

IL CERIMONIALE DEL ‘BUE DI PENTECOSTE’ NEL CENTRO DELLA TRANSILVANIA*

Bogdan Neagota

The Cerimonial of the ‘Pentecost Ox’ in Central Transylvania (Abstract)

Studiul circumscrie problematica generală a unui ceremonial practicat încă în câteva regiuni din Transilvania: *Boul împănat / înstruțat*. În sudul Transilvaniei, ceremonialul, practicat fie la Rusalii, fie de Sânziene a intrat în faza terminală încă din prima jumătate a secolului al XX-lea, cu două excepții (Topârcea, jud. Sibiu și Silivașu de Jos). În Transilvania centrală (regiunea Bistriței-Năsăud), obiceiul, legat de Rusalii, a început să dispară recent, în deceniul 8, continuând să fie practicat în câteva sate: Tăure, Figa, Căianu Mic și Căianu Mare (jud. Bistrița-Năsăud), Mănăstirea, Batin, Țop și Mintiu Gherlii (jud. Cluj).

În faza actuală, ceremonialul apare în două variante morfologice dominante:

1. Procesiunea lineară, pe axa centrală a satului, cu un bou sau doi boi, împodobiți cu cuverturi țărănești, ghirlande de flori și având între coarne o cunună sau o cruce cu flori (peana / cununa bouului), procesiune încununată de un dans ceremonial (*jocul peanei bouului* – în Mintiu Gherlii), fie de stropirea cu apă și cu grâu a bouului (la Tăure).
2. Varianta agonistică a ceremonialului, în care feciorii stârnesc *boul împănat* cu ajutorul biciului, iar fetele trebuie să-l prindă de coarne, oprindu-l din fugă.

În satele în care e practicat, ceremonialul Bouului împănat constituie sărbătoarea centrală a anului, astfel că a ajuns, în unele localități, să acumuleze o serie de elemente (invarianți ceremoniali) și din alte ceremonialuri calendaristice (măștile vegetale din crengi verzi și scoartă de copac – Green Man, utilizate de Sângeorz, la măsuritul laptelui, la Ispas sau la Rusalii), roata cu moșul și baba, trasă de un cal, jocul caprei (turca), practicat altfel de Crăciun și de Anul Nou) și din ceremonialurile familiale (îndeosebi nunta). Dincolo de substratul agrar evident și de caracterul propițiator, ceremonialul este legat și de riturile pubertare masculine și feminine, respectiv de cea a feciorilor și de cea a fetelor, instituții tradiționale active încă într-o serie de regiuni din Transilvania.

Obiceiul, atestat în regiune exclusiv la populația românească, prezintă o serie de izomorfisme cu procesiunile cu bovidee din Italia centrală (mai ales *Il bue di San Zopito* din Loreto Aprutino, provincia Pescara (Spitilli 2004) și cu bovideele transhumante din regiunile alpine, respectiv procesiunile cu vaci înstruțate care coboară în cursul lunii septembrie de pe pășunile alpine – *Viehscheid* and *Almabtrieb* în Allgäu (Bavaria) și în Tirolul austriac, *Desarpa* în Italia septentrională și *Desalpe* în Elveția.

Key words: Ceremonial Ox (*Boul împănat / înstruțat*), Pentecost/Whitsuntide (*Rusalii*), ceremonial, wreath of the ox (*peana / cununa bouului*), Midsummer day/St. John’s day (*Sânziene*).

* Testo tradotto dal romeno da Vasile Rus ed Enzo Palmisciano; riprese fotografiche di Ileana Benga. Il testo è stato presentato al convegno etnologico italo’romeno “La spirale del tempo. Pratiche e simboli del calendario cerimoniale in Sicilia e Romania”, Associazione “Folkstudio” Palermo, Palermo – Terrasini, Italia (Sicilia), 6-8 ott. 2004.

Parole chiave: Bue incoronato (*Boul împănat / înstruțat*), Pentecoste (*Rusalii*), cerimoniale, corona del bue (*peana / cununa boului*), festa di San Giovanni Battista (*Sânziene*).

Il cerimoniale del *Bue incoronato* (*Boul împănat/înstruțat/ferecat*) viene attestato molto tardi in Transilvania, cioè soltanto nel XIX secolo (Negruțiu 1852: 200-201; Moldovan 1897: 301; Pop-Reteganul 1898: 72; Popa din Comana, 1898: 7; De Gerando 1900: 10). Il fatto è spiegabile nel contesto dell'egemonia intellettuale della corrente latinizzante, i cui rappresentanti hanno fatto prevalere nelle loro ricerche quegli aspetti cerimoniali che potevano essere usati nell'ambito delle dimostrazioni ideologiche dell'identità dei romeni, cioè gli usi e i costumi nei quali si potevano trovare le radici culturali e religiose romane. Le pratiche cerimoniali corrispondenti agli usi e costumi *per annum*, vengono studiate soltanto dalla fine del XIX secolo e nel corso del secolo successivo. Un'altra spiegazione della scarsità delle ricerche sul cerimoniale del *Bue incoronato* è costituita, da una parte, dall'arcaicità stessa di questo costume e dallo stadio tardivo, quasi terminale, nel quale viene sorpreso dai folcloristi (Gherman 1979: 616) e, dall'altra, dalla sua parziale attestazione regionale (soltanto al centro ed al sud della Transilvania).

Le più importanti ricerche, in realtà assai poche, sono state sviluppate nel periodo interbellico (I. Mușlea, Tr. Gherman) e nel dopoguerra (Tr. Gherman, I. R. Nicola, G. Pavelescu, G. Retegan, O. Petri, E. Lazăr, G. Comănici). Sfortunatamente, una parte degli studi (I. Lăpușneanu, O. Petri, E. Lazăr, G. Pavelescu) soffrono dall'ossessione dell'identificazione delle origini storico-religiose attribuite all'aggregato rituale e cerimoniale del Bue e sono estremamente sommarie nei confronti della descrizione e dell'analisi vera e propria del costume. In questo contesto si osserva la mancanza delle descrizioni sistematiche dell'aggregato cerimoniale del Bue incoronato nella sua completa caratterizzazione fenomenologica, una descrizione sostenuta dalle interviste ai protagonisti ed agli spettatori del cerimoniale. La tendenza generale degli studi esistenti, pochi di numero, è quella di offrire una descrizione abbreviata del rito ottenuta tramite l'osservazione partecipata, dopo di che i ricercatori si lanciano in ipotesi riguardanti il significato dei personaggi, dei riti sviluppati e finiscono nell'aporia epistemologica del cercare le eventuali origini storiche (specialmente daciche o preistoriche). La ricerca delle origini compensa la acribia analitica e la fragilità delle asserzioni ermeneutiche. Questa sembra essere una malattia generale degli etnologi locali degli anni '70 – '80, segnati, senz'altro, dal *dacismo* della prima decade dell'epoca Ceaușescu (Neagota 2004: 117-132).

