

Article

IL POTERE FEMMINILE IN SARDEGNA: SIMBOLI E RITUALI

Female power in Sardinia: symbols and rituals

ARIANNA CARTA¹

Sintesi: La questione del potere femminile è molto controversa e dibattuta. Ma cosa si intende per potere? Quali sono i segni, i simboli e le pratiche che ne tracciano una linea che spesso si perde nel tempo e nello spazio? In questo articolo, tratto dalla mia tesi di dottorato, affronterò il discorso del potere femminile in Sardegna. In particolare, tenterò di mettere in luce il continuum materiale e simbolico del potere femminile in Sardegna attraverso l'esplorazione del ruolo delle donne in ambito sacro, dall'analisi delle tradizioni popolari alle cerimonie legate al ciclo della vita: nascita, riti matrimoniali e funebri, pratiche di guarigione.

Parole chiave: Potere femminile, Identità culturale, Simboli, Rituali, Ciclo della vita.

Abstract: The question of female power is highly controversial and debated. But what is meant by power? What are the signs, symbols and practices that trace a line of it that is often lost in time and space? In this article, taken from my doctoral thesis, I will address the issue of female power in Sardinia. In particular, I will attempt to shed light on the material and symbolic continuum of female power in Sardinia through the exploration of women's role in the sacred sphere, from the analysis of popular traditions to ceremonies linked to the life cycle: birth, marriage, funeral rites, and healing practices.

Keywords: Female power, Cultural identity, Symbols, Rituals, Cycle of life.

¹ Contatto: arianna.carta70@gmail.com

1. Introduzione.

Nell'universo simbolico-culturale della società tradizionale sarda si può osservare una forte presenza femminile. Ma quale significato presentano dei concetti complessi e polisemici come simboli e rituali? Qual è il legame con la sfera sacra e le dinamiche di potere? Questi concetti verranno trattati nel contesto socio-culturale afferente al ciclo della vita attraverso un approccio interdisciplinare, senza il quale risulta molto difficile ricostruire la storia delle donne, come osserva Goettner-Abendroth (2012).² L'antropologia del sacro ha tentato di analizzare il pensiero religioso come sistema culturale, i cui riti, anche di passaggio, si costituiscono come sistemi di sacralità ritualizzata; partendo dagli spunti di impostazione fenomenologica eliadiana, di dimensione metastorica e universalistica, in cui l'aspetto del sacro è ciò che dà il senso all'essere umano, si esplorerà una impostazione più etnologica in cui si cercherà di approfondire il ruolo delle donne nelle cerimonie che riguardano il ciclo della vita, dalla nascita alla morte. Grande rilievo sarà dato all'aspetto della continuità di una narrazione mitica tesa a trasmettere e riprodurre un'identità collettiva che sembra attraversare i millenni.³

2. Genere, simboli e potere.

Cosa significa potere? Se consideriamo la classica nozione di Weber (1947) che ne evidenzia il fattore di accesso e controllo sulle persone e le loro risorse, mettendo in luce quindi l'elemento di dominio sugli altri, siamo lontani dal comprendere la complessità e ricchezza delle credenze, rituali e cerimonie che ritroviamo nella cultura tradizionale sarda. Se invece si considera il potere come un mezzo dinamico, non statico, per ottenere dei vantaggi e posizioni di riconoscimento sociale, allora il genere diventa un fattore significativo (Herbert, 1993).⁴ Da un lato abbiamo il potere weberiano legittimato da leggi scritte e regolamenti ufficiali, dall'altro abbiamo le società tradizionali in cui la continuità temporale (si è sempre fatto così), assume un valore fondamentale di riconoscimento e mantenimento del potere. In questo contesto le "usanze" vengono percepite come parte fondante dell'identità sia individuale che comunitaria. Si viene quindi a creare un legame inscindibile tra identità e sopravvivenza della comunità e rispetto e continuazione di rituali e cerimonie

² Secondo la studiosa infatti, "la separazione delle discipline tradizionali ha determinato una frammentazione della conoscenza che ha reso invisibile l'ampiezza della interconnessioni. L'interdisciplinarietà fa luce proprio su queste interrelazioni nascoste" (Goettner-Abendroth, 2012, p. 25).

³ Si veda il concetto di *longue durée* (Braudel, 1973; Jedlowski, 2002; Halbwachs, 1987).

⁴ Anche Busoni (2016, p. 60) conferma che "il genere è un terreno fondamentale all'interno del quale o per mezzo del quale viene elaborato il potere".

della tradizione, in sardo *su connottu* (lett. ciò che è conosciuto), che in alcuni casi si sviluppa in opposizione con le leggi ufficiali dello Stato.

I simboli sono segni che rappresentano i valori fondanti di una determinata società e rimandano ad un sistema culturale ben preciso, i cui membri condividono i codici di interpretazione. Ciò che interessa indagare ai fini di questa ricerca è soprattutto la valenza di coesione sociale e di trasmissione del potere legata ai simboli. Mircea Eliade ha messo in luce la proprietà del simbolo di essere un segno vivo, concreto, reale ed intrinsecamente legato alla religiosità nella sua dimensione sacrale (Eliade, 2017, p. 9-11; Eliade, 2018, p. 9). Lo studioso, che riflette a lungo sugli aspetti sacri della simbologia, rimarca “l’importanza del simbolismo per il pensiero arcaico e al tempo stesso il suo ruolo fondamentale nella vita di qualsiasi società tradizionale” (Eliade, 2018, p. 13). L’ambiguità e la polisemia sono aspetti imprescindibili quando si discute dei simboli il che li rende da un lato affascinanti, dall’altro di difficile comprensione. Per Durand (2013) la grande forza dei simboli è il loro “potere di risonanza” che non concerne e non implica una spiegazione logico-lineare (p. 26).

E se, come osserva Buttitta (2020), “quantunque ogni simbolo aspiri all’universalità il suo senso non può essere pienamente inteso, dunque, al di fuori del contesto mitico- rituale cui appartiene, cioè dalla sua storia” (p. 27), ne consegue che i simboli, se analizzati all’interno di uno specifico contesto culturale, possono gettare luce sulle strutture socio-culturali dalle quali provengono. Lo stesso studioso, tra gli altri, rileva come in Sardegna siano presenti simboli “di provenienza palesemente arcaica”, fenomeni culturali certamente trasformati ma ancora presenti nelle feste e cerimonie tradizionali (Buttitta, 2002, p. 7). Questa osservazione è confermata dalla mia indagine sulle tradizioni popolari sarde, portate avanti attraverso pratiche sociali della memoria che hanno garantito una continuità temporale che, per quanto riguarda il potere ed il ruolo delle donne, sembra aver attraversato i millenni, trasformandosi in maniera irreversibile negli ultimi decenni del XX secolo. Anche se per la Sardegna non si può parlare di una cultura a trasmissione esclusivamente orale, i dispositivi e le pratiche sociali della memoria, la configurano, per certi versi, come tale.

Mentre nelle società “tradizionali” il passato viene perpetuato attraverso specifiche pratiche sociali che legittimano il potere della tradizione, nelle società “moderne” il passato e la tradizione non hanno il valore di autorità che viene sostituito dalla razionalità (Jedlowski, 2001, p. 43). Nelle culture tradizionali dunque, il rito garantisce, attraverso la sua ripetitività, il mantenimento di una determinata identità socio-culturale (Fabiatti & Matera, 2000, p. 23) e se, come osserva Assmann (1997, p. 28) la memoria culturale ha bisogno dei suoi “detentori

speciali” che rappresentano i delegati del sapere,⁵ in Sardegna sono state le donne a detenere e trasmettere il potere della memoria e dell’identità culturale attraverso la partecipazione attiva a rituali e cerimonie legate al ciclo della vita.

