli attori simbolici in conseguenza del quale i morti rinascono attraverso i bambini: dare quindi a loro le offerte dovute ai morti, è come darle ai morti stessi. Questo fatto, a un tempo processo di identificazione e di scambio dei ruoli, è proprio di tutti i rituali di iniziazione» (Buttitta A. 2004: 24; cfr. Van Gennep 1981). Buttitta ha segnalato inoltre che per l'uomo arcaico «i sistemi segnici o simbolici non erano sentiti [...] come estrapolazioni della realtà ma come sue emergenze, come allotropie. Fantasmi e figure dell'immaginario “sacro” vivevano una eterna epifania in oggetti e esseri concreti, attraverso i quali agivano e parlavano in una metamorfosi illimitata» (Buttitta A. 2004: 11). La contiguità fra i bambini e la dimensione inferica è espressa dalla posizione stessa dei bambini che, vicini alla nascita, sono allo stesso tempo vicini alla morte. Sono figure liminali poiché non hanno ancora acquisito lo *status* di “uomini”, non hanno un ruolo e come i poveri (e quindi i becchini, i sagrestani, ecc.) sono ai margini della società, non inseriti in un sistema di rapporti, figure, come scrive Lévi-Strauss, *altre* rispetto al corpo sociale in quanto in esso «solo parzialmente incorporate» (2004: 73) e che, pertanto, assumono sul piano cerimoniale il valore di vicari dei morti (cfr. Lombardi Satriani, Meligrana 1982: 99-120; Le Goff 1988: 163-172; Di Nola 2001: 169 ss.).

<sup>11</sup> È opportuno ribadire che tali ideologie e cerimonie, «la cui relazione con i cicli ergologici e naturali era in passato chiaramente leggibile, non paiono più sostanziate dalle

preoccupazioni proprie di quella "religiosità agraria" che sembrava giustificare la lunga durata, pur conservando un simbolismo che ad essa fa evidente riferimento» (Buttitta I. 2013: 12).

<sup>12</sup> Per Godbout il dono è «ogni prestazione di beni o servizi effettuata, senza garanzia di restituzione, al fine di creare, alimentare o ricreare il legame sociale tra le persone» (1993: 30). Non c'è dubbio, poi, che «l'equilibrio del dono sta nella tensione del debito reciproco: questo è il motore del movimento del dono» (*Ivi*: 269). In sostanza, in linea con quanto sostenuto da Caillé, il dono «non è altro che la scommessa sempre singolare che lega le persone legando nello stesso tempo, in modo sempre nuovo, l'interesse, il piacere, l'obbligo e la donazione» (Caillé 1998: 70). Sul dono e sul ripensamento della categoria del dono esiste un'ampia letteratura. Oltre ai riferimenti nel testo si segnalano qui, tra gli altri: Polanyi 1974; Douglas 1989; Chanial 1996; Derrida 1996; Aime, Cossetta 2010; Godelier 2013. Sulla reciprocità e sull'istituto del dono in Sardegna si vedano in particolare: Gallini 1971 e 1973; Zene 2005.

<sup>13</sup> Il donare ai questuanti, alle anime dei morti, non è mai dissipazione. Rüpke ha osservato a proposito del sacrificio nel mondo romano: «lo do alla divinità qualcosa perché lei dia qualcosa a me. Non mi aspetto di norma che mi sia restituito il maiale che ho appena macellato per la divinità, ma mi aspetto come controprestazione un buon raccolto (come in Catone), una buona semina, un felice parto senza complicazioni, una purificazione, serenità dopo il lutto, oppure successo negli affari. In questa prospettiva il sacrificio assume qualcosa d'una stipulazione di contratto, si arricchisce d'una componente giuridica; con il fatto che io ho dato, la divinità si trova impegnata a restituirmi qualcosa. Anzi, l'impegno è reciproco: perché io provvederò naturalmente a ringraziare di nuovo la divinità, con un successivo sacrificio, se mi avrà dato qualcosa. È uno scambio continuo: la prospettiva di concentrarsi su un episodio solo, su un unico "io do perché tu dia" della successione di episodi, è restrittiva. Quella che si stabilisce è una concatenazione di attività, di reciprocità nel dare. Questo è il caso normale» (Rüpke 2004: 165-166).

<sup>14</sup> Il primo livello, ovviamente, è strettamente interrelato al secondo. Infatti, il dono e la condivisione del cibo mettono in relazione in una sfera sacra gli uomini e i morti. Eliade sostiene che il banchetto collettivo costituisce una concentrazione di energia vitale: «un banchetto, con tutti gli eccessi che comporta, è dunque indispensabile tanto per le feste agricole quanto per la commemorazione dei morti» (Eliade 2008: 320; cfr. Bacchiaga 1971; Cavalcanti 1995; Bolognari 2001).

<sup>15</sup> Così osserva Ignazio Buttitta: «La ricorrenza transculturale di simboli mitico-rituali [...] è indubitabilmente da ricondursi alla dimensione esperienziale preistorica e a basilari istanze antropologiche quali la ricerca di strategie sempre più efficaci per l'ottenimento delle risorse alimentari e la salvaguardia dell'incolumità individuale e comunitaria. Sono appunto l'accumulo, la trasmissione, l'applicazione delle conoscenze e delle competenze diffusamente e progressivamente acquisite sul piano della prassi a fondare quella *langue* simbolica universale che ci appare sedimentata entro la memoria culturale delle diverse società umane e progressivamente arricchita e articolata in relazione ai differenti *habitat* e ai diversi stili di vita, e alle loro trasformazioni storiche» (Buttitta I. 2013: 247).

<sup>16</sup> La traduzione dall'inglese è mia.

<sup>17</sup> A Castellazzo, in provincia di Alessandria, la sera che precede l'Epifania, è ancora attestato «il rito dello *spicié i râmâĝ* (andare ad aspettare i Re Magi). Appena cade la sera i bambini maschi che credono ancora nei Re Magi vanno ad attenderli seguendo itinerari ed obbiettivi diversi secondo i rioni ed i luoghi di partenza. Talora le squadre di bambini si intrecciano. Al tempo di mio padre vi erano persone anziane che si incaricavano di trainare le comitive verso i luoghi di appuntamento. Poi al ritorno venivano distribuiti i regali, perché, forse pochi lo sanno ancora, da noi i regali ai bambini si danno solo all'Epifania,

portati dai Re Magi. Ma un tempo, quando i negozi erano aperti fino a tardi, i negozianti preparavano doni; si trattava di una vera e propria questua infantile serale. Caratteristica di questa questua è l'andatura militaresca delle squadre. Infatti i piedi, un tempo zoccolati, avanzano battendo il ritmo di questa filastrocca gridata: *Quàt paf quāt – tardàif ant' u sách – if pi ciulà l'è if cãp – prich prãch* / quattro per quattro / brividi nel sacco / il più stupido è il capo (della squadra) / prich prach. Naturalmente i Re Magi, già annunciati dagli adulti da qualche giorno come visti di certo, non compariranno mai. Ed i bambini più creduloni porteranno pure il sacco del fieno per i cammelli e persino il sacco pieno d'acqua in spalla sempre per abbeverare i cammelli. I bambini in sostanza compiono la loro prima cerimonia annuale indipendente, cerimonia che è poi anche l'ultima per i maschi. Il bambino piccolo è già grande, è in grado di muoversi da solo, di andare ed attendere i Re Magi, ricevere doni: il nuovo anno è cresciuto. Così si chiude il ciclo delle feste collegate al solstizio d'inverno ed al nuovo anno come dice il proverbio: *Epifanöjä, tit if fasti řã portü vöjä* / Epifania, tutte le feste porta via» (Zucca 1992: 111-112).

<sup>18</sup> Ancora in Val di Susa, la notte di Ognissanti, «il campanaio e alcuni giovani passano a bussare a tutte le porte e finestre, dicendo: "Eveillez-vous, gens qui dormez – Et priez pour les âmes des fidèles trapassés"; e, al mattino dopo, le famiglie devono dare al campanaio un compenso del *Réveillé*, come si chiama questa notturna peregrinazione» (Osella 1972: 136).

<sup>19</sup> Grimaldi segnala ancora: «La ricorrenza calendariale del due febbraio ci fornisce alcuni elementi di riflessione particolarmente interessanti. Il contadino partecipa, al mattino, al rito sacro della Candelora nella chiesa parrocchiale; verso sera, officia egli stesso, con le candele benedette, simbolo della religione ufficiale, una cerimonia famigliare per proteggere le persone, la casa, gli animali e i prodotti della cascina. Questo rito avveniva, d'altra parte, in un delicato momento folklorico, in un particolare momento di trapasso tra la vecchia e la nuova annata agraria, in un tempo in cui la tradizione riteneva che fossero aperti i passaggi tra il mondo dei demoni e quello degli uomini. La ricorrenza della Candelora è pure il giorno in cui comincia [...] il nuovo anno contadino» (Grimaldi 1993: 184-185).

<sup>20</sup> In nota a queste informazioni, Tassoni riporta due testimonianze relative a Quistello e Villastrada: «Attorno alle feste natalizie sono comparsi per le campagne molti ragazzi, per lo più del capoluogo, con una cigolante carriola e su questa piccole botticelle. Essi chiedevano ai produttori qualche litro del soave liquore dell'uva per arricchire la loro povera mensa" (in «Gazzetta di Mantova», 5 dicembre 1958). "Vanno in giro per il paese per dare le buone feste [...]. Questi portatori di auspici si forniscono di capaci fiaschi, di sacchetti per la farina bianca e gialla e, siatene certi, le grosse sporte non tarderanno ad appesantirsi. Un tempo vi era chi si serviva anche di una carriola..." (in «Gazzetta di Mantova», 24 dicembre 1962) [Tassoni 1964: 123-124, nota 2].

<sup>21</sup> Osserva sempre Tassoni: «Ancora qualche anno fa, giunta la sera della vigilia [di Natale], era tradizionale l'uso di andare in piccole comitive a cantare la *Santa notte* in giro per le stalle o sotto le finestre delle case agiate. Era una consuetudine invalsa un po' dappertutto per sollecitare le strenne, esordendo con gli auguri di prammatica e terminando con la richiesta della *bonamàn*, costituita da cibarie, dolci caserecci, alle volte denaro. Rarissimi i casi di rifiuto, *ché al mantvan al gh'ha 'l cör in man*, e il consentire alla offerta non rispondeva soltanto ad un precetto cristiano, ma costituiva un'azione magica-propiziatrice di "buona fortuna"» (Tassoni 1964: 126). In una nota al testo si legge inoltre: «Secondo quanto riferisce la "Gazzetta di Mantova" del 25 dic. 1959, i ragazzi di Roncoferraro preparano tuttora una piccola capanna di compensato, opportunamente colorata ed acconciata (con dentro cioè la mangiatoia colma di fieno ed un lumicino al soffitto di paglia), e con quella, nella settimana che precede il Natale, si recano di casa in casa a cantare strofette

augurali ed a chiedere e ricevere donativi chi finiscono in bisboccia» (*Ibidem*, nota 2).

<sup>22</sup> Più in generale Raffaello Battaglia segnalava che in alcune comunità, il pomeriggio dell'1 novembre, i bambini questuavano ricevendo in dono farina, vino o denaro in onore dei defunti. A mezzanotte, i fanciulli si riunivano e preparavano una cena con una parte delle offerte ricevute (Battaglia 1948-1949: 42).

<sup>23</sup> A Condino, il giorno dell'Epifania «i ragazzi, soli o a piccoli gruppi, girano di porta in porta ad augurare un buon carnevale, gridando: *Augür, augür!* Da taluni ricevono in ricompensa qualche pugno di castagne, lessate o toste» (Prati s. d.: 21).

<sup>24</sup> Nell'alto Polesine, in provincia di Rovigo, il giorno di Capodanno: «Non solo dagli uomini maturi, ma dalla ragazzaglia segnatamente, vi trovate circondato e inseguito: e vi so dir io, che bisogna essere bene armati di pazienza e di coraggio, per levarsi d'attorno un così gran numero d'importuni. Vi tirano perfino i lembi del vestito: e potete cavarvela soltanto col distribuire spiccioli a destra ed a sinistra. Allora li vedrete raggianti di gioia, vi ringraziano colla più cordiale riconoscenza, e vi rinnovano quei loro venali augurii, con tutta la sincerità di cui si sentono capaci. I vostri spiccioli poi, finiranno sempre o nei cassetti del tabaccaio o nelle tasche del fruttivendolo, a seconda che saranno stati raggranelati da uomini maturi o da golosi ragazzi» (Mazzucchi 1890: 75).

<sup>25</sup> Secondo Nicoloso Ciceri: «Col progressivo desacralizzarsi di tali riti, gli stessi decadde a forma ludica e vi fu una descalazione dai giovani ai bambini. È un fenomeno generale che può avere avuto (o ha) delle eccezioni [...]. Molto frequentemente una stessa azione è sviluppata sia dalla compagnia dei giovani che da compagnie raccogliatrici di ragazzini (come nelle mascherate); conseguentemente le questue sono duplici: di giorno questuano i ragazzi, di sera i giovanotti, ai quali soprattutto si riconosce la portata magica dei riti. I giovani respingono i ragazzini, quando tentano di entrare nella fascia di loro competenza, ma in generale questa duplicità è presente in moltissimi riti: sia quando è dovuta all'evoluzione diacronica del rito stesso, sia quando è dovuta alla sua antica ambivalenza; i bambini impersonano l'aspetto "celestiale", innocente e puro, ed i giovani sono portatori del motivo di fertilità, forza rinnovatrice, impulso vitale. Comunque la doppia presenza è omologata nella comunità, anche per l'importanza che ha l'*apprentissage* nell'avvicendamento generazionale. Ai piccoli si donano frutta e dolciumi, agli adulti carni di maiale, uova, ecc.» (Nicoloso Ciceri 1982: 598-599).