All'inizio farò l'elenco dei principali gruppi di ipotesi formulate nei confronti di questo costume, classificate secondo il criterio metodologico.

1. Prima di tutto, abbiamo l'ipotesi mitologica delle reminiscenze cultuali arcaiche (il culto del bue, che garantisce l'abbondanza ed il culto della vegetazione, che comporta riti agrari di fecondazione legati alla ciclicità del solstizio) senza precisarne l'origine (Retegan 1957: 47. Pavelescu 1977: 285. Gherman 1979: 612-616. Nicola 1982: 569. Stoica, Petrescu, Bocșe 1985: 80) oppure quella delle radici sia daciche (Lăpușneanu 1978: 61-66. Petri 1975: 277) che romane (Moldovan, 2004: 23-24). Ci domandiamo in quale misura sia giustificata l'idea di un culto degli elementi vegetali oppure animali nella cultura popolare romena, visto che abbiamo a che fare con il trasferimento di alcuni elementi invariati, oppure "regole cognitive" (Culianu 1994: 41-42) da un oggetto ideale (il sistema culturale della religione politeista) ad un altro oggetto ideale (il sistema culturale della religiosità popolare). L'idea di un culto degli elementi vegetali coinvolge anche l'affermazione della derivazione culturale-

religiosa di alcuni comportamenti rituali che si integrano nel contesto più ampio della ricerca epistemica delle origini di alcuni fenomeni (Culianu 1995: 80-81 e 1998: 11-12; Eliade 1994: 76-81), più che la loro analisi contestuale e la ricerca dei meccanismi della loro trasmissione (Culianu 1994: 41-43). In altre parole, la domanda giusta non sarebbe “da dove provengono queste pratiche rituali?”, collegata all’identificazione conseguente delle loro radici culturali antiche, ma l’individuazione delle strutture di continuità e dei meccanismi della loro trasmissione, nel contesto più ampio della loro funzionalità culturale e comunitaria.

2. L’interpretazione drammatica, cioè il cerimoniale sotto forma di “teatro folclorico” di carattere spettacolare (Lăpușneanu 1973: 10; Petri 1975: 274).

3. Il modello tipologico è stato sviluppato da Traian Gherman nella sua descrizione morfologica del cerimoniale in 20 villaggi del centro e del sud della Transilvania, sulla base delle risposte date ad un questionario (Gherman 1979: 599-618). Poi, c’è l’ipotesi di Gheorghe Pavelescu sull’esistenza di due grandi varianti del costume: quella spettacolare, “con un accentuato carattere di culto della natura” – attestato nella parte centale della Valle del Mureș, nei villaggi di Micești e Bărăbanț, regione di Alba, e nella Valle del Someșu Mare, nei villaggi di Nirej e Mănăstirea, regione di Cluj – ed una variante con “un carattere agrario più palese” – nel Bacino delle Târnave, nei villaggi di Cergău Mic e Făget, regione di Alba, e nel villaggio di Topârcea, regione di Sibiu (Pavelescu 1977: 282-283). Finalmente, l’etnomusicologo Ioan R. Nicola ha operato una distinzione tra il “tipo originario”, “puro” dal punto di vista rituale e quello “sincretico”, seguendo il metodo storico-geografico (Nicola 1982: 527-584); l’autore ha sostenuto l’ipotesi dell’evoluzione del costume dalle sue forme più arcaiche (il tipo “puro” di Țop/Pădureni) ai tipi “più complessi” (Căian e Chintelnic) ossia il “conglomerato” (Mănăstirea)¹.

4. La lettura strutturalista del *Bue incoronato* è stata sostenuta nell’ambito della scuola di Mihai Pop (Bucarest), seguendo l’approccio semiotico specifico. Ad esempio, Mihai Coman, evitando la ricerca delle origini culturali del cerimoniale, ha applicato il modello lévi-straussiano di analisi: “Quest’usanza agraria (il *Bue processionale* – n.n.) a scopo fertilizzante ha nel suo centro l’animale che, con il suo lavoro garantisce un ricco raccolto; deduciamo da qui che il bue ha il valore di un operatore cerimoniale, intermediario fra cultura e natura (però nella sua rappresentazione “domestica”), tra umano e sacrale, tra i desideri degli uomini ed i poteri germinativi della natura” (Coman 1986: 6). In seguito ad una ricerca sul campo a Căianu Mic, negli anni ’80, Germina Comănici proponeva un’analisi della *Festa del Bue* strutturata in tappe, tenendo conto che si tratta di “un cerimoniale complesso con molteplici funzioni rituali, festive, sociali, che coinvolgono tutta la comunità del villaggio”, e che si svolge “nel contesto dell’esistenza di questo ricco sfondo di credenze riguardanti le piante raccolte nella festa di San Giovanni” (Comănici, Maier 1981: 127).

5. La prima descrizione contestuale della “Festa del Bue” (a Silvașul de Sus, Hațeg) è stata fatta da Ion Conea nella sua monografia su Clopotiva (Conea 1935, I: 115-116). In 1957, O. Buhociu, partendo da questi dati, associava le processioni vegetali del bue (dalla Transilvania di sud-vest) e del montone (negli montagni Apuseni), considerandogli come espressioni dell’allevamento e della transumanza (Buhociu 1957: 259-260). Poi, c’è l’interpretazione sociologica di G. Retegan, della *Scuola sociologica di Bucarest* (negli anni ‘40 del secolo scorso), colorata con alcune sfumature marxiste di circostanza² analizza le trasformazioni ed i significati del costume nel contesto geografico e socio-economico della

¹ Certo, l’ipotesi di Nicola, basandosi sul metodo storico-geografico, presenta i limiti propri di questo modello epistemologico (l’impossibilità pratica e l’inutilità dello sforzo di identificare la variante più antica).

