

Immaginario e cornici culturali della «morte speciale» Ancora sulla *Miorița-colind*

GIORGIA BERNARDELE

MIORIȚA OCCUPA, nel repertorio delle colinde romene, una posizione di rilievo, non solo per l'elevato numero di attestazioni, ma anche per la notevole varietà tipologica interna. *Miorița* è cantata in tutto il territorio abitato da romeni, secondo più di 200 melodie differenti. Scarsa appare tuttavia la documentazione relativa al contesto rituale di esecuzione: quasi tutte le varianti sono frutto di esecuzioni individuali, avvenute su richiesta del raccoglitore, al di fuori, dunque, dal *colindat* vero e proprio¹. Questa lacuna del resto non riguarda solo *Miorița*: per generazioni di folcloristi inviati sul campo investigare la funzione cerimoniale delle colinde non ha costituito un obiettivo prioritario. Preziosi dettagli riguardanti il destinatario e il momento di esecuzione, dunque, non venivano alla luce, o se venivano alla luce non erano poi consegnati nelle schede d'archivio². Così sappiamo per certo, da testimonianze di folcloristi³, che la nostra colinda poteva essere eseguita, in passato, come «colinda da morto» («de doliu», «de jale»), anche se nessuna variante sinora consegnata reca a margine la notazione cerimoniale «de doliu»⁴. La registrazione puntuale di questi dati appare tanto più importante, se si considera che uno stesso testo rituale poteva essere recitato, anche all'interno di una stessa comunità di villaggio, secondo le interpretazioni più diverse, e che ciascuna di queste interpretazioni si traduceva in una specifico approccio al testo, che pone in rilievo l'una o l'altro snodo narrativo⁵. La funzione cerimoniale, dunque, «guida» il significato, aprendo la strada, di volta in volta, ad un certo orizzonte interpretativo. Nonostante le lacune, dovuto ad una certa impostazione della ricerca, le informazioni in nostro possesso – comprese molteplici osservazioni e note a margine consegnate dai folcloristi nella seconda metà del secolo scorso – sono sufficienti a restituirci una visione d'insieme rispetto ad un passato non troppo lontano, nel quale ogni colinda era associata ad uno spettro, più o meno ampio, di funzioni cerimoniali.

La colinda transilvana dà prova qui di tutta la sua vitalità e flessibilità, la stessa flessibilità che le ha reso possibile attingere, di volta in volta, secondo le proprie esigenze espressive, a materiali provenienti dai generi più diversi⁶. Anche per *Miorița-colind*, una delle più conosciute e amate del repertorio romeno, la nozione di genere può acquistare in alcuni casi un carattere estremamente fluido⁷, che ci costringe ad esaminare ogni variante come un prodotto dotato di una propria individualità, ovvero di elementi specifici, che la rendono diversa

da tutte le altre varianti (l'analisi testuale, in realtà, ci rivela ben poco sull'effettiva modalità di esecuzione, per la quale possiamo solo affidarci alle osservazioni dei raccoglitori). La variabilità riguarda anzitutto l'aspetto musicale: in uno stesso villaggio *Miorița* poteva essere «colindata» secondo melodie diverse⁸. Numerosi, inoltre, sono i casi attestati in cui il testo «non si colinda» ma «si canta» e può dunque essere classificato come «cântec»⁹, «doină»¹⁰, «baladă»¹¹, «strigatură»¹². In modo del tutto sporadico la colinda assume la funzione di «cântec de leagăn»¹³, «plugușor»¹⁴.

Assai più numerose sono le testimonianze che vedono *Miorița* eseguita in forma di lamento (*bocet*). Tra le poche varianti con funzione di *bocet* riportate integralmente di cui siamo a conoscenza è quella registrata a Sâmbăta (Făgăraș) nel giugno 1940, presso Fira Ganea e inclusa nella raccolta di Fochi¹⁵: la stessa informatrice riferisce che il testo era cantato «quando [il morto] è portato alla tomba, e quando c'è il morto in casa». Una variante con funzione di lamento fu raccolta negli anni '60 anche a Soveja, negli stessi luoghi della versione Alecsandri, nel corso di una campagna di ricerca sul folclore locale, promossa nelle scuole dalla prof.ssa Florica Albu¹⁶.

La gran parte delle attestazioni di *Miorița-bocet* provengono da un ambiente pastorale. G. Pavelescu riferisce che nel 1935 una sua informatrice, Ană Iosif, di Pucăreți (Strungari), aveva precisato di aver sentito cantare il testo «quando è morto un pastore a Sâpcea»¹⁷. Dallo stesso Pavelescu apprendiamo che *Miorița* era conosciuta come *bocet* presso «i pastori marginali, che conducono greggi di pecore sterili – capri, agnelline, agnelli – nei monti Retezat»¹⁸. Ampie informazioni su *Miorița* come «*bocet* pastorale» ci provengono, infine, da T. Gălușcă (1995), sulla base di ricerche sul campo effettuate nel corso di alcuni decenni, a partire dal 1928, in diverse regioni della Romania.

LE TESTIMONIANZE riguardanti la funzione funebre di *Miorița* sono sufficienti ad illuminare un dato di fatto di importanza cruciale per la comprensione del testo, e che tuttavia – forse perché considerato «ovvio», o «scontato» – non pare aver mai goduto di una trattazione approfondita: al centro focale di *Miorița-colind* vi è una morte «atipica», più precisamente la morte «prematura» di un giovane pastore, sopraggiunta in circostanze eccezionali, lontano dal villaggio natale. Nel presente studio ci proponiamo di chiarire e sviluppare proprio questo aspetto, che costituisce, a nostro giudizio, il punto di partenza imprescindibile per ogni altra interpretazione: risolvere questa questione ci darà modo di affrontare facilmente anche altri interrogativi cruciali, posti in modo ricorrente dalla critica.

Prendiamo in esame, anzitutto, la sequenza centrale della colinda, nella quale sono comprese le indicazioni del pastore – interdizioni e prescrizioni – relative al luogo e le modalità della propria sepoltura.

I. Una prima interdizione, presente solo in alcune varianti, riguarda il luogo di sepoltura: il pastore chiede di non essere seppellito nel cimitero del villaggio.

*De s-a ntâmpla să mor eu,
Nu mă-ngropați în temeteu,
Nici în verde țintirim,
C-acolo voi fi străin*¹⁹

*Se capita che io muoio,
Non seppellitemi al campo santo,
Nè al verde cimitero,
Chè lì sarei straniero*

Il luogo di sepoltura privilegiato si trova piuttosto in montagna, «in alto», nelle vicinanze dell'ovile e del gregge, oppure «sulla cima di un monte», e in ogni caso lontano dal villaggio, situato «in basso», in pianura.

2. Una seconda interdizione riguarda le modalità di sepoltura: il pastore chiede che, una volta ucciso, il suo corpo non sia coperto con la terra.

*Pe mine nu puneți lut,
Nice lut, nice pământ,
Numai dragă gluga mea²⁰*

*Su di me non ponete argilla,
né argilla, né terra,
solo la mia cara gluga*

La richiesta compare in un numero significativo di varianti: 64 tra quelle comprese nel corpus di Fochi²¹ e in 67 tra quelle pubblicate in raccolte successive²², per un totale di 131 testi.

Come interpretare questi divieti, che in apparenza sembrerebbero rimandare ad una sepoltura inusuale, dai tratti marcatamente «anticristiani»? A. Fochi va nella direzione giusta quando ipotizza che il motivo affondi le sue radici in una «concezione antichissima relativa alla modalità di sepoltura di persone che hanno avuto una morte intempestiva, innaturale»²³. Vale la pena soffermarci su questo punto, per illustrare brevemente le concezioni tradizionali e le pratiche rituali relative alla «morte speciale»²⁴. L'estensione delle varianti, il loro carattere stratificato e complesso ci obbliga a fare riferimento almeno a due cornici culturali: 1. una «macro» cornice, relativa al complesso variegato e «sincretico» della cristianità popolare est-europea; 2. una «micro» cornice relativa a pratiche funerarie attestate presso le comunità pastorali di area romena.