3. Rituali del ciclo della vita: nascita.

Tutto cominciava con la gestione del parto attuato da *is levadoras*, le levatrici, per terminare con il pianto del morto eseguito dalle *attittadoras*. Come ricorda Putzolu (2006) che descrive il ruolo delle levatrici, la nascita è un importante rito di passaggio per i pericoli che comportava prima dell’ospedalizzazione del parto. Erano le levatrici, attraverso pratiche di conoscenze empiriche e, a volte, formule magiche, a garantirne il corretto svolgimento, permettendo alle nuove vite di affacciarsi nel mondo (p. 55). Sull’importante ruolo delle levatrici abbiamo conferma anche da Cucciari che riferisce di parole e pratiche magiche attuate durante il parto. Lo studioso afferma inoltre che “nelle società tradizionali la levatrice è per convenienza una donna pienamente inserita nella comunità [in quanto] depositaria dei misteri del corpo e della vita” che rappresentava una “figura attorno alla quale si coagulano le speranze ma anche le paure collettive” (Cucciari, 1985, p. 183). E se la nascita costituisce un momento di passaggio carico di potenziale pericolosità, Van Gennep (1985), ne consegue che gestirne le fasi richiede una sapienza che conferisce a chi la esegue un grande potere. In generale, tutte le società si sono servite di persone che, attraverso dei saperi empirici e magico-religiosi, intervenivano attraverso precisi rituali. Indagare sulla nascita nel mondo tradizionale sardo significa quindi riconoscere il ruolo ed il valore delle levatrici, dei loro saperi tecnico-pratici, delle credenze condivise e le cerimonie connesse a questo importante evento. Le levatrici, così come le guaritrici, usavano accorgimenti di tipo magico perché l’ambiente in cui operavano era permeato di questo tipo di cultura. È molto importante tenere presente che le pratiche empiriche o meglio empirico-magiche, acquistano senso e intervengono in modo efficace nel contesto storico ed antropologico che le ha prodotte.⁶ Per quanto riguarda il discorso delle levatrici nella società tradizionale sarda, Putzolu (2006) ci ricorda che questa attività era “femminile” e “nata da un rapporto di solidarietà tra donne” (p. 19) svolgendosi in modo gratuito o attraverso forme di scambio. La studiosa conferma inoltre che queste “donne esperte” godessero di un importante riconoscimento a livello sociale che venne però ampiamente ostacolato dalla Chiesa che non gradiva il potenziale potere di vita e di morte che le levatrici avevano sui neonati. Prova ne è il grande numero di levatrici processate dalla Chiesa come streghe nel XVI secolo (Putzolu, 2006, p. 25). Un

⁵ Quelli che Eliade (2018, p. 40-41) definisce “sciamani e uomini di medicina”.

⁶ A tal proposito si veda anche il concetto di “efficacia simbolica” di Lévi Strauss (2015, p. 210 e sgg.).

elemento di grande interesse è il fatto che *is levadoras* spesso si occupassero anche della morte all'interno di un universo pratico-simbolico in cui la *femme qui aide* si occupava del ciclo della vita, dove vita e morte erano sentiti non tanto come elementi contrapposti quanto simmetrici (Putzolu, 2006, pp. 14-15).

Come in altre situazioni, in Sardegna riti legati alla vita ed alla morte si uniscono e si confondono in una dimensione che sembra atemporale. La necessità di rappresentare l'evento della nascita attraverso azioni simboliche, organizzandola ritualmente come processo culturale coerente è un fenomeno che appartiene a tutte le società tradizionali. Le rappresentazioni collettive, i riti con le loro forme costituiscono delle strategie sociali che danno un valore simbolico all'interno di un processo di costruzione della persona. In questo contesto fenomeni naturali vengono riprodotti e costruiti simbolicamente al fine di inserire il nuovo nato e i nuovi ruoli sociali dei genitori, all'interno della comunità di appartenenza. In generale, dunque, nelle società tradizionali, la nascita del bambino avviene all'interno di rituali atti alla costruzione dell'identità (e anche dei ruoli di genere).

4. Riti nuziali e diritto familiare.

In questa sezione si tratteranno sia alcuni aspetti simbolici dei riti nuziali sardi che delle valenze economiche, giuridiche e sociali del sistema matrimoniale sardo rispetto al resto della penisola, la cui eccezionalità è confermata da numerose fonti documentarie. Sulas (2013) nella sua ricostruzione ed analisi dei riti nuziali in Sardegna dal XIX al XX secolo, mette in rilievo gli elementi arcaici della società barbaricina avente come perno sociale, culturale e simbolico la famiglia. La studiosa conferma inoltre la “funzione preponderante delle donne della comunità nella preparazione e conduzione delle nozze” (p. 57), tanto che questo importante ruolo nella gestione di rapporti sociali tra la famiglia ed il resto della comunità, insieme alla funzione di amministratrice del patrimonio familiare e dell'educazione esclusiva dei figli, ha portato alcuni autori a considerare per lungo tempo la società barbaricina un esempio di matriarcato (Sulas, 2013, p. 57). Il tema del matriarcato è molto complesso (e avversato) a livello accademico, sia per le difficoltà di definizione, su cui studiosi e studiose non concordano, sia per la limitatezza delle fonti etnografiche che lo confermerebbero. Ma se per questa tematica si fa riferimento alla teoria ed il metodo elaborati da Goettner-Abendroth (2012),⁷ il potere delle donne in Sardegna trova ulteriore conferma.

⁷ La principale studiosa di matriarcato, Goettner-Abendroth (2012) si propone di costruire una struttura teorica per poter “riconoscere una società matriarcale quando la incontriamo, mettendoci in grado di descriverla in modo adeguato” (p. 14). A partire dall'etimologia, archè nel greco antico significa “inizio”, non “dominio” come nel caso del patriarcato (p. 15). All'inizio erano le madri, dunque. L'autrice insiste sulla necessità dell'interdisciplinarietà, e sul fatto che il matriarcato non sia un sistema opposto o speculare rispetto

Tutte le fasi del rito nuziale venivano curate e gestite dalle donne della famiglia in una cerimonia che presenta elementi che sembrano arrivare da tempi immemori, attraverso un “sistema di doni” caratterizzato dallo scambio della “trinità alimentare”: olio d’oliva, pane e vino (Sulas, 2013, p. 58). Nell’esecuzione del rito, le donne barbaricine portavano in corteo “gallinelle candide e fagotti di stoffa pieni di grano e di matasse da filare (dono della madre della sposa)”, oggetti simbolici con i quali le donne sembravano “chiuder[e] il cerchio ancestrale della morte e della vita, della sterilità e della fecondità, della vecchiaia e della giovinezza” (Sulas, 2013, p. 63). Nell’economia barbaricina, del resto, le famiglie rappresentavano il fulcro della società, e i doni che sancivano i legami sia intra che extra familiari, venivano trasportati dalle donne in speciali ceste chiamate *corbulae* che facevano parte del corredo della sposa e solo in caso di lutto potevano essere restituiti ma vuoti (Sulas, 2013, p. 62). La studiosa mette in rilievo la somiglianza tra i riti funebri e quelli nuziali nello scambio dei dolci tra sposi ed invitati. In una fase della cerimonia chiamata *torradura*, restituzione, gli sposi offrono agli invitati speciali vassoi di dolci (in un numero diverso a seconda dei destinatari) in cambio del dono nuziale, rito che rimanda allo scambio di cibo nelle cerimonie funebri delle stesse zone (Sulas, 2013, p. 64). Un altro elemento di estremo interesse che in Sardegna accomuna simbolicamente le cerimonie legate alla vita e quelle legate alla morte, risulta lo spargimento rituale dei chicchi di grano, che avveniva sia nelle cerimonie nuziali che in quelle funebri (Sulas, 2013, p. 68). Il chicco di grano, nella sua qualità di seme del cibo più importante nelle comunità rurali, il pane, riporta al concetto di nascita e rinascita che risulta preponderante anche nelle simbologie dei materiali archeologici dell’isola.

al patriarcato. Matriarcato, dunque, è un sistema in cui si assiste alla centralità delle madri nella società: matrilinearità e potere di distribuzione economica delle donne. La matrilinearità non significa solo trasmissione per via femminile, ma implica anche una uguaglianza di genere ed il potere di distribuzione economica nelle mani delle donne (pp. 21-22). Su questo tema si veda anche Campani (2016).

Figura 1.*La “pillosa” di Gonnosfanadiga*

Nota: Questo pane di circa 50 cm. veniva donato dal futuro marito alla promessa sposa in occasione del fidanzamento. La forma allude all'organo genitale femminile (Caoci et al., 2014).

A tal proposito, Lombardi Satriani e Meligrana (1989) osservano come: “la semina, la concimazione e, in genere, le tecniche di lavoro, oltre a essere, ovviamente, parte del processo produttivo, scandiscono anche le sequenze rituali e simboliche del processo vita-morte” (pp. 86- 87). Per quanto riguarda il diritto familiare, Satta (1989) osserva come nella società tradizionale sarda (secoli XVI-XVIII) “i figli e i loro discendenti succedevano su base egualitaria senza alcuna discriminazione di sesso e di capacità giuridica” (p. 61). Il matrimonio a comunione universale (totale dei beni) era chiamato *a sa sardisca* (lett. alla sarda) ed era ritenuto “in linea con le antiche tradizioni dell’isola” (Satta, 1989, p. 67). Inoltre, tradizionalmente vigeva il regime collettivo delle terre e “l’autorità familiare dipendeva dal possesso dell’abitazione” (p. 73). Questo fatto è confermato anche dall’antropologo Angioni (1990) che sostiene che la società sarda tradizionale si basava sulla famiglia mononucleare rafforzata dalla regola della neolocalità (ovvero gli sposi andavano ad abitare in una nuova casa) e conferma la possibilità paritetica di ereditare in un sistema per il quale solitamente il bestiame veniva ereditato dalla linea maschile mentre i terreni dalla linea femminile (Angioni, 1990, p. 20).⁸ L’antropologo conferma inoltre la “coesistenza plurisecolare” di tre tradizioni giuridiche (rintracciabili già dalla Carta de Logu del XIV secolo): il matrimonio e seguente sistema ereditario *a sa sardisca*, quello italiano *a sa pisanisca* (lett. alla pisana) e quello di derivazione iberica. La donna, comunque, poteva ereditare il cognome anche dalla madre, non acquisiva il cognome del marito in seguito al matrimonio, ed inoltre, conservava i beni