² Lo studio è pubblicato nel 1957 e l’autore cerca sempre di giustificare dal punto di vista ideologico la scelta di un tema magico-religioso.

Valle del Țibleș (Retegan 1957: 27-54).

6. Con l'approccio comparativista, Gheorghe Vrabie collega la pratica rituale del *Bue incoronato* con un costume simile della regione celtica francese, lanciandosi poi in alcune speculazioni sulle possibili origini celtiche del costume folclorico romeno (Vrabie 1970: 39). Dumitru Pop apre su una prospettiva comparativista (Pop 1969: 60-63) l'analisi dell'aggregato simbolico *buhai* (uno strumento musicale popolare che emette un suono somigliante a quello del bue) – *Bue incoronato* verso la cultura popolare francese (la processione del *Toro rosso*, uno scheletro coperto con tessuto rosso, che finisce con una testa coronata e la festa del *Bue pingue*) (Gennep 1947: 918) ed italiana (*cupo-cupo*, il *buhai* italiano attestato nella Lucania, utilizzato dai bambini per cantare in giro nei 15 giorni che precedono il Natale) (Levi 1965: 158-159). Osserviamo poi, grazie alle suggestioni fertili di Rosario Perricone, le similitudini morfologiche tra il *Bue di Pentecoste* del centro della Transilvania e una festa tradizionale abruzzese, *Il bue di San Zopito* (la processione di un bue bianco), a Loreto Aprutino in provincia di Pescara (Spitilli 2004). Ci sono anche alcuni punti comuni, rimarcati da Sergio Bonanzinga, tra il *Bue di Pentecoste* e la processione di una vacca in occasione della festa dell'Ascensione, nella Sicilia Occidentale ottocentesca. In quanto riguarda l'areale alpino, rimarchiamo le rassomiglianze morfologiche tra la processione transilvana con il bue e le processioni delle vacche che scendono nel corso del mese di settembre dalle pastorizie alpine: *Viehscheid* e *Almabtrieb* nella regione di Allgäu (Bavaria) ed in Austria, *Desarpa* nel Italia settentrionale e *Desalpe* in Svizzera.

Nella fase attuale della ricerca sul *Bue processionale*, possiamo soltanto rimarcare i parallelismi ed alcuni isomorfismi possibili negli usi cerimoniali di bovini nel calendario festivo agricolo, nelle culture popolari dell'Europa meridionale, centrale ed orientale, per poter identificare in seguito le determinazioni specifiche di questo complesso cerimoniale agrario.

Certo, il problema può essere abordato tanto con parametri diffusionisti e di circolazione culturale storicamente analizzabile, quanto in termini metastorici (la trasmissione "cognitiva" delle invarianti cerimoniali, in un contesto prevalentemente orale ricorrendo ai meccanismi della memoria e dell'intertestualità).

Dal punto di vista metodologico, sosteniamo un'approccio che prenda in considerazione sia il cerimoniale come testo, in collegamento intertestuale con altri testi cerimoniali d'inverno e di primavera, che come parte integrante di un contesto storico (sociale, economico, ideologico, politico). In questo quadro, precisiamo che la ricerca sul campo relativamente al *Bue incoronato*, cominciata da noi proprio nel 2003, in collaborazione con Ileana Benga e continuata sistematicamente in una ricerca di tipo rete, con i membri della nostra associazione etnologica (Cosmina Timoce, Anamaria Iuga, Cătălina Tesăr, Arany Levente, Alin Rus, Mădălin Amzolini) si trova soltanto al suo inizio, tanto che il nostro discorso si limiterà a quegli aspetti trattati da noi fino ad oggi ed in una zona unitaria (alcuni villaggi in un'area di circa 30 km., nelle Valli del Someșul Mic e del Țibleș).

Nonostante la nostra intenzione sia quella di superare la dicotomia tra la ricerca testuale (morfologica, strutturalista) e quella contestuale (la sociologia dei costumi calendaristici), allo stadio attuale delle ricerche (vista la natura del materiale etnologico a nostra disposizione) dobbiamo limitarci ad un'analisi prevalentemente morfologica.

La diacronia non viene messa tra parentesi, ma assunta in una prospettiva metastorica, tramite una *morfodinamica* integrante (Culianu 1998: 8-9, 22-28), insufficiente però se non viene contestualizzata.

Gli obiettivi generali da noi seguiti nella ricerca sul campo sono, *grosso modo*, i seguenti:

1. Il legame con altri costumi calendaristici, sia attivi sia scomparsi, della tradizione culturale

del villaggio preso in considerazione: la relazione intertestuale con le pratiche cerimoniali d'inverno (il ballo della capra / *turca*, i canti in giro del periodo natalizio), con quelli di primavera (L'Aratore, Il Sangiorgio, L'Arminden) e d'estate (Le *Sinziene*, il cerimoniale della corona di grano), ed anche la relazione con il cerimoniale familiare (le nozze). Le varianti cerimoniali più diffuse, come quello di Mănăstirea e del Mintiu Gherlii hanno accumulato con il passare del tempo elementi cerimoniali specifici anche di altre feste *per annum*. Anzi, anche la data nella quale veniva celebrato il cerimoniale varia: essa è legata sia alla Pentecoste³ (nel centro della Transilvania), sia alle *Sinziene* (nel centro e nel sud della Transilvania), ambedue essendo feste con un evidente substrato agricolo. Tutti questi cerimoniali e pratiche magico-religiose sono legati intertestualmente in una solidarietà cognitiva, strutturale, archetipica ecc., in virtù del carattere sistemico dell'"ethos folclorico" (Crețu 1980: 114): i testi folclorici sono costruiti secondo alcune "regole cognitive" che strutturano il macro-sistema culturale folclorico romeno oppure i microsistemi folclorici regionali e locali.