<sup>26</sup> Le questue augurali – afferma Valentinis – sono molto antiche: «sappiamo infatti che a Udine, nel 1449, un certo mastro Giorgio, muratore, chiese un indennizzo al Comune a favore di suo figlio, che era rimasto gravemente ferito in seguito ad un infortunio occorsogli alla vigilia d'Epifania, mentre andava *"sibilando et petendo subs (= siops) more quo juvenculi vadunt"*» (Valentinis 1998: 36).

<sup>27</sup> Così riferisce Battaglia riprendendo la testimonianza di V. Ostermann: «L'usanza di andar in giro per le famiglie a chiedere gli *"siòps"* (mance) è antichissima nel Friuli [...]; e la questua non è limitata al solo Capodanno, ma viene incominciata per Natale e ripetuta per l'Epifania. In Carnia i fanciulli recitano questa strofetta: *Sops, sops / còculis e lops / dait o nò dait / in paradis lait*» (Battaglia 1948-1949: 55).

<sup>28</sup> Una formula analoga esclamavano le questuanti di San Martino in Veneto: «*Tanti ciodi ghè in sta porta, / Tanti diavoli che ve porta; / Tanti ciodi ghè in sto muro / Tanti bruschi ve vegna sul cu...!*» (Musatti 1894: 150. Cfr. Cella 1907).

<sup>29</sup> Ludovico Passarini, nel 1875, soffermandosi sul rapporto fave/defunti, osservava: «L'usanza delle fave date per elemosina a' poverelli nel lugubre *giorno dei morti* dura viva ancora in alcuna delle men popolate città d'Italia: ed io ricordo che nella mia patria Marchegiana, Fermo, in molte famiglie del popolo specialmente del contado mettevansi in quel giorno a lessar fave entro un capace pajuolo, che poi le massaie dispensavano a manciate alle amiche, a' poveri, e ai bambini del vicinato andativi ad accattarle. Amerei

ch'Elia, – continua Passarini rivolgendosi a Giuseppe Pitrè – fatte nuove ricerche, ragionasse distesamente su questa che dicesi *Carità dei morti* nel 2 novembre, la quale parmi di certo che abbia avuto sua vecchia origine dai conviti funebri dei Romani, detti *Silicernia*, cene apprestate sotto le pietre dei sepolcri» (Passarini 1875: 87).

<sup>30</sup> A fine Ottocento Gennaro Finamore segnalava che nella serata dell'1 novembre i poveri «vanno accattando *pe' ll' alme de le muorte*; e chi tardi arriva, dice: *Sand'Amica cioppe* (Santo Amico arrivò ultimo, perché zoppo)» (Finamore 1890: 180).

<sup>31</sup> A Melfi il giro di raccolta si chiama «*fare i calcavicchii*», e non è accompagnato da alcun canto particolare. In questa occasione si dà ad intendere ai bambini che i *calcavicchii* girano per raccogliere le strenne; i bambini, se non vogliono essere portati via da costoro, devono deporle sotto la porta una parte della strenna da loro ricevuta nel Natale. Anche il giorno di S. Lucia (13 dicembre) i giovanetti a Melfi usano andare per le case dei parenti chiedendo sorbe secche e dicendo: *Cuppo, cuppo a Santa Lucia – Ca si no ti face cicà!*» (Bronzini 1953: 83-84, nota 2).

<sup>32</sup> I *uastidduzzi di muorti* erano pani che venivano donati ai poveri in suffragio delle anime purganti (Cucco 2011-2012: 139).

<sup>33</sup> Così Giallombardo: «A Calamonaci (Ag), le strofe intonate dai bambini durante i giri di raccolta contengono maledizioni e invettive, per coloro che non manifestano la dovuta prodigalità, anche a sfondo sessuale. Così essi cantano di porta in porta: *La strina, la strina / la bedda mattina. // S'un nni dati un cicireddu / vostru maritu cci cadi l'aceddu. // S'un nni lu dati ora ora / vostru maritu vi ietta fora. // La strina! Buon anno! (La strenna, la strenna / la bella mattina. // Se non ci date un cece [metaforico per "piccolo dono"] / a vostro marito cade l'uccello. // Se non ce lo date subito / vostro marito vi butta fuori. // La strenna! Buon anno!*)» (Giallombardo 1999: 42-43).

<sup>34</sup> Non sono più i ragazzi, infatti, «ad organizzarsi ma alcune associazioni che provvedono a comprare le caramelle e a pianificare momenti di animazione nelle piazze. Non ci sono più i fantocci ma una *Vecchia* in carne ed ossa (una donna o un uomo travestiti) che sfila cavalcando un asino e lanciando caramelle, accompagnata da una frotta di bambini festanti. Al corteo si aggiungono spesso altre figure mascherate o musicisti (quest'anno addirittura gli zampognari di Cefalù che, nelle piazze, hanno recitato *i parti i Gesù Bamminu* con l'effetto di uno strano sincretismo). Ancora oggi si usa fare regali ai bambini ma sempre più spesso si predilige "la festa della Befana" (il giorno dell'Epifania) più sponsorizzata dai media» (Cucco 2011-2012: 155).

<sup>35</sup> Più diversificate sono le denominazioni delle questue che si tengono in alcune comunità alla vigilia di sant'Antonio Abate: *a zumpare su ocu* a Lodè (Nu), *a pedire sa fitta* a Sedilo (Or), *sa panixedda* a Escalaplano (Ca), ecc. (cfr. Mannia, in corso di stampa).

<sup>36</sup> *Su papassinu* (pl. *sos papassinus*) è il dolce autunnale più diffuso in Sardegna. Ne connota le occorrenze festive e, soprattutto in passato, assieme alla frutta secca, costituiva il dono principalmente elargito ai bambini durante le questue novembrine.

<sup>37</sup> Informatore: Silvestra Musio, 1932 (intervista del 13.11.2008).

<sup>38</sup> Informatore: Pasqualina Porcu, 1933 (intervista del 2009).

<sup>39</sup> Sulla questua di Orune Clara Gallini, nel 1973, ha avuto modo di osservare: «Fino a pochi anni fa, la mattina, i bambini, muniti di un sacchetto bianco (*sa cunnedda*) giravano per il paese bussando alle porte e chiedendo doni in suffragio dei defunti, per le loro anime (*a sas animas*). Ricevevano in dono pane, fichi secchi, castagne, frutta, dolci; i bambini di famiglie povere potevano ricevere anche offerte meno voluttuarie come capi di vestiario o soldi. Le famiglie più abbienti potevano anche offrire doni (carne, dolci confezionati con frutta secca) a parenti o conoscenti poveri. Nella festa dei morti il dare e l'aver della mutualità si realizzava così su tutti i piani. La comunità si scambiava doni, e assieme ciascuna famiglia riconosceva l'importanza del lignaggio che, perpetuando le generazioni

dai defunti ai più giovani nati, avrebbe assicurato la sopravvivenza della comunità stessa. Tutto questo complesso si va ormai logorando» (Gallini 1973: 51). Poco più avanti Gallini evidenzia inoltre che: «Questue cerimoniali in parte simili a quelle del giorno dei morti si presentavano (e in parte tuttora si presentano) in occasione del carnevale. Ora solo i bambini, in passato anche gli adulti, girano mascherati per il paese e ricevono in dono dolci particolari da tutte le famiglie alle cui porte vanno a bussare» (Ivi: 53).

<sup>40</sup> Rilevazioni sul campo del 2.11.2008. Informatori: Pina Dettori, 1925; Caterina Spanu, 1926 (interviste del 2.11.2008 e del 3.1.2013). Eufemia Mastio, 1958 (intervista del 3.1.2013).

<sup>41</sup> Marisa lamundo De Cumis ha rilevato anche un'altra formula: «*Zi su Pedi coccone: dazimillu chin resone, / ca made mandau Deu, / su Pedi coccone meu. / Dazimillu mannu / chi minch'incuzede s'annu. / E si non minde dais annoas non be siais!!! Zi il Pedi coccone: datemelo grande / ché mi ha mandato Dio / il mio Pedi coccone. / Datemelo grande / e che possa averlo tutto l'anno. / E se non me ne volete dare / che non arrivate al nuovo anno!*» (lamundo De Cumis 2015: 410).

<sup>42</sup> Informatore: Caterina Spanu, 1926 (intervista del 2.11.2008).

<sup>43</sup> Informatore: Eufemia Mastio, 1958 (intervista del 3.1.2013).

<sup>44</sup> Informatore: Eufemia Mastio, 1958 (intervista del 3.1.2013).

<sup>45</sup> Rilevazioni sul campo del 2.11.2008.

<sup>46</sup> Per una panoramica più ampia sul tema rimando a Mannia, in corso di stampa.

<sup>47</sup> A questo proposito Ignazio Buttitta ha osservato: «La maledizione, l'offesa o la punizione materiale, che arrecano un più o meno grave immediato disagio comunque limitato, si concretizzano, infatti, più efficacemente in una *damnatio* sociale di più estesa temporalità e maggior danno: chi manca al dono ai questuanti sarà escluso dal circuito di solidarietà che sostiene i rapporti sociali e il suo *status* potrà essere compromesso o non ricevere il dovuto riconoscimento» (Buttitta I. in corso di stampa). Ma non solo: il rifiuto, segnala Di Nola, «è interpretato come mancanza di "devozione" o come provocazione del piano di potenza; e in ambedue i casi si tratta della trasformazione mitizzata del rapporto economico reso obbligatorio dall'etichetta sociale del gruppo: [...] la pressione esercitata sull'offerente-obbligato diviene più intensa perché i questuanti si identificano con il santo e il rifiuto di offerta è opposto al santo» (Di Nola 2001: 211-212). Come riferiscono gli informatori di Di Nola a proposito delle questue abruzzesi di sant'Antonio abate: «"Sì, si fa entrare le [bande] con grande piacere, tutto p'annore [= per onore] di sant'Antonio. Porta bene, porta benissimo perché cantano il sant'Antonio. Sennò [=altrimenti] è pericoloso"; "A chi si rifiuta di aprire ai cantori, gli succede quaccosa agli animali. Insomma l'anno non lo passa bene"» (Ivi: 212).

<sup>48</sup> Per una trattazione più esaustiva delle questue ancora vitali in provincia di Sassari rimando a Mannia, in corso di stampa.

<sup>49</sup> Analoga la formula attestata a Dualchi, in provincia di Nuoro, dove si preparava «*su pane 'e sas animas* per imbandire il tavolo nella notte fra l'1 e il 2 novembre e per distribuirlo ai bambini che, durante la questua, così lo chiedevano: "*A mi faghede bene a sas animas*", fatemi il dono del pane per le anime» (lamundo De Cumis M. e L. 1999: 126-127).

<sup>50</sup> In un'altra testimonianza si chiarisce che «ciascun bambino preparava un sacchetto, intrecciando e annodando i lembi di uno straccio, che infilava nel braccio come una sorta di bustina. Era pronto, quindi, per andare a chiedere l'elemosina per l'anima dei defunti, *a pedire pro s'ànima de sos mortos*. Generalmente venivano offerti loro dei dolci e della frutta secca» (Deriu 2011: 91).

<sup>51</sup> Sempre a Tortoli: «La sera del 1° novembre si celebrava un ufficio per i morti, dopo il quale le campane suonavano a morto per tutta la notte. La gente diceva che al suono delle campane, a mezzanotte, i morti si sarebbero fatti vedere in giro, sfilando in un lu-

gubre corteo. Nelle case si accendevano i lumini, uno per ognuna delle *bon'ànimas*, delle persone di famiglia defunte che si desiderava ricordare. I lumini, *is làntias*, erano costituiti da una tazza piena d'olio in cui galleggiava lo stoppino, *sa mariposa*; restavano accesi fino all'indomani. Analoghi lumini venivano portati in cimitero. Ai lumini si attribuiva il potere di far intervenire in mezzo ai vivi quei morti per i quali erano stati accesi, che si sarebbero messi a pregare» (Pastonesi 1991: 368).

<sup>52</sup> Le informazioni sulla questua sedilese mi sono state fornite da Maria Vittoria Meloni (10.6.2014).

<sup>53</sup> *Maria punta 'a oru* è un essere fantastico della tradizione sarda che veniva evocato per spaventare i bambini in funzione pedagogica. Si racconta che *Maria punta 'a oru* fosse una donna vecchia che la notte del 31 ottobre o dell'1 novembre – sulla base delle diverse tradizioni comunitarie – passava nelle case per controllare se le famiglie le avessero lasciato la sua porzione di pasta. Chi non avesse adempiuto all'obbligo si sarebbe ritrovato un buco nella pancia provocato dalla donna con *sa punta 'a oru* (uno strumento in ferro con la punta ricurva utilizzato per fare l'orlo, *s'oru*, appunto, alle *corbule*) o uno spiedo, proprio per riprendersi la pasta. Questa veniva consumata ovviamente dagli adulti che lasciavano credere ai bambini l'avvenuto passaggio della figura immaginaria. Secondo un'altra versione, *Maria Puntaoru* (Maria dalla Punta d'oro) era una figura che proveniva dall'aldilà e la notte tra l'1 e il 2 novembre questuava con una campanella per raccogliere il cibo da destinare alle anime dei defunti.

<sup>54</sup> Nel Cagliaritano le questue infantili sono tutt'oggi vitali in diverse comunità.

<sup>55</sup> *Sa panixedda* è la questua infantile ancora attestata a Escalaplano in occasione della vigilia di sant'Antonio Abate (cfr. Mannia, in corso di stampa).