⁸ Murru Corrigan (1990) afferma che tradizionalmente gli uomini possedevano ed eritavano bestiame, terra e attrezzi da lavoro e casa ed ugualmente le donne, tranne il bestiame che veniva passato di solito per linea maschile perché erano gli uomini ad occuparsene. L’orto, di fondamentale importanza nell’economia familiare, era di solito proprietà della donna (pp. 242, 248).

acquisiti o ereditati “distinguibili come suoi, all’interno del patrimonio familiare complessivo” (Angioni, 1990, p. 21). Di conseguenza i beni venivano ereditati su due linee, la materna e la paterna e venivano assegnati su una linea di principio che non discriminava il sesso. Sia Angioni (1990, p. 22) che Ortu (1990) confermano la relativa parità dei sessi nella famiglia tradizionale sarda,⁹ e quest’ultima conferma “l’ispirazione egualitaria” del diritto familiare sardo anche a livello ereditario (Ortu, 1990, pp. 42, 44). Per quanto riguarda il matrimonio “indigeno, ovvero “*a sa sardisca*”, lo studioso afferma che i beni della donna erano tutelati, tanto che il marito non poteva, neppure con il consenso della moglie, “farla oggetto di obbligazioni” (Ortu, 1990, p. 45). Sul fatto che il ruolo della donna fosse di primo piano sia come amministratrice dei beni familiari che come gestrice delle attività di scambio e burocratiche all’interno delle comunità di appartenenza lo confermano varie fonti (Oppo, 1990, 1991; Meloni, 1990; Ortu, 1990; Gallini, 2003), che hanno osservato una notevole autonomia di spazi e di funzioni all’interno di rapporti di solidarietà reciproca.

L’eccezionalità, rispetto al panorama europeo della bilateralità della filiazione, è confermata anche da Addari Rapallo (1990) che, sulla base di studi d’archivio, conferma la libertà di scelta tra cognome materno e paterno, in cui solitamente le femmine sceglievano quello materno e i maschi il paterno. La studiosa inoltre riporta ancora l’uso orale nei villaggi dell’interno di questa usanza, malgrado all’introduzione dell’anagrafe sia stata modificata la pratica attraverso la registrazione del cognome paterno per entrambi i sessi (pp. 150-151). Secondo la sociologa Oppo malgrado i cambiamenti storici, le zone interne sono caratterizzate dalla persistenza di “inflessioni matrilineari”, retaggio di usi che erano consuetudinari sino al Settecento in cui la residenza era uxorilocale e le famiglie multiple si estendevano sia in direzione patrilineare che matrilineare a vantaggio di quest’ultima (Oppo, 1991, p. 42).

5. I riti di guarigione.

In generale, le pratiche e i rituali presentano variazioni sia in base alla malattia trattata ma anche in base al guaritore/guaritrice, essendo pratiche trasmesse oralmente e segretamente, sia per linea femminile (madre e figlia o nonna e nipote) sia per quella maschile, nei pochi casi rilevati. L’etnologa Orrù (1978), afferma che le fonti sulle pratiche di guarigione riportano l’assoluta prevalenza delle donne anziane che di solito ricevevano doni, o talvolta di denaro, dipendeva dalla situazione economica della famiglia donante (p. 134). La stessa

⁹ Meloni (1984) conferma come donne e uomini in Sardegna godessero di sfere di attività distinte ma paritarie (p. 181-182) in cui la sfera “privata, domestica” anziché occupare una posizione secondaria risulta predominante grazie anche al suo alto valore sociale e simbolico.

studiosa ci segnala come la pratica medica popolare si articola su trame concettuali costituite da elementi simbolici di origine millenaria che si presentano in tutti i rituali terapeutici tradizionali: il simile che cura il simile, il trasferimento del male sull'oggetto metonimico, il potere di persone speciali, la forza di certi numeri e di certi tempi. Gli strumenti e le sostanze utilizzate, nel passaggio dalla loro funzione comune a quella rituale, si caricano di valenze di carattere metonimico: l'acqua, l'olio, il sale, il grano nella cura del malocchio; il giunco o il cotone nella cura dei porri; il ramo di fico e la sua corteccia nella cura della sciatica. Questi oggetti, elementi, sostanze, traslati dal piano reale al piano della metonimia, vengono a rappresentare nei rituali terapeutici o la parte del corpo interessata (la pertica di fico rappresenta la gamba dolente affetta da sciatalgia), o la personificazione del malato stesso (il seme di grano nella cura del malocchio rappresenta l'individuo colpito) o l'epifenomeno della malattia (i nodi effettuati sul filo di cotone rappresentano i porri stessi). Agendo pertanto sul piano simbolico dell'oggetto metonimico si ottiene l'effetto sul piano reale e quindi la cura della malattia, o, si "trasferisce" il male all'oggetto metonimico stesso che viene poi distrutto per eliminare ogni traccia di negatività e la possibilità di ulteriori "contagi" (ad es. bruciare il ramo di fico) (Orrù, 1994). Altri tipi di sostanze o strumenti possono essere interpretati come elementi di carattere apotropaico (l'acqua santa o la foglia di palma benedetta nella cura della *striadura*¹⁰) o anche elementi la cui valenza simbolica si ricollega alla metafora del "simile che cura il simile" (le piume della civetta o barbagianni nella stessa terapia). Anche i tempi e i numeri hanno un ruolo rilevante nelle procedure rituali. L'attività della guaritrice è scandita da ritmi temporali che rispettano periodi e momenti calendariali ben precisi. Si pensi all'importanza del ciclo lunare sia per la terapia della sciatica che nella raccolta delle piante terapeutiche. In generale, le terapie si inscrivono nel quadro ideologico delineato dagli studi etno-antropologici sulla medicina popolare che identificano tre principali contesti di riferimento entro cui si articolano le forme di guarigione tradizionale: magico, religioso ed empirico (Bartoli & Falteri, 1983; Papa, 1989; Seppilli, 1989, 2008).

6. Il malocchio.

Secondo Buttitta (2020) l'ideologia del malocchio e la cura della guaritrice incarnano l'essenza della medicina tradizionale e in Sardegna la trasmissione avveniva per via matrilineare: di madre in figlia o nonna nipote (p. 105). Anche Gallini¹¹(1973) afferma che "a livello del comportamento pratico, tutto l'arco delle azioni necessarie ai fini della diagnosi e

¹⁰ Definita da Atzeni (1959, p. 421) come una "misteriosa malattia" in cui alcuni uccelli come barbagianni o civetta causavano forti spaventi.

¹¹ Antropologa collaboratrice di De Martino, uno dei più importanti studiosi di tradizioni popolari nel Sud Italia.

della guarigione è seguito dalle donne [che mettevano] in atto tutta la complicatissima meccanica di interventi, discussioni e consigli” (p. 135). Malgrado alcune differenze, la medicina del malocchio avveniva attraverso la fase della diagnosi a cui seguiva la cura. Nella prima fase la guaritrice recitava (o solitamente bisbigliava) una serie di formule che accompagnavano il rito dell’immersione di alcuni oggetti o sostanze (chicchi di grano, sale, olio, amuleti, medaglie protettive) in un recipiente (solitamente un bicchiere o un piatto ma in tempi più recenti anche una bottiglietta). A quel punto la guaritrice osservava la presenza o meno di bolle d’aria durante la caduta dell’oggetto. In caso affermativo si confermava la presenza del malocchio che di solito veniva curato facendo bere parte dell’acqua al paziente mentre la restante veniva poi smaltita secondo precise regole (Angioni, 1989; Atzeni, 1953; Cossu, 1996; Cuga & Cuccui, 2012; Giagnoni Niedda, 2009; Marchi, 2006; Gallini, 1973). Lo schema del rito terapeutico comprendeva l’uso dell’acqua (presa in chiesa e quindi benedetta oppure no, a causa dell’opposizione di alcuni preti contrari a questa pratica). Altri elementi presenti nel rito erano: grano, olio, sale, un medaglione, le *licornias* (amuleti fatti da pezzi di corno che venivano immersi nell’acqua durante l’esecuzione del rito) (Cossu, 1996, pp. 60-62). Secondo quanto riportato dalle sue informatrici, sembra che il malocchio costituissero una seria minaccia per tutta la comunità (Cossu, 1996, p. 65). Inoltre, per quanto riguarda la “medicina” o la cura del malocchio, ci si rivolgeva alla “donna adatta” che interveniva attraverso una terapia magica che consisteva in riti e preghiere, *brebus*¹² bisbigliati sottovoce e quindi non comprensibili da chi ascoltava Gallini (1973, pp. 131-132).