2. Le trasformazioni subite da un costume locale in collegamento con lo stesso costume oppure con altre usanze a carattere stagionale dei villaggi limitrofi o di quelli con cui si hanno rapporti commerciali (nei mercati di Gherla e di Dej). Per esempio, il cerimoniale del *Bue incoronato* si è spostato da Țop, un villaggio isolato dalle colline, anche nei villaggi vicini – Batin (negli anni '30) e Mintiu Gherlii (circa 1975-1977) – per sparire ora da Țop (dall'anno 2002), a causa della migrazione dei giovani dal villaggio. Il veicolo di questa "migrazione cerimoniale" è costituito dai giovani trasferitisi in seguito a matrimonio in quei villaggi oppure coinvolti nella migrazione economica intensificatasi negli anni '70.

3. Le trasformazioni del cerimoniale, al livello dei protagonisti, dell'abbigliamento cerimoniale, delle sequenze cerimoniali e degli atti compiuti, così come si succedono da una generazione all'altra (rintracciabile attraverso interviste con rappresentanti di ogni generazione).

4. Le trasformazioni "morfodinamiche" del costume in riferimento alla dinamica sociale dei gruppi umani che sostengono il cerimoniale: la relazione intertestuale tra i cerimoniali stagionali ha la sua base sociale costante nella struttura della "schiara dei giovani", che amministrava o amministra ancora questi costumi (le confraternità di canti natalizi, le società paramilitari di tipo tradizionale, i sodalizi arcaici del tipo dei *Călușari*). La trasformazione progressiva della schiera tradizionale di giovani dopo l'introduzione del servizio militare obbligatorio, dopo la prima e dopo la seconda guerra mondiale, dopo la migrazione del dopoguerra verso le città (prima del 1989) o all'estero (dopo il 1989), ha avuto come conseguenza l'occultamento o la scomparsa dei cerimoniali legati al succedersi delle stagioni. Nello stesso tempo, in seguito all'attenuarsi del legame di solidarietà tra generazioni, i meccanismi tradizionali di trasmissione dei costumi hanno cominciato a presentare alcune disfunzioni, fino alla rottura attuale (il disinteresse dei giovani per la tradizione culturale locale).

5. Le trasformazioni dei cerimoniali agricoli dopo la prima guerra mondiale⁴, il divieto della

³ In alcuni villaggi, il cerimoniale è stato spostato dalla Domenica della Pentecoste al giorno dopo, perché il primo giorno viene destinato invece al cerimoniale religioso ecclesiale (la processione dell'intera comunità al campo, con il prete davanti e la consacrazione dei campi di frumento). Ulteriormente, durante il periodo del comunismo, sullo sfondo della repressione delle feste religiose e nel contesto della migrazione economica verso la città (nel lunedì della Pentecoste gli uomini si trovavano già al lavoro, non avendo il giorno di ferie), in molti villaggi, il costume si è spostato alla domenica, ma solo dopo la fine della messa e la processione "al campo".

⁴ La riforma agraria del 1921, lo scambio della messe tramite il falchetto con quella tramite la falce, gli inizi della meccanizzazione ed altri fattori hanno contribuito alla scomparsa, in alcune regioni della Transilvania, di alcuni costumi agrari: *L'Aratore*, *Il raduno dei falciatori di grano*, *La confraternità*

loro pratica durante la seconda guerra mondiale nella Transilvania del nord⁵ oppure la mancanza dei giovani (partiti per il fronte) e la scomparsa progressiva, dopo il 1944, a causa della sovietizzazione della Romania (la privazione per i contadini dei loro terreni tramite l'introduzione del sistema di tipo colcosiano, la mancanza conseguente dei buoi nella proprietà rurale, il terrore ideologico esercitato dalle autorità staliniste che arrivava fino alla proibizione dell'usanza in alcuni villaggi⁶);

6. Le trasformazioni sopravvenute nella struttura e la funzionalità dei costumi agrari dopo la rivoluzione culturale di Ceaușescu negli anni '70, che ha prodotto l'ideologizzazione di una parte della cultura folclorica ed ha aperto il processo della turisticizzazione di alcuni cerimoniali agricoli (*Tânjăua sulla Mara*, il cerimoniale della corona di messi);

7. Le manipolazioni politiche del cerimoniale del *Bue incoronato* dopo 1990: ad esempio, in Iclod (Cluj) e Topârcea (Sibiu), le lotte politiche per il potere locale hanno accelerato la sparizione del cerimoniale (in 2000) e poi, nei villaggi di Mănăstirea, Mintiu Gherlii (Cluj) e Căianu Mic (Bistrița-Năsăud), la processione del Bue di Pentecoste ha avuto anche tratti preelettorali (nel 2004 ebbe luogo prima delle elezioni locali);

8. La turisticizzazione dei cerimoniali rurali nei villaggi vicini alla città (il *Bue incoronato* nei villaggi tra Gherla e Dej). Nell'ambito della ricezione del cerimoniale sono sopravvenute alcune trasformazioni per la sua apertura a spettatori che non appartenevano alla comunità stessa: l'organizzazione di un festival folcloristico a Iclod nel giorno di Rusalii, che ha interferito con il *Bue processionale* locale; la partecipazione, più o meno passiva, dei cittadini del villaggio o provenienti da altre parti, ha accelerato la spettacolarizzazione del cerimoniale e ha attivato la funzione di *anagnorisis* identitaria (nelle regioni oggetto della nostra ricerca, la festa del *Bue incoronato* rimane anche un'occasione importantissima per la riunione dei membri della famiglia partiti dal villaggio).

9. Le trasformazioni sopravvenute tramite l'impatto dei mass media, la radio negli anni '60-'70 e la televisione soprattutto dopo il 1989.