<sup>56</sup> Informatori: Gina Carta, 1945; Eugenia Laconi, 1956; Rosella Porcedda, 1958 (interviste del 5.1.2013). A Escalaplano la questua infantile di *is animeddas* era inserita in una cornice di festeggiamenti molto articolata. Per la ricorrenza di Ognissanti era consuetudine organizzare una grande festa, che durava alcuni giorni, tanto che veniva considerata dagli escalaplanesi la festività più importante. Il comitato organizzatore, che cambiava annualmente, questuava nel paese e con i soldi ricavati pianificava la manifestazione, con la presenza di poeti, cantanti e gruppi folkloristici; si preparava inoltre da mangiare (ma solo per il comitato). La festa ha subito nel tempo numerosi cambiamenti: alla fine degli anni Trenta il Vescovo e il Podestà posticiparono l'occorrenza alla seconda domenica di novembre affinché non "si profanasse la solennità dei morti con suoni, canti sparsi per tutta la sera e notte del primo novembre e del giorno 2 sacro ai morti". Poi si anticipò ad agosto per evitare i freddi autunnali, fino alla scomparsa nei primi anni Settanta e alla sua ripresa negli ultimi anni. Queste informazioni mi sono state fornite da Palmira Rosas (intervista del 5.1.2013), che qui ringrazio.

<sup>57</sup> Rilevazioni sul campo dell'1.11.2009. Informatori: Francesca Cortes, 1931; Giovanna Cortes, 1936; Sebastiana Cortes, 1933; Beatrice Pitzulu, 1926; Maria Giuseppa Pitzulu, 1918; Salvatorica Pitzulu, 1901 (interviste dell'1.11.2009). Diverse informazioni mi sono state fornite da Luisangela Sulas, che affettuosamente ringrazio.

<sup>58</sup> A Benetutti s'intendono per sacristi i chierichetti più grandi (12-13 anni), coloro che hanno più esperienza. Presenziano a tutte le funzioni liturgiche, sia nei giorni festivi sia in quelli feriali, aprono e chiudono le porte della chiesa, suonano le campane, coordinano, inoltre, gli altri chierichetti. I sacristi indossano la cotta bianca sopra il talare rosso, mentre i chierichetti vestono delle tunichette bianche con due bande rosse.

<sup>59</sup> Era credenza diffusa in numerosi paesi che da mezzogiorno dell'1 novembre sino all'ora meridiana della giornata successiva, intervallo temporale in cui le campane risuonavano a lutto ininterrottamente, le anime fossero libere dalle pene del Purgatorio e vagassero per le vie degli abitati.

<sup>60</sup> Così ho avuto modo di documentare l'1 novembre 2009. Alcuni informatori, tuttavia, mi hanno riferito che in passato i sacristi erano tre.

<sup>61</sup> Quando il gruppo transita in prossimità di abitazioni interessate da situazioni di lutto, si smette di suonare la campanella – o si attenua il suono – in segno di rispetto, anche se molte persone escono comunque in strada per porgere l'offerta.

<sup>62</sup> In passato, quando il pane raccolto era abbondante, veniva *carasatu*, tostato, affinché non si guastasse.

<sup>63</sup> Rilevazioni sul campo dell'1.11.2009. Informatori: Pietro Boseddu, 1943; Fatima Canu, 1962; Rina Canu, 1967; Giovanna Mele, 1943; Giuseppina Mele, 1932; Pasqualina Mele, 1940; Pietrina Sanna, 1928 (interviste dell'1.11.2009). Numerose informazioni mi sono state fornite dai genitori dei chierichetti che hanno questuato l'1 novembre 2009.

<sup>64</sup> Si tratta solitamente dei bambini che stanno per concludere la scuola dell'obbligo e l'ufficio di chierichetto.

<sup>65</sup> Oltre ai chierichetti e alle rispettive famiglie, partecipano al pranzo tutti i bambini della comunità. Preliminarmente si apparecchiano i tavoli e si lasciano le porte socchiuse perché devono entrare *sas ànimas*, le anime.

<sup>66</sup> Anche la sera, prima della cena comunitaria, le mamme dei chierichetti portano da mangiare ai poveri e alle persone sole.

<sup>67</sup> Così un'informatrice: «Quando si è in lutto, c'è chi non organizza niente e lascia le porte chiuse ma c'è anche chi lo fa perché sono anime, i bambini sono anime. Sant'Antonio... anche il Purgatorio vuole..., vuole le cose... Capito?!» (Rina Canu, 1967).

<sup>68</sup> I pani e i dolci d'occasione, preparati alcuni giorni prima della questua, sono, rispettivamente, *su coccone* e *sos papassinos*. Il primo è «una sorta di pane, fatto di impasto di farina, di lievito e di zucchero, a forma di una ciambella con al centro l'immancabile buco. La crosta [è] lucida e ornata di disegni, stampati con su *pintapane*, una specie di timbro a secco» (Trudda 1990: 76); per *sos papassinos* cfr. *infra*.

<sup>69</sup> Il locale di *su Purgatoriu* – di competenza della Parrocchia – è stato costruito grazie all'interessamento del parroco e al contributo di tutta la comunità. Sino alla metà degli anni Duemila la cena comunitaria veniva solitamente organizzata nella casa di uno dei chierichetti.

<sup>70</sup> Gli informatori mi riferiscono: «*Vintras prima sos pastores chi potian ucchidian sas erveches. Annaian a faccher sas pethas, la acchiana a cantos e la mannaian a sos parentes, a sos poveros, a su Purgatoriu; li namus su mandatiu* (Anche in passato i pastori che avevano la possibilità sacrificavano le pecore. Si riunivano, macellavano i capi, sezionavano la carne e la mandavano in dono ai parenti, ai poveri, a *su Purgatoriu*; quest'usanza la chiamiamo *su mandatiu*)».

<sup>71</sup> In diverse comunità dell'isola la figura del becchino è di istituzione relativamente recente. Francesco Poggi osservava nel 1897: «Al camposanto il cadavere si seppellisce subito, *coram populo*; e però, nell'isola, la maggior parte de' cimiteri non hanno stanza mortuaria; sarebbe addirittura un pleonasma. Diremo poi che a Bitti, e in diversi altri villaggi, sino a pochi anni fa, non esisteva neppure il becchino: il pietoso ufficio di seppellire i morti, era compiuto dalle donne che intervenivano al trasporto funebre. E visto che, *illis temporibus*, un uso comune a quasi tutta la Sardegna, tassativamente prescriveva che i parenti del defunto, in ossequio alla memoria di lui, non solo dovessero scavargli la fossa, ma calarvelo anche, non si può dire che i Bittesi, e i loro egregi compatriotti, la pensassero proprio male, non volendo stipendiare un becchino la cui maggior fatica fosse quella di beccarsi la paga» (Poggi 1897: 114-115). Deputati al seppellimento dei morti erano anche gli amici del defunto, i membri delle confraternite o persone appositamente pagate per svolgere tale funzione, per esempio *su missu* (fra i reietti della comunità) (cfr. Pillai 1998: 59-60; Mulas 1997: 342-347). Quando sorgono i primi cimiteri, la cura e la custodia dei

defunti vengono affidate al becchino o custode, diventato poi un dipendente comunale.

<sup>72</sup> Analogamente ha scritto uno studioso locale alcuni decenni addietro: «a mezzogiorno un uomo con un sacco sulle spalle faceva il giro del paese, preceduto da pochi chierichetti che con una campanella in mano ne annunciavano il passaggio [...]. Si usava gettare per terra mandorle, noci, mele cotogne, castagne che i molti bambini al seguito raccoglievano prontamente» (Trudda 1990: 76). Ritualità simili sono documentate in diverse realtà culturali. A fine Ottocento Bérenger-Féraud riferiva: «chez les Achantis de la côte occidentale d'Afrique, on rencontre la coutume de jeter un peu de la liqueur ou des aliments du repas par terre, en hommage aux esprits familiers de la maison, afin qu'ils protègent la famille et les animaux, comme dans l'Asie et comme dans les montagnes du Jura et des Alpes. Les miettes qu'on laisse, en Provence, le soir de Noël pour *leis armettos*, procèdent de la même pensée. [...] Cette coutume se rencontre dans une infinité de peuplades qui, avant de commencer leur repas, jettent quelques bribes d'aliments à terre pour rassasier les esprits qui hantent la case. Ces esprits sont souvent les ancêtres qui veillent, moyennant certaines offrandes, au bonheur de leurs descendants» (Bérenger-Féraud 1896: 73). In Corsica, segnala Van Gennep: «La veille du *Jour de l'An*, dès que la nuit est venue, les enfants du village se réunissaient au cri de ralliement de *baracoucou* et passaient dans toutes les maisons, sauf dans celles en deuil. Ils frappaient à la porte d'entrée et, quand celle-ci s'ouvrait, entraient et se mettaient en cercle dans la chambre commune. La maîtresse de la maison leur distribuait des figues, amandes, noix, gâteaux, de l'argent, en les jetant à terre. Les enfants se précipitaient dessus en se disputant. Dès que le plancher était nettoyé, ils se rendaient à la maison voisine, jusqu'à ce que la tournée fût complète» (Van Gennep 1988: 2912). Bachtin ha osservato: «L'alto è il cielo; il basso è la terra; la terra è il principio dell'assorbimento (la tomba, il ventre) ed è nello stesso tempo quello della nascita e della resurrezione (il seno materno). È questo il valore topografico dell'alto e del basso nel loro aspetto cosmico. Sotto l'aspetto propriamente *corporeo*, che non è mai del tutto separato con precisione dall'aspetto cosmico, l'alto è il volto (la testa), il basso gli organi genitali, il ventre e il deretano. È con questi significati assolutamente topografici che ha a che fare il realismo grottesco, ivi compresa la parodia medievale. L'abbassamento consiste, in questo caso, nell'avvicinamento alla terra, come principio che assorbe e *nello stesso tempo* dà la vita; abbassando si seppellisce e nello stesso tempo si semina, si muore per nascere in seguito meglio e di più. L'abbassamento significa anche iniziazione alla vita della parte inferiore del corpo, quella del ventre e degli organi genitali e, di conseguenza, iniziazione ad atti come l'accoppiamento, il concepimento, la gravidanza, il parto, il mangiare voracemente e il soddisfare le necessità corporali. L'abbassamento scava una tomba corporea per una *nuova* nascita. È questo il motivo per cui esso non ha soltanto un valore distruttivo, negativo, ma anche positivo, di rigenerazione; è *ambivalente*, nega e afferma nello stesso tempo. Fa precipitare non soltanto verso il basso, nel nulla, nella distruzione assoluta, ma fa precipitare verso il "basso" produttivo, in cui avvengono il concepimento e la nuova nascita, e da cui tutto cresce a profusione; [...] il "basso" è la terra che dà la vita e il grembo materno; il "basso" è sempre *inizio*» (Bachtin 1979: 26-27).

<sup>73</sup> A San Costantino Albanese, ha rilevato Lombardi Satriani, dedicano «la prima focaccia, quando panificano, ai morti, buttandola per terra e pronunciando le parole: "Natalé, o Inzot" (perdona o Signore)» (Lombardi Satriani 1990: 91-92).

<sup>74</sup> Informatore: Eufemia Mastio, 1958 (intervista del 3.1.2013).

<sup>75</sup> La questua del becchino è scomparsa già da diversi decenni; tuttavia qualcuno ancora oggi dona a *su custode* un'offerta in denaro. Informatore: Caterina Spanu, 1926 (interviste del 2.11.2008 e del 3.1.2013).

<sup>76</sup> Informatori: Anna Noli, 1942; Maddalena Sini, 1919; Sebastiana Sini, 1935 (interviste del 27.12.2012).

<sup>77</sup> Informatori: Maria Ladu, 1930 (interviste del 24.9.2009 e del 7.1.2013); Maria Mured-

du, 1927 (intervista del 22.12.2008); Mariangela Pisanu, 1923 (interviste dell'1.11.2008 e del 2.1.2009); Luisa Porcu, 1932 (intervista del 16.11.2008); Teresa Porcu, 1929 (interviste del 21.12.2008 e del 20.12.2012).

<sup>78</sup> La carne era offerta ai vicini, ai parenti, ai poveri e a chi non possedeva del bestiame.

<sup>79</sup> Informatore: Mariangela Pisanu, 1923 (intervista del 2.1.2009).

<sup>80</sup> Informatore: Luisa Porcu, 1932 (intervista del 16.11.2008).

<sup>81</sup> Informatore: Mariangela Pisanu, 1923 (intervista del 2.1.2009). Raffaello Marchi, che ha condotto una serie di ricerche sul campo in Barbagia tra gli anni Cinquanta e Sessanta del secolo scorso, ha rilevato che a Lula, la notte dei morti, le persone non vanno in cimitero: «Cucinano la carne e la portano con caffè, dolci, vino, sigari, nel campanile (*in sa turre*) e lì passano 24 ore, cantando il miserere (alle 9) e poi suonano tutta la notte *toccande* e col fuoco in mezzo, mangiano, fumano e bevono e *s'ispassiana*. "Su miserere lis cheret a sas animas" – dice zia Peppa» (Marchi 2006: 153).

<sup>82</sup> Informatore: Francesca Marras, 1917 (intervista del 19.12.2012).

<sup>83</sup> Informatori: Antonio Frau, 1926; Giuseppina Frau, 1928; Francesco Sedda, 1930; Pierina Vacca, 1943 (interviste del 29.12.2012).

<sup>84</sup> Informatori: Lucia Natalia Bulloni, 1936; Maria Caterina Bulloni, 1939 (interviste del 22.12.2012).

<sup>85</sup> Giuliana Rosa Ligios e Salvatorina Ligios. Anche a Buddusò, centro attiguo a Bitti ma ricadente in provincia di Sassari, i chierichetti, *sos jaganos*, uscivano a questuare. Dall'1 novembre (*dae s'ora de su pesperu* – dall'ora del vespro) sino al giorno successivo (*a s'urtima missa* – all'ultima messa) alcuni chierichetti avevano il compito di far rintoccare a morto le campane mentre altri uscivano a questuare *su mandigu a su toccu o sa ghenà a su toccu toccu*. In *sas bèrtulas*, le bisacce, riponevano formaggio, pane, dolci, soldi, che venivano portati nel campanile per essere suddivisi e consumati. Informazioni fornitemi da Giovanna Anna Taras, 1922 e Maria Rita Ferreri, 1924 (interviste del 31.12.2008).

<sup>86</sup> Le informazioni sulla questua onifaese mi sono state fornite da Giovanni Antonio Lai, 1930 (intervista del 3.11.2013).