Nella categoria delle morti «speciali» o «impure» sono compresi tutti quei decessi occorsi secondo modalità non naturali, fuori dell'ordinario: morti suicidi, morti annegati, morti per alcolismo, morti violente, premature, difficili. Considerazioni di tipo morale giocano un ruolo del tutto secondario nella definizione di «impurità», che appare legata piuttosto all'idea di «incompletezza»: la morte prematura impedisce all'individuo di portare a compimento la «quantità di vita» (*veac*) ricevuta in sorte al momento della nascita, ovvero il proprio «destino»²⁵, che risulterà dunque «incompleto». Il decesso sopraggiunto in modo improvviso, inaspettato, inoltre, non dà modo ai famigliari di adempiere nei tempi stabiliti a tutti i riti necessari a «preparare» l'anima al difficile cammino verso l'aldilà. Una costante preoccupazione per la sorte dell'anima accompagna una serie di riti preventivi e compensativi, eseguiti nei giorni successivi alla morte, al fine di placare lo spirito del defunto e facilitare il passaggio finale verso l'altro mondo. Patologicamente legato alla vita e alla dimensione terrena, infatti, l'«impuro» è un «morto-non-morto» o un «morto in vita» (*mort-viu*), condannato a vagare in modo inquieto, ossessivo attorno al luogo della morte e al luogo della sepoltura: generalmente innoquo, se non adeguatamente «ricompensato», tuttavia, può arrivare ad aggredire i propri stessi famigliari nelle sembianze di uno spirito vedicativo, demoniaco, per sottrarre loro la «quantità di vita» che gli spetta.

Non tutte le morti «speciali» sono «impure» allo stesso modo. La forma di morte in assoluto più temuta, quella che più di ogni altra reca su di sé i segni tangibili della maledizione, è senza dubbio il suicidio²⁶. I morti suicidi – impiccati, annegati – e altri defunti considerati estremamente «impuri» non venivano in genere seppelliti se non in luoghi e secondo modalità particolari e non venivano in genere commemorati, se non in cerimonie particolari. Due sono le interdizioni principali, valide per questa tipologia di defunti. I corpi degli «im-

puri», in primo luogo, non possono essere seppelliti nel cimitero, luogo per eccellenza santo, puro: in caso contrario, i defunti che già vi risiedono, gli «antenati», risentiti, potrebbero, per reazione, decidere di negare il proprio favore ai vivi, o addirittura manifestare apertamente la propria ira, con conseguenze irreparabili²⁷. Adatti ad accogliere questi defunti sono luoghi considerati altrettanto impuri – confini tra i campi, gli incroci – e il più possibile lontano dagli spazi umanizzati – zone isolate nel folto dei boschi, sui monti; stagni, paludi, laghi e altre zone acquatiche di superficie, dirupi, depressioni sotterranee²⁸. I suicidi, invece, venivano seppelliti in modo sommario, nel luogo stesso in cui era stato ritrovato il corpo²⁹.

Gli impuri, in secondo luogo, sono considerati «indegni» o «inadatti» ad essere accolti dalla terra³⁰: anche se vengono seppelliti, infatti, escono comunque in superficie, per vagare qui senza sosta; i loro corpi, inoltre, non subiscono alcuna putrefazione.

Un'impurità dalle forme senz'altro più lievi è associata alle morti occorse a seguito di un incidente, o di una qualche disgrazia, come la caduta di un fulmine, o ancora di un omicidio nel quale il morto figura come vittima. In questa categoria rientrano anche i morti in battaglia, o i «dispersi», dei quali non sia stato ritrovato il corpo. Come riporta S. F. Marian, questi morti «senza colpa» possono essere seppelliti dal prete, ma «se la disgrazia è avvenuta in territorio straniero, allora non è bene che [il morto] sia portato oltre confine al suo villaggio, perché altrimenti batte la grandine, ma che sia seppellito nel villaggio, nel cui territorio sia avvenuta la disgrazia»³¹. Un'interdizione simile valeva, secondo i dati raccolti da T. Gălușcă in Maramureș e Basarabia, anche per i pastori morti durante il pascolo: il corpo dev'essere seppellito nel luogo stesso del decesso³² o nelle vicinanze – nell'ovile, lungo una strada – ma in nessun caso può essere trasportato e seppellito altrove, poichè altrimenti «Perba si secca, i fiori muoiono, viene la siccità»³³. Presso molte comunità di transumanti, in questi casi, aveva luogo una cerimonia particolare, officiata da un vecchio: il morto «*pe drum*» spesso non era seppellito, ma semplicemente coperto con il cappuccio (*gluga*) oppure coperto di rami e sistemato su un giaciglio di rametti intrecciati a graticola, la *leasă*. Spesso a questa sepoltura sommaria, senza tomba, seguiva una seconda sepoltura, nel villaggio, in tutto conforme, questa volta, alle prescrizioni del rito cristiano: ad essere piantato al posto del corpo, era qui un mantello appartenuto al morto³⁴.

Il processo di purificazione spaziale e morale, in questi casi, appare molto meno laborioso rispetto alla prima categoria di impuri: sarà sufficiente apporre una croce sul luogo dell'accaduto per tenere lontana l'anima del morto e indurla ad abbandonare i suoi vagabondaggi, liberando così tale luogo della sua carica infestante.

ALCUNI ELEMENTI ricorrenti nell'insieme delle varianti di *Miorița-colind* – i segni premonitori, l'omicidio lontano dal villaggio, la sepoltura atipica, lo sconvolgimento della natura – ci inducono a classificare la morte del pastore nella categoria delle morti impure. Quella che si prospetta, tuttavia, non è la morte maledetta, che abbiamo descritto nella prima tipologia: la sensazione di pericolo, i gesti preventivi di protezione che potremmo aspettarci di incontrare in relazione a questa tipologia di decessi sembrano del tutto assenti.

Consideriamo il testamento del pastore, ovvero le sue ultime volontà espresse «*cu limbă de moarte*», come uno schema primitivo di rituale funebre: dell'ampia categoria di atti rituali volti a ricostituire e rinsaldare le barriere tra i due mondi, per allontanare la morte e difendere i vivi dalla sua penetrazione, qui non si trova traccia. Una seconda funzione sembra invece prevalere: l'apertura, attraverso il confine vita-morte, di un contatto dal quale possa provenire fecondità, forza benefica³⁵. *Miorița* appare attraversata da un senso di attaccamento alla vita, da un'idea di continuità, di comunicazione, che si esplica nell'atto del dono, del

sacrificio: quella del pastore, non fa che ripetere, in fondo, la storia eterna, suggellata dal Cristianesimo, di un grande dono, quello della vita stessa, attraverso una «morte creatrice». Le interpretazioni di un buon numero di pastori, raccolte nel corso di decenni da T. Gălușcă, in zone diverse del territorio romeno, tramite questionari e schede di osservazione diretta, ci confermano in questa idea:

[...]. Secondo l'opinione di un altro (Petre Costicea), il pastore accetta che gli «facciano la legge» perché il peccato non abbia a perpetuarsi, mentre la morte «di un momento» [moartea «de ună oară»] o improvvisa [năprasnică], cioè violenta, è in questo modo creatrice e scatena potere, trasmette fortuna [noroc] al gregge. Dunque il pastore accetta la morte, perché altrimenti «l'erba appassisce, si secca il pascolo, si seccano le acque e il gruppo si disperde, mentre il gregge deve essere rinnovato» (inf. Aristide Docu, Ion Ichim)³⁶.

La morte alla stână – ovvero «in alto», sui monti, in opposizione ad un «basso» del pianoro – a contatto con il gregge e gli elementi naturali, assume tratti eroici, che la rendono del tutto degna, desiderabile. E con un senso di fierezza che il pastore accetta l'eventualità di una tale morte e impartisce le istruzioni per la propria sepoltura – che dovrà essere essenziale, primitiva – e per un rituale funebre sostitutivo a quello «normale», celebrato nel villaggio, ma forse proprio per questo ancor più «puro», solenne. Come dimostrato da I. Talos³⁷, l'attitudine eroica emerge già al momento in cui il pastore è posto di fronte alla scelta sulla modalità di uccisione. La fucilazione sarebbe la soluzione più facile, ma imprimerebbe per sempre su di lui il marchio del disonore. È piuttosto la morte per decapitazione quella privilegiata nella gran parte delle varianti:

*Ei legea i o gătat:
o să-l puște, o să-l taie,
o să-l puie-n trii fărtaie.
– Fraților, ortacilor,
pe mine nu mă-mpușcați
numa capu mi-l luați*³⁸

*Loro gli hanno fatto la legge:
o che gli sparino o che lo tagliino,
o che lo facciano in tre pezzi.
– Fratelli, compagni,
non sparatemi,
solo la testa prendetemi*

A differenza della fucilazione, il taglio della testa può avvenire solo dopo una lotta «ad armi pari», ovvero a corpo a corpo: attraverso questa scelta il giovane pastore, proprio come l'eroe delle *basme*, acquista il vantaggio morale di chi si trova ad affrontare un avversario dalla forza incomparabilmente superiore, sapendo di poter contare esclusivamente sulle proprie risorse interiori.

