

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XVII (2014), n. 16 (1)
ISSN 2038-3215



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XVII (2014), n. 16 (1)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALBERTO MUSCO

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA
Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France
ANTONIO ARIÑO VILLARROYA
Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain
ANTONINO BUTTITTA
Università degli Studi di Palermo, Italy
IAIN CHAMBERS
Dipartimento di Studi Umani e Sociali, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy
ALBERTO M. CIRESE (†)
Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy
JEFFREY E. COLE
Department of Anthropology, Connecticut College, USA
JOÃO DE PINA-CABRAL
Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal
ALESSANDRO DURANTI
UCLA, Los Angeles, USA
KEVIN DWYER
Columbia University, New York, USA
DAVID D. GILMORE
Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA
JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD
University of Granada, Spain
ULF HANNERZ
Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden
MOHAMED KERROU
Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia
MONDHER KILANI
Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse
PETER LOIZOS
London School of Economics & Political Science, UK
ABDERRAHMANE MOUSSAOUI
Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France
HASSAN RACHIK
University of Hassan II, Casablanca, Morocco
JANE SCHNEIDER
Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA
PETER SCHNEIDER
Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA
PAUL STOLLER
West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento 'Culture e Società'
Sezione di Scienze umane, sociali e politiche



fondazione ignazio buttitta

Ragionare

5 Alessandro Mancuso, *L'animismo rivisitato e i dibattiti sulle 'ontologie indigene'*,

31 Ferdinando Fava, *La scatola nera dello stigma*

Ricerca

45 Federica Tarabusi, *Politiche dell'accoglienza, pratiche della differenza. Servizi e migrazioni sotto la lente delle politiche pubbliche*

63 Concetta Russo, *Curare l'identità. Psicoterapia e apprendimento in un Centro di Salute Mentale all'Havana*

73 Fabrizio Cacciatore, *Lo sviluppo dei movimenti per i diritti degli imazighen in Marocco e in Algeria*

87 Piera Rossetto, *Juifs de Libye: notes pour une «cartographie» des lieux migratoires*

Documentare

101 Sebastiano Mannia, "Allouì? Mezus mortu mortu!" *Processi indentitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

113 Sergio Bonanzinga, *Riti musicali del cordoglio in Sicilia*

157 Vincenzo Ciminello, *Paesaggi sonori della penitenza in Sicilia*

167 Leggere - Vedere - Ascoltare

179 Abstracts

In copertina: Miramar (Mar del Plata) esempio di Urban knitting (© Ferdinando Fava)

Sebastiano Mannia

“Allouì? Mezus mortu mortu!” *Processi identitari, retoriche del passato e mercato culturale in Sardegna*

Il 15 dicembre 2013, nel corso della messa domenicale, il parroco di Pettinengo (BI) 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 putiferio¹.

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)².

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 Na-

tività di Cristo dall'aver anch'esso un'origine ben più antica e meno consumistica dell'odierno *trick or treat*³.

Il caso della Sardegna è esemplare: gli slogan maggiormente diffusi sulla rete e sui social network nell'ottobre del 2013 sono stati: *Allouì? Mezus mortu mortu!*⁴ (Fig. 1) e *Halloween? No, grazie!!! Ricorda, hai le tue radici... Usa la testa, non la zucca!!!* (Fig. 2). 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)⁵.

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.

Claude 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 della Sardegna e più estesamente dell'Italia, 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 pervasiva, all'interno dei vari calendari cerimoniali. Lévi-Strauss introduce 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, ovvero il ricordo delle questue infantili che per tutto il periodo autunno-inverno scandivano i calendari rituali di numerose comunità della penisola. Le questue tradizionali, scomparse quasi dappertutto, si conservano diffusamente in Sardegna (Mannia, in prep.). Qui Halloween convive in alcuni casi con le questue infantili, in altri le ha sostituite, ma nella maggior parte dei paesi il festival di origine irlandese, che con *Su mortu mortu*, *Sas animas*, *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 cucurbita in occasione di questue tradizionali è 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 rappre-

sentano i morti che ritornano nella dimensione umana e terrena, in particolare in occasione di Ognisanti 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 (cfr. Lombardi Satriani, Meligrana 1982; Borghini 1984; Faeta 1997; Lévi-Strauss 2004; Buttitta 2004; Buttitta I. 2006 e 2013; Mannia in prep.).