<sup>87</sup> Informatore: Raimonda Loi, 1920 (intervista del 3.10.2015).

<sup>88</sup> La testimonianza così continua: «Per amor suo [Dio] e dei beati anche noi rientravamo a casa con le ceste piene di tutta quella grazia di Dio [...]. Perciò non avevamo paura né del freddo né del vento, che si credeva fosse mosso dalle anime in pena intanto che aspettavano di essere ricevute in purgatorio. A dire il vero avevamo paura dei morti, eccome! Con tutti quei racconti di spiriti che ascoltavamo [...] vampiri e anime che, vestite con abiti lunghi e bianchi, uscivano in processione la notte e, quando albeggiava, volavano via come uccelli. A volte rientravano nella chiesetta delle anime o nel cimitero. La sera di Ognissanti le anime correvano per le vie con bambini e grandi che sembravano contenti di essere insieme a loro almeno una volta all'anno. Una volta all'anno, vivi e morti potevano mangiare insieme, ridere e scherzare in allegria come buoni amici, promettersi preghiere e aiuti gli uni per gli altri, che Dio avesse tenuto conto dei vivi allontanando da essi ogni male, che avesse tenuto conto delle anime del purgatorio portandole in cielo accanto a Lui» (Frau, Puddu 2000: 122).

<sup>89</sup> Sempre a Seneghe, la notte tra l'1 e il 2 novembre «in ogni casa si preparava la cena per i familiari defunti: i maccheroni, la melagrana e *sos pabassinos*, dolci di uva passa e zucchero, erano di prammatica; il mattino seguente si dava tutto ai bisognosi» (Pili Deriu 1993: 149). Il 2 novembre, inoltre, i bambini «giravano per le case alla ricerca di dolciumi e frutta secca che chiedevano "*pro s'anima de sos mortos*": se la risposta era negativa, con la formula "*fatt'eu bene*" (abbiamo già fatto il bene), era pronta spesso la risposta malaugurante: "*dolore e isprene*" (che vi possa venire il male alla milza)» (Ivi: 149).

<sup>90</sup> A Nughedu Santa Vittoria, l'1 novembre, «la questua la faceva il sagrestano, seguito

da un codazzo di bambini, che si presentava in tutte le case suonando una campanella. A quell'annuncio la gente diceva: «*Est arribande prugadoriu*», e tutti offrivano noci, castagne e fichi secchi, come voleva la tradizione. Il sagrestano, terminata la questua, dava una parte del ricavato ai ragazzi che lo avevano seguito» (Turchi 2007: 199). A Norbello, invece, «il sagrestano andava a *pabassinare*: di casa in casa chiedeva *sos pabassinos*, i dolci tipici di questa ricorrenza. Li raccoglieva per i campanari che, impegnati a suonare le campane, trascorrevano l'intera notte all'interno del campanile, dove mangiavano e accendevano il fuoco per scaldarsi» (Marras 2004: 162).

<sup>91</sup> Osservazioni analoghe sono contenute in un'altra testimonianza: «In Gallura, così, contrariamente agli altri luoghi della Sardegna e del Regno, si mangia dopo l'avemaria – non appena il prete abbia benedette, ad una ad una, le case dei devoti, con l'aspersorio che bagna ogni poco nell'anfora di creta, tenuta dal sacrestano che gli fa compagnia. Il quale tiene pure un paio di bisacce d'orbaggio sull'omero, fantasiosamente arabesche alla parte esterna superiore, entro cui si mette *lanfetta*: sorta di pane di farina bianca, disegnato, del peso vario di 400 a 600 grammi, che si suol regalare al prete in ricompensa della benedizione data da lui. [...] È notevole, a proposito, questo fatto. Mentre il prete con la stola che gli pende dal collo e che fa baciare da tutti i membri della famiglia, va di casa in casa, una turba sempre crescente di giovinetti lo segue, gridando: *Li cozzuli farini!* – che vuol dire: i pani di farina, ossia: dateci pane di farina. E tutti questi cercano di rubacchiar legna, quando non viene loro data spontaneamente, nelle case, per portarla poi dal prete, che, finito il giro, regala a ciascuno un tozzo di pane più o meno grosso, a seconda della quantità della legna da lui procacciati. Ciò avviene specialmente ad Aggius, dove le tradizioni delle costumanze natalizie hanno una tonalità più spiccata che altrove» (Pirota 1894: 139-140).

<sup>92</sup> Per una più ampia trattazione delle questue dicembrine si rimanda a Mannia, in corso di stampa.

<sup>93</sup> Informatore: Maria Giuseppa Canu, 1934 (intervista del 31.12.2012).

<sup>94</sup> Informatori: Maria Giuseppa Canu, 1934; Maria Antonia Manconi, 1938 (interviste del 31.12.2012).

<sup>95</sup> In nota Calvia aggiunge: «In alcuni paesi dicesi *Dademi su candelarzu* (calendarium)» (Calvia 1894: 483, nota 2).

<sup>96</sup> Gino Bottigliani ha scritto: «per il primo giorno dell'anno, si cuociono *sos bacchiddos*, cioè del pane a forma di bastoncini che si danno ai fanciulli i quali cantano appunto: "*Dàdemi su acchiddu*"» (Bottigliani 1925: 50). Così invece Maria Piredda Piliu: «*Sos bakkiddos 'e Deu*: i bastoncini di Dio, ovvero il bastone episcopale. Si tratta di un pane a forma di bastoncini stilizzati, confezionato in tutta l'area in occasione del Capodanno. I bambini li ricevevano in dono durante i loro giri di questua. La questua veniva indicata col nome di *pedire su 'akkiddu* (chiedere il *bakkiddu*) ed i bambini facevano la loro richiesta cantando: *Dadenos su 'akkiddu / bos kampet su pubiddu / e sa masonada / sas bakkas sunt anzadas* – Dateci il bastoncino / viva per voi il marito / ed il bestiame (o i figli) / le vacche hanno figliato» (Piredda Piliu 1973: 45-46). Per una puntuale descrizione di questo pane cerimoniale (con le relative foto) rimando al contributo appena citato a pagina 46.

<sup>97</sup> *Capude, pertusitta, juada, canistros, 'acchiddu 'e Deus* erano i pani di Capodanno che si confezionavano a Nughedu.

<sup>98</sup> Traduzione: I tre re di Oriente / Andavano dietro la stella / In Egitto entravano / In Egitto entrarono / E tre Messe gli dissero / Dalla notte di Natale / Se ci volete dare / Qualche cosa, a cent'anni / E buona notte e buon'anno / E buon Natale completo / E Dio vi dia vita, / Meglio a un altr'anno.

<sup>99</sup> Traduzione: Circolino le bisce / Dal letto al focolare / Quanto ne avete dato a me / Ne abbiate dentro e fuori!

<sup>100</sup> Traduzione: Già ci avete regalato / Con gusto e con allegria / Viva chi ce l'ha dato / Con tutta la compagnia.

<sup>101</sup> A Ollolai i bambini uscivano anche per *su Prugatoriu* il pomeriggio dell'1 novembre e la mattina del giorno successivo (solitamente si visitavano le case dei parenti e quelle del vicinato). In un grande fazzoletto legato sui lembi riponevano dolci, frutta secca e frutta di stagione. Ai bambini più poveri si offriva anche un pezzo di formaggio e altri alimenti. Una volta riempito il fazzoletto si rientrava a casa, si svuotava e si usciva nuovamente. Era consuetudine da parte delle madri redistribuire ad altri bambini questuanti una parte dei beni, in suffragio delle anime del Purgatorio (Bussu 1995: 225).

<sup>102</sup> La sera di Capodanno «le mamme mettevano al fuoco che scoppiettava nel camino le foglie d'ulivo separate, due alla volta. Ad ogni foglia corrispondeva il nome di un giovane o di una ragazza matrimonabili. Se le due foglie messe nel fuoco ad un certo punto si avvicinavano, voleva dire che tra i due prescelti poteva anche scapparci il matrimonio; se le foglie invece si allontanavano non c'era a detta del responso alcuna possibilità di nozze» (Monne 1977: 151).

<sup>103</sup> Sempre in quest'area, il giorno di Capodanno, «le massaie lavoravano alacramente alla spola e al penneccio, mentre i contadini aravano e seminavano, oppure zappavano il grano, l'orzo. [...] Tutta questa attività si svolgeva in un giorno che attualmente è per noi di riposo e di svago e costituiva qualcosa di indispensabile per un buon auspicio e augurio per una prossima annata abbondante» (Monne 1977: 152-155).

<sup>104</sup> Grazia Deledda traduce il termine *candelarju* con candelaiolo.

<sup>105</sup> La traduzione che fornisce Deledda è: «Ce lo date il candelaiolo? - che sia buono e sia grande, - che ci duri un anno, - un anno e una settimana, - apposta son venuta - a ve lo domandare, - se me lo volete dare - già so che lo tenete, - se dare me lo volete - già l'avete in casa, - otto giorni fa - è nato il Signore» (Deledda 1895: 427). Analogo a quello riportato dalla scrittrice nuorese è il canto raccolto da Giuseppe Ferraro nel 1891: «*Dàdemi su candelàriu - Chi sia' bonu e mannu - Chi mi dured' un annu - Un annu e una chida - Chi apposta so' ennida - Po bo' lu cherre' cantare. Già' isco chi lu tenide(s) - Si mi 'nde cherides dare - De su ch'azis in domo. Otto dies este a como - Chi su Signore e' naschidu - A cantare e' bes-sidu - Minoreddu e tantu abbastu - In nòme(ne) de Gesù Cristu - E de sa mama Maria. Ite notte e' d'alligria - Cando su Signore e' naschidu - Cando l'an' imbisitadu - So' tres Res de Oriente - Cando su sole luchente - Naschèsid' ind' un' istalla - Isse müttd' e si caglia(da) - E non fache' parzialidade(s) - Tottu nos ad' egualadu - Sos ricco' e sos poverò(s). Cando su Signore 'e sos chelo(s) - Si e' chèrfidu agualare. Dàdemi su candelàriu - Si mi lu cherides dare» (Ferraro 1891: 11-12). La traduzione è: «Datemi il candelàriu - che sia buono e grande - che mi duri un anno - un anno e una settimana - che son venuta apposta - per volervelo cantare. - Già lo so che ce l'avete - se me ne volete dare - di quello che avete in casa. - Otto giorni a oggi - è nato il Signore - è uscito per cantare - piccolo e tanto astuto - nel nome di Gesù Cristo - e della madre Maria. - Che notte d'allegria - quando è nato il Signore - quando gli hanno fatto visita - i tre Re di Oriente - quando il sole lucente - è nato in una stalla - lui chiama e tace - e non fa parzialità - tutti ci ha reso uguali - i ricchi e i poveri. - Quando il Signore dei cieli - si è voluto eguagliare (agli uomini). - Datemi il candelàriu - se me lo volete dare».*

<sup>106</sup> Informatore: Salvatora Solinas, 1916 (intervista del 2.11.2009). Rosanna Cicalò e Franca Rosa Contu hanno avuto modo di rilevare, invece, che «la festa *de su candelarju* a Nuoro è scomparsa agli inizi degli anni Cinquanta e così anche il pane caratteristico» (Cicalò, Contu 1987: 223). A ciò le due studiose aggiungono: «Si trattava di una forma di elemosina prevista, istituzionalizzata e come tale incoraggiata, che sopravvive a Nuoro con significato simile in occasione della festa dei Santi [...]. A Nuoro si facevano dei piccoli pani dolci a forma di ciambellina e di animali stilizzati; quest'usanza decadde gradatamente sostituita dal Natale e dall'Epifania, occasioni nelle quali solo i figli dei ricchi

ricevavano in dono giocattoli mentre la maggior parte dei bimbi continuava a ricevere dolci o frutta» (*Ibidem*).

<sup>107</sup> In nota a queste informazioni Marras aggiunge: «Anche il giorno di Santa Lucia, il 13 dicembre, i bambini andavano nelle case per chiedere dolci e, in particolare i poveri, per questuare grano, *su trigu de Santa Lughia*» (Marras 2004: 163).

<sup>108</sup> Luisa Orrù ha inoltre riferito che la questua di Fluminimaggiore è scomparsa negli anni Sessanta del secolo scorso. La preparazione di *is candeberis* (il grano cotto), tuttavia, seppure in forma residuale, è ancora documentabile presso alcune famiglie, che distribuiscono il frumento bollito la mattina del 31 dicembre con l'auspicio di un anno propizio.

<sup>109</sup> Sulla questua di Villacidro, Franco Stefano Ruiu ha osservato: «L'usanza [...] durava due giorni: la fine e l'inizio dell'anno, con evidenti significati beneauguranti (*su trigu crudu* e *su trigu cottu*, il grano crudo e il grano cotto). L'ultimo giorno di dicembre, di buon mattino, i bambini andavano nelle case per chiedere grano duro (*su trigu crudu*). Chi ne aveva lo dava volentieri e lo depositava nei sacchetti voraci dei piccoli questuanti. Quando il giro finiva ciascuno rientrava a casa e si tiravano le somme. Se di grano ce n'era abbastanza, una parte cospicua veniva utilizzata per soddisfare i bisogni reali, il resto lo si destinava alla festa di fine anno. Il grano della festa veniva spurgato e successivamente messo a bollire in tegami di terracotta. Quando i chicchi cominciano a gonfiarsi di volume il tegame veniva rapidamente tolto dal fuoco e ricoperto di paglia e di lana per tutta la notte. Era questo l'umile quanto efficace accorgimento che i poveri di una volta usavano per cercare di conservare il tepore del modesto desinare. L'indomani mattina si scoperchiava il tegame, si faceva scolare l'acqua, ed il grano una volta asciugato veniva travasato in un piatto» (Ruiu 2000: 224). E ancora: «Per tradizione il primo cucchiaino del grano bollito (*su trigu cottu*) era offerto, in segno di gratitudine, alle galline di casa. Senza le loro uova il sostentamento dell'intera famiglia sarebbe stato di certo molto più magro. Una volta saldato simbolicamente il debito di riconoscenza, la parte restante del grano poteva essere innaffiata con la sapa ottenuta con il mosto bollito della passata vendemmia. Il grano a questo punto, cambiando colore e pure sapore, era pronto per essere distribuito. A beneficiarne tutti quelli di casa, i vicini, e infine i bambini che sarebbero ripassati per chiedere, questa volta, *su trigu cottu*. Un cucchiaino di questa inusuale e povera leccornia bastava e avanzava per saziare le ingenue pretese dei bambini di una volta. Oggi l'usanza rivive per merito indiscusso della Pro Loco. A mezzogiorno, quando la messa solenne finisce, nel piazzale antistante la chiesa avviene la distribuzione di un assaggio del grano condito all'antica con sapa di mosto. I tempi sono ovviamente diversi e tutto sembra cambiato. La gente sta in piazza e non nelle case, e i bambini a fare la questua più non ci vanno. Ma il sapore di quel grano bollito, anche se viene offerto in bicchieri di plastica, sembra rimasto lo stesso di un tempo e, come allora, continua a conservare il gusto delle cose genuine» (*Ivi*: 227).