IL RITUALE funebre è al contempo un rito individuale, per molti versi «iniziatico», che deve agevolare il passaggio dell'anima a un nuovo stato, diverso da quello terreno; e al contempo un rito collettivo, che coinvolge l'intera comunità in un'azione culturale di importanza centrale: la ri-divisione, ri-semantizzazione dello spazio tra il dominio della vita e il dominio della morte³⁹. Nel corso del rituale, dunque, all'«attraversamento» dell'anima da uno stato all'altro dell'esistenza deve corrispondere, secondo un codice spaziale ben preciso, una transizione dal luogo della vita – la casa, il villaggio – al luogo della morte – il cimitero. Il rituale, in questo senso, deve ristabilire l'equilibrio sconvolto dall'irrompere della morte nella comunità dei vivi, riportando la morte fuori dalla casa, accompagnandola nel luogo «ufficiale», istituito appositamente per accoglierla, il cimitero⁴⁰.

In *Miorița*, la semantica del rituale si trova, per molti versi, sovvertita in modo quasi programmatico, attraverso due serie di opposizioni.

1. Opposizione «cimitero – altri luoghi di sepoltura».

a) Luogo di sepoltura designato dal pastore nel proprio testamento è, nella gran parte dei casi, un ambiente domestico, l'ovile delle pecore:

*Și pe mine mă-ngropați
În strunguța oilor,
În jocuțul mieilor*

*E seppellitemi
Nel recinto delle pecore,
nella danza degli agnelli*

Questa la formula ricorrente nel maggior numero di varianti transilvane⁴¹. Dell'ovile («stână»), si indica sempre, tranne rari casi, una zona ben precisa: nella gran parte dei casi si tratta della *strungă*, il recinto dove le pecore sono condotte per la mungitura, oppure, in senso ristretto, l'apertura attraverso la quale, una per volta, le pecore entrano per essere munte⁴². L'idea della mungitura, in altre colinde, appare ancor più accentuata: «înaintea strungilor, / în locul găleților»⁴³ («davanti ai recinti, / nel posto dei secchi»), «tocma-n ușe la strungă, / s-aud ciobanii mulgând»⁴⁴ («proprio nella porta del recinto / che io senta i pastori mungere»).

In un altro gruppo di varianti il luogo prescelto è

*În turișul oilor,
În jocuțul mieilor*⁴⁵

*Nella mangiatoia delle pecore,
nella danza degli agnelli.*

Il termine «turiș» o «turiște», si riferisce allo spiazzo ricavato da un avvallamento o rassodamento del terreno innevato, dove le pecore si riuniscono per ricevere il fieno, o allo stesso fieno rimasto dopo il pasto delle pecore, e destinato ai cavalli⁴⁶.

Si tratta, in entrambi i casi, di luoghi profondamente impregnati di vita, nel suo aspetto più materiale, produttivo, quotidiano. Frequente, non a caso, è anche il riferimento ai nuovi nati del gregge, gli agnelli, e alla loro danza, dal potere – si direbbe – quasi magico⁴⁷.

b) In alcune varianti il pastore preferisce essere seppellito, piuttosto, nelle vicinanze, «lungo», «in mezzo» o «ai lati» della strada:

*Pe mine să mă-ngropați,
La margine de drum,
La umbra de spini*⁴⁸.

*Seppellitemi,
a un margine di strada,
all'ombra di spine.*

c) Ai piedi di tre abeti:

*La cei trei brazi,
La stâna de oi*⁴⁹

*a quei tre abeti,
all'ovile delle pecore*

o «presso fusti di abeti» («la tulpini de brazi»)⁵⁰. In un caso gli alberi arrivano addirittura ad assumere su di sé, con la loro forza, il compito della sepoltura:

*De îngropa cin m-o ngropa?
Trei brazi mari s-o răsturna
Și pe mine m-o-ngropa*⁵¹.

*E sePELLIRMI chi mi sePELLIRÀ?
Tre abeti grandi si rovesceranno
e mi sePELLIRANNO.*

d) Accanto a un pozzo:

*La fântână-n stână,
Unde-i apa lină*⁵².

*Al pozzo nell'ovile,
dove c'è l'acqua placida.*

o direttamente, in qualche modo, all'interno del suo meccanismo: «alla forca del pozzo / al centro dell'ovile» («la furca fântâni / în mijlocul stâni»⁵³). Del pozzo si pone spesso in rilievo la posizione quasi «fondativa», al centro⁵⁴ o all'estremità⁵⁵ dell'ovile.

IL RITUALE funebre e post-funerario, cui si aggiungono, nel corso dell'anno, le festività dedicate al culto degli antenati, rappresentano i più importanti momenti di socializzazione della morte: in queste occasioni lo spazio e gli oggetti del quotidiano acquistano una nuova funzione simbolica, la stessa morfologia dello spazio comunitario viene ri-orientata secondo un vettore funerario, ai cui estremi si trovano la casa e il cimitero⁵⁶. La comunicazione con l'altro mondo può realizzarsi, tuttavia, anche al di fuori dello spazio-tempo rituale, attraverso alcuni punti di contatto, passaggi permanenti, che compongono nel loro complesso una «topografia diffusa» della morte: pozzi, cavità negli alberi, confini tra i campi, incroci. In alcuni di questi «ingressi», ai quali è legata tuttora una grande varietà di credenze e pratiche magico-rituali, riconosciamo gli antichi luoghi di sepoltura riservati ai morti impuri⁵⁷. La loro comparsa nel testamento del pastore non fa che confermare, in qualche modo, il carattere straordinario di questa morte: tutti ci riportano, infatti, a una sepoltura alternativa a quella consueta, effettuata nel cimitero. Passiamo dunque nuovamente in rassegna questi luoghi, tentando di porre in rilievo la semantica funeraria di cui sono portatori.

a) L'ovile, e in particolare il recinto delle pecore e gli spazi di lavoro, sono luoghi consueti di sepoltura presso le comunità di pastori romeni⁵⁸. Si crede, infatti, che un pastore rimanga pastore anche dopo la morte e che nell'aldilà continuerà ad esercitare la sua professione: il corpo è vestito, non con abiti festivi, come è uso generale presso le comunità contadine⁵⁹, ma piuttosto con gli abiti «da pastore», ed è equipaggiato con tutti gli attrezzi del mestiere – ascia, coltello, bisaccia, acciarino⁶⁰. Zone interdette alla sepoltura sono invece il retro dell'ovile e, presso gli aromeni, la soglia, dove ha dimora il serpente, protettore della casa. È proprio sulla porta del recinto, tuttavia, che il pastore desidera essere seppellito in alcune varianti della *Mioritã*: «sã mã-ngroape-n ușa strungei»⁶¹, «tocma-n uşe la strungã»⁶². Assieme alla trave (*grindã*) e alla tettoia (*streășinã*), la porta (*ușã*) e la soglia (*prag*) rappresentano comunemente i luoghi emblematici, «consacrati», nei quali risiede la buona sorte della casa⁶³. In Bucovina e in Transilvania proprio in un incavo nello stipite superiore della porta⁶⁴ era uso riporre, come «porta-fortuna»⁶⁵, alcune ciocche di capelli appartenute al defunto e il filo con il quale il mastro falegname aveva preso la «misura del morto» (*mãsurã mortului*) per fabbricare la cassa⁶⁶. Tanto il recinto, quanto la porta e la soglia assolvono alla funzione di «zone-confine», adatte a delimitare, circoscrivere uno spazio, un nucleo familiare – in questo caso il gregge –, ma anche di «zone-passaggio» capaci di consentirne la comunicazione con l'esterno. Le pratiche eseguite in questi luoghi hanno lo scopo di riattivare la magia

del confine, rinnovare la forza protettrice del cerchio, tracciato per la prima volta all'atto di fondazione della casa, e dunque di allontanare il male, rigettandolo fuori. Non a caso la protezione del confine, rivolta allo spazio, e al contempo – poichè le due cose non sono disgiunte – al nucleo familiare che lo abita, è invocata in momenti particolarmente critici, come i riti di passaggio: camminare in cerchio per tre volte attorno alla casa, pronunciando incantesimi e formule esorcistiche (*descântece*) oppure battere tre volte con il piede sulla porta può favorire il buon corso di una nascita o di una morte⁶⁷; tutte le porte e le finestre vengono aperte al momento del trapasso e chiuse il giorno della sepoltura, dopo che la bara è fatta uscire di casa⁶⁸; nel recinto esterno si versa l'acqua utilizzata per lavare il morto o impiegata nelle pratiche di *descântec*⁶⁹; presso gli slavi orientali, e in alcune zone della Moldavia sulla soglia o nel cortile veniva seppellita, sino a tempi relativamente recenti, una particolare categoria di morti «impuri», i neonati non battezzati⁷⁰, e nelle cerimonie ordinarie gli oggetti appartenuti al defunto. Una testa di cavallo esposta in un palo del recinto ha il potere di difendere gli abitanti della casa da malattie e fatture, nonchè di tenere lontani i lupi dalle bestie, i bruchi dalle piante da frutto⁷¹.

b) In molte comunità di pastori la sepoltura lungo le vie della transumanza, ai lati della strada, ai piedi di un albero era spesso una scelta obbligata. Non di rado i luoghi di sepoltura divenivano in seguito oggetto di un vero e proprio culto, acquisendo il nome stesso del defunto: in occasione delle successive commemorazioni, inoltre, in tali luoghi si scavava un pozzo o si piantava un albero che prendeva poi anch'esso il nome del morto⁷².