Abbiamo a nostra disposizione documenti di archivio, del periodo interbellico e postbellico, del cerimoniale del *Bue incoronato* per un numero maggiore di villaggi del centro e della metà settentrionale della Transilvania, in gran parte raccolti tramite osservazioni dirette e questionari postali (Gherman, nel periodo 1934-1935, ha ottenuto la descrizione del cerimoniale da 20 villaggi) e della ricerca sul campo (la ricerca sociologica di Retegan, in Căianu Mic e Căianu Mare, nel 1939 e la ricerca del cerimoniale nei villaggi vicini a Gherla, fatta da Nicola alla fine degli anni '60). La nostra ricerca sul campo vera e propria si è limitata per ora all'investigazione del costume in alcuni villaggi nella Valle del Someșu Mic, raggruppati tra Gherla e Dej (Țop/Pădureni, Mintiu Gherlii, Mănăstirea e Batin) e nella Valle del Țibleș, a circa 30 km di distanza (Căianu Mic e Căianu Mare). L'area presa in esame, investigata sistematicamente, è molto più ampia: la Valle del Someșu Mic (Iclod, Luna de Jos, Dăbâca, Săcălaia, Cutca, Sâmboeni, Silivaș, Pintic, Codor, Unguraș, Valea Ungurașului, Țaga/Ghioț ed altri), la zona di Bistrița-Năsăud (Tăure, Grande Căianu, Figa, Șieu-Cristur e Caila, Coasta, Chintelnic, Mocod, Sigmir, Telciu, Chiraleș, Parva ed altri), la regione di Alba (Bărăbanț, Micești, Piccolo Cergău, Cut, Tiur, Făget ed altri) ed il sud della Transilvania – La Terra dell' Olt (Șona), la regione di Sibiu (Loamneș, Săcel, Topârcea) e la Terra dell'Hațeg (Clopotiva ed altri).

della Botte dei Giovani / Butea Junilor (Gherman, 1973: 427-434).

⁵ In alcuni villaggi dalla Transilvania del Nord, che si trovava sotto l'occupazione militare ungherese (tra il 1940 e il 1944), le autorità horthyste hanno interdetto il cerimoniale del *Bue incoronato*, sospettato di essere una manifestazione a carattere nazionalista romeno (Nicola 1982: 556).

⁶ Id., *ibid.*.

Per cominciare, ci concentreremo sulla metà settentrionale della Transilvania, dove il costume si è mantenuto relativamente attivo fino agli anni '80, per entrare nella sua fase terminale negli ultimi 10 anni. I villaggi menzionati comprendono un'area estesa, che deve essere investigata sistematicamente, per verificare dove e fino a quando venisse praticato il costume, assieme alle sue particolarità locali.

Un altro aspetto è costituito dalla relazione intertestuale assai intensa fra le cerimonie stagionali di primavera e d'estate. In questo senso, una ricerca concentrata sul cerimoniale del *Bue incoronato* non può essere fatta isolatamente, ma solo in relazione alle altre usanze contadine (*l'Aratore, il Sangiorgio, le Sanziene, la Corona della messe*) e ai fattori contestuali menzionati sopra. Così, "cartografare" una regione assai vasta non cerca una descrizione di tipo morfologico, attendibile in una monografia statica, ma solo una radiografia morfodinamica di questi costumi negli ultimi 80 anni. La ricerca archivistica (includiamo qui anche gli archivi particolari, fotografici o videoregistrati⁷, le fotografie con il *Bue processionale* dagli archivi dei contadini dei villaggi esaminati) è rafforzata da una ricerca svolta da gruppi interdisciplinari (etnologi, sociologi e studiosi di storia orale) per cogliere le tradizioni stagionali nelle loro varie articolazioni intertestuali e contestuali.

Non possiamo dare una spiegazione generale né sulle circostanze che hanno portato alla scomparsa del costume nella maggior parte dei villaggi, perché la motivazione varia da un posto ad altro, né sulla sua "sopravvivenza" in alcune località, che si presenta in una sorta di sistema insulare o di arcipelago. Il fatto che ci ha colpito è innanzitutto il carattere profondamente locale del cerimoniale del *Bue incoronato*: gli attanti cerimoniali e gli abitanti di ciascun villaggio vivono con la coscienza della quasi-unicità e specificità esclusiva di questo costume, come se fosse realizzato soltanto in quel luogo e nonostante sappiano dell'esistenza di un cerimoniale simile in altri villaggi, considerano la propria variante come "la più bella" (*cea mai faină*). Infatti, una delle possibili spiegazioni della freschezza straordinaria del costume è la sua non-inclusione, nel periodo della rivoluzione culturale nazionalista-comunista promossa da Ceaușescu, nella sindrome dei movimenti culturali ed ideologici di massa (il fenomeno del "Cantare la Romania"), una cosa che gli ha permesso di mantenersi in una forma relativamente "tradizionale". Nel Mintiu Gherlii, un'intervistato mi ha testimoniato quanto fossero rimasti frustrati i paesani quando, partecipando ad un concorso folcloristico, con alcune sequenze della sceneggiatura del *Bue incoronato*, non avessero guadagnato nessun premio. Il loro materiale infatti era stato valutato dai politici membri della giuria come un cerimoniale inventato fu preferita in quel caso una variante spettacolare della canzone della corona di messi. Questa sfida del regime nei confronti del cerimoniale lo ha protetto da una morte subita per via della spettacolarizzazione, conservandolo nella sua finalità primaria, quella comunitaria. Laddove esso è sparito, "la richiesta sociale" era troppo debole o addirittura inesistente nelle giovani generazioni. Questo cerimoniale, come gli altri, è dipendente dalla presenza dei giovani nel luogo e dalla loro motivazione cerimoniale.

D'altra parte, è necessario osservare anche il coinvolgimento degli intellettuali locali nella realizzazione del costume sottoposto talvolta al tentativo di stravolgerlo e di trasformarlo in uno spettacolo folcloristico. Il fenomeno ha dei precedenti nella cultura dei romeni della Transilvania nel XIX secolo, quando alcune associazioni culturali (come *L'Astra* di Sibiu) si sono impegnate attivamente nel riportare in vita alcuni costumi che stavano per sparire (*I Călușeri* dall'Altopiano della Transilvania) e nella manipolazione ideologica di altri, nel contesto del movimento di emancipazione dei romeni transilvani. Nel periodo interbellico, le autorità romene hanno cercato di dare un'impronta nazionale al cerimoniale, almeno in alcune regioni, con la presenza più intensa della bandiera tricolore romena nell'abbigliamento dei

⁷ Per esempio, a Gherla abbiamo identificato un fotografo ed operatore dilettante che filma il costume del Mintiu Gherlii da molti anni a scopi commerciali.