<sup>110</sup> Informatore: Gina Carta, 1945 (intervista del 5.1.2013).

<sup>111</sup> Aa. Vv., 1995, *Sadali. Ambiente Tradizioni Grotte*, Editrice S'Alvure, Oristano.

<sup>112</sup> <http://www.aidomaggiore.com/diario/1diario07/diario1207/cogatzta.htm> (ultimo accesso: 26.03.2014 – ore 15:25).

<sup>113</sup> Il sacerdote Michele Licheri, relativamente alla questua g hilarzese, osservava nel 1900: «Così vuoi imitare la liberalità, con cui la Santa vuol distribuire i suoi beni ai poveri. E correlativamente alla povera condizione, in cui essa passò gli ultimi giorni della vita, un tempo facevasi della raccolta sette focaccine da mangiarsi nella vigilia della festa, le quali cuocevansi alla pietra del focolare» (Licheri 1998: 326).

<sup>114</sup> La *koljada* è, secondo Propp, una consuetudine pagana di origine agricola. «La chiesa fece coincidere la festa della nascita di Cristo con il solstizio di inverno ed in alcune località l'influenza della chiesa si rifletteva anche sull'abitudine di cantare delle *koljady*. Come ha indicato V. I. Čičerov, questa influenza era piuttosto debole nella Grande Russia e

più forte in Ucraina. Nelle *koljady* russe questa coincidenza con la festa religiosa non è così bene espressa come nelle *koljady ucraine*: in queste ultime il padrone di casa, guardando alla finestra, vede Dio che ara, i santi che lo aiutano, Dio e i santi che fanno il giro del campo, ecc. La cristianizzazione, per così dire, delle *koljady* ucraine è ben studiata da A. A. Potebnja. Nella Grande Russia, in alcune località, si faceva un piccolo corteo con una stella incollata su di un palo e non si glorificava già più il padrone di casa bensì Gesù Cristo. Queste canzoni si chiamavano *racejki*. E. A. Adveeva riferisce dalla Siberia: "Nei primi tre giorni i bambini di tutte le condizioni andavano in giro glorificando Cristo. Questa era la festa più amata dai bambini e quelli tra loro che conoscevano a memoria più *racejki se ne vantavano*". Si potevano cantare come "*racejki*" versi spirituali di qualunque tipo come ad esempio il pianto di Adamo, Lazzaro, la cacciata dal paradiso, ecc. In alcune località i preti traevano profitto da questa tradizione e, senza vergognarsi di imitare i bambini, il giorno di Natale andavano a cantare sotto le finestre per ricevere dei regali. Il proprietario fondario V. V. Selivanov ci racconta "Il secondo giorno (cioè il 25 dicembre) il prete ed il clero, portando una croce, girano tutte le casette della loro parrocchia, in ogni casa lodano Cristo e il prete ed il sagrestano, oltre ad una piccola somma di denaro, ricevono un dolce di un quartino per tre di lunghezza, in gran parte fatto di farina stacciata"» (Propp 1993: 102-103).

<sup>115</sup> Van Gennep si è soffermato, inoltre, sui processi di rifunzionalizzazione e di scomparsa delle questue (cfr. Van Gennep 1988: 2874 ss.). In ordine a quelle di Capodanno, per esempio, ha osservato: «D'après mes enquêtes de 1925 à 1931, la tournée collective des enfants groupés en petites bandes et passant dans toutes les maisons existait encore dans le Cantal, à Entraigues; en Haute-Loire, dans les régions de Saint-André-de-Chalçon, d'Allègre, de Beaux-Malataverne et dans tout le Velay; en Puy-de-Dôme, dans le canton d'Herment. Ce département a été exploré récemment d'une manière méthodique par Mme Abraham, qui s'est assurée que la coutume y existait partout à la fin du XIX siècle et subsistait vers 1940-1950 dans vingt et une localités, avec tendance très nette à la disparition et remplacement par les visites individuelles aux parents et aux parrains et marraines. Anciennement, les dons obtenus consistaient en noix, noisettes, pommes, parfois nèfles; plus tard, en oranges, bonbons, papillotes et même sous. A Beaux-Malataverne, on donnait une pipe en sucre aux garçons et une poupée, aussi en sucre, aux fillettes» (Ivi: 2886).

<sup>116</sup> Sempre nella provincia dell'Hainaut, il giorno di san Gregorio, ci informa Alfred Harou sul finire dell'Ottocento, «les enfants travestis, l'un en évêque, les autres sous divers déguisements, vont de porte en porte faire la quête en chantant des chansons. Le produit de leur quête sert à l'achat de friandises» (Harou 1891: 56).

<sup>117</sup> «La vigilia di S. Nicolò un giovanotto del paese, assieme ad amici, gira di casa in casa vestito appunto da S. Nicolò, e chiede ai genitori e ai bambini se questi ultimi durante l'anno si sono comportati bene. I bambini si inginocchiano; mamme e babbi testimoniano e incoraggiano i loro figlioli a promettere d'essere buoni e obbedienti. S. Nicolò lascia dei piccoli doni. Lo accompagnano alcuni amici travestiti da diavoli, carichi di catene e di campanacci da mucche, e muniti di gerle ove mettere i bambini cattivi. I "diavoli" sono vestiti di nero, con pelli di pecora e di capra, e sono muniti di corna di camoscio, di lunghe lingue rosse, di code e di bastoni. Uno di tali bastoni vien lasciato a ciascuno dei bambini: essi all'indomani (6 dicembre) lo baciano e lo pongono dietro il quadro della Madonna che si trova nella stanza di soggiorno ("izba"). Il bastone servirà a picchiarli quando lo meritassero. Accompagnano S. Nicolò anche dei ragazzi vestiti da angeli, muniti di campanelle d'argento. Le famiglie donano a S. Nicolò piccole offerte, perché provveda alle spese. I grossi doni sono riservati alla notte» (D'Aronco 1949: 191).

<sup>118</sup> In epoca medievale, documenta Philippe Ariès, il giorno dei SS. Innocenti «i bambini occupavano la chiesa; uno di loro veniva eletto vescovo dai compagni e presiedeva

la cerimonia che si concludeva con una processione, una questua, un banchetto. La tradizione, ancora viva nel Cinquecento, voleva che quel giorno, di mattina, i ragazzi sorprendessero a letto le persone amiche per frustarle; si diceva "per dar loro gli innocenti" (Ariès 1976: 84).

<sup>119</sup> *Colinda* e *corinda* sono i termini impiegati in Transilvania per indicare le questue, e sono assunti ed estesi dagli studi di folklore a tutta la regione. In Dobrogea e Muntenia le cerche rituali prendono il nome di *colind*, in altri paesi, quali Salistea Sibiului, Mihaileni, Salcau, Stenea, di *colindec*.

<sup>120</sup> Come si è tentato di documentare nel presente lavoro, i questuanti sono sempre altro da loro stessi. In questa direzione si chiariscono le perplessità di Propp in ordine allo statuto dei postulanti nelle questue russe: «Se i cantanti delle *koljady* rivestono il ruolo di persone che in un certo modo reggono la sorte, che sono libere di mandare o di provocare un ricco raccolto, la contentezza e l'abbondanza, o al contrario di provocare morte, miseria, povertà e rovina, chi ha dato loro il potere di rivestire questo ruolo? Di quale forza sono investiti per potere assumere questo ruolo? Questa domanda è destinata a rimanere senza risposta dal momento che non disponiamo di dati sufficienti a trarre una qualunque conclusione» (Propp 1993: 112-113).

<sup>121</sup> Le informazioni sulle questue romene sono tratte dalla Tesi di Laurea Magistrale: *Le questue infantili nella tradizione popolare romena*, di A. R. Harabagiu, relatore Prof. Ignazio Buttitta, discussa presso l'Università degli Studi di Palermo nell'Anno Accademico 2013-2014.

<sup>122</sup> Riprendo qui, con alcune modifiche e integrazioni, il contributo pubblicato sulla rivista: *Archivio Antropologico Mediterraneo*, a. XVII (2014), n. 16 (1), pp. 101-111.

<sup>123</sup> E. Bertolone, *Il parroco boccia Babbo Natale e le mamme ora insorgono*, in «La Stampa», 18 dicembre 2013: <http://www.lastampa.it/2013/12/18/edizioni/biella/il-parroco-boccia-babbo-natale-e-le-mamme-orainsorgono-a3ULBpZVOzpOXpCdj7zjWN/pagina.html> (ultimo accesso: 20.12.2013 – ore 10:20).

<sup>124</sup> Il fatto di cronaca analizzato da Lévi-Strauss, osserva Antonino Buttitta, è «significativo per intendere la complessità dei percorsi attraverso i quali certe strutture ideologiche persistono rifunzionalizzandosi. Lo studioso, considerando la notizia che davanti alla cattedrale di Digione, per iniziativa di solerti fedeli, era stato bruciato un simulacro di Babbo Natale per poi essere risuscitato in municipio per iniziativa delle autorità comunali, capisce che non si tratta di un semplice fatto di cronaca, ma di qualche cosa dal significato più profondo, anche se Babbo Natale gli appare essenzialmente una figura moderna malgrado certi suoi caratteri arcaici» (Buttitta A. 2008: 177).

<sup>125</sup> Elvira Stefania Tiberini ha correttamente rilevato che Santa Claus e Halloween «sembrano qualificarsi come due diverse facce della insopprimibile transazione fra defunti/bambini e vivi/adulti che trova le sue più vistose e popolari espressioni nel corso della vigilia d'Ognissanti e nel protocollo festivo delle donazioni natalizie. La prima rappresenta, tra le diverse possibili, la forma più misurata di questa relazione, a differenza della seconda che ne è la forma estrema (i bambini impersonano i morti per farsi esattori dei vivi)» (Tiberini 2008: 12).

<sup>126</sup> Trad.: "Alloui? Meglio *mortu mortu!*", dove Alloui costituisce la forma abbreviata, volutamente irregolare, di Halloween.

<sup>127</sup> Halloween è indubbiamente un grande *business* e anche un forte aggregante sociale. In questo periodo «si proiettano film dell'orrore vecchi e nuovi; i giornali e le stazioni televisive ripropongono abitualmente storie di fantasmi, intervistano chiromanti, medium e streghe che capeggiano congreghe contemporanee. È di prammatica pure intervistare gli studiosi dell'università locale circa l'origine di Halloween; l'esperto la individuerà con certezza lampante tra i celti, i druidi e le loro pratiche di commemorazione dei defunti; farà anche riferimento alla cristianizzazione della celebrazione mettendola in relazione

col giorno di tutti i santi. In questo periodo emergono anche notizie sull'avverarsi di terribili profezie, su episodi misteriosi, su fatti di sangue mai uditi prima. Riprendono vigore le voci circa visite sensoriali di extraterrestri, casi di stregoneria e di apparizioni di mostri, come se la gente non avesse niente di meglio da fare che ricordare e riattivare qualsiasi fatto terribile. Halloween è anche una grande stagione del *party*, ovviamente nello spirito che caratterizza tutto questo periodo, tanto per i bambini quanto per gli adulti» (Dégh, Vázsonyi 1981: 64). In merito al dibattito antropologico in Italia sulla festa di Halloween si vedano: Apolito 1993; Lombardi Satriani 1999, s. d.; Arona 2000; Morbiato 2000; Bravo 2001; Mugnaini 2001; Cattabiani 2002 e 2008; Baldini - Bellosi 2006; Bonato 2006; Galimberti 2007; Niola 2007, 2009, 2012. Molto più ampio e articolato è il quadro di riferimento storiografico internazionale. Qui ci si limita a segnalare, oltre ai contributi citati nel testo: Belk 1990; Rogers 1996; Le Guay 2002; Markale 2005; Gulisano, O'Neill 2006.

<sup>128</sup> Rilevazioni sul campo del 2.11.2008 e dell'1-2.11.2011. Diverse informazioni mi sono state fornite da Cinzia Crudu.

<sup>129</sup> È opportuno chiarire che le zucche impiegate nelle questue sarde non sono quelle arancioni utilizzate per Halloween, ma si tratta di un'altra varietà di cucurbitacee.

<sup>130</sup> Informatori: Giovanna Maria Bulla, 1932; Raimonda Errica, 1920; Maria Marongiu, 1928; Bachisio Pischedda, 1952; Michela Sulas, 1950; Salvatorico Sulas, 1930 (interviste del 4.1.2013). Numerose informazioni mi sono state fornite da Valentina Sulas, che affettuosamente ringrazio.

<sup>131</sup> Tra gli informatori, nessuno ha saputo chiarire il significato della zucca; tutti ascrivono il suo utilizzo ad un fatto "di tradizione". Michele Pinna ha osservato al riguardo: «Simbolicamente, l'annientamento delle forze del male, viene rappresentato dalla rottura della zucca alla fine della questua, sulla soglia di casa, non appena la candela si è consumata» (Pinna 2003: 59).