Ancora oggi ad Orani, in provincia di Nuoro, il primo e il 2 novembre dopo il tramonto i bambini questuano per le vie del paese con la zucca, *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, 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. È interessante evidenziare che gli stessi bambini, soprattutto in passato, erano consapevoli del fatto che la zucca rappresentasse 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 papassinos*, i dolci d'occasione, offerti assieme a caramelle, frutta secca, frutta di stagione e qualche moneta.

L'uso da parte dei bambini di questuare con le zucche è attestato ancora oggi a Bolotana, sempre in provincia di Nuoro. La questua, chiamata *S'im-morti immorti*, si tiene il primo novembre nel tardo pomeriggio. Dentro le zucche viene inserita una candela o un lumicino; chi non riesce a recuperare una zucca impiega un barattolo di pomodori pelati vuoti. Anche a Bolotana i dolci d'occasione sono *sos pabassinos*, che vengono offerti assieme a noci,

castagne, mandorle, melagrane e qualche spicciolo. La richiesta nelle case avviene al grido di *morti morti*, ed è ancora ricordato come i bambini questuanti rappresentassero le anime dei defunti, motivo per cui nessuno si rifiutava di offrire qualcosa in suffragio di *sas animas mortas*, le anime morte.

A Bono, in provincia di Sassari, la questua infantile si tiene invece 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 bambini di Bono – oggi maschi e femmine, in passato solo i fanciulli – questuano per le vie del paese portando, appesa al collo, una zucca svuotata ed intagliata con all'interno una candela accesa o più modernamente una torcia. 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 pannizzu*, un fazzoletto annodato a mo' di sacchetto, in cui riporre dolci, mandorle, noci, castagne che, alla fine della questua, venivano ripartiti tra i partecipanti.

Durante il giro i bambini fanno risuonare delle campane 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 gli offerenti. Alla fine della questua – si rientra dopo aver visitato tutte le case del paese – le zucche vengono buttate a terra e rotte⁶: «*ca gheret segada; da chi vinin tottu su ziru, la segan*»⁷. In passato, ogni gruppo di questuanti veniva “scortato” da altri bambini armati di bastone, che vigilavano affinché tra compagnie non si rompesse le zucche⁸.

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).

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, 1994; Gerlat 2006). Sebbene i rapporti tra mutamento delle attività economiche e conseguente cambiamento socioculturale debbano essere attentamente valutati, è indubbio che, con-

trariamente ad altre aree della Sardegna, la Gallura abbia risposto più attivamente alle nuove istanze culturali avanzate da Halloween. In una recente indagine, Domenico Branca ha avuto modo di documentare in cinque comunità galluresi la relazione tra Halloween e questue infantili.

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

COMUNE	SOLO HALLOWEEN	SOLO MORTI-MORTI	ENTRAMBE LE FESTE	TOTALE INTERVISTATI
TEMPIO PAUSANIA	5 (8,4%)	33 (54,4%)	22 (37,2%)	60 (100%)
SANTA TERESA	10 (45,5%)	2 (9%)	10 (45,5%)	22 (100%)
SAN PA-SQUALE	1 (5,5%)	9 (50%)	8 (44,5%)	18 (100%)
OLBIA	12 (12,2%)	54 (55,1%)	32 (32,7%)	98 (100%)
TEITI	- (0%)	10 (90,9%)	1 (9,1%)	11 (100%)
TOTALE	28 (13,4%)	108 (51,7%)	73 (34,9%)	209 (100%)

Ciò che emerge da questi dati, sostiene Branca,

è la netta predominanza sul totale (209) della questua di *morti-morti* (108, il 51,7%) (9), 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 che paiono più utili, all'interno di quella dinamica che, come afferma Lombardi Satriani, proprio a proposito di Halloween, vede nella trasmissione di una festa un arricchimento per la società ricevente» (Branca 2012: 14).