figuranti del corteo (Nicola 1982: 556). In quanto al *Bue incoronato*, in Iclod (Cluj), negli anni '80, il costume è stato ricostituito dopo un *hiatus* di quasi 30 anni da un'intellettuale locale, insegnante di storia, che ha dato un aspetto spettacolare al cerimoniale tramite l'organizzazione nella stessa giornata, a cerimoniale finito, di un festival folcloristico regionale di danza. Verso la metà degli anni '90 il festival è stato interrotto ed il cerimoniale ha continuato ad essere praticato ogni anno (fino a 2000) dagli abitanti del paese, anche se nella memoria collettiva, il ricordo del festival delle danze è ancora vivo e carico di nostalgia. In Căianu Mic (Bistrița-Năsăud), a circa 30 km. di distanza dall'epicentro samosiano del costume, un'altro insegnante di storia, Viorel Moldovan, originario del luogo (autore di una teoria fantastica secondo la quale il costume del *Bue incoronato* trae origine dal culto del dio frigio Men⁸ e quello dei *Diavoli* / romeno *Draci* – attrezzati in maniera tradizionale con pettorali e con gambali e polsini fatti di corteccia d'albero – dai legionari romani), cercava di manipolare il cerimoniale locale nella campagna elettorale per le elezioni locali (del Maggio 2004) e di riorganizzarlo sotto forma di un festival folcloristico, nel quale potesse confluire il costume praticato simultaneamente (il giorno dopo la Pentecoste) in due villaggi vicini, Căianu Mic e Căianu Mare. La manipolazione non ha avuto però successo almeno nel 2004, visto che, nello stesso giorno, a Căianu Mare, dopo la fine della messa, gli uomini hanno organizzato in fretta il cerimoniale, dicendo che se l'avessero tralasciato un solo anno avrebbero rischiato di perderlo.

Nel sud della Transilvania, invece, il direttore del Museo del Villaggio "Astra" di Sibiu contribuiva alla scomparsa di un cerimoniale simile mantenuto fino a quell'anno nel villaggio di Topârcea, situato a 25 km. dalla città, con la triste mossa dello spostamento del cerimoniale dal villaggio stesso al recinto del Museo del Villaggio con il trasferimento in autobus degli abitanti di Topârcea in abiti popolari (nel 1996). Questi pochi esempi portati qui rispecchiano un aspetto tipico dei comportamenti e delle mentalità postcomuniste residui, che non possono essere cancellati nei rappresentanti di una generazione.

Differenze notevoli ci sono anche per quel che riguarda il grado di volontariato esistente nei villaggi nei quali il costume viene ancora praticato. Alcune comunità aspettano l'aiuto delle autorità locali per organizzare il costume, come per esempio i finanziamenti (Mănăstirea, Mintiu Gherlii), cosa impensabile, invece, in altri villaggi (Batin, Căianu Mare). Le motivazioni intracomunitarie che concorrono alla conservazione ovvero alla scomparsa del costume differiscono da un villaggio all'altro. Per esempio, in riferimento alla penuria di buoi nelle proprietà individuali – in modo particolare a causa della collettivizzazione dell'agricoltura – le comunità rurali che praticavano il costume del *Bue incoronato* si sono misurate con un dilemma: qualora non avessero avuto un bue nel villaggio e nemmeno avessero la possibilità economica di noleggiarne uno, questo poteva essere sostituito con una mucca. Nella zona di Bistrița (Căianu Mic e Căianu Mare, Figa) ed anche nella regione di Sibiu (a Topârcea, negli ultimi anni della pratica del costume) viene ornata per la festa della Pentecoste o di San Giovanni Battista (*Sânziene*) una mucca, ma il cerimoniale conserva il suo antico nome (il *Bue incoronato*). Al contrario, invece, in altre regioni un tale succedaneo cerimoniale non viene accettato: a Mănăstirea, viene preferita la scomparsa del costume alla sostituzione del *Bue incoronato* con una mucca; se l'ufficio comunale non darà più i soldi (180 – 200 Euro) per il noleggio del bue da un altro villaggio, il costume non verrà organizzato per l'anno prossimo, il 2005. A Mintiu Gherlii, peraltro, nemmeno si concepisce una tale situazione.

Il fattore costante che provoca però la scomparsa del costume sta nello spopolamento dei villaggi a causa della migrazione economica dei giovani verso la città (prima del 1989),

⁸ L'argomento è costituito da una metopa con una rappresentazione plastica del dio a forma di bue Men, scoperta nel castro di Ilișua, nelle vicinanze di Căianu Mic (Moldovan 2004: 23-24).

poi verso l'Europa Occidentale (particolarmente verso l'Italia, la Spagna, il Portogallo, la Francia).

Non abbiamo l'intenzione di elaborare una tipologia del cerimoniale del *Bue incoronato*, che cerchi l'identificazione della più antica e della "più pura" variante dal punto di vista rituale, nel contesto dell'"evoluzione" del costume dalle sue forme più arcaiche (il tipo "puro" da Pădurenii) ai tipi più "complessi" (Căian și Chintelnic) ovvero al tipo "conglomerato" (Mănăstirea) (Nicola 1982: 554-555). Nemmeno cerchiamo il tipo primario di questo cerimoniale, "il suo fenomeno originario" (*Urphänomenon*), da individuare mettendo tra parentesi il contesto. Sarebbe una ricerca inutile e ridondante, macchiata fin dall'inizio dalla debolezza epistemica di una domanda erroneamente formulata.

Le varianti odierne, la cui morfodinamica è difficile da individuare a causa della mancanza delle fonti bibliografiche prima dalla fine del XIX secolo – ciò che permette di ricostituirla soltanto in modo relativo, in base alle testimonianze di alcuni soggetti delle generazioni anziane – rappresentano stadi differenti di un cerimoniale assai unitario, le cui trasformazioni sono il risultato dell'interdipendenza dei fattori interni (indici testuali) e di quelli esterni (indici intertestuali e contestuali)⁹. Non essendo particolari sostenitori del metodo storico-geografico, non sottoscriviamo la classificazione delle varianti cerimoniali odierne in arcaiche ed evolute, tanto più che la penuria documentaria appena ci permette di inquadrare le trasformazioni di un cerimoniale locale negli ultimi 80-100 anni e di individuarne le strutture cognitive che ristrutturano da un anno all'altro lo svolgimento del costume e che rendono possibile la sua trasmissione attraverso il tempo.