Il cimitero situato *intra muros*, all'interno del centro abitato, a formare un tutt'uno spaziale con la chiesa, è un'invenzione medievale: in epoca romana la sepoltura *in urbe* era vietata e i cimiteri erano collocati, di norma, lungo le strade⁷³.

c) Alla morte di giovani celibi un abete viene spesso tagliato e piantato sulla tomba: l'albero sarà il «fratello» del giovane, con il quale condivide un unico destino di morte «innaturale». L'abete è inoltre una figura immancabile nell'immaginario paradisiaco dell'aldilà, frequente nei canti cerimoniali della sepoltura.

d) Nell'immaginario funebre la figura del pozzo è immancabile: come la tomba, anche il pozzo era scavato nel terreno in un luogo accuratamente scelto, e in seguito consacrato nella cerimonia di «liberazione delle acque» (*slobozire*), che prevedeva, come alla sepoltura, una messa religiosa e offerte rituali⁷⁴. Come altri punti di contatto con l'altro mondo, il pozzo unisce in sé le caratteristiche del luogo «puro» e del luogo «impuro». Un pozzo dato «*de pomană*» sarà subito funzionante nell'aldilà a beneficio delle anime sempre assetate dei defunti: la sua costruzione costituisce dunque un'opera pia, con la quale il benefattore potrà anche sperare di accorciare le proprie sofferenze nel viaggio verso l'altro mondo. Il suo utilizzo è inoltre interdetto alle persone in stato di impurità, come le donne nel periodo mestruale e nelle sei settimane seguenti al parto. Di notte, tuttavia, il pozzo si trasforma in luogo maledetto: nelle sue vicinanze si aggirano spiriti impuri, come le *Iele*, bellissime fate sempre pronte ad attirare nelle loro danze i giovani uomini, e attingervi dell'acqua comporta il rischio reale del malocchio⁷⁵. Un pozzo apparso in sogno, infine, è segno infausto e presagio di morte come in territorio romeno, anche in quello slavo-orientale⁷⁶.

In un buon numero di varianti⁷⁷ è proprio l'ordine di andare ad prendere acqua dal pozzo a fornire ai pastori il pretesto per allontanare il compagno «più piccolo» e tenere nel frattempo consiglio riguardo alla sua condanna:

*După apă l-o mánat,
La fántána, doamne, -alină,
Cu două găleți în mână.
Pân-ce apă o adus
Și lui lege i-o făcut⁷⁸*

*A prendere acqua l'hanno mandato,
al pozzo, o signore, placido,
con due secchi in mano.
Finché l'acqua ha portato
e gli hanno fatto la legge*

In alcune colinde⁷⁹ del sottotipo «erotico», dove la contesa ha origine da una rivalità amorosa, la «giovane straniera» ha tutti i tratti della fata del pozzo:

*Ii să sfătuiră
La apă să buie,
La fántána lină,
La fata cea strină,
Ii o dă-ntrebară
După care-o merge.⁸⁰*

*Decisero
di andare bere acqua
al pozzo placido,
dalla ragazza straniera,
le chiedesero
a chi andrebbe dietro.*

2. Opposizione «terra – altra forma di copertura»

A sostituire la terra come mezzo di copertura dovrà essere, secondo il testamento del pastore, il cappuccio:

*Pă mine pământ nu puneți,
Numai dragă gluga mea⁸¹*

*Su di me non ponete terra,
solo il mio caro cappuccio*

Elemento caratteristico dell'abbigliamento pastorale, la «glugă» è un cappuccio in lana grossa battuta al mortaio, che si fissava al colletto della veste, il «suman», per poter essere sollevato a coprire la testa in caso di pioggia, o che si utilizzava come bisaccia, per il cibo⁸². Solo in un caso⁸³ alla *glugă* si accompagna, nelle disposizioni del pastore, la *bundă*, pelliccia lunga di lana, portata nei mesi invernali; e solo in poche varianti⁸⁴ al cappuccio sono preferiti gli abiti usuali, la *gubă*, o la *șubă*, con colletto grande, rivestita di pelliccia. Piuttosto che di «sepolcra» dovremmo parlare, in questi casi, di una vera e propria «copertura»: a suggerircelo è anche l'uso sporadico, in luogo del verbo «a îngropa», «seppellire», del sinonimo, frequente nella lingua corrente, «a astupa», «coprire»⁸⁵. L'ampia diffusione dell'esposizione in superficie ci è confermata da alcune testimonianze raccolte da T. Gălușcă: in Bessarabia il pastore era lasciato nel luogo del decesso, con solo una pietra a coprire la testa; presso le comunità aromene i pastori morti erano semplicemente coperti di rami e posti su una sorta di graticolo sospeso, la «leasă»⁸⁶. A una simile pratica di copertura sembrano rimandare alcune varianti, dove il corpo, piuttosto che seppellito, dovrà essere «nascosto», inghiottito nel folto del bosco:

*D 'in locuț d 'e copârșău
Puneț scoarță d 'e durdăzu,
Și d 'in locuț d 'e sălaș
Puneț scoarță d 'e bobaș⁸⁷*

*Al posto della bara
mettete corteccia di mugo,
e al posto del riparo
mettete corteccia di abete*

Il riferimento alla *glugă* o – anche se di rado – ad altri capi di abbigliamento, compare in un numero assai significativo di testi: alle 131 colinde transilvane in cui è designata come forma

di copertura sostitutiva in opposizione alla terra, si aggiungono varianti provenienti anche da altre regioni romene, in cui il cappuccio dovrà servire da giaciglio⁸⁸, panno per coprire gli occhi⁸⁹ (*pânză pe ochi*), bara⁹⁰ (*tron la trup*), icona⁹¹ o per riporvi il flauto⁹². Secondo I. Taloş questo motivo, così diffuso, potrebbe rimandare ad un'antica pratica di copertura dei cadaveri tramite pelle di pecora e, in generale, di animale, che decaduta in Banato, Oltenia, Muntenia, Moldova e Transilvania occidentale, avrebbe invece mantenuto i suoi tratti distintivi in Transilvania orientale⁹³.

Ad una modalità di sepoltura del tutto particolare, per esposizione in superficie, piuttosto che per inumazione, rimanda anche un'altra immagine ancor più suggestiva, di fronte alla quale il riferimento alla *glugă* potrebbe essere passato in secondo piano, e in molti casi costretto a lasciare il testo: la sistemazione di alcuni oggetti personali – strumenti musicali, armi – a diretto contatto con il corpo del pastore e allo stesso tempo con gli agenti atmosferici, di modo che, fatti risuonare dal vento o luccicare dalla luce del sole, gli consentano di manifestare la propria presenza anche dopo la morte, rinnovando in questo modo il proprio contatto con il gregge. Distinguiamo a tal proposito due forme:

a) una forma «concentrata», ricorrente in testi provenienti dalla Transilvania orientale, dove in combinazione al riferimento alla *glugă* si trova la richiesta di riporre il flauto⁹⁴ alla cintura:

*Pă mine pământ nu-ți pune,
Numa dalbă gluga mea,
Flueru după curea*⁹⁵.

*Su di me non ponete terra,
solo il mio cappuccio bianco,
e il flauto alla cintura.*

o alla testa:

*Ci drag fluierașu meu
Să-l puneți la capu meu*⁹⁶

*E il mio caro flauto
Mettetelo alla mia testa*

b) Una forma «espansa», frequente soprattutto nella Transilvania sud-occidentale, nella zona del Criș Alb e del Mureș inferiore, dove manca il riferimento alla *glugă*, ma in compenso si allunga l'elenco degli oggetti da sistemare sul corpo, nei punti cardinali, alla testa, ai piedi, sulla vita, nelle mani:

*Și la cap să-mi puneți
Străiculiția mea,
Lancea la picioare
Și la mâna stângă
Fluericea mea.
La mâna-i dreaptă
Toporelul meu*⁹⁷.