Halloween, sostanzialmente, è stato reinterpretato, e così le questue tradizionali. Come sostiene ancora Branca, per esempio,

a Santa Teresa è emerso chiaramente un intreccio tra Halloween e i *morti-morti*, dal momento che spesso ci si traveste in entrambi i casi e si ricevono le stesse cose. Ancora a Santa Teresa una bambina si è travestita da fantasma ad Halloween e da strega ai *morti-morti*; nella stessa località un bambino si è travestito da fantasma sia per i *morti-morti* che per chiedere “dolcetto o scherzetto”. Solitamente i bambini vanno in gruppo, in entrambi i casi, e dalle interviste è risultato che anche gli altri bambini si travestivano ai *morti-morti*. Allo stesso modo si è riscontrata una tendenza simile a Tempio dove la maggior parte dei bambini ha festeggiato entrambe le celebrazioni nello stesso giorno, mascherati esclusivamente da fantasma i maschi, da strega le femmine. Molto interessante un altro esempio, sempre relativo a Tempio: è stata riscontrata la tendenza a mischiare i *morti-morti* ed Halloween. In alcuni casi, infatti, i bambini travestiti chiedevano, il 31 ottobre, *prima* “dolcetto o scherzetto” e poi – *casualmente* – “ce li déti li molt’e mmolti?”. [...] A Olbia la situazione appare simile: una bambina, travestitasi da vampira la sera di Halloween per chiedere “dolcetto o scherzetto”, ha deciso di fare lo stesso per chiedere i *morti-morti*. C’è da rilevare che il travestirsi per i *morti-morti* è meno presente che negli altri due contesti, mentre risulta assente nei due paesi più piccoli, Telti e San Pasquale. Relativamente all’anno 2011, una nostra 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 (*Ibidem*: 15-16).

In Gallura, e segnatamente 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*. Un bambino romeno ha spiegato che in Romania Halloween dura tre giorni e nelle case si chiede: «“ne dazi sau ne dazi?” (letteralmente “ce li date o no?”) in riferimento a soldi e dolci. Sempre lo stesso bambino ha tenuto a precisare che in Sardegna, sebbene fosse arrivato pochi mesi prima, ha festeggiato con gli amici a Telti i *morti-morti*» (*Ibidem*: 16).

Ultimo aspetto da segnalare è la percezione diffusa tra gli offerenti rispetto alle due forme di questua. Infatti:

il contesto di Telti, fra quelli indagati, è risultato essere il meno toccato dalla festa di Halloween, il più conservativo per quanto riguarda la tradizione. In un quartiere di Olbia, *Isticadeddu*, 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 gli oggetti 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”. Anche 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 (*Ibidem*).

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 a chiedere nelle case: *a fagher bene a sos moltos*, scandendo quindi non l'inflazionata formula “dolcetto o scherzetto” ma la richiesta consuetudinaria che connotava in passato la questua infantile, nella giornata del 2 novembre, del centro logudorese¹⁰. Scomparsa da diversi decenni, la questua tradizionale è stata sostituita da Halloween, che tuttavia denuncia elementi rituali della tradizione, a confermare 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 del primo 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 Buddusò, in provincia di Sassari, tradizione e innovazione convivono. Il 31 ottobre i bambini escono mascherati per le strade a festeggiare Halloween mentre il 31 dicembre si rinnova ogni anno la questua infantile, qui chiamata *Sa vita*.

A Sorgono, in provincia di Nuoro, la questua *Ammain Deus* è invece scomparsa a metà del secolo scorso ed è stata riproposta nel novembre del 2012, in alternativa ad Halloween – in uso già da un decennio – 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.

Prima i bambini uscivano il 2 di 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. I bambini indossavano un lenzuolo bianco (che copriva loro anche il viso) e in un sacchetto ri-

ponevano le offerte: frutta, noci, nocciole 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'anima de su purgadoriu*, loro rappresentavano *s'anima de su purgadoriu, is animas*».