Presentiamo brevemente uno schema sintetico e ridotto del cerimoniale del *Bue incoronato*:

1. Nella vigilia della Pentecoste / della festa di San Giovanni Battista (le *Sânziene*), i giovani, membri della "schiera locale", noleggiato da un proprietario di casa del villaggio un bue (Mănăstirea, Căian) ovvero due buoi (Iclod, Mintiu Gherlii, Batin), offrendo in cambio un giorno o alcuni giorni lavorativi estivi, durante il raccolto o al taglio del fieno). Tempo fa, questa pratica era generalizzata (Retegan 1957: 40-41), adesso si fa soltanto in alcuni villaggi (Batin, Mintiu Gherlii), mentre in altri luoghi il bue si noleggia a pagamento (Mănăstirea). I buoi destinati alla processione vengono lasciati liberi a pascolare durante la notte in qualunque campo di grano vogliano andare. Già dalla sera ovvero all'alba del giorno dopo, si raccolgono fiori ed erbe. Se non si trovano dei buoi nel villaggio (il caso più frequente oggi), si noleggia un bue (Mănăstirea, Batin), un toro (Figa) ovvero si sceglie una mucca (Căianu Mare e Căianu Mic).

2. In alcuni villaggi (Mintiu Gherlii, Mănăstirea, Țaga, Căian), i giovani o i ragazzi si mascherano, nel passato con elementi vegetali (corteccia d'albero, abiti rovinati, trucco del viso con la fuliggine e con una calza da donna sulla faccia), ora piuttosto con delle maschere comprate, per accompagnare il corteo del bue. Essi compiono varie funzioni: la difesa del bue e del personaggio vegetale attorno a cui stanno – il *Frunzar* (Mănăstirea), la *Foresta* (Căian) – contro l'intromissione dei curiosi che si trovano sul margine della strada e spaventando i

⁹ "É una cosa palese che le varianti rappresentano uno stadio nell'evoluzione permanente del rituale, non soltanto nel tempo, ma anche nello spazio; la variazione si produce dunque sia nell'ambito della stessa località che tra le varie località della stessa zona. Queste varianti verrebbero differenziate non soltanto nel tempo, ma tanto più quanto è differente lo sviluppo storico-sociale delle località prese in esame. (...) Dunque, una variante significa nello stesso tempo evoluzione; perché la produzione permanente di varianti significa anche lo spingere avanti del rito, la sua evoluzione" determinata da "fattori interni" (la variazione specifica alle tradizioni orali, la dinamica delle mentalità collettive, il carattere spettacolare) e da "fattori esterni" (contatto con altre varianti, contaminazione) (Nicola 1982: 553-554)

passanti oppure avanzando la richiesta di una offerta in denaro (Căian) (Retegan 1957: 41-43. Nicola 1982: 562-563, 566)¹⁰.

3. A Mănăstirea ed a Mintiu Gherlii è ancora presente nel cerimoniale un particolare personaggio: si tratta di pupazzi confezionati con panni riempiti di paglia (il *Vecchione* e la *Vecchiona* a Mănăstirea) oppure rappresentati da alcune croci di legno vestite in panni colorati (il corteggio di nozze a Mintiu Gherlii: lo sposo e la sposa, il padrino e la madrina ed il prete / *popa* al centro), fissate su una ruota di carro trascinata da un cavallo; il cavallo compie alcuni giri intorno alla processione e la ruota rotola. Il corteo conteneva ancora negli anni '70 altri personaggi mascherati – un tamburino, il grande puttaniera e la puttana – romeno *curvoiu* e *curva* – (un giovane mascherato portava sulle spalle un pupazzo femminile fatto con panni e paglia con il quale simulava l'atto sessuale), la *morte* con la falce sulla spalla, la *Turca* (un giovane travestito da capra, attualmente uno zingaro del villaggio) – che imprimevano un'impronta carnevalesca al cerimoniale (Mănăstirea) (Nicola 1982: 561).

4. Al mattino viene confezionata la corona (*peana* / *cununa*): su una struttura di legno o rami a forma di croce semplice (Căian), inserita in un semicerchio (Țop, Batin), o in un cerchio (Tăure), o in un triangolo isoscele (Mănăstirea) viene legata un'intrecciatura di fiori (i fiori variano secondo la regione e secondo il periodo nel quale viene celebrato il costume) (Nicola 1982: 565). La corona viene poi fissata tra le corna del bue oppure sul giogo, ed il corpo del bue viene coperto con un tappeto ed altri ornamenti portati dalle ragazze e con serti di fiori intrecciati già nel giorno precedente (Mănăstirea).

5. Finita la liturgia, nella Domenica della Pentecoste o nel lunedì dopo la Pentecoste, i giovanotti, preceduti da altri giovani a cavallo (ornati proprio come i così-detti *chizeșii*, annunciatori delle nozze) e accompagnati di solito dalle ragazze, conducono il bue in processione attraverso il villaggio, fermandosi davanti ad ogni casa da dove esce il padrone con un vaso d'acqua con cui bagna i membri del corteo, il bue ed i suoi accompagnatori (Tăure) (Badea 1975: 370-371. Lăpușneanu 1978: 64 e 1973: 10. Timoce 2003: 131-132) oppure lo portano in processione con delle "fermate" nelle quali i giovanotti che guidano il bue ballano con le ragazze che sfilano accanto ad esso e che si chiamano *druste*, proprio come durante le nozze (Căian). In altri villaggi, la variante ha un'impronta agonistica: i giovani "provocano" il bue con la frusta indirizzandolo verso le ragazze che devono prenderlo; la ragazza che riesce a fermare il bue afferrandolo per le corna si sposerà proprio in quell'anno (Mănăstirea, Batin, Unguraș). La processione può essere accompagnata anche da suonatori di strumenti a corde che suonano delle melodie specifiche (la melodia del *Călușer* transilvano in Căian) o comuni (Batin).

6. Finita la processione, i giovani portano indietro il bue al suo padrone, che li aspetta nel cortile con una tavola sulla quale si trova una bottiglia con acquavite ed un piatto con grano. I giovani girano intorno alla tavola per tre volte con il bue tenuto per le corna, il padrone offre loro la bottiglia e la moglie sparpaglia chicchi di grano su di loro e getta poi il piatto sul tetto della casa (Tăure) (Badea 1975: 370-371. Lăpușneanu 1978: 64 e 1973: 10. Timoce 2003: 131-132). In alcuni villaggi, questa sequenza è del tutto assente.