*E alla testa mettetemi
la mia bisaccia,
la lancia ai piedi
e alla mano sinistra
il mio flauto.
Alla mano destra
La mia scure.*

A una sepoltura per inumazione, sono invece probabilmente da ricondurre le varianti in cui lo strumento o l'arma perdono ogni contatto con il corpo, per essere piuttosto

c) piantati nel terreno in sostituzione della croce (*cruce*) o del palo rituale (*steag, buhaș*):

*În loc de crucișoară
Îmi puneți o trâmbicioară,
Și în loc de buhășel
Îmi puneți un bucinel⁹⁸*

*Al posto della croce
mettetemi un flauto,
e al posto dell'abete
mettetemi una buccina.*

d) appesi in luoghi-chiave dell'ovile⁹⁹ o ad un albero – acero montano (*paltin*)¹⁰⁰, abete (*brad*)¹⁰¹, faggio (*fag*)¹⁰², rovere (*gorun*)¹⁰³, pioppo (*plop*)¹⁰⁴, nocciòlo (*alun*)¹⁰⁵.

*Fluierașu meu
Să mi-l puie într-un pältior¹⁰⁶*

*Il mio flauto
mettimelo in un platano*

Il lascito di oggetti personali – attrezzi o strumenti musicali – come portafortuna per il gregge e per l'ovile non era certo una pratica inconsueta presso le comunità pastorali¹⁰⁷. Il rispetto rigoroso delle disposizioni testamentarie dettate «*cu limbă de moarte*», sulla soglia del trapasso, è considerato ovunque un obbligo quasi sacro: ogni violazione, infatti, potrà attirare sui famigliari la reazione del defunto, che dall'aldilà continuerà a vegliare sulla loro condotta¹⁰⁸. Non di rado tali richieste riguardano, proprio come in *Miorița*, le modalità di vestizione e di sepoltura. Persino la candela rituale (*lumânare*) che al momento del trapasso dev'essere inamancabilmente accesa accanto al morente, poteva essere sostituita da un oggetto personale, come la mazza (*moacă*), se così desiderava il defunto:

Il pastore Niță Munteanu da Săcele ha chiesto una mazza e non la candela, dicendo: «Nel bosco / In solitudine / Non ho avuto per fratello altri / Che le pecore dell'ovile / E la mazza accanto a me / Ella mi è stata compagna / Ella mi fa da candela»¹⁰⁹.

Somiglianze impressionanti con i versi della *Miorița* si ritrovano in un'altra testimonianza riportata da T. Gălușcă:

Nedelcu Mocanu è morto con una pecora tra le braccia. Quando gli ho fatto visita, un mese prima della morte, mi ha detto: «Seppelliscimi / in abito transilvano / nel costume da pastore / nella veste di lana da pastore / Con il secchio / Con il flauto alla cintura / Che suoni sempre, / che tu sappia che sono pastore / anche nell'altro mondo». L'ho trovato morto con una pecora tra le braccia nel 1943¹¹⁰.

In *Miorița-colind* si trovano sovrapposte, intrecciate tra loro nello stesso testo, due tipologie di sepoltura: una sepoltura per inumazione, e una sepoltura di superficie. Leggere il testo come un documento archeologico o «paleo-etnografico», al fine di rintracciare elementi «pre-cristiani», ovvero risalenti ad un ipotetico «strato originario» è senz'altro un'operazione legittima, dal momento che tali elementi si trovano attestati sino a tempi relativamente recenti presso alcune comunità pastorali romene. Questo approccio, tuttavia, non tocca il cuore del problema. Nella parte finale della colinda si trova delineata un'immagine straordinaria: gli oggetti a contatto diretto con il corpo del pastore prendono vita, risuonano, dondolano, manifestando magicamente la sua presenza. Ancor prima che essere ricondotta a forme arcaiche o precristiane di esposizione in superficie, questa immagine va interpretata in confor-

mità alle leggi interne del genere colinda, come un'immagine simbolica, atta a rappresentare come già realizzato ciò che nella realtà è solo un desiderio: il pastore disperso probabilmente è morto, ma nonostante ciò il suo flauto, la sua tromba, posti a contatto con il corpo, potranno ancora risuonare al soffio del vento. È il motivo del *contatto*, dell'*apertura*, tanto caro al *bocet*, a dominare nella parte finale della colinda. La comunicazione si realizza attraverso il suono, o meglio una catena di suoni:

*Când vîntuțu a sufla,
fluerul meu mi-a cînta;
cînd vîntuțu-a dudăi,
fluerul meu m-a jeli.
Oile cele bălai
mîndru m-or cînta pe văi,
oile cele cornute
mîndru m-or cînta pe munte,
pă muntele cel de piatră
să meargă vestea la tată,
pă muntele de uiagă
să meargă vestea la mamă¹¹ [...]*

*Quando il venticello soffierà,
il mio flauto mi suonerà;
quando il venticello romberà,
il mio flauto mi piangerà.
Le pecore dal pelo chiaro
Bene mi canteranno sulle valli,
le pecore cornute
bene mi canteranno sul monte,
sul monte di pietra
che giunga la notizia al papà,
sul monte di vetro
che arrivi la notizia alla mamma [...]*

È la natura tutta ad essere pervasa dallo spirito del pastore: il flauto, anzitutto, manifestazione fisica della sua *voce*, è attraversato dal vento – anzi, in alcuni casi, è esso stesso *vento*, «flauto di vento» – poi la tromba, le pecore. Il suono dello strumento suscita il «ricordo» delle pecore, e il ricordo suscita a sua volta altri suoni: le pecore «cantano», e per mezzo di questo canto la notizia si rifrange attraverso i monti, sino a raggiungere la madre e i parenti al villaggio.

L'immagine finale della madre che chiede notizie del figlio, troppo spesso considerata una semplice aggiunta o un «ampliamento lirico», ci offre in realtà il punto di vista e la cornice interpretativa essenziale: quella cantata è la vicenda di un pastore *înstrăinat*, che non ha fatto più ritorno a casa, ed è aspettato invano dai parenti. I punti di tangenza¹² con il *bocet*, in questo senso, non vanno letti come semplici «citazioni», ma come le modalità poetiche più adatte ad esprimere *questa* situazione ben precisa.

In conclusione diremo che il complesso simbolico e rituale legato alle morti «speciali» costituisce un punto di partenza obbligato per comprendere – o almeno iniziare a comprendere – *Miorița-colindă*: è proprio in virtù della sua morte «speciale» e della sua sepoltura altrettanto speciale che il pastore può continuare a «vivere», e a manifestare la propria presenza accanto al gregge.



Notes

1. Delle 375 varianti – complete o frammentarie – incluse nel corpus di Fochi, solo 7 provengono da *cete* di colindatori (Fochi, Adrian, *Miorița. Tipologie, circulație, geneză, texte*, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1964, p. 445).
2. Sulla variabilità della funzione cerimoniale delle colinde e sui problemi discendenti da una certa impostazione metodologica della ricerca sul campo rimandiamo a Bîrlea, Ovidiu, *Câteva consider-*