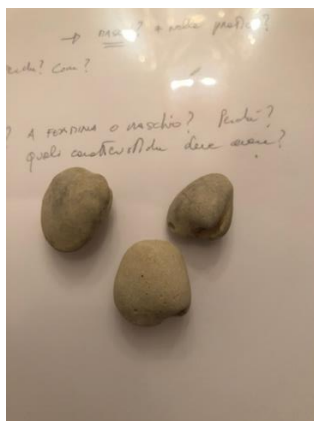
Durante la mia ricerca ho intervistato alcune donne che praticavano la medicina tradizionale o persone che se ne erano servite¹³ e nel 2021 ho fatto personalmente l’esperienza del rito contro il malocchio. Essendomi recata ad intervistare un’anziana di un paesino del nord Sardegna, le ho chiesto di eseguire il rito su di me. Dopo avermene chiesto

¹² *Brebus* o *brebos/berbos* erano delle formule magiche che le guaritrici bisbigliavano durante i rituali.

¹³ Per verificare le ipotesi sulla continuità degli aspetti simbolici e sacri legati al femminile, la mia ricerca ha integrato le fonti documentarie sulle tradizioni popolari femminili ad alcune interviste semi-strutturate e l’osservazione partecipante. La ricerca sul campo, condotta tra il 2021 e il 2023, ha coinvolto due guaritrici, cinque informatrici e un informatore, con un totale di 13 donne e 5 uomini tra intervistati diretti e figure menzionate durante le conversazioni. Le interviste sono state realizzate con registrazioni audio tramite cellulare e trascritte integralmente, mentre le osservazioni partecipanti sono state documentate successivamente. Queste osservazioni hanno riguardato sia le pratiche di cura contro il malocchio messe in atto da guaritrici, sia le testimonianze di individui che avevano usufruito di tali pratiche. L’intera ricerca si colloca all’interno di una cornice metodologica che ha consentito di esplorare la trasmissione delle conoscenze popolari legate alla guarigione, le dinamiche simboliche sottese a tali pratiche e la loro rilevanza culturale. La struttura tematica delle interviste, ispirata alle linee guida di Seppilli (1989), ha permesso di raccogliere informazioni dettagliate su rituali, erbe utilizzate e significati culturali attribuiti al processo di cura. Nello specifico, le interviste si sono basate su una guida tematica predefinita, che ha incluso domande aperte su: pratiche terapeutiche (erbe, riti, formule verbali), simbolismi legati alla malattia e alla guarigione ed il ruolo sociale di guaritori e guaritrici nella comunità.

il motivo, mi ha fatto scrivere nome e cognome su un foglietto e si è appartata in una stanza con un bicchiere d'acqua contenente tre pietre che lei da anni usava per il rituale e che le ho chiesto di vedere e di toccare. Dopo aver pronunciato i *berbos*, è tornata annunciandomi che in effetti aveva riscontrato un malocchio ai miei danni e mi ha mostrato le bollicine d'acqua che uscivano da una delle pietre. Secondo la guaritrice le pietre stavano “cantando”; dopo avermi fatto bere un sorso, mi ha “segnata” con la stessa acqua facendomi piccole croci su fronte, polsi, ginocchia e caviglie. Alla fine, mi ha assicurato che le pietre ‘canterine’ le avrebbe ‘sistematte’ lei, intendendo che se ne sarebbe occupata in modo tale da renderle inoffensive, attraverso la ripetizione della pratica il giorno successivo. Al termine, avrebbe buttato l'acqua nel suo giardino con la mano sinistra “al rovescio”.

Figura 2.



Nota: I tre sassi usati per la cerimonia, prima che venissero immersi nell'acqua, sopra il foglio con i miei appunti (foto dell'autrice, data: 10/09/2021).

Figura 3.



Nota: I tre sassi all'interno del bicchiere poggiato sul foglio con il mio nome e cognome, necessario per il rituale (foto dell'autrice, data: 10/09/2021).

7. Il rito dell'Argia.

Clara Gallini ha condotto negli anni '60, una ricerca interdisciplinare sul rito dell'*argia* in Sardegna. Secondo la studiosa, l'*argia* risulta essere un animale mitico, a volte ragno a volte formica che, oltre al fatto di essere velenoso, ha come caratteristiche intrinseche, la dimensione del ballo e quella dell'essere variopinto. Il nome completo di questo insetto, *argia ballariana* significa infatti un essere 'multicolore', che balla e fa ballare (Gallini, 1988, p. 9). A differenza dei balli rituali del sud Italia però, il ballo sardo ha mostrato una chiara dimensione simbolica legata alla vita, più che alla morte,¹⁴ elemento intrinseco nei corrispettivi studiati da De Martino.¹⁵ Dal punto di vista del genere, l'*argia* è un animale femminile che si credeva colpisse soprattutto i maschi; tra tutte le punture di insetti velenosi, il morso dell'*argia* era considerato il più temibile di tutti tanto che, senza un immediato intervento delle donne, poteva portare alla morte (Gallini, 1988, p. 27). Da questo contesto risulta quindi una dimensione simbolico sacrale collettiva, mai individuale.

7.1. L'esecuzione del rito.

I vari tipi di *argia*, oltre ad essere di sesso femminile, impersonavano uno "stato civile" venendo suddivise in: *argia pizzinna* (bambina), che deve essere cullata con ninne nanne, la *bagadia* (nubile), l'*isposa* (fidanzata), la *cojada* (sposata), la *collionada* (sedotta), la *prentosa* (partoriente), la *fiuda* (vedova), la *beccia* (vecchia) ed infine la *martura* (malata). Scopo di chi conduce il rito è di individuare quale *argia* ha morso e con quale tipo di danza si cura. Per fare ciò venivano utilizzate tre tipi di esplorazioni: a) musicale: si provano varie melodie fino a trovare quella gradita dall'*argia*; b) travestimento: le donne si travestono per capire lo stato

¹⁴ A differenza dei balli rituali del Sud Italia, spesso associati alla morte e alla sofferenza (come il tarantismo descritto da De Martino in *La terra del rimorso*), il ballo sardo, come il *ballu tundu*, esprime una dimensione simbolica legata alla vita e alla coesione comunitaria. Mentre i balli meridionali avevano una funzione terapeutica ed espiatoria, il ballo sardo celebra l'armonia sociale e la continuità della vita attraverso movimenti circolari e rituali collettivi.

¹⁵ A tal proposito si veda: De Martino (2008). Ernesto De Martino (1908-1965) è stato uno dei più importanti etnologi italiani, noto per il suo contributo innovativo agli studi sul folklore e sulla cultura popolare, in particolare nel contesto del Sud Italia. Le sue ricerche hanno ridefinito gli orientamenti dell'etnologia e dell'etnomusicologia, concentrandosi sul simbolismo culturale e sulle dinamiche sociali dei rituali. Tra le sue opere principali spiccano *La terra del rimorso* (1961), dedicata al tarantismo salentino, e *Il mondo magico* (1948), in cui analizza le credenze magiche come risposte culturali alle crisi esistenziali. Lo studio sul tarantismo rappresenta uno dei contributi più significativi di De Martino. Questo fenomeno, caratterizzato da rituali terapeutici di musica e danza, era tradizionalmente interpretato come superstizione, ma De Martino lo reinterpretò come un sistema simbolico complesso. Egli evidenziò come il tarantismo fosse una risposta culturale al disagio psichico e sociale, soprattutto per le donne del Sud Italia, offrendo una reintegrazione nella comunità attraverso il rituale. De Martino si distinse nel panorama degli studi sul folklore per aver superato la visione arcaica e museale di queste tradizioni, trattandole come linguaggi vivi che esprimono le tensioni di una comunità. Il suo approccio interdisciplinare, unendo scienze sociali e sensibilità umanistica, ha ridefinito lo studio delle culture popolari, rendendo il folklore una chiave per comprendere le crisi sociali e individuali.

civile dell'*argia*; c) interrogatorio: in cui l'*argia* deve confessare la propria identità (Gallini, 1988, p. 45). A prescindere dal tipo di esplorazione usata, il rito durava esattamente tre giorni. Lo svolgimento di queste esplorazioni avveniva nel proporre al malato disteso su un letto una serie di melodie che venivano accolte dal malato (e quindi dall'*argia*) oppure no attraverso segnali corporei: contorcimenti, dolori, grida ecc. oppure movimenti ritmici. Stesso metodo con il travestimento: si faceva indossare al malato una serie di abiti finché non se ne trovava uno di gradimento dell'*argia*; in quel caso l'abito andava indossato durante tutto il rituale e rimosso immediatamente alla fine. Ovviamente essendo i malati maschi e l'*argia* femmina, i travestimenti rituali rappresentano simbolicamente un cambio di sesso (Gallini, 1988, pp. 59-60). A differenza delle tarantolate di cui scrive De Martino, in Sardegna chi veniva morso dall'*argia* solitamente non ballava ma stava disteso in preda a dolori atroci e in stato confusionale mentre erano le persone che eseguivano il rito a ballare intorno al malato (Gallini, 1988, p. 97). Per quanto riguarda il genere, il rituale del ballo che Gallini definisce esorcistico “tende ad essere affidato alle sole donne” (p. 108) mentre l'unico elemento maschile era rappresentato dal suonatore di fisarmonica. A seconda del tipo di *argia*, Gallini riporta l'uso simbolico di elementi legati alla panificazione, (attività prettamente femminile ancora oggi in Sardegna), come l'uso simbolico del setaccio e la cottura in forno. L'impiego terapeutico del setaccio, attuato attraverso rituali magico-divinatori, era stato denunciato anche nel Sinodo di Arborea del 1684. In generale risultava utilizzato in vari rituali gestiti da donne, come la terapia dello spavento (Gallini, 1988, p. 120).