7. La spogliazione del bue avviene nella casa del padrone (Tăure, Căian), accanto ad un ruscello (Mănăstirea), accanto all'edificio dove avrà luogo il ballo (Mintiu Gherlii), in cui la corona del Bue (*peana*) è tenuto durante la danza dai giovani (Mintiu Gherlii) o da coppie miste (Țop, Batin), su melodie specifiche (Țop, Mintiu Gherlii) o comune (Batin); a Mănăstirea, invece del *ballo della corona del Bue* c'è il *ballo della Capra / Turca* (Nicola 1982: 549). La tendenza generale è di trasformare il *ballo della corona* in una danza popolare comune (Nicola 1982: 579-583) e di ridurre il numero di membri della *banda*: a Căian, tempo

¹⁰ Su questa sequenza cerimoniale si veda nel presente volume il saggio di Ileana Benga sulla processione del *Sangiorgio* e le interferenze con il cerimoniale dei *Păpălugi*.

fa, la *banda* era composta da 2-4 persone, due violinisti e un contrabbassista (Retegan 1957: 45) adesso da un violinista e un suonatore d'organetto (Căianu Mare) o soltanto da un violinista (Căianu Mic). A Căian, la melodia processionale, quella del *Căluș* transilvano, è sostituita da melodie comuni di danza a tutte le "fermate" che segnano il percorso processionale: in quel momento il violinista cambia la musica e i *giovani del bue* (*feciorii boului*) oppure i *Dracii* ballano con le *ragazze del bue* (*fetele boului*). Nel 1939, le "fermate" erano animate soltanto da lubriche pantomime ballate dai *Dracii* (Retegan 1957: 43. Comănici e Maier 1981: 128).

8. La *corona del Bue* è data poi alla ragazza che aveva fermato il bue (Batin) ovvero al padrone del bue o della casa dove il bue è stato coronato / spogliato e appesa sul tetto del fienile (Căianu Mic) e, più recentemente, sul tetto della Casa della Cultura locale (Căianu Mare) o al suo interno (Tăure). La funzionalità magico-apatropaica della corona del bue, estremamente attiva tempo fa, è adesso occultata (Nicola 1982: 565) e, dopo che la processione finisce, il serto è trascurato oppure portato a casa di nascosto. Segue poi la festa dei partecipanti ed il banchetto collettivo, con ballo.

Come prima valutazione, si osserva la presenza di alcune varianti cerimoniali dominanti, che differiscono per la loro complessità e per il numero delle persone coinvolte. Ioan R. Nicola cercava di distinguere, in questo contesto, "il rito originario / puro" (da individuare a Țop) dai "riti associati", mescolati nello schema basilare fino a formare "un aggregato quasi-organico, ... così che diano l'impressione che fossero insieme proprio dall'origine convivendo in una simbiosi sincretica" (Nicola 1982: 562) e dall'apposizione senza coesione dei vari elementi, dando l'impressione di un "conglomerato amorfo", che sarebbe il segno delle varianti cerimoniali tarde¹¹ (Mănăstirea). Il desiderio di risalire al "rito originario, puro o provvisto di alcuni elementi associati" trascina la ricerca in una vaga indagine sulle origini. Dal nostro punto di vista, le molteplici varianti cerimoniali del *Bue incoronato*, alcune delle quali sono presentate nelle fotografie accluse, sono collegate intertestualmente tra di loro e sono riconducibili ad un numero costante di invarianti – *patterns* statici (se operiamo con un metodo morfologico) ovvero *regole cognitive* dinamiche (che circoscrivono la morfodinamica del fenomeno ricercato), che, per via delle combinazioni e delle ricombinazioni successive generano, col passar del tempo, una serie di varianti. Queste *regole* o *norme* sono raggruppate in insiemi di numero limitato e la loro *trasmissione cognitiva* "dovrebbe produrre nelle menti umane risultati simili (non identici) in un arco di tempo virtualmente infinito", presupponendo un loro ripensamento continuo e attivo (Culianu 1994: 41). Non si tratta dalla trasmissione di interi "sistemi di idee", ma soltanto di invarianti cognitive, costitutive per i testi cerimoniali. Da cui anche l'impressione di sbalordimento che i vari elementi agglutinati nel cerimoniale lasciano nello spettatore.

Questa dinamica intertestuale che lega le varie rappresentazioni mitico-finzionali alle pratiche rituali o cerimoniali ci sembra sia un aspetto essenziale per comprendere il sistema cerimoniale folklorico. Usiamo qui il termine "intertestualità" non nel suo senso semiotico-letterario, ma più in un'accezione larga, come quella proposta da Culianu, per cui l'intertestualità "pone al proprio centro la visione stessa presa come testo, considerando altresì le analogie riscontrate con i contenuti di testi precedenti". "L'intertestualità significa

¹¹ L'occultamento del rito principale (quello del Bue), sotto la pressione del carattere prevalente di divertimento imposto al cerimoniale dai riti associati → il loro effetto negativo "sul contenuto" del costume e l'effetto positivo "sulla vita del costume". "Questo conglomerato di varie manifestazioni associate riflette, infatti, la situazione attuale del rito del 'Bue incoronato'. Crediamo che esso costituisca l'ultima rappresentazione nella quale si sia rifugiata quest'usanza prima che la sua esistenza multimillenaria arrivasse al termine." (Nicola 1982: 562)

‘trasmissione’, in modo molto complesso. Tutte le esperienze precedenti sembrano convergere e influenzare profondamente quella che crediamo sia un’esperienza nuova, fresca. Generalmente questo accade al di sotto della soglia della consapevolezza e presuppone la sintesi mentale di molti elementi e l’elaborazione attiva del nuovo evento; ciò però non significa mera ripetizione di quanto già accaduto.” (Culianu 1994: 39-41) Così, ogni nuova esperienza cerimoniale (in egual misura individuale e collettiva) assume intertestualmente la tradizione culturale nella quale si sviluppa, inquadrandosi attivamente in un modello già consacrato: “Ognuno infatti pensa una parte di tradizione, e talora viene da questa pensato; e in questo processo si raggiunge *l’autoconsapevolezza cognitiva che ciò che è pensato e sperimentato ha un riscontro in ciò che è pensato*. Questo complesso processo