- așiumi asupra metodei filologice în folcloristică*, «Revista de Folclor», 2, n. 3 (1957), pp. 23-24, Bîrlea, Ovidiu, *Miorița colindă*, in «Revista de Etnografie și Folclor», 12, n. 5 (1967), p. 342; Bîrlea, Ovidiu, *Colindatul în Transilvania*, «Anuarul muzeului etnografic al Transilvaniei» (Cluj), 1965-1967, pp. 275-279.
3. Per questa informazione devo ringraziare Ion Cuceu e Zoltan Ghergely dell'Arhiva de Folclor di Cluj, ma anche Ileana Szenik (consultata su interessamento di quest'ultimo).
 4. A ipotizzare l'esecuzione di *Miorița* come colinda «per pastore morto» e «per pastore morto non sposato» era stato già Bîrlea, *Miorița colindă*, p. 344).
 5. Bîrlea, *Câteva considerașiumi*, pp. 22-23.
 6. Le convergenze che oggi osserviamo a livello testuale, ovvero l'ampia condivisione dei significati, delle immagini, dei simboli tra generi diversi, non sono che la manifestazione di legami strutturali profondi tra i complessi magico-rituali della colinda, del *descântec*, del rituale funebre e del rituale nuziale (Brătulescu 1981, p. 44-47).
 7. Fochi, *Miorița*, p. 377.
 8. Fochi, *Miorița*, Anexă XXXVIII Prundul Bârgăului – CJ («Colind frecvent, pe mai multe melodii, se cântă oricui la cerere»).
 9. Fochi, *Miorița*, Anexă XXI Telciu – CJ («Se cântă pe melodie de cântec, când urcă oile la munte»); LIII Cășeu – CJ «acum nu se mai colindă, se cântă oricui, în trecut se cânta mult, «pos zise cum poș» (pe orice melodie»).
 10. Fochi, *Miorița*, Anexă VI Lăpuș - MM («nu este colind, ci doină-baladă»); XXXII Leșu – CJ («Se poate cânta și pe melodia de doină “Foaie verde fragă”»).
 11. Fochi, *Miorița*, TRANS. 35 Leșu – CJ; Anexă XIX Telciu – CJ; XXXI Leșu – CJ («Baladă-doină»).
 12. Fochi, *Miorița*, Anexă XXV Rebra – CJ («De strigat. Ba, să putea lua și în cântec»); XXVI Rebra – CJ («II strigătură, o poș peface și în cântec. Nu se colindă»).
 13. Fochi, *Miorița*, Fragmente TRANS. 184 Rîșculița – HD. Secondo C. Macarie (1996, p. 18) una variante con melodia e funzione di *cântec de leagăn* fu raccolta a Soveja, negli anni '60, da Gheorghiță Geană.
 14. Da Adăscăliței, Vasile, *Miorița text la plug*, «Revista de folclor», 5, n. 1-2 (1960), pp. 138-139, apprendiamo che *Miorița* era eseguita la sera di Capodanno, come “text la plug» nel villaggio di Văleni, nella valle Suhăi Mari. Una spiegazione, secondo Adăscăliței, può essere ricercata nelle condizioni di vita materiale della regione, dove l'attività principale è rappresentata non dall'agricoltura, ma dalla pastorizia: *Miorița* sarebbe così stata riadattata, dunque, secondo le esigenze degli abitanti, per servire ad invocare non la fertilità dei campi, ma la fecondità delle greggi. L'autore, purtroppo, non fornisce informazioni essenziali riguardanti lo svolgimento del rituale stesso, di modo che la sua, per il momento, rimane solo un'ipotesi.
 15. A.I.F., Fgr. 8 662 a; in Fochi, *Miorița*: Anexa LXXXIV, p. 1037-1038. Si tratta dell'unica variante con funzione di *bocet* inclusa nella raccolta. Alla funzione funebre di *Miorița*, del resto, lo stesso Fochi non dedica più di un cenno, anche questo in riferimento alla variante di cui sopra, considerata «un'eccezione che trova la sua spiegazione nel contenuto funebre del testo» (p. 377).
 16. Macarie 1993, Constantin, *Să ascultăm «Miorița» la Soveja*, «Miorița» (Cîmpulung Moldovenesc), 3, n. 1 (1993), p. 58; Macarie, Constantin, *Soveja – cuibul capodoperei*, «Miorița» (Cîmpulung Moldovenesc), 6, n. 1 (1996), p. 18.
 17. Pavelescu, Gheorghe, *Miorița-bocet*, «Miorița» (Cîmpulung Moldovenesc), 3, n. 1 (1993), p. 53; A.E.C., nr. 1241; in Fochi, *Miorița* : TRANS. 233 c.
 18. Pavelescu, *Miorița-bocet*, p. 54: «Percorrendo le zone alpine dei Carpazi meridionali, incontriamo spesso delle croci di legno isolate a marcare il luogo dove è sepolto un pastore, ucciso da un fulmine, o dai pastori rivali. *Cîntecul Mioarei* dev'essere risuonato più volte come un vero requiem cantato dai compagni del morto».
 19. Fochi, *Miorița*, TRANS. 18 a, 81 a-b; in modo simile 1, 17, 14, «la sfânta biserică» 242; tra le varianti muntene MUNT. 45, 46: «Pe mine să mă îngropași / Nici la cruce / Nici la sfânta mănăstire» («Non seppellitemi / né alla croce / nè al santo monastero»).
 20. Fochi, *Miorița*, TRANS. 49.

21. Fochi, *Miorița*, TRANS. 15, 28, 44 a, 49, 56 a-b, 57, 59, 60, 61, 66, 76 b, 77, 78, 80, 85, 88, 94, 98 a-b, 99 a-b, 100, 104 a, 105, 106, 107, 109, 110, 112, 113 a-b-c, 114, 116, 118, 119, 123, 241 a-b, 242, 259, 261 b, 264, 267; Neloc. 5, 15, 16, 18; Anexa V, XLII, XLIV, XLVI, XLVII, XLVIII, L, LI, LVIII, LX, LXII, LXIV, LXVI, LXXX, LXXXV.
22. L'elenco completo si trova in Taloș, Ion, *Miorița și vechile rituri funerare la români*, «Anuarul de folclor» (Cluj), 3-4 (1983), pp. 17-18, nota 8.
23. Taloș, *Miorița și vechile rituri*, p. 381.
24. L'opposizione «morte ordinaria – morte speciale» non corrisponde interamente con l'opposizione «buona morte» e «malamorte», tradizionalmente impiegata negli studi di antropologia della morte. Facendo astrazione di tutte le sfumature e accezioni particolari che essa può assumere in varie culture, diremo che la categoria di «morte speciale» comprende una gamma di casi, senza dubbio più ampia della categoria di «malamorte». Questa definizione, inoltre, ci consente di escludere dalla nostra analisi motivazioni di tipo morale, per dare maggior enfasi a dati oggettivi, inerenti le modalità e le circostanze del decesso.
25. Il concetto di «destino» è inteso qui nella sua valenza assieme temporale e produttiva, come la «parte di potenza vitale spettante ad ogni individuo, stabilita una volta per tutte e in modo definitivo al momento della nascita, e situato in relazione costante e reciproca con le 'parti' degli altri individui» (Sedakova, Ol'ga A., *Poetika obrjada*, Indrik, Moskva, 2004, p. 41).
26. I suicidi, secondo una credenza diffusa, sarebbero una prova evidente di possessione diabolica: è il diavolo stesso a indurre la vittima al suicidio, per potersi impadronire della sua anima, Marian, Simeon Florea, *Înmormântarea la români*, a cura di: Teaha T., Șerb I., Ilușiu I., Grai și Suflet-Cultura națională, București, 1995, p. 224 (1^a ed.: Editura Carol Göbl, București, 1892).
27. Zelenin, Dmitrii K., *Izbrannye trudy. Očerki russkoj miŋfologii: umeršie neestestvennoju smert'ju i rusal'ki*, Indrik, Moskva, 1995, pp. 91-92 (1^a ed.: tip. A. V. Orlova, Petrograd, 1916).
28. Zelenin, *Izbrannye trudy*, pp. 90-91, 110-112.
29. Così Marian descrive la sepoltura dei suicidi In Moldova, nel județ Suceava, nella pianura di Munte: «un simile uomo non viene mai seppellito dal prete, e nemmeno lo portano in chiesa e da qui al cimitero, ma viene seppellito nel luogo dove si è tolto la vita e un boia va a tagliargli al fune se si è impiccato, lui gli scava la fossa e sempre lui lo «libera» dentro, mentre i paesani gettano solo un po' di terra sopra di lui» (Marian, *Înmormântarea la români*, p. 224).
30. Taloș, *Miorița și vechile rituri*, p. 19; Zelenin, *Izbrannye trudy*, pp. 43-46.
31. Marian, *Înmormântarea la români*, p. 225.
32. In alcune varianti di *Miorița-colind* (Fochi, *Miorița*, TRANS. 3, 7, 12, 46 a, 65) il pastore chiede ai compagni di seppellirlo nel luogo stesso dell'omicidio: «Pe mine de m-ați pușca, / Aicea-n loc m-ăți și-ngropa» (A me se mi fucilerete, / qui sul posto mi seppellirete).
33. Gălușcă, Tatiana, *Moartea și înmormântarea păstorilor oglindite în balada «Miorița»*, «Revista de etnologie» (Chișinău), 1 (1995), p. 80.
34. Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, p. 81; Gălușcă, Tatiana, *Rituale pastorale*, «Revista de Etnografie și Folclor», 24, n. 1, (1979), p. 109.
35. Sulle tre funzioni degli atti rituali: Sedakova, *Poetika obrjada*, p. 79.
36. Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, p. 79.
37. Taloș, Ion, *Miorița în Transilvania*, «Anuarul de folclor» (Cluj), 2 (1981), pp. 108-112.
38. Fochi, *Miorița*, TRANS. 77; in modo simile: 15, 76 b, 77, 79, 88, 94, 99 a, 100, 104 a-b, 106, 108, 109, 113 b-c, 114, 123, 124, 260, 264, 267; «Numa capu mi-l tăiați»: 63 d, 83, 98 b, 99 b, 105, 112, 242; «Fără capul mi-l luați» («senza avermi preso la testa»): 44 a, 45, 49, 78, 101, 107, 115 b, 116; la decapitazione è scelta, secondo formule simili, anche in Fochi, *Miorița*, TRANS. 32 a-b-c-e, 6 c, 38 b, 56 b, 59, 60, 61, 67, 80, 96 a-b, 98 a, 110, 113 a, 117, 118, 119, 258.
39. «Il cerimoniale di sepoltura ha lo scopo di riparare, per il mondo dei vivi, la breccia prodotta a seguito del distacco dalle loro fila di un loro membro, di ristabilire l'equilibrio sociale sconvolto dalla morte», Pop, Mihai, *Mitul marii treceri*, in *Folclor românesc*, vol. II, *Texte și interpretări*, a cura di: N. Constantin, A. Dobre, Grai și Suflet-Cultura națională, București, 1997, p. 88 (1^a ed. in *Folclor literar*, II, Universitatea din Timișoara, Facultatea de Filologie, Timișoara, 1968, pp. 79-90).