Molto diffusi risultano anche una serie di riti terapeutici per guarire lo “spavento”, *s'assustu*:¹⁶ in pratica, le persone colpite da spavento, dovevano andare in luoghi particolari e rotolarsi per terra in base a precisi schemi: pratica conosciuta con il termine: *s'imbrusciadura* (Gallini, 1977; Cossu, 1996). Come sempre però ci si poteva rivolgere a *s'abbreadora* la donna esperta di formule magiche che adoperava una serie di simboli catartici che variavano a seconda dei paesi. Si andava dal passare il setaccio sopra al malato disteso a terra, alla fiamma di una lucerna passata lungo il corpo del malato in piedi, o la mano posta sul capo, spalla e schiena, mentre venivano recitati una serie di scongiuri contro lo spavento (Gallini 1977, p. 11).

La ricchezza e la pervasività di pratiche, tradizioni e riti in Sardegna, specialmente nella zona centrale, è spiegata dall'isolamento che ha permesso un atteggiamento culturale di conservazione delle tradizioni, agevolando allo stesso tempo la creazione di sistemi di vita

¹⁶ Rientrano nel concetto di spavento tutta una serie di malesseri psicofisici senza una chiara origine, stati allucinatori, eventi traumatici ecc.

autonomi. Come confermato dall'antropologo Angioni, infatti, le condizioni storico-geografiche della Sardegna, hanno prodotto una cultura ricca di elementi peculiari, fortemente arcaica che ha come tratti distintivi "l'isolamento" e "la conservazione" (Angioni, 1989, p. 210). Lo studioso, pur riconoscendo elementi di discontinuità e varietà culturale, ne evidenzia una spiccata individualità soprattutto quando si studia il complesso delle credenze e pratiche tradizionali legate alla cura.

8. La morte come rito di passaggio: canti funebri, veggenti, Accabbadora e Filonzana.

La morte, rito di passaggio ed evento conclusivo del ciclo della vita, sancisce una crisi esistenziale ed una rottura dell'equilibrio, sia a livello individuale che comunitario nelle società tradizionali (e non solo) e viene caratterizzata e gestita attraverso una serie di riti funebri. Nei rituali presi in esame, fondamentale è la dimensione simbolica (Van Gennep, 1985; Hertz, 1978). A Van Gennep si deve l'elaborazione del concetto di "soglia", che da un lato separa e dall'altro unisce la dimensione dei vivi e quella dei morti. Luoghi liminari, profondamente ambivalenti, di grande valenza simbolica perché rappresentano un collegamento tra dimensioni e regni che stanno normalmente separati. In questo contesto, grande rilevanza assume dunque il concetto di limen/soglia che rappresenta una zona di ambiguità, una fase di transizione e trasformazione, una zona di passaggio tra uno stadio e un altro. Momento di crisi ma anche di opportunità, luogo liminare che precede cambiamenti importanti e significativi nella vita di un individuo o di una comunità. L'evento morte, del resto, come osservano Favole e Ligi (2004), presenta degli aspetti profondamente ambivalenti configurandosi non solamente come "crisi di senso" ma anche come "costruzione del significato dell'esistenza", i cui rituali, alla fine, servono "a rafforzare le categorie su cui si basa l'esistenza sociale" (p. 5). Rispetto a questa interpretazione, dunque, ancora più significativa diventa la presenza femminile nella gestione dei rituali che riguardano il trapasso. In una comunità in cui erano le donne a farsi carico di un evento che minaccia la sopravvivenza della società, gestendo e superandone la pericolosità, diventa evidente il potere sociale, culturale e simbolico, di cui sono portatrici. Nella società tradizionale sarda, infatti, spettavano alle donne non solo la gestione dei riti funebri ma anche gli interventi atti ad agevolare il trapasso delle persone gravemente malate, attraverso una pratica che è stata denominata una eutanasia *ante-litteram*.

Tutti gli studiosi/e che si sono occupati dei riti funebri in Sardegna concordano nell'affermare che erano le donne ad aver assunto una posizione di controllo all'interno di queste cerimonie, specialmente in Barbagia, attraverso il lamento funebre (Calvisi, 1971;

Caredda, 1993; Mattana, 2010; Mathias, 1977). Nello specifico, la gestione di tutte le fasi di questo passaggio, dalla preparazione del corpo (lavaggio, vestizione ecc.) alla performance di gruppo che culminava in una sorta di canto corale atto a veicolare informazioni rilevanti per la comunità, era svolto dalle donne, che venivano ricompensate con doni. Il momento fondamentale nello svolgimento del rito funebre era il compianto del defunto, in sardo *attittu* o *attittudu*. Sulla etimologia del termine gli studiosi sono discordi ma ben attestata è invece la pratica delle donne che lo eseguivano, chiamate in italiano prefiche, in sardo *attittadoras*. Sulle valenze e le antiche origini anche sacre (precristiane) del ruolo delle donne all'interno di questi rituali interviene Mulas (1997), che afferma che quando il morente affrontava una agonia particolarmente lunga si rendeva necessaria la recita di scongiuri e, “in un tempo più remoto si chiedeva intervento della sacerdotessa (donna che conosceva gli scongiuri), perché li recitasse al moribondo, al fine di alleviare le sofferenze affrettandone il trapasso” (p. 65).

Le donne che avevano la capacità di dialogare con i defunti venivano chiamate *videmortos* (lett: che vedono i morti). Secondo le credenze popolari queste veggenti potevano rivelare ai vivi il momento in cui stavano per morire, in sardo *corfare* (Pittalis, 2007, pp. 20-21). Anche Mastino e Pinna (2008) osservano che in Sardegna, soprattutto nella Barbagia “il ricorso ai morti per conoscere il futuro rappresenta una tradizione destinata a continuare nel tempo e della quale abbiamo numerose attestazioni scritte in epoca moderna – attraverso, ad esempio, i documenti inquisitoriali – e in ambito folklorico” (p. 66). Gallini (1988) conferma che “più o meno in tutta la Sardegna, sino al dopoguerra, si andavano a consultare le donne *ispiridadas*, ‘spiritate’, possedute dalle anime dei defunti, che avevano il dono della chiaroveggenza” (p. 43). E se i rituali attorno alla morte servono per rafforzare le categorie su cui si basa l'esistenza, nella cultura tradizionale sarda l'universo simbolico ruota attorno al potere femminile di far nascere, di proteggere da eventi pericolosi, di accompagnare nella morte, elemento culturale talmente radicato e profondo da portare alla presenza dell'*Accabbadora*.

9. L'Accabbadora.

Nelle tradizioni popolari sarde, l'*Accabbadora* era una donna, solitamente anziana, che agevolava il trapasso di persone sofferenti procurando loro la morte, una sorta di eutanasia *ante-litteram*. Il nome *Accabbadora* è associato al verbo spagnolo *acabar*, che significa finire, terminare, o *s'acabbu*, in sardo “la fine”. Si ritiene che il ruolo dell'*Accabbadora* fosse quello di fornire la buona morte, l'eutanasia, alle persone che stavano morendo, ai malati o agli anziani. Secondo il linguista Pittau (2016, p. 64) i termini *accabbare* e *accabbadora* “facevano preciso

riferimento non a leggende inventate ma a fatti reali e concreti”.¹⁷ Lo studioso inoltre cita altre testimonianze che riferiscono di un martello di legno chiamato *matzolu*, che sembra venisse usato per colpire un punto preciso dietro la nuca. Un esemplare dell’oggetto è peraltro conservato nel museo etnografico di Luras. Lo studioso associa quindi il martello come simbolo di morte, sia all’oggetto tenuto in mano da un demone etrusco, sia alla Moira che tagliava i fili della vita chiamata in greco *Atropo* e in etrusco *Athrpa*. Un esempio è visibile in uno specchio etrusco, in cui la divinità impugna un martello nella mano destra, a dimostrazione che sia nel mondo etrusco che in quello sardo il martello aveva un uso funebre (Pittau, 2016, p. 65).