Sincretismi, sovrapposizioni e sostituzioni tra le due occorrenze festive interessano sicuramente un areale più ampio di quello sinora qui delineato a titolo esemplificativo. 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. Pertanto, mentre 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, altre comunità, più o meno recentemente, hanno riscoperto e riproposto la consuetudinaria questua locale. Tali dinamiche, si vedrà meglio più avanti, sono l'esito post-moderno di motivazioni molteplici, non ascrivibili esclusivamente come risposta ad Halloween.

A Ulassai, piccolo comune della provincia dell'Ogliastra, la questua infantile, *Is animas*, è ancora vitale. Si tiene il primo novembre, di mattina, e i bambini percorrono le strade dell'abitato chiedendo dolci, caramelle e qualche soldo a beneficio delle anime, a *is animas* appunto. In passato i bambini uscivano con la federa del cuscino – mentre oggi utilizzano gli zainetti scolastici – in cui riponevano formaggio, frutta secca e fresca. Già da alcuni decenni è stata italianizzata la formula di richiesta, e nelle abitazioni ci si rivolge gridando non più “*is animas*” 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 pensato di “pubblicizzare” la tradizionale questua e di aprirla ad un pubblico più ampio, inserendo l'evento in un articolato programma di manifestazioni in tributo a Maria Lai, artista ulassese recentemente scomparsa. 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 animas* con l'auspicio di una circuitazione turistica del piccolo centro ogliastrino.

Differente è invece quanto osservabile nel Comune di Seui, nella provincia dell'Ogliastra, 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 saporis 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 tradizioni¹¹.

Il Comune, le associazioni locali e da ultimo 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*, i ma-

gazzini, 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, canti folkloristici e la degustazione dei prodotti enogastronomici locali.

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, infatti, 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, macroreali, quali il marketing, l'industria e la pubblicità. Il raffronto non è sicuramente riducibile ad una frapposizione tra tradizione e innovazione, tra feste consuetudi-

narie 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 erraneo 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 (Apolito 1993: 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 (Apolito 1993: 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* specifiche peculiarità 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 2012: 9-10; cfr. pure Buttitta 2009). Obiettivo di Pro Loco, associazioni culturali e folkloristiche, Enti per il turismo è la riscoperta, la riproposta, la rifunzionalizzazione e l'invenzione della tradizione, col fine precipuo di originare indotti economici che si concretizzano nel

lungo periodo, esclusivamente, nella decontestualizzazione di specifici tratti culturali¹². 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.



Fig. 1 - Immagine di Matteo Chessa



Fig. 2 - <http://3.bp.blogspot.com/-EAeZYhyRUag/TqxjN5TFNBI/AAAAAAAAAFkw/pS6VTYq0Aek/s1600/NO+halloween.jpg>

Note

¹ 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-ora-insorgono-a3ULBpZVOzpOXpCdj7zjWN/pagina.html> (ultimo accesso: 20.12.2013 - ore 10:20).

² 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 2008: 177).

³ 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).

⁴ Trad.: Allouì? Meglio *mortu mortu!* (questua infantile tradizionale), dove Allouì costituisce la forma abbreviata, volutamente irregolare, di Halloween.

⁵ 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 sensazionali 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 sulla festa di Halloween in Italia si vedano: Apolito 1993; Lombardi Satriani 1999, s. d.; Arona 2000; Morbiato 2000; Mugnaini 2001; Bravo 2001; Cattabiani 2002, 2008; Baldini – Bellosi 2006; Bonato 2006; Niola 2007, 2009, 2012; Galimberti 2007. 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.

⁶ È opportuno chiarire che le zucche impiegate a Orani, Bolotana, Bono non sono quelle arancioni utilizzate per Halloween, ma si tratta di un'altra varietà di cucurbitaceae.

⁷ Trad.: Perché deve essere rotta; come finiscono il giro di tutto il paese la rompono.