<sup>132</sup> Informatore: Salvatorico Sulas, 1930 (intervista del 4.1.2013).

<sup>133</sup> Michele Pinna scrive in proposito: «I bambini più piccoli si munivano anche di bastoni che servivano a difendersi dagli assalti dei più grandicelli, i quali "disarmandoli" della zucca e derubandoli di quanto avevano raccolto li avrebbero costretti a ritirarsi dal giro anzi tempo, riducendo così la concorrenza» (Pinna 2003: 56).

<sup>134</sup> Una panoramica più ampia sull'uso delle zucche nelle questue infantili sarde in Mannia, in corso di stampa.

<sup>135</sup> *Morti-morti* è la traduzione letterale dal gallurese di *molt'e mmolti*. Nell'isola linguistica di Olbia (logudorese), in passato, la ricorrenza prendeva il nome di *mortos-mortos*. I *morti-morti* «sono una questua infantile del periodo autunnale, condotta, limitatamente alla Gallura, il 2 novembre, il giorno della ricorrenza dei defunti. Gli attori sociali che partecipano alla questua sono i bambini, la cui età oscilla [...] tra i 5-6 anni e gli 11-12 anni. Con variazioni minime relative ai diversi contesti, è possibile affermare che esiste un'unità sostanziale tra luogo e luogo riguardo alle modalità di attuazione; gli attori sociali escono, preferibilmente, la mattina del 2 novembre, solitamente in gruppi più o meno numerosi, tra i due e i dieci individui circa, o – più raramente – anche da soli. I bambini questuano di casa in casa con una busta in mano e, suonato il campanello, recitano la formula "ce li déti li molt'e mmolti". La prassi tradizionale viene tuttora rispettata, per cui – in quasi tutte le case – si preparano i doni da distribuire ai bambini. Dolci, sia fatti in casa che comprati, noci, arachidi, nocchie, castagne, ma anche melagrane, mandarini e spiccioli. Terminato il giro di questua, sempre in base ai contesti, i bambini si riuniscono per dividersi e consumare insieme i dolci e gli altri beni ricevuti» (Branca 2012: 14-15).

<sup>136</sup> I bambini si presentavano nelle case chiedendo *a fagher bene a sos moltos*. In un tovagliolo legato sui lembi riponevano granturco, frutta e frutta secca. Le informazioni su Pozzomaggiore mi sono state gentilmente fornite da Ilaria Puggioni.

<sup>137</sup> Informatore: Lina Mura, 1944 (intervista del 29.12.2012).

<sup>138</sup> Informazioni di Lina Mura, 1944 (intervista del 29.12.2012), in cui confluiscano una serie di notizie che l'informatrice ha raccolto nel corso di ricerche personali condotte a Sorgono in passato. Anche un'altra signora mi informa che «i bambini erano le anime che andavano a chiedere [...], invece di essere sepolte erano viventi. Andavano a chiedere per le anime. E le cose che si davano ai bambini erano in suffragio dei defunti». Per contro non ricorda i fanciulli travestiti col lenzuolo, e sull'uso della zucca durante la questua mi riferisce: «*Sa morte* la mettevamo di nascosto nelle case per spaventare le persone, era un divertimento. Si trattava di una *curcuriga* (una zucca su cui disegnavamo la morte) con la candela dentro; per questuare però non si prendeva» Raimonda Puddu, 1920 (intervista del 29.12.2012). Così anche gli informatori Lucia Mereu, 1930 e Giovannino Muggianu, 1926 (interviste del 29.12.2012).

<sup>139</sup> In Italia, ancora nella seconda metà degli anni Sessanta, Halloween era praticamente sconosciuto. Dapprima costituisce «un pretesto per serate a tema in locali e ritrovi, per poi assumere sempre più il carattere di festa dei bambini, appoggiata sia da scuole e amministrazioni locali, che trovano in essa l'occasione per iniziative didattiche e manifestazioni, sia dalla macchina pubblicitaria, che si è messa in moto per le sue ripercussioni commerciali soprattutto nei campi dell'industria dolciaria, dell'organizzazione di eventi, dei gadget e costumi per bimbi» (Spineto 2015: 96-97).

<sup>140</sup> <http://www.comune.seui.og.it/Seui/FesteManifestazioni/suprugadoriu.html> (ultimo accesso: 6.12.2013 – ore 16:10).

<sup>141</sup> Pagina Facebook di: A.T. Pro-loco Esterzili (ultimo accesso: 6.12.2013 – ore 16:15).

<sup>142</sup> Ignazio Buttitta ha recentemente osservato: «Il recupero, il sostegno e la valorizzazione dei riti festivi, avvertiti come promotori di identità in quanto contenitori dell'ordine e dei valori tradizionali dalle comunità che li agiscono, sono precocemente divenuti oggetto di intervento da parte del mercato che li ha visti come una merce, come un momento di esibizione del tipico e del folkloristico potenzialmente vendibile quando accompagnato da adeguate strategie comunicative e di marketing e, conseguentemente, da parte delle istituzioni pubbliche che hanno voluto vedere nelle feste, in primo luogo, un bene/merce culturale di interesse turistico, capace di produrre effetti di crescita sulle economie locali. Per decenni, inoltre, e fino a tempi recentissimi, le risorse pubbliche destinate a sostenere le politiche turistiche e la valorizzazione del patrimonio culturale sono state ampiamente dirette a finanziare, senza nessun criterio di merito e/o attenzione alle conseguenze, sagre e feste popolari con il preciso obiettivo di costruire consenso all'interno dei territori. Così, accanto alle iniziative di salvaguardia del patrimonio, localmente promosse ed agite, protese all'affermazione di una specifica identità culturale attraverso la manipolazione delle espressioni materiali e immateriali di tradizione, si sono imposte con la loro oscena volgarità forme molteplici di snaturamento e di recupero consumistico di tradizioni e simbologie folkloriche destinate alla fruizione di soggetti estranei ai contesti d'uso. I processi appena delineati hanno finito, in sostanza, con il determinare la ripresa, la riscoperta e l'invenzione delle feste in un quadro complessivo di stravolgimento dei significati "sia per il ripensamento attuale della tradizione, in esse manifestato, sia per il cambiamento del contesto storico e sociale della manifestazione", producendo una sorta di ritorno caricaturale alle feste del passato» (Buttitta I. 2013: 10-11).

**Immagini**





Esploratu, s'immorti immorti - 1.11.2011



Esploratu, s'immorti immorti - 1.11.2011



Esploratu, s'immorti immorti - 1.11.2011



Esploratu, s'immorti immorti - 1.11.2011



Anela, su Purgadoriu - 1.11.2010



Anela, su Purgadoriu - 1.11.2010



Anela, su Purgadoriu - 1.11.2010



Anela, su Purgadoriu - 1.11.2010



Anela, su Purgadoriu - 1.11.2010



Orani, *s'animedda* - 1.11.2011



Orani, s'animedda - 1.11.2011



Orani, s'animedda - 1.11.2011



Orani, s'animedda - 1.11.2011



Lodè, su Purgatoriu - 1.11.2009



Lodè, su Purgatoriu - 1.11.2009



Lodè, su Purgatoriu - 1.11.2009



Lodè, su Purgatoriu - 1.11.2009



Lodè, su Purgatoriu - 1.11.2009



Lodè, su Purgatoriu - 1.11.2009



Lodè, su Purgatoriu - 1.11.2009



Lodè, pane di su Purgatoriu



Lodè, sos papassinos



Burgos, s'immorti immorti - 1.11.2011



Burgos, s'immorti immorti - 1.11.2011



Bultei, su candelarzu - 31.12.2012



Bultei, su candellarzu - 31.12.2012



Bultei, su candellarzu - 31.12.2012



Bottida, pane di su candelarzu



Lula, sos cocconeddos



Lula, peti arina - 31.12.2011



Lula, peti arina - 31.12.2011



Lula, peti arina - 31.12.2011



Lula, peti arina - 31.12.2011



Lula, peti arina - 31.12.2014



Orgosolo, pane di *sa candelaria*



Orgosolo, pane di *sa candelaria*



## Bibliografia

**Aime M. - Cossetta A.**

2010, *Il dono al tempo di internet*, Einaudi, Torino.

**Alberghini Gallerani A.**

1985, "Il nostro calendario era sicuramente uno dei più contrassegnati di rosso". A Renazzo dalla fine dell'Ottocento agli anni Trenta, in R. Zagnoni, *Renazzo. Un popolo, una chiesa*, Tip. Baraldi, Cento, pp. 255-298.

**Alessandri A.**

1966, *Le feste popolari religiose nella campagna romagnola*, in *La religiosità popolare nella Valle Padana*, Atti del 2° convegno di studi sul folklore padano – Modena, 19-20-21 marzo 1965, Olschki, Firenze, pp. 15-32.

**Angius V.**

1843, voce *Nuoro* del *Dizionario geografico storico – statistico – commerciale degli stati di Sua Maestà il Re di Sardegna*, a cura di G. Casalis, vol. XII, Maspero-Marzorati, Torino.

**Angius V.**

1850, voce *Siniscola* del *Dizionario geografico storico – statistico – commerciale degli stati di Sua Maestà il Re di Sardegna*, a cura di G. Casalis, vol. XX, Maspero-Marzorati, Torino.

**Anonimo**

1890, *Morti e muorte. Usi popolari napoletani*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. IX, pp. 119-120.

**Apolito P.**

1993, *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Franco Angeli, Milano.

**Ardito P.**

1889, *Spigolature storiche sulla città di Nicastro*, Tipografia e libreria Bevilacqua, Nicastro.

**Ariès P.**

1976, *Padri e figli nell'Europa medievale e moderna*, Laterza, Roma-Bari.

**Arona D.**

2000, *L'Halloween americano come archetipo della rappresentazione della morte*, in S. M. Barillari (a cura di), *L'aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 237-245.

**Artocchini C.**

1966, *Usi e tradizioni del contado piacentino legati a festività o ricorrenze religiose*, in *La religiosità popolare nella Valle Padana*, Atti del 2° convegno di studi sul folklore padano – Modena, 19-20-21 marzo 1965, Olschki, Firenze, pp. 33-60.

**Artocchini C.**

1971, *Il folklore piacentino (tradizioni, vita e arti popolari)*, Tipografia editoriale piacentina, Piacenza.

**Atzori M.**

1988, *Cavalli e feste. Tradizioni equestri della Sardegna*, L'asfodelo, Sassari.

**Azara M.**

1943, *Tradizioni popolari della Gallura. Dalla culla alla tomba*, Edizioni Italiane, Roma.

**Bacchiega M.**

1971, *Il pasto sacro*, Cedam, Padova.

**Bachtin M.**

1979, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare. Riso, carnevale e festa nella tradizione medievale e rinascimentale*, Einaudi, Torino.

**Baldini E. - Bellosi G.**

2006, *Halloween. Nei giorni che i morti ritornano*, Einaudi, Torino.

**Bandinu B.**

1980, *Costa Smeralda. Come nasce una favola turistica*, Rizzoli, Milano.

**Bandinu B.**

1994, *Narciso in vacanza. Il turismo in Sardegna tra mito e storia*, AM&D, Cagliari.

**Barbet M. A.**

1891, *Lou Bon An. (Le bon an)*, in «Revue des traditions populaires», a. 6, tomo VI, n. 1, pp. 18-21.

**Bardin M. - et al.**

1977, *Civiltà rurale di una valle veneta. La Val Leogra*, Accademia Olimpica, Vicenza.

**Battaglia R.**

1948-1949, *Le feste delle strenne in Italia*, in «Folklore», a. III, fasc. III-IV, pp. 35-64.

**Battaglia R.**

1949, *L'origine delle feste delle strenne*, in «Rivista di Etnografia», a. III, n. 1-2, pp. 20-27.

**Belk R. W.**

1990, *Halloween: an Evolving American Consumption Ritual*, in «Advances in Consumer Research», XVII, pp. 508-517.

**Bellabarba R.**

1979, *Il ciclo della vita nella campagna marchigiana. Contributo allo studio delle tradizioni popolari*, Olschki, Firenze.

**Benveniste E.**

1976, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, vol. I, Einaudi, Torino.

**Bérenger-Féraud L.-J.-B.**

1896, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, tome premier, Ernest Leroux éditeur, Paris.

**Bernardy A. A.**

1940, *Forme e colori della tradizione maltese*, in «Lares», a. XI, n. 4-5, pp. 245-292.

**Binder E.**

1891, *Saint Blaise*, in «Revue des traditions populaires», a. 6, tomo VI, n. 8, pp. 479-480.

**Bogatyřev P.**

1982, *Semiotica della cultura popolare*, Bertani editore, Verona.

**Bolognari M.**

2001, *Il banchetto degli invisibili. La festa dei morti nei rituali di una comunità del Sud*, Abramo editore, Catanzaro.

**Bolognini N.**

1979, *Usi e costumi del Trentino*, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese.

**Bonanzinga S.**

1992, *Forme sonore e spazio simbolico. Tradizioni musicali in Sicilia*, «Archivio delle Tradizioni Popolari Siciliane», n. 31-32, Folkstudio, Palermo.

**Bonanzinga S.**

1996, *Il calendario ben temperato*, in *Suoni e Culture. Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano – Il ciclo dell'anno* (CD con libretto allegato), CIMS, Palermo.

**Bonato L.**

2006, *Tutti in festa. Antropologia della cerimonialità*, Franco Angeli, Milano.

**Borghini A.**

1984, *Strutture nel folklore: un uso funebre lunigianese e uno romagnolo*, in «Annuario della Biblioteca Civica di Massa», pp. 55-176.

**Bottiglioni G.**

1925, *Vita sarda. Note di folklore, canti e leggende*, Luigi Trevisini, Milano.

**Branca D.**

2012, *Across the Broad Atlantic*. Halloween in Sardegna e Irlanda, in «Archivio di Etnografia», a. VII, n. 1, pp. 9-27.