Un accenno alla *Accabbadora* arriva anche da Pinna, studiosa di tradizioni sarde, che nel 1921 scrive:

nel popolo sassarese, del resto, è da poco scomparsa una usanza che ricorda lontanamente quella delle accabadoras: quando un moribondo penava tra gli spasmi di una lenta agonia, quelli della famiglia pensavano che esso, quando era in vita, doveva aver bruciato qualche vecchia mazza costruita dal legno di un giogo di buoi; correavano allora a cercare da una casa vicina una di queste mazze e la mettevano fra il pagliericcio e il materasso del letto dove il moribondo agonizzava con la certezza che la sua vita sarebbe stata subito abbreviata (Pinna, 1921, p. 28).¹⁸

Il ruolo di queste donne è stato riconosciuto e studiato da diversi studiosi e studiose, tra le quali Cristina Papa che osserva come le competenze delle donne esperte comprendano l'intero ciclo della vita e servano per “affrontare momenti critici e significativi della vita di un individuo, di una famiglia, di un gruppo sociale” (Papa, 1989, p. 78-79). Il potere delle donne di traghettare gli individui dal mondo dei vivi a quello dei morti, in questo universo tradizionale è al contempo simbolico e reale perché si basa sull’efficacia simbolica di riti, degli strumenti magici, un luogo reale e metaforico in cui realtà oggettiva e realtà immaginata coincidono, un universo in cui i simboli producono un’efficacia materiale. Chiaramente, oltre ai simboli, l’efficacia dei rituali risiede nel linguaggio e nelle credenze condivise dal gruppo e dall’agente che operava magicamente rendendo possibile la riuscita perché, come ha fatto notare anche Papa, condivide con la persona malata la simbologia di quel male (Papa, 1989, p. 78).

Per quanto riguarda gli oggetti simbolo della morte in Sardegna, oltre alla presenza del martello dell’*Accabbadora*, il *matzolu* o *mazzoccu*, si segnala anche il giogo che veniva posto accanto ai moribondi. Se analizziamo questi due oggetti alla luce degli studi di Fabietti e

¹⁷ Sulla veridicità storica di questa figura non tutti gli studiosi concordano, si veda per esempio Dolce (2013).

¹⁸ Questo aspetto trova conferma anche in Bucarelli e Lubrano, (2005, p. 43) e Mulas, (1997, p. 55).

Matera, li possiamo configurare come “oggetti di memoria” ovvero “quei prodotti materiali dell’attività umana che acquistano un alto valore simbolico per il fatto di condensare alcune rappresentazioni cruciali del passato della comunità” (Fabiotti & Matera, 2000, p. 63) e come tali sono quindi funzionali alla formazione e conservazione dell’identità culturale. Sulla scorta di Eliade, i due oggetti acquistano una chiara valenza magico-simbolica. Il giogo dei buoi, nello specifico, era considerato l’oggetto fondamentale per agevolare una buona dipartita sia nelle sue dimensioni reali sia come modellino di legno in versione ridotta. Come si è visto per altre pratiche “pagane”, anche questa del giogo, del resto, è stata prima condannata e poi tollerata dalla Chiesa tanto che i modellini di giogo venivano intagliati dagli uomini durante la settimana della Pasqua, quando si celebrava il trapasso di Cristo (Turchi, 2017, p. 160). Sul legame tra la figura dell’*Accabbadora* e l’uso del giogo taurino, Bucarelli e Lubrano fanno riferimento alle numerose protomi taurine scolpite nella maggior parte delle *domus de janas*,¹⁹ da loro intese come simbolo di rigenerazione all’interno di un culto della fertilità dedicato alla Madre terra.

10. Maria Filonzana: una Moira sarda.

La figura della Moira in varie zone d’Europa è presente con diversi nomi e varie forme ma secondo Kroppej “è stata generalmente riconosciuta come una donna che sembra possedere abilità magiche” (2012, p. 206). Secondo Mencej (2011, pp. 55-56), a livello simbolico le donne che tessono, riconducibili al Neolitico, sono presenti in tutto il folklore europeo come esseri soprannaturali che gestiscono il ciclo della vita in cui la tessitura simboleggia l’atto del creare mentre il disfare rappresenta la morte. Anche a livello linguistico si trovano molte tracce di questa simbologia (Mencej, 2011, p. 73), mentre il filare e il tessere, all’interno di molte tradizioni popolari europee, rappresentano il legame tra il mondo dei vivi e quello dei morti, la realtà terrena e l’Aldilà (Mencej, 2011, pp. 60, 61, 65). Se ne deduce che se è la tessitura a fare da ponte, a permettere il collegamento tra i due mondi, in ultima analisi è proprio grazie all’elemento femminile che il passaggio può avvenire. Inoltre, secondo Mencej (2011, p. 69), la tessitura rappresenta “un movimento simbolico dal mondo dell’Aldilà a questo” e in ultima analisi, “un movimento dalla natura alla cultura” ed è quindi

¹⁹ Le *domus de janas*, lett: “case delle fate” o “casa delle streghe”, sono antichi ipogei funerari sardi che risalgono al Neolitico recente e all’Età del Rame (4000-2000 a.C.) e sono legati alla Cultura di Ozieri e successive. Questi monumenti, simbolo di una società avanzata, erano tombe collettive che riflettevano una concezione spirituale della morte come passaggio all’aldilà. Decorazioni interne, come spirali e corna taurine, richiamano il culto della Grande Madre, simbolo di fertilità. Nel folklore sardo, sono associati alle *janas*, creature mitiche custodi di tesori e conoscenze magiche, evidenziando una memoria collettiva che carica questi luoghi di sacralità e simbolismo (Tanda & Lugliè, 2008).

ciò che simbolicamente permette l'acquisizione dell'umanità (Mencej, 2011, p. 69). In Sardegna la figura che si può certamente associare alla Moira/Parca di tradizione greco-romana è quella di *Maria Filonzana* (o *Sa Filonzana*), stranamente poco trattata in ambito accademico, tanto che risulta molto difficile recuperare fonti che ne parlino in modo esteso. Nella tradizione popolare è presente sia come essere mitico/leggendario che come maschera del Carnevale barbaricino, paragonabile agli esseri soprannaturali femminili del ciclo della vita di cui è pervasa la tradizione folklorica europea. Turchi (2019, p. 102) afferma che *Sa Filonzana* un tempo era chiamata *filadora*, filatrice. Secondo la studiosa, si tratta di una maschera associabile alle Parche, in quanto viene impersonata con in mano il fuso ed il filo (si veda anche Cuga & Cuccui, 2012, p. 36).

La maschera, presente all'interno del Carnevale barbaricino, era temuta perché tradizionalmente inseguiva una vittima minacciando di tagliarle il filo della vita (Turchi 2019, p. 102). Anche Orrù (1999, p. 106) cita la maschera specificando, tra le altre cose, che l'epiteto veniva utilizzato per le donne che vestivano in modo trasandato. L'elemento interessante è che mentre questo personaggio, che nel paese di Ottana personifica "la madre di Carnevale", nel paese di Oschiri fa la sua apparizione per i falò di San Giovanni (Orrù, 1999, p. 107). Come maschera del Carnevale, inoltre, è impersonata da un uomo travestito da donna che, tenendo in mano un fuso, mima l'atto di filare ed il suo fantoccio in diversi paesi della Barbagia viene bruciato insieme a quello del Carnevale (Orrù 1999, pp. 107-108). Luca Pinna (1977) descrive la festa della Madonna di Seunis che si celebra nel paese di Thiesi l'8 settembre, in cui tradizionalmente appariva, a conclusione della festa, il personaggio di *Maria Filonzana*. Questo personaggio faceva la sua comparsa la notte, sotto forma di un fantoccio che veniva bruciato in un grande falò. A livello storico, lo studioso associa il rogo della figura femminile con la pratica di bruciare le streghe, anche considerato il fatto che, sino al 1720, in Sardegna c'era stata la dominazione spagnola con un apparato inquisitorio piuttosto presente (pp. 237-238).

Lo studioso nota come *Maria Filonzana* rappresenti una figura ambivalente, da un lato una donna dai poteri e dalle caratteristiche straordinarie, tanto da essere associata alla Madonna (p. 234), dall'altro una figura maligna, tanto che veniva nominata (anche) per spaventare i bambini. Una figura, dunque, che incarna in sé "attributi di segno inconciliabilmente contrario: buono e cattivo" (Pinna, 1977, p. 234). Lo studioso cita inoltre modi di dire utilizzati in Sardegna che collegano il filo che si spezza alla morte degli individui, unendo, a livello semantico, l'atto del filare a quello del ciclo della vita (p. 235). Per quanto riguarda gli aspetti del complesso mitico-rituale di questa figura, lo studioso, come la collega

Delitala (2000), rimarca la valenza simbolico-linguistica del nome Maria (in altri casi sostituito da “mamma”) seguito da specificazioni o epiteti che indicano caratteristiche “attive” come *Filunzana*: che fila, *Maria Abbranca*: che abbranca dal fondo del pozzo.