40. Sedakova, *Poetika obrjada*, p. 73.
41. Fochi, *Miorița*, TRANS. 32 a-c, 46 a, 49, 50, 53, 54 a-b, 59, 71, 76 a,-b, 80, 82, 85, 94, 96 a, 101, 104 a, 109, 115 b, 230, 264, 267; «în strunga oilor, / în jocu mieilor»: 219 d, 224, 231 b, 238, 246, 247, 276; «în strunguța oilor, / unde-i jocul micilor»: 112, 114, 258, (in modo simile: 57); «la strunguța oilor, / unde joacă mieii lor»: 123, 131, 233 b; «în strunga de oi, / în jocul de miei»: 51, 52, (in modo simile: 233 a); «în jocuțul micilor, / în strunguța oilor»: 48, 63 d, 88.
42. Il termine, appartenente, con tutta probabilità, ad un sostrato autoctono, ha un corrispettivo nell'albanese *sthrungë* (*Dicționarul explicativ al limbii române*, Univers Enciclopedic Gold, București, 2009, p. 1061). Un altro termine "tecnico" della vita pastorale, *țarc*, n. (cfr. alb. *carck*, ngr. *tsárkos*) - il luogo recintato, spesso coperto, dove si ricoverano le pecore e altri capi di bestiame - compare nelle espressioni «în strunga oilor, / în țarcu mneilor» («nel recinto delle pecore, / nello steccato degli agnelli»): Fochi, *Miorița*, TRANS. 128, 129, 138 a-b, 139, 142, 217, 271 c-d-e, 272, 273; «în strunguța oilor, / în țarcuțu micilor»: 32 b, 38 b, 61, 73 g, 89, 117, 243. Riguardo alle tipologie e alla struttura degli ovili si rimanda a Morariu.
43. Fochi, *Miorița*, TRANS. 1, 2 a-b, 3, 4 a-b, 5, 8; «în strunguța oilor, / în locul găleților»: 9 b, 12, 18 b, 35, 38 a, (in modo simile: 16); «în locul găleților, / și strunguța oilor»: 9 a; «sub spătariul strungilor, / în locul găleților»: 34 b; «în strunguța oilor, / sub fundul găleților» 10, 104 b, 111, (in modo simile: 13, 86, 87 a-b); «în staulu oilor, / în locu găleților»: 7.
44. Fochi, *Miorița*, TRANS. 244 b; «să mă-ngroape-n ușa strungei / s-aud oile mulgând»: 244 a.
45. Fochi, *Miorița*, TRANS. 28, 60, 98 a-b; in modo simile: 34 a-c-d, 37 b, 68, 72, 78, 106, 107, 110; «în turiștea oilor / unde-i jocul micilor» 113 a, 259, 261 a-b; «în turiștea oilor, / în țarcuțu micilor»: 45, 56 a, 113 b; «în staur de oi / și-n turiș de miei»: 73 a-c-d; «în țarcuțu mneilor, / în turișul oilor»: 56 b.
46. Morariu, Tiberiu, *Vieța pastorală în Munții Rodnei*, Societatea regală română de geografie, București, 1937, p. 191.
47. Oltre a «în jocuțul micilor», si segnalano le espressioni «din danțuri de mnici»: TRANS. 73 d; «în tropotul micilor»: 27.
48. Fochi, *Miorița*, TRANS. 182; «la mijloc de cale, / la fagul cel mare» (in mezzo alla strada, / al faggio grande): 157 a-b, 159, 162, 164 a-b, 171; «la fagul cel mare / în mijloc de cale»: 155, 156 a-c, 161; «sub fagu cel mare / ge laturi ge cale» («sotto il faggio grande / ai lati della strada»): 152 a, (in modo simile: 173 b, 158, 170 c, 172); a questo gruppo sono da ricondurre anche: 150 a, 154, 156 b, 160, 170 a, 174, 175, 178 b, 192, 201 b.
49. Fochi, *Miorița*, TRANS. 163; «la trei brădișori / la stîna de oi»: 196; «în jocuri de miei / su trei buhășei» («in danze di agnelli / sotto tre abeti»): 44b.
50. Fochi, *Miorița*, TRANS. 190, 198 a, 211.
51. Fochi, *Miorița*, TRANS. 260.
52. Fochi, *Miorița*, TRANS. 157 c.
53. Fochi, *Miorița*, TRANS. 269, 270.
54. «la lină fântână, / la mijloc de stână»: Fochi, *Miorița*, TRANS. 177, 179 a, 180 a, 181, Anexa LXXI, (in modo simile: 213, 176).
55. «la capătul stâniei, / la furca fântânii»: Fochi, *Miorița*, TRANS. 271 a; «la furca fântânii / la capătul stâniei»: 271 f-g-h.
56. Panea, Nicolae, *Gramatica funerarului*, Scrisul Românesc, Craiova, 2003, pp. 56-57, 103.
57. Sedakova, *Poetika objakda*, 57, 73.
58. I dati a seguire sono tratti da Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, pp. 80-81.
59. «Una volta che il morto è lavato e pettinato per bene, è vestito con gli abiti più puliti, più belli, più nuovi e più costosi che ha avuto e portato in vita o con quelli che gli piacevano di più, che molti preparano quando sono ancora in vita, e le conservano nuovi fino alla morte» (Marian, *Înmormântarea la români*, p. 44).
60. Spesso lo stesso gregge di pecore gli è offerto «*de pomana*» alla sepoltura o nei giorni delle ricorrenze post-funerarie, dal momento che «nell'aldilà, presso gli antenati, egli deve avere le sue pecore» (Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor* p. 80).

61. Fochi, *Miorița*, TRANS. 244 a.
62. Fochi, *Miorița*, TRANS. 244 b.
63. Enache, Gheorghe, *Călătoria cu roua-n picioare, cu ceața-n spinare*, Paideia, București, 2006, p. 100.
64. I capelli del morto sono conservati, in alternativa, nella cassapanca o in un buco nella parete, su cui si batte poi un chiodo (Marian, *Înmormântarea la români*, p. 40).
65. «[...] secondo la credenza del popolo, non si sa da chi venga la fortuna della casa ed è possibile che colui che è morto si porti via anche la fortuna se di lui non si conserva nulla» (Marian, *Înmormântarea la români*, p. 41).
66. Marian, *Înmormântarea la români*, p. 154.
67. Enache, *Călătoria cu roua-n picioare*, p. 103.
68. Enache, *Călătoria cu roua-n picioare*, p. 96; Olteanu, Antoaneta, *Representări ale spațiului în credințele populare românești*, Paideia, București, 2009, pp. 77-78.
69. Enache, *Călătoria cu roua-n picioare*, p. 104.
70. Una serie di indizi sembra suggerire che questa forma di sepoltura dev'essere stata praticata anche in territorio romeno: all'inizio del secolo scorso i neonati, erano inumati in giardino o in casa, sotto la soglia, sotto un letto, in una camera; negli stessi luoghi, spesso assieme a tre spicchi d'aglio, era seppellita la placenta ("locu copilului") dopo il parto (Ciubotaru, Ion H., *Marea trecere*, Grai și suflet - cultura națională, București, 1999, p. 142, 224; Olteanu, *Representări ale spațiului*, p. 76).
71. Olteanu, *Representări ale spațiului*, p. 125.
72. Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, p. 81.
73. Panea, *Gramatica funerarului*, pp. 60-63.
74. Olteanu, *Representări ale spațiului*, p. 133.
75. Olteanu, *Representări ale spațiului*, pp. 130-131.
76. Sedakova, *Poetika obrjada*, p. 73.
77. Fochi, *Miorița*, TRANS. 10, 12, 14, 15, 16, 17, 32 d-e, 34 b-c, 35, 38 a, 61, 77, 79, Anexa VI, VIII, XI, XII, XXII, XXV, XXVI, XXIX, XV.
78. Fochi, *Miorița*, TRANS. 61.
79. Fochi, *Miorița*, TRANS. 136 a, 141, 143 b, 152 a, 274, Anexa LXVIII.
80. Fochi, *Miorița*, TRANS. 143 b.
81. Fochi, *Miorița*, TRANS. 78; in modo simile: 88, 98 b, 100, 104 a, 105, 106, 107, 110, 113 a-b, 265, 267, NELOC. 18, Anexa L, LVIII, LXII, LXIV, LXVI, LXXXV (in modo simile: Anexa XLII); «Făr dragă gluguța mea»: 114, 261 b, NELOC. 16, (in modo simile: Anexa XLIV); «Numa gluga me hai dragă»: 264, (in modo simile: 60); «Numa dalbă gluga mea» («solo il mio cappuccio bianco»): 15, 61, 77, 80, Anexa XLVI, XLVII, LI; «Numai gluga dalbă-a mea»: 123; «Numa sfânt gluguța mea» («solo il mio cappuccio santo»): 113 c, 118, 119, 241 a-b, Anexa LX; «Numa bghiată gluga mea» («solo il mio cappuccio appuntito»): 59, 76 b; «Ci numai gluguța mea»: 85; «Numa glugulița mea»: 242; «Da'puneți gluguța mea»: Anexa XLVIII; «Făr numai gluguța mea»: 112, 259; «Numa gluga mea cea rea»: 94, «Cu cea glugă neagra-a mea» («Con il mio cappuccio nero»): 97; «Numai scumpă gluga mea» 98 a; «Făr scumpa gluguța mea»: 116; «Drag glugulița mea / Pe mine-ți punca»: BAN. 4, NELOC. 13.
82. Morariu, *Vieța pastorală*, p. 188. Il termine «glugă» è impiegato anche in senso figurato, per indicare una catasta o un mucchio in forma conica, in riferimento per lo più a covoni, fasci di spighe, torsoli di pannocchie (*Dicționarul explicativ*, p. 442).
83. Fochi, *Miorița*, TRANS. 109; cfr. anche NELOC. 15, Anexa LXXX («Cu bunda m-acoperiți»).
84. «Ci puneți șubuța mea»: Fochi, *Miorița*, TRANS. 56 b; «Numai dragă șuba mea / Să mă-nvăluți cu ea» («solo la mia cara șubă / avvolgetemi con quella»): NELOC. 5; «Ci puneți gubița mea»: TRANS. 66.
85. Fochi, *Miorița*, TRANS. 14, 16, 19, 28, 29, 55, 56 a, 59, 97, Anexa V, LXVI.
86. Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, p. 81.
87. Fochi, *Miorița*, TRANS. 11, in modo simile: 12.
88. Fochi, *Miorița*, OLT. 13 b («Și să-mi puneți / Gluga așternuț»), MUNT. 19 («În groapa să-m așternuț / Dalba gluguliță»), BAN. 4.