**Bravo G. L.**

1993, *Presentazione. La riproposta di una cerimonia primaverile*, in P. Grimaldi, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano, pp. 15-24.

**Bravo G. L.**

2001, *Italiani. Racconto etnografico*, Meltemi, Roma.

**Bronzini G.**

1953, *Tradizioni popolari in Lucania. Ciclo della "vita umana"*, Edizioni Montemurro, Matera.

**Burkert W.**

2003, *La creazione del sacro. Orme biologiche nell'esperienza religiosa*, Adelphi, Milano.

**Burkert W.**

2010, *La religione greca*, Jaca Book, Milano.

**Bussu S.**

1995, *Ollolai cuore della Sardegna. La capitale dell'antica Barbagia nella storia dell'isola*, Edizioni "L'Ortobene", Nuoro.

**Buttitta A.**

1996, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.

**Buttitta A.**

2004, *Ritorno dei morti e rifondazione della vita*, in C. Lévi-Strauss, *Babbo Natale giustiziato*, Sellerio, Palermo, pp. 7-42.

**Buttitta A.**

2008, *Claude Lévi-Strauss: "Babbo Natale giustiziato" tra storia e antropologia*, in V. Matera (a cura di), *Discorsi sugli uomini. Prospettive antropologiche contemporanee*, De Agostini, Novara, pp. 165-180.

**Buttitta I. E.**

2006, *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma.

**Buttitta I. E.**

2009, *Cultura marinara, ricerca folklorica e turismo "culturale" in Sicilia. Stato dell'arte e prospettive*, in I. E. Buttitta, M. E. Palmisano (a cura di), *Santi a mare. Ritualità e devozione nelle comunità costiere siciliane*, Regione Siciliana, Palermo, pp. 25-43.

**Buttitta I. E.**

2013, *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno Editore, Acireale - Roma.

**Buttitta I. E.**

in corso di stampa, *Il destino nelle parole. Questue, mascheramenti e formule augurali*.

**Caillé A.**

1998, *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.

**Calvia G.**

1894, *Il pane e i dolci tradizionali della Sardegna*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», a. I, fasc. VI, pp. 482-484.

**Camboni V.**

1999, *Ussaramanna. L'abitato, la storia, la memoria*, Edizioni Fiore, San Gavino Monreale.

**Camps-Gaset M.**

1994, *L'année des Grecs. La fête et le mythe*, Les Belles Lettres, Paris.

**Caroselli M.**

1962, *Usi e costumi d'Italia*, Gastaldi, Milano.

**Carta P.**

2006-2007, *La festa di Ognissanti: analisi della figura simbolica di Maria punta 'a oru tra tradizione e innovazione*, Tesi discussa presso l'Università degli Studi di Sassari – Facoltà di Lettere e Filosofia – Relatore, prof. Ignazio Buttitta.

**Casula C.**

2006, *I sapori di ieri. Viaggio nella tradizione dei paesi della Marmilla, Sarcidano e Arci-Grighine*, Edes, Sassari.

**Cattabiani A.**

2002, *Lunario. Dodici mesi di miti, feste, leggende e tradizioni popolari d'Italia*, Mondadori, Milano.

**Cattabiani A.**

2008, *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell'anno*, Mondadori, Milano.

**Cavalcanti O.**

1995, *Cibo dei vivi cibo dei morti cibo di Dio*, Rubbettino, Soveria Mannelli.

**Cella J.**

1907, *I canti di Natale nel Quarnero (Colède)*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. XXIV, pp. 10-22.

**Chanial P.**

1996, *Donner aux pauvres. Jalons d'une histoire de l'assistance vue sous l'angle de l'inconditionnalité conditionnelle*, in «Revue du MAUSS», n. 7, pp. 300-337.

**Chiaradia G.**

2012, *La Stella e i Falò. Il folklore del Friuli Occidentale tra il Capodanno e l'Epifania*, Edizioni Propordenone, Pordenone.

**Cicalò R. - Contu F. R.**

1987, *I pani e i dolci. Quotidianità e festa a Nuoro e in Barbagia*, in P. Piquerdu (a cura di), *Il museo etnografico di Nuoro*, Banco di Sardegna, Sassari, pp. 189-226.

**Ciliberto G. N.**

1991, *La strina. Canti – musiche – immagini e feste popolari intorno a Ribera*, Amministrazione Comunale, Ribera.

**Cirese A. M.**

1955, *Tradizioni dei paesi slavo-molisani*, in «La Lapa», a. III, n. 1-2, pp. 56-58.

**Clemente P.**

1981, *Maggiolata e Segala-vecchia nel Senese e nel Grossetano. Note sulla festa*, in C. Bianco, M. Del Ninno (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica*, Guarnaldi, Firenze, pp. 46-57.

**Clemente P.**

1982, *I canti di questua: riflessioni su una esperienza in Toscana*, in «La ricerca folklorica», n. 6, pp. 101-105.

**Clemente P.**

1983, *La circolazione di uomini, attività, beni nei 'canti di questua'. Riflessioni teorico-metodologiche*, in M. Fresta (a cura di), *Vecchie segate ed alberi di maggio*, Editori del Grifo, Montepulciano, pp. 125-158.

**Coltro D.**

1982, *Mondo contadino. Società, lavoro, feste e riti agrari del lunario veneto*, Arsenale Editrice, Venezia.

**Comandini R.**

1966, *Impiego delle campane a fini sacri e profani in Val Rubicone*, in *La religiosità popolare nella Valle Padana*, Atti del 2° convegno di studi sul folklore padano – Modena, 19-20-21 marzo 1965, Olschki, Firenze, pp. 141-178.

**Corrain C. - Gallo P.**

1972, voce *Padova e i Colli Euganei*, in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze, pp. 338-343.

**Cossà R. M.**

1934, *Gorizia d'altri tempi*, Amministrazione Provinciale, Gorizia.

**Cossà R. M.**

1941, *Una tradizionale canzone epifanica triestina e le sue varianti*, in «Lares», a. XII, n. 3, pp. 193-200.

**Cucco A.**

2011-2012, *I tempi e gli spazi del sacro. Il Calendario cerimoniale di Castelbuono*, Tesi discussa presso l'Università degli Studi di Palermo – Facoltà di Lettere e Filosofia – Relatore, prof. Ignazio Buttitta.

**Cuccu I.**

2004, *Gonnoscodina. Territorio, storia, abitanti, tradizioni popolari*, Edizioni Grafica del Partecolla, Dolianova.

**D'Amato A.**

1937, *Filippo Cirelli e le tradizioni popolari meridionali*, in «Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», vol. XII, pp. 63-74.

**D'Aronco G.**

1949, *Vecchie usanze popolari del Caporetano*, in «Lares», a. XV, Fasc. III-IV, pp. 183-195.

**Danjon D.**

1891, *La fête des Rois*, in «Revue des traditions populaires», a. 6, tomo VI, n. 1, pp. 22-24.

**De Gubernatis A.**

1890, *Storia comparata degli usi funebri in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, F.lli Treves, Milano.

**De Nardis L.**

1946, *L'anno nella tradizione popolare*, in «La Piè», a. XV, n. 5, pp. 101-102.

**Dégh L. - Vázsonyi A.**

1981, *La parola «cane» morde? Dall'azione alla leggenda, dalla leggenda all'azione*, in C. Bianco, M. Del Ninno (a cura di), *Festa. Antropologia e semiotica*, Nuova Guaraldi, Firenze, pp. 58-71.

**Delaconi E. - Pisuttu E.**

2011, voce *Tissi e Usini*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, p. 414, pp. 420-421, pp. 494-495 e pp. 501-502.

**Deledda G.**

1895, *Tradizioni popolari di Nuoro (Sardegna)*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», a. II, Fasc. VI, pp. 401-450.

**Delogu A.**

1996, *Ghilarza della memoria*, Edizioni Grafica Mediterranea, Bolotana.

**Deriu D. B.**

2011, voce *Bonnanaro*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, p. 83 e pp. 89-92.

**Derrida J.**

1996, *Donare il tempo. La moneta falsa*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

**Di Nola A. M.**

2001, *Aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Boringhieri, Torino.

**Douglas M.**

1989, *Il n'y a pas de don gratuit. Introduction à la traduction anglaise de L'Essai sur le don*, in «Revue du MAUSS», n. 4, pp. 99-115.

**Dumézil G.**

1929, *Le problème des centaures. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris.

**Eliade M.**

2007, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma.

**Eliade M.**

2008, *Trattato di storia delle religioni*, Bollati Boringhieri, Torino.

**Faeta F.**

1984, *Il cammino degli antenati: rituali popolari di rifondazione territoriale*, in F. Faeta (a cura di), *L'architettura popolare in Italia – Calabria*, Laterza, Roma-Bari, pp. 207-230.

**Faeta F.**

1997, *I razziatori-morti. Divertimento intorno a una tipologia di maschere in Calabria tra Ottocento e Novecento*, in F. Castelli, P. Grimaldi (a cura di), *Maschere e corpi. Tempi e luoghi del Carnevale*, Meltemi, Roma, pp. 103-119.

**Falcone N.**

1977, *Feste religiose dei Nebrodi*, Pungitopo, Messina.

**Ferraro G.**

1891, *Canti popolari in dialetto logudorese*, Loescher, Torino.

**Finamore G.**

1890, *Credenze, usi e costumi abruzzesi*, C. Clausen, Palermo.

**Fiori F.**

2011, voce *Torralba*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, pp. 452-453.

**Foschi U.**

1979-1980, *Reminiscenze pagane nelle feste romagnole*, in «*In Rumâgna*», VI, pp. 3-7.

**Frau C. - Puddu P.**

2000, *Mandigos e usanzias in Sardinna. Cibo e tradizioni in Sardegna*, Cuccu, Cagliari.

**Frontero A.**

1894, *Usanze in Val di Taggia*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», a. I, fasc. VI, pp. 471-472.

**Galimberti U.**

2007, *Quel mondo pagano finito nel cristianesimo*, in «la Repubblica», 30 ottobre 2007.

**Gallini C.**

1971, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Roma-Bari.

**Gallini C.**

1973, *Dono e malocchio*, Flaccovio, Palermo.

**Garau A.**

1987, *Tradizioni popolari della zona del Monte Arci*, Editrice S'Alvure, Oristano.

**Gerlat S.**

2006, *La Costa Smeralda. Il mito e il modello*, Carlo Delfino Editore, Sassari.

**Giallombardo F.**

1990, *Festa orgia e società*, Flaccovio, Palermo.

**Giallombardo F.**

1999, *Le Vecchie di Natale*, in «La Sicilia ricercata», a. I, n. 2, pp. 39-43.

**Giallombardo F.**

2003, *La tavola l'altare la strada. Scenari del cibo in Sicilia*, Sellerio, Palermo.

- Giancristofaro E.**  
1978, *Totemáje. Viaggio nella cultura popolare abruzzese*, Rocco Carabba Editore, Lanciano.
- Giancristofaro E.**  
1995, *Tradizioni popolari di Abruzzo*, Newton Compton editori, Roma.
- Giardelli P.**  
1991, *Il cerchio del tempo. Le tradizioni popolari dei Liguri*, Sagep Editrice, Genova.
- Ginzburg C.**  
2008, *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Einaudi, Torino.
- Godbout J. T.**  
1993, *Lo spirito del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Godbout J. T.**  
1998, *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Godelier M.**  
2013, *L'enigma del dono*, Jaca Book, Milano.
- Grassi C.**  
1972, voce *Valle d'Aosta*, in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze, pp. 169-176.
- Grimaldi P.**  
1993, *Il calendario rituale contadino. Il tempo della festa e del lavoro fra tradizione e complessità sociale*, Franco Angeli, Milano.
- Grimaldi P.**  
2005, *Le parole te le dicevano tutte a storie. Navigare la tradizione: la rete comunitaria e alimentare della questua*, in T. Mo, *Le parole della memoria. Il calendario rituale contadino tra Roero e Astigiano*, Omega, Torino, pp. 13-34.
- Grimaldi P.**  
2008, *Tempi grassi tempi magri. Percorsi etnografici*, Omega Edizioni, Torino.
- Grimaldi P.**  
2012, *Cibo e rito. Il gesto e la parola nell'alimentazione tradizionale*, Sellerio, Palermo.
- Grisanti C.**  
1981, *Folklore di Isnello*, Sellerio, Palermo.
- Gulisano P. - O'Neill B.**  
2006, *La notte delle zucche. Halloween: storia di una festa*, Ancora, Milano.
- Harou A.**  
1891, *Coutumes scolaires. En Belgique*, in «Revue des traditions populaires», a. 6, tomo VI, n. 1, p. 56.
- Iamundo De Cumis M.**  
2015, *La sacralità del pane in Sardegna. Riti, credenze, miti e simboli della panificazione tradizionale*, Carlo Delfino editore, Sassari.
- Iamundo De Cumis M. e L.**  
1999, *La panificazione domestica tradizionale. Pani giornalieri e cerimoniali*, in Aa.Vv., *Dualchi*, Amministrazione Comunale di Dualchi, Dualchi, pp. 89-204.
- Jakobson R.**  
1980, *Magia della parola*, Laterza, Roma-Bari.
- Lach-Szyrma W. S.**  
1891, *Les vieux usages Bourbonnais*, in «Revue des traditions populaires», a. 6, tomo VI, n. 11, pp. 685-688.
- Lancellotti A.**  
1951, *Feste tradizionali*, Società Editrice Libreria, Milano, 2 voll.
- Lanternari V.**  
1983, *Festa carisma apocalisse*, Sellerio, Palermo.

**La Sorsa S.**

1930, *Usi, costumi e feste del popolo pugliese*, Società Anonima Editrice Dante Alighieri, Roma.

**Le Goff J.**

1988, *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari.

**Le Guay D.**

2002, *La face cachée d'Halloween*, Cerf, Paris.

**Lévi-Strauss C.**

1967, *Razza e storia e altri studi di antropologia*, Einaudi, Torino.

**Lévi-Strauss C.**

1969, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano.