11. Conclusioni.

Lo studio della cosmologia dei barbaricini, ovvero le loro credenze sull’universo e la natura, è un concetto importante e punto di osservazione privilegiato per analizzare i modi in cui opera il potere in un contesto in cui il genere è un fattore costitutivo di queste dinamiche. Nella tradizione culturale sarda spetta proprio alle donne il ruolo di conoscere ed influenzare le forze che determinano l’universo da loro abitato. In particolare, fino alla prima metà del Novecento, nella zona centrale della Sardegna, la più conservatrice²⁰ (Gallini, 1973, p. 11), sembra che nei secoli, siano state soprattutto le donne a sfidare poteri egemonici come la Chiesa e lo Stato italiano. A proposito di egemonia, vari aspetti vanno qui considerati: se da un lato si assiste all’atavica diffidenza della popolazione sarda nei confronti dei poteri “ufficiali”, dall’altro si ritrova un forte attaccamento verso valori, credenze, usanze “tradizionali” che si perdono nella notte dei tempi e che alcuni studiosi come Lanternari (1984) e Pettazzoni (1993) tra gli altri, fanno risalire alla preistoria. Non è possibile dimostrare in modo preciso e dettagliato tutti gli elementi di continuità che sanciscono un ruolo preponderante delle donne sarde ma in questo lavoro, vi è il tentativo di mettere in luce alcuni tratti salienti e significativi che ne evidenziano la posizione ed i ruoli all’interno di una cosmologia fortemente connotata al femminile. Il controllo o meglio la gestione di tutte le fasi del ciclo della vita, dalla nascita alla morte, evidenzia quindi un accesso forte e saldo alla sfera del potere nella società tradizionale barbaricina. Dal ruolo delle levatrici alla gestione della morte attraverso rituali che ne sanciscono, codificano e controllano la pericolosità, si riscontra l’ambivalenza del ruolo delle donne come portatrici di vita ma anche di morte, “dolce”, come nel caso dell’eutanasia. Il corpo delle donne, attraverso le performances rituali, diventa un importante *medium* culturale che permette il prodursi e riprodursi di una identità

²⁰ La ricchezza e la pervasività di pratiche tradizioni e riti in Sardegna, specialmente nella zona centrale, è spiegata dall’isolamento che ha permesso un atteggiamento culturale di conservazione delle tradizioni, agevolando allo stesso tempo la creazione di sistemi di vita autonomi. Come confermato dall’antropologo Angioni, infatti, le condizioni storico-geografiche della Sardegna, hanno prodotto una cultura ricca di elementi peculiari, fortemente arcaica che ha come tratti distintivi “l’isolamento” e “la conservazione” (Angioni, 1989, p. 210). Lo studioso, pur riconoscendo elementi di discontinuità e varietà culturale, ne evidenzia una spiccata individualità soprattutto quando si studia il complesso delle credenze e pratiche tradizionali legate alla cura. Questo tratto socio-culturale viene confermato anche dallo studioso di tradizioni popolari Alziator (1957, p. 105), che evidenzia i caratteri arcaici e peculiari dell’intera società barbaricina.

culturale ben precisa che si tramanda per secoli, custodendo la memoria collettiva²¹ e svolgendo un ruolo sociale, culturale e simbolico di primaria importanza.

Sull'enorme rilevanza del lamento funebre nelle culture tradizionali in moltissime parti del mondo interviene De Martino (2008), secondo il quale questa pratica “si collega saldamente, nel mondo antico, al mito del nume che muore e che risorge, cioè a uno dei temi più importanti delle antiche civiltà religiose del Mediterraneo” (p. 12), per essere poi oscurato con l'avvento del Cristianesimo, ad eccezione di alcuni “relitti folklorici” (p. 13). Nel corso della trattazione abbiamo infatti visto come il discorso di morte e rinascita sia profondamente legato sia ai canti funebri, all'*Accabbadora* e alla *Filonzana*. Più che di relitti, nel caso della Sardegna parlerei di resistenze culturali e sociali portate avanti, sino agli anni '80 del Novecento, da una comunità che non si riconosceva né in uno Stato percepito come colonialista né nella Chiesa ufficiale. Ed è attraverso la continuità delle tradizioni sarde, che presentano profonde radici nella storia antica per arrivare sino alla preistoria, che si può decodificare un'identità socio- culturale contraddistinta da una forte presenza femminile. Da un punto di vista antropologico si può affermare che i canti funebri rispondessero a due necessità fondamentali: la prima riguarda il contenimento dei rischi legati alla lacerazione del tessuto sociale, dove sono gli stessi riti a contenere i rischi causati dall'evento traumatico; l'ulteriore funzione è quella di dare un senso all'accaduto anche attraverso l'indagine delle cause della morte attraverso pratiche divinatorie. Nelle pratiche rituali sarde, lo spazio sacro e simbolico si configura in modo tale da gestire sia i potenziali pericoli ma anche i benefici che il mondo dell'Aldilà poteva offrire ai vivi. In entrambi i casi erano le donne, sia come veggenti (le *videmortos*) che come *attittadoras*, preposte alla gestione di questo difficile e delicato rapporto. La *Filonzana*, maschera del Carnevale barbaricino ed emblema femminile che faceva la sua comparsa durante la festa di San Giovanni o quella della Madonna, è una figura potente ed ambivalente che raccoglie in sé aspetti profondi ed ancestrali legati alla vita e alla morte. Come la Moira o le Parche, attraverso la tessitura unisce i mondi e garantisce la vita o decreta la morte degli individui. Figura liminale per eccellenza, permette il passaggio tra realtà (terrena e ultraterrena) che normalmente non si potevano e non si dovevano incontrare, se non all'interno di luoghi e spazi ben definiti e delimitati. In alcuni casi è stata associata alla Madonna attraverso il consueto fenomeno del sincretismo religioso che ne conferma l'enorme valenza simbolica e per certi aspetti sacrale. Dai dati raccolti, si può affermare che *Accabbadora* e *Filonzana* confermino la stessa valenza simbolica di un femminile custode della vita e della morte, in tutte le fasi del ciclo.

²¹ Per il concetto di memoria collettiva si veda: Halbwachs (1987).

Dalla mia ricerca, dunque, emerge una figura femminile di rara potenza che si staglia in un universo percepito come estremamente pericoloso, instabile e che necessita un'attenta regolamentazione rituale garantita nel tempo dal ruolo delle donne che ne occupano l'universo simbolico e materiale. E se il "potere, quindi, implica una comprensione della cosmologia, delle forze che influenzano i risultati nel mondo, e con essa una conoscenza di come influenzarli" (Herbert, 1993, p. 2), non tutti i membri della comunità hanno la capacità di intervenire per cambiare le sorti dei singoli individui garantendo il benessere e l'equilibrio della società e quindi la sopravvivenza della stessa comunità. Nella società barbaricina, il potere di controllare le forze della natura, gli effetti nefasti di uccelli come la civetta o il barbagianni, il potere di contrastare l'*argia*, insetto mitico che minacciava costantemente l'equilibrio psico-fisico dei maschi della comunità, gli effetti nefasti del malocchio, era appannaggio delle donne in generale come categoria e di alcune donne nello specifico in quanto dotate di poteri magici. Questa ideologia era anche collegata alla segretezza, in un contesto socio-culturale dove la guarigione o il benessere dipendevano da una serie di formule e pratiche salvifiche. Ne consegue che per capire i meccanismi regolatori del potere in Sardegna, un elemento importante è anche capire le persone o i gruppi che detenevano i segreti e in che modo essi venissero trasmessi o condivisi. La modalità di trasmissione avveniva per via matrilineare il che sanciva e per così dire sigillava all'interno della linea femminile di alcune famiglie, il possesso (e in un certo senso il monopolio) di questi poteri/saperi, tranne nei casi in cui queste facoltà arrivavano direttamente dal mondo degli spiriti, dei trapassati, come nel caso delle veggenti. All'interno di questa cosmologia, le persone che svolgevano i rituali e le fasi stesse dei rituali erano strettamente codificati e rientravano in un contesto socio-culturale piuttosto rigido e coerente in cui ogni individuo ricopriva un ruolo ben determinato e preciso, la vita seguiva una serie di fasi scandite e regolate da cerimonie ed eventi significativi resi ancora più efficaci dall'uso di un linguaggio simbolico condiviso. La mia ricerca mostra quindi come fino alla prima metà del Novecento nella zona centrale della Sardegna, vi fosse un linguaggio simbolico socialmente condiviso il cui alfabeto, le cui formule, anche segrete erano ben padroneggiate dalle donne, principali attrici di azioni rituali di cui controllavano i processi trasformativi, assicurando il ristabilirsi dell'equilibrio e la sopravvivenza dell'identità culturale dell'isola.

Riferimenti bibliografici.

- Addari Rapallo, A. (1990). Nome e famiglia in Sardegna. In A. Oppo (Ed.), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale* (pp. 148-170). La Tarantola.
- Alziator, F. (1957). *Il folklore sardo*. La Zattera.