89. Fochi, *Miorița*, TRANS. 256., MOLD. 1 m, 4 d, 10 f, Anexa XCVI.
90. Fochi, *Miorița*, MUNT. 9.
91. «Iar tu din gluguța / Să-mi faci iconiță»: MOLD. 43 a-b.
92. Fochi, *Miorița*, TRANS. 240, MUNT. 46, DOBR. 8. («Și-am o glugă de curea / De-mi țin fluierașu-n ea»).
93. Taloș, *Miorița și vechile rituri*, p. 21.
94. Vero e proprio *alter ego* del pastore, il flauto («fluer» o «trișcă») è l'oggetto che ricorre nel maggior numero di varianti, tanto nella versione colinda, quanto nella versione ballata. Si tratta, come spiega Morariu, di uno strumento in legno, con una lunghezza di 15-20 cm, che i pastori fabbricavano da sè, o compravano alle fiere: «vi soffiano tutto il tempo del giorno, quando è bello e sereno, e quando camminano con le pecore alle sagre. [...] Lo portano ovunque con sè, è un oggetto necessario all'uomo, senza il quale non potrebbe vivere in solitudine» (Morariu, *Vieța pastorală*, pp. 177-178).
95. Fochi, *Miorița*, TRANS. 15, in modo simile: 28, 59, 61 76 b, 77, 80, 88, 94, 98 a-b, 99 a-b, 106, 107, 110, 113 a-b-c, 114, 116, 119, 241 a-b, 242, Anexa XLII, XLIV, XLVII, L, LI, LVIII, LX, LXII, LXIV, LXVI, LXXX.
96. Fochi, *Miorița*, TRANS. 44 a, 49, 78, 267, «puneți-l sub capul meu»: NELOC. 5.
97. Fochi, *Miorița*, TRANS. 215. A questo gruppo sono riconducibili le varianti: TRANS. 11, 12, 14, 16, 17, 19, 32 b, 136 a, 137, 141, 143 b, 151 a-b-c, 152 a-b-c-d, 157 a-c, 158, 168, 174, 177, 178 b, 181, 190, 191, 198 b, 199, 201 a, 203, 214, 215, 231 a, 273, 274, 275, 276; BAN. 6, 11; NELOC. 14, 24, 25; Anexa II, IV, VIII, XI, XII, XXV, XXVI, XXVII, XXXI, LXVIII, LXX, LXXIII, LXXIV.
98. Fochi, *Miorița*, TRANS. 38 a, 32 d, 34 b, 35. In questo gruppo si annoverano oltre 100 varianti della versione colinda e solo alcune della versione ballata.
99. «În cheotoarea stâniei» («alla congiunzione tra le travi»): Fochi, *Miorița*, TRANS. 247, NELOC. 3, MUNT. 25, MOLD. 13 a; «la streșina stâniei» («alla tettoia»): MOLD. 6 c, 22 b; «pe strungă»: Anexa XXV, LXXVI; «al rifugio delle pecore»): TRANS. 234; 6 c, 22 b; «în comarnic» – il ripiano dove il caglio è lasciato a fermentare: OLT. 14 c-e, 15 a, Anexa CXIII.
100. Fochi, *Miorița*, TRANS. 256, MUNT. 37 a, 48, 49, 58, MOLD. 1 a-b-d-g-h-j-m-p, 2 c, 4 a-b-c, 5 c, 6 c, 9 a, 11 a-c-h, 12 h, 13 b, 15 b, 29, Anexa CXIV.
101. Fochi, *Miorița*, MUNT. 14 d.
102. Fochi, *Miorița*, MUNT. 38, MOLD. 15 b.
103. Fochi, *Miorița*, MOLD. 1 f-m.
104. Fochi, *Miorița*, MUNT. 9.
105. Fochi, *Miorița*, MOLD. 12 h.
106. Fochi, *Miorița*, TRANS. 256.
107. Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, p. 80.
108. Enache, *Călătoria cu roua-n picioare*, p. 116.
109. «În pădure / Pustietate / N-am avut pe nmeni frate / Decât oițele din stână / Și moaca de lângă mine / Ea mi-a fost tovarăș / Ea mi-e lumânare» (Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, p. 82).
110. «Să mă-ngropi / în strai ardelean / în port de mocan / în sarică mocănească / Cu galeată ciobănească / Cu fluieru la brâu / Să cânte mereu; / să știi că sunt cioban / și pe lumea ailaltă» (Gălușcă, *Moartea și înmormântarea păstorilor*, p. 82).
111. Fochi, *Miorița*, TRANS. 15, Șieu (Rozavlea) – MM.
112. Gli scambi con il genere del *bocet* appaiono particolarmente frequenti nelle varianti dal Maramureș. Ci limitiamo qui di seguito a segnalare due motivi: 1) il pastore trasmette alla madre o al prete la richiesta di suonare la campana, per dare la notizia della morte (per la ricorrenza del motivo nei *bocete*: Bîrlea, Ovidiu, *Bocetele și versurile funebre din ținutul Pădurenilor (Hunedoara)*, «Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei pe anii 1971-1973» (Cluj), 1973, p. 542, nota 2); 2) la madre aspetta invano il figlio con la cena pronta sul tavolo (Fochi, *Miorița*, TRANS. 12: «Mămuca m-a agodi / Cu cina gata pe masă / Și apa rece-n vasă. / Cina-n vasă s-a răci, / Apa-n vasă s-a-ncălzi»; cfr. anche Ștef, Dorin, *Miorița s-a născut în Maramureș*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2005, TM n. 26, 27, 32, 34, 36, 42, 46, 51, 59, 60).

Abstract

Imaginary and Cultural Frames of the “Special Death”: Again on *Miorița* – a Carol

The article is devoted to the Transylvanian carol *Miorița*. Sentenced to death by his mates, a young shepherd gives them detailed instructions about the ritual setting of the execution and the burial of the body. Differently from the well-known ballad on the same subject, the carol presents a specific functionality, structure and thematic development that should be related to characteristics of the ritual genre. In this paper we will analyze the core-part of the carol—the shepherd’s testament—from the point of view of funeral ritual complex and imagery in Romanian popular tradition. A special focus will be made on the atypical burial requested by the shepherd to his mates-killers: the hero’s instructions lead us to think that his imminent death belongs to a particular category of deaths – unnatural, untimely deaths. This idea will be discussed with reference to semantics and spacial dimensions of death ritual.

Keywords

folklore, carol, shepherd, ritual, impure, lament