**Lévi-Strauss C.**

2004, *Babbo Natale giustiziato*, Sellerio, Palermo.

**Licheri M.**

1998, *Ghilarza. Note di storia civile ed ecclesiastica*, Tipografia Puddu&Congiu, Senorbi [1900].

**Lombardi Satriani L. M.**

1990, *Il forno e la falce. Eros e Thanatos nella cultura del grano*, in «L'uomo. Società tradizione sviluppo», vol. III n. s., n. 1, pp. 85-101.

**Lombardi Satriani L. M.**

1999, *Un nuovo modo, anzi antico di colloquiare con i defunti*, in «Il Mattino», 30 ottobre 1999.

**Lombardi Satriani L. M.**

s. d., *Perché Halloween è anche italiana*, in [www.gorgonmagazine.com](http://www.gorgonmagazine.com).

**Lombardi Satriani L. M. - Meligrana M.**

1982, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Rizzoli, Milano.

**Malinowski B.**

1972, *Diritto e costume nella società primitiva*, Newton Compton, Roma.

**Mandelli E.**

1963, *Credenze ed usi della campagna bobbiese*, in *Il mondo agrario tradizionale nella Valle Padana: atti del Convegno di studi sul folklore pedano*, Olschki, Firenze, pp. 183-200.

**Mannia S.**

in corso di stampa, *I morti in questua. Figure dell'alterità e simbolismo rituale in Sardegna*.

**Maragliano A.**

1962, *Tradizioni popolari vogheresi*, Le Monnier, Firenze.

**Marchesi M.**

2011, voce *Pozzomaggiore*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, pp. 356-357.

**Marchi R.**

2006, *La sibilla barbaricina. Note etnografiche*, Studio Stampa, Nuoro.

**Marcoaldi O.**

1991, *Le usanze e i pregiudizi, i giochi de' fanciulli, degli adolescenti e adulti. I vocaboli più genuini del vernacolo. I canti e i proverbi del popolo fabrianese*, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese.

**Markale J.**

2005, *Halloween. Storia e tradizioni*, L'Età dell'Acquario, Torino.

**Marras M.**

2004, *Feste, riti, religiosità popolare. Dae sa tuva a candelare*, in J. Armangué i Herrero (a cura di), *Norbello e Domusnovas Canales. Appunti di vita comunitaria*, Edizioni Grafica del Parteolla, Dolianova, pp. 141-165.

**Mauri G.**

1989, *La befana vien di notte. Miti e riti sacri e profani, glorie e storie antiche e moderne, fatti e misfatti più o meno noti della celebre Vecchia*, EdiCart, Legnano.

**Mauss M.**

1991, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, in Id, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino, pp. 153-292.

**Mazzucchi P.**

1890, *Usi e costumi del popolo nell'alto Polesine*, in «Archivio per lo studio delle tradizioni popolari», vol. IX, pp. 74-90.

**Meloni-Satta P.**

1913, *Costumanze e ricordi di Olzai*, Società Tipografica Sarda, Cagliari.

**Menegus Tamburin V.**

1972, voce *Il Cadore e Cortina D'Ampezzo*, in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze, pp. 317-320.

**Meslin M.**

1970, *La fête des calendes de janvier dans l'empire romain. Étude d'un rituel de Nouvel An*, Latomus, Bruxelles.

**Monaco V.**

2004, *Capetièmpo. Capodanni arcaici in area peligna*, Synapsi, Sulmona.

**Monne L.**

1977, *Aspetti storici ed etnografici della Baronia*, La Tipografica di Solinas, Nuoro.

**Morbiato L.**

2000, *Le "traditions inventées"*, in «La ricerca folklorica», XLII, pp. 155-156.

**Morelli R.**

1988, *L'albero e la maschera / Trentino-Alto Adige*, in A. Falassi (a cura di), *La festa*, Electa, Milano, pp. 76-89.

**Mugnaini F.**

2001, *Hallowitaly: Vom Kult der Toten zur Karnevalisierung des Todes*, in «Zeitschrift für Volkskunde», 97, II, pp. 216-227.

**Mulas A.**

1997, *La puntura de la rimembranza. I luoghi, le figure, le parole e i riti della morte nella cultura tradizionale della Sardegna*, Arnaldo Forni Editore, Sala Bolognese.

**Mulè C.**

2012-2013, *Il calendario cerimoniale di Caltabellotta*, Tesi discussa presso l'Università degli Studi di Palermo – Facoltà di Lettere e Filosofia – Relatore, prof. Ignazio Buttitta.

**Mura Ena A.**

1997, *Memorie del tempo di Lula*, Edes, Sassari.

**Musatti C.**

1894, *Motti e proverbi illustrati*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», a. I, fasc. II, pp. 149-152.

**Nicoloso Ciceri A.**

1982, *Tradizioni popolari in Friuli*, Chiandetti Editore, Reana del Rojale (Udine), 2 voll.

**Niola M.**

2005, *Culla e sepolcro, un simbolo ambiguo*, in «la Repubblica», 30 ottobre 2005.

**Niola M.**

2007, *Halloween. Una festa nel nome dei morti*, in «la Repubblica», 30 ottobre 2007.

**Niola M.**

2009, *No, Halloween non abita qui*, in «la Repubblica», 28 ottobre 2009.

**Niola M.**

2012, *Miti d'oggi*, Bompiani, Milano.

**Nizza C. L.**

2011-2012, *Tradizioni e religiosità a Trapani*, Tesi discussa presso l'Università degli Studi di Palermo – Facoltà di Lettere e Filosofia – Relatore, prof. Ignazio Buttitta.

**Nurra G.**

2004, *Tradizioni e usanze popolari di Cossoine*, Eurografica, Macomer.

**Orrù L.**

1990, *Ritualità di grani e pani in Sardegna*, in «Brads», n. 14, pp. 43-61.

**Osella G.**

1972, voce *Valle di Susa*, in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze, pp. 134-140.

**Paoli L.**

1972, voce *Trentino Alto Adige – Le feste dei ragazzi*, in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze, pp. 374-378.

**Passarini L.**

1875, *Sopra due scritti pubblicati nelle Nuove Effemeridi Siciliane. Lettera al Dottor Giuseppe Pitrè*, in «Nuove Effemeridi Siciliane», serie terza, vol. II, pp. 85-91.

**Pastonesi P.**

1991, *Tortoli celu inferru. La storia, i luoghi, le tradizioni del territorio di Tortoli e Arbatax*, Edizioni Grafica GM, Spino d'Adda (CR).

**Pellegrini F.**

1894, *Il capo d'anno nel Molise*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», a. I, fasc. II, pp. 147-148.

**Perrot M.**

2001, *Etnologia del Natale. Una festa paradossale*, Elèuthera, Milano.

**Perusini G.**

1972, voce *Trieste*, in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze, pp. 403-406.

**Pili Deriu R.**

1993, *Seneghe: vita di un antico borgo rurale*, Carlo Delfino editore, Sassari.

**Pilia F.**

1986, *Esterzili. Un paese e la sua memoria*, Aldo Trois Editore, Cagliari.

**Pillai C.**

1998, *Campane, confraternite e riti funebri nella Sardegna del passato*, in A. Trudu (a cura di), *Campanas e sonazzos 1997. Le campane in Sardegna, costruzione, storia e musiche religiose*, Grafica del Parteolla, Dolianova, pp. 55-64.

**Pinna F.**

2011, voce *Pattada*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, p. 313.

**Pinna M.**

2003, *Le feste popolari a Bono fra tradizione e modernità*, Magnum-Edizioni, Sassari.

**Piredda Piliu M.**

1973, *Pani cerimoniali del Logudoro*, in A. M. Cirese, E. Delitala, C. Rapallo, G. Angioni (a cura di), *Plastica effimera in Sardegna: i pani*, Regione Autonoma della Sardegna - Assessorato all'Industria, Cagliari, pp. 45-46.

**Pirotta A.**

1894, *Il Natale in Gallura*, in «Rivista delle tradizioni popolari italiane», a. I, fasc. II, pp. 139-145.

**Poggi F.**

1897, *Usi natalizi nuziali e funebri della Sardegna*, Premiata Tipografia A. Cortellezzi, Mortara – Vigevano.

**Pola Falletti Villafalletto G. C.**

1942, *Associazioni giovanili e feste antiche. Loro origini*, vol. III, Comitato di difesa dei fanciulli, Torino.

**Polanyi K.**

1974, *La grande trasformazione*, Einaudi, Torino.

**Pop D.**

1982, *Plușorul - sinteza folclorică românească*, in «Studii și Comunicări de Etnologie», vol. IV.

**Portulas J.**

2013, ΓΕΡΩΝ ΚΑΙ ΘΕΙΟΣ ΑΟΙΔΟΣ, in <https://ub.academia.edu/JaumePortulas>.

**Pouillon F.**

1978, *Dono*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. V, Einaudi, Torino, pp. 107-125.

**Prati A.**

s. d., *Folclore trentino*, Casa Editrice Luigi Trevisini, Milano.

**Propp V. J.**

1993, *Feste agrarie russe. Una ricerca storico-etnografica*, Dedalo, Bari.

**Revelard M.**

2000, *Les rites carnavalesques et la mort*, in S. M. Barillari (a cura di), *L'aldilà. Maschere, segni, itinerari visibili e invisibili*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, pp. 381-385.

**Rodríguez Adrados F.**

2007, *Origini della lirica greca*, «L'Erma» di Bretschneider, Roma.

**Rogers N.**

1996, *Halloween in Urban North America: Liminality and Hyperreality*, in «Histoire Sociale/ Social History», vol. XXIX, n. 58, pp. 461-477.

**Rogers N.**

2002, *Halloween. From Pagan Ritual to Party Night*, Oxford University Press, Oxford - New York.

**Ruiu F. S.**

2000, *Un'Isola in festa*, Edizioni Il Maestrale, Nuoro.

**Rüpke J.**

2004, *La religione dei Romani*, Einaudi, Torino.

**Russo A.**

2008, *L'immaginario collettivo degli Irpini. Terapie magiche, Creature fantastiche, Divinazione, ecc.*, X-service s.n.c., Lioni.

**Sarno J.**

2008, *Le icone che danzano. Transe, musica e firewalking negli Anastenaria greci all'epoca del postmoderno*, Libreria Musicale Italiana, Lucca.

**Salzano G.**

2001, *Il dono proibito. Antropologia e metafisica dello scambio*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari.

**Satta M. M.**

1982, *Riso e pianto nella cultura popolare. Feste e tradizioni sarde*, L'asfodelo, Sassari.

**Scaldeferri N.**

2005, *Campanacci di Tricarico e San Mauro Forte*, in Id., *Santi, animali e suoni*, Nota, Valter Colle / Udine, pp. 48-59.

**Sechi M.**

s. d., *Le tradizioni popolari*, in G. G. Cau (a cura di), *Nughedu San Nicolò*, Industria grafica Stampacolor, Muros, pp. 117-143.

**Sini F.**

2011, voce *Martis*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, pp. 206-207.

**Solinas A.**

2011, voce *Chiamonti*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, pp. 164-165.

**Sordi I.**

1979, *Le feste tradizionali, i loro protagonisti e il loro pubblico*, in Aa.Vv., *Premana. Ricerca su una comunità artigiana*, Silvana Editoriale, Milano, pp. 601-615.

**Sormani E.**

1972, voce *Cremona*, in C. Tullio Altan (a cura di), *La sagra degli ossessi. Il patrimonio delle tradizioni popolari italiane nella società settentrionale*, Sansoni, Firenze, pp. 257-262.

**Spineto N.**

2015, *La festa*, Laterza, Roma-Bari.

**Stamenova Z.**

1982, *Koukers and sourvakars: Bulgarian folk customs and rituals*, Septemvri Publishing House, Sofia.

**Tassoni G.**

1964, *Tradizioni popolari del Mantovano*, Olschki, Firenze.

**Tiberini E. S.**

2008, *Treat or trick? San Nicola Santa Klaus Halloween*, Cisu, Roma.

**Toccori M. F.**

2011, voce *Laerru*, in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo primo – Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe, p. 170 e pp. 179-180.

**Tokarev S. A.**

1969, *Urss: popoli e costumi. La costruzione del socialismo in uno stato plurinazionale*, Laterza, Bari.

**Tragni B.**

2006, *Il cibo dei morti*, Palomar, Bari.

**Trudda G.**

1990, *Lodè e i... Iodeini*, Edizioni Il Torchietto, Ozieri.

**Turchi D.**

2007, *Nughedu Santa Vittoria un paese custode delle tradizioni*, Edizioni IRIS, Oliena.

**Turchi D.**

2008, *Samugheo*, Newton Compton, Roma.

**Turner V.**

1976, *La foresta dei simboli. Aspetti del rituale ndembu*, Morcelliana, Brescia.

**Valentinis G.**

1998, *Tempo di Natale*, in G. P. Gri, G. Valentinis (a cura di), *I giorni del magico. Riti invernali e tradizioni natalizie ai confini orientali*, Libreria Editrice Goriziana, Gorizia, pp. 19-62.

**Van Gennep A.**

1981, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino.

**Van Gennep A.**

1988, *Manuel de folklore français contemporain*, tome I, vol. 7, Éditions A. et J. Picard et C, Paris.

**Vaspolli R.**

1962-1963, *Aspetti sacri e profani di certe feste religiose in alcuni paesi della Provincia di Caltanissetta*, Tesi discussa presso l'Università degli Studi di Palermo – Facoltà di Lettere e

Filosofia – Relatore, prof. Giuseppe Cocchiara.

**Zagarìa R.**

1913, *Folklore andriese con monumenti del dialetto di Andria*, in «Apulia», Tipografia Francesco Rossignoli, Andria.

**Zene C.**

2005, *Dono e vendetta nella Sardegna centrale*, in «Lares», a. LXXI, n. 3, pp. 683-716.

**Zucca G. D.**

1992, *Intorno ai mangiari rituali di Castellazzo e dintorni*, in «La ricerca folklorica», n. 26, pp. 107-129.