- Angioni, G. (1989). La medicina popolare in Sardegna. In T. Seppilli (Ed.), *Medicine e magie* (pp. 210-215). Electa.
- Angioni, G. (1990). Note sulla famiglia sarda tradizionale. In O. Anna (Ed.), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale* (pp. 11-23). La Tarantola.
- Assmann, J. (1997). *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*. Einaudi.
- Atzeni, V. (1953). *Spunti di medicina primitiva : gli spiriti dei trapassati apportatori di salute, di malattia, di morte*. Guerra e Belli.
- Atzori, M. (1997). *Tradizioni popolari della Sardegna. Identità e beni culturali*. Edes.
- Atzori, M., & Satta, M. M. (1983). *Credenze e riti magici in Sardegna: dalla religione alla magia*. Chiarella.
- Bartoli, P., & Falteri, P. (1983). Il corpo conteso. Medicina "ufficiale" e medicina "popolare" a Magione. *La Ricerca Folklorica*, 57-66. <https://doi.org/10.2307/1479534>
- Braudel, F. (1973). *Scritti sulla storia*. Mondadori.
- Bucarelli, A., & Lubrano, C. (2005). *Eutanasia ante-litteram in Sardegna: sa femmina Accabbadora*. Scuola sarda editrice.
- Busoni, M. (2016). *Sesso, genere e cultura. Uno sguardo antropologico*. Carocci.
- Buttitta, I. (2002). *La memoria lunga: simboli e riti della religiosità tradizionale*. Meltemi Editore.
- Buttitta, I. (2020). *Verità e menzogna dei simboli*. Meltemi.
- Cabiddu, G. (1966). *Usi, costumi, riti, tradizioni popolari della Trexenta*. Fossataro.
- Calvisi, R. (1971). *Riti magici: su teju. Profili di poeti bittesi*. Fossataro.
- Campani, G. (2016). *Antropologia di genere*. Rosenberg & Sellier.
- Careda, G. P. (1993). *Le tradizioni popolari della Sardegna*. Archivio fotografico sardo.
- Carta, A. (2024). *Le origini del potere sociale femminile in Sardegna*. Tesi di Dottorato. Università degli Studi di Capodistria. <https://plus.cobiss.net/cobiss/si/en/bib/194946563>
- Cossu, N. (1996). *Medicina popolare in Sardegna: dinamiche, operatori, pratiche*. Carlo Delfino editore.
- Cucciari, N. (1985). *Magia e superstizione tra i pastori della bassa Gallura*. Chiarella.
- Cuga, G., & Cuccui, A. (2012). *Fizxas de luna. Antiche esperienze di cura delle contadine di Sardegna*. Zenia Editrice.
- De Martino, E. (1948). *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Einaudi.
- De Martino, E. (1961). *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Il Saggiatore.
- De Martino, E. (2008). *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*. Bollati Boringhieri.

- Delitala, E. (2000). *Fiabe e leggende nelle tradizioni popolari della Sardegna*. Carlo Delfino editore.
- Dolce, C. (2013). *La donna del capezzale. Storia e antropologia dell'accabbadura*. Aquilegia.
- Durand, G. (2013). *Le strutture antropologiche dell'immaginario. Introduzione all'archeotipologia generale*. Dedalo edizioni.
- Eliade, M. (2017). *Dizionario dei simboli*. Jaca Book.
- Eliade, M. (2018). *Immagini e simboli*. Jaca Book.
- Fabietti, U., & Matera, V. (2000). *Memorie e identità: simboli e strategie del ricordo*. Meltemi Editore.
- Favole, A., & Ligi, G. (2004). L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi, politiche. *La Ricerca Folklorica*, 3-13. <https://doi.org/10.2307/1479930>
- Gallini, C. (1973). *Dono e malocchio*. Flaccovio editore.
- Gallini, C. (1977). Un rito terapeutico sardo: s'imbrusciadura. In C. Gallini, *Tradizioni sarde e miti d'oggi: dinamiche culturali e scontri di classe* (p. 11-24). Edes.
- Gallini, C. (1988). *La ballerina variopinta. Una festa di guarigione in Sardegna*. Liguori.
- Giagnoni Niedda, M. (2009). *Majarzas e sanadoras. Tradizioni, racconti e usanze popolari in Sardegna*. Edes Edizioni.
- Goettner-Abendroth, H. (2012). *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo*. Venexia.
- Halbwachs, M. (1987). *La memoria collettiva*. Unicopli.
- Herbert, E. (1993). *Iron, gender, and power: Rituals of transformation in African societies*. Indiana University Press.
- Hertz, R. (1978). *Sulla rappresentazione collettiva della morte* (Vol. tome X). Savelli.
- Jedlowski, P. (1987). Introduzione. In M. Halbwachs, *La memoria collettiva* (p. 7-33). Unicopli.
- Jedlowski, P. (2002). Memoria, mutamento sociale, modernità. In A. L. Tota (Ed.), *La memoria contesa. Studi sulla comunicazione sociale del passato* (p. 40-67). Franco Angeli.
- Kroje, M. (2012). *Supernatural Beings from Slovenian Myth and Folktales*. ZRC Publishing. <https://doi.org/10.3986/9789610503385>
- Lanternari, V. (1955). La festa di San Giovanni. *Società XI*, 64-95.
- Lanternari, V. (1984). *Preistoria e folklore: tradizioni etnografiche e religiose della Sardegna*. L'Asfodelo.
- Lévi Strauss, C. (2015). *Antropologia strutturale*. Il Saggiatore.
- Lombardi Satriani, L., & Meligrana, M. (1989). *Il ponte di San Giacomo*. Sellerio.
- Marchi, R. (2006). *La sibilla barbaricina. Note etnografiche*. Istituto Superiore Regionale Etnografico della Sardegna.
- Mastino, A., & Pinna, T. (2008). Negromanzia, divinazione, malefici nel passaggio tra paganesimo e cristianesimo in Sardegna: gli strani amici del preside Flavio Massimino.

- Epigrafia romana in Sardegna. Atti del I convegno di studio. Sant'Antioco 14-15 luglio 2007* (pp. 41-84). Carocci.
- Mathias, E. (1977). Funeral laments and female power in Sardinian peasant society. *Journal of the Faculty of Arts*, 6(4), 153-164.
- Mattana, S. (2010). *Ritualità della morte in Barbagia*. Zenia.
- Meloni, B. (1990). Economia familiare e regolazione sociale dell'economia in centro Sardegna. In A. Oppo, *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale* (pp. 55-72). La Tarantola.
- Mencej, M. (2011). Connecting threads. *Folklore: Electronic Journal of Folklore* 48, 55-84. <https://doi.org/10.7592/FEJF2011.48.mencej>
- Mulas, A. (1997). *La puntura de la rimembranza: i luoghi, le figure, le parole e i riti della morte nella cultura tradizionale della Sardegna*. Forni.
- Murru Corrigha, G. (1990). "il dono del mattino". il sistema dei pagamenti nuziali in una comunità pastorale. In A. Oppo (Ed.), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale* (pp. 233-261). La Tarantola.
- Oppo, A. (1990). *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale*. La tarantola.
- Oppo, A. (1991). Madri, figlie, sorelle. Solidarietà parentali in Sardegna. *Polis V*, 21-48.
- Orrù, L. (1978). Note per una ricerca in Sardegna. In M. T. Bergamaschi (Ed.), *L'erba delle donne: maghe, streghe, guaritrici, la riscoperta di un'altra medicina*. Napoleone.
- Ortu, G. G. (1990). Famiglia e azienda contadina nella Sardegna feudale e moderna. In A. Oppo (Ed.), *Famiglia e matrimonio nella società sarda tradizionale* (p. 37-53). La Tarantola.
- Papa, C. (1989). I guaritori. In T. Seppilli (Ed.), *Medicina e magia* (p. 77-85). Electa.
- Pettazzoni, R. (1993). *Religione primitiva in Sardegna*. Carlo Delfino.
- Pinna, L. (1977). "Maria Filunzana.". In *Sardegna in prospettiva euromediterranea*. (p. 232-243). Olschki Editore.
- Pinna, O. (1921). *Riti funebri in Sardegna*. Galizzi.
- Pittalis, F. (2007). *Rituali di morte e canti di prefiche in Sardegna, Bitti*. Ptm editrice.
- Pittau, M. (2016). *Credenze religiose degli antichi sardi*. Edizioni Della Torre.
- Putzolu, F. (2006). *Is levadoras: levatrici della Sardegna tra Ottocento e Novecento. Scontri, adattamenti, sincretismi*. Cucc.
- Satta, M. M. (1989). Struttura familiare e modelli di trasmissione dell'eredità. In A. M. Cecaro, G. Chiaretti, R. Fancellu, G. Mondardini, G. Nuvoli, F. Ruju, E. Tognotti (Eds.), *Donne e società in Sardegna: eredità e mutamento: materiali e strumenti di ricerca* (pp. 59-78). Iniziative culturali.

- Seppilli, T. (1989). Introduzione. In T. Seppilli (Ed.), *Medicine e magie* (p. 7-11). Electa.
- Seppilli, T. (2008). *Scritti di antropologia culturale. La festa, la protezione magica, il potere*. Olschki editore.
- Sulas, V. (2013). Donne, doni e cibi rituali nel rito nuziale barbaricino. *Studi di Sociologia* (anno 51, Fasc.1), 55-70.
- Tanda, G., & Lugliè, C. (2008). *Il segno e l'idea, arte preistorica in Sardegna*. CUEC.
- Turchi, D. (2017). *Lo sciamanesimo in Sardegna*. Newton Compton Editori.
- Van Gennep, A. (1985). *I riti di passaggio*. Bollati Boringhieri.
- Weber, M. (1947). *The Theory of Social and Economic Organization*. Oxford University Press.