⁸ Michele Pinna informa al riguardo: «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).

⁹ «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 le 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'è mmolti". La prassi tradizionale viene tuttora rispettata, per cui – in quasi tutte le case – si preparano gli oggetti da distribuire ai bambini. Dolci, sia fatti in casa che comprati, noci, arachidi, nocciole, 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 oggetti ricevuti» (Branca 2012: 14-15).

¹⁰ I bambini «andavano in giro per il paese a *fagher bene a sos moltos* con al seguito un tovagliolo legato nei lembi, in modo da formare una borsa, e bussavano alla porta delle case in cui ricevevano fichi secchi, prugne secche e granturco» (Marchesi 2011: 356).

¹¹ <http://www.comune.seui.og.it/Seui/FesteManifestazioni/suprugadoriu.html> (ultimo accesso: 6.12.2013 – ore 16:10).

¹² 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 2013: 10-11).

Riferimenti bibliografici

- Apolito P.
1993 *Il tramonto del totem. Osservazioni per una etnografia delle feste*, Franco Angeli, Milano.
- 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: 237-245.

- 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.
1994 *Narciso in vacanza. Il turismo in Sardegna tra mito e storia*, AM&D, Cagliari.
- Belk R. W.
1990 «Halloween: an Evolving American Consumption Ritual», in *Advances in Consumer Research*, XVII: 508-517.
- 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*: 55-176.
- Branca D.
2012 «Across the Broad Atlantic. Halloween in Sardegna e Irlanda», in *Archivio di Etnografia*, I: 9-27.
- Bravo G. L.
2001 *Italiani. Racconto etnografico*, Meltemi, Roma.
- Buttitta A.
2004 «Introduzione», in C. Lévi-Strauss, *Babbo Natale giustiziato*, Sellerio, Palermo: 7-42.
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: 165-180.
- Buttitta I. E.
2006 *I morti e il grano. Tempi del lavoro e ritmi della festa*, Meltemi, Roma.
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: 25-43.
2013 *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*, Bonanno Editore, Acireale-Roma.
- Cattabiani A.
2002 *Lunario. Dodici mesi di miti, feste, leggende e tradizioni popolari d’Italia*, Mondadori, Milano.
2008 *Calendario. Le feste, i miti, le leggende e i riti dell’anno*, Mondadori, Milano.
- 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: 58-71.
- 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: 103-119.
- Galimberti U.
2007 «Quel mondo pagano finito nel cristianesimo», in *la Repubblica*, 30 ottobre 2007.
- Gerlat S.
2006 *La Costa Smeralda. Il mito e il modello*, Carlo Delfino Editore, Sassari.
- Gulisano P., O’Neill B.
2006 *La notte delle zucche. Halloween: storia di una festa*, Ancora, Milano.
- Le Guay D.
2002 *La face cachée d’Halloween*, Cerf, Paris.
- Lévi-Strauss C.
2004 *Babbo Natale giustiziato*, Sellerio, Palermo.
- Lombardi Satriani L. M.
1999 «Un nuovo modo, anzi antico di colloquiare con i defunti», in *Il Mattino*, 30 ottobre 1999.
s. d. *Perché Halloween è anche italiana*, in 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.
- Mannia S.
in prep. *I morti in questua. Figure dell’alterità nel folklore euromediterraneo*.
- Marchesi M.
2011 «Pozzomaggiore», in G. Santoru (a cura di), *Raccontando riti. Memorie, curiosità e aneddoti sulle festività della Sardegna*, Tomo I, Provincia di Sassari, Biblioteca di Sardegna, Cargeghe: 356-357.
- Markale J.
2005 *Halloween. Storia e tradizioni*, L’Età dell’Acquario, Torino.

Morbiato L.

2000 «Le "traditions inventées"», in *La Ricerca Folklorica*, XLII: 155-156.

Mugnaini F.

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

Niola M.

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

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

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

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

Pinna M.

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

Rogers N.

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

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

Tiberini E. S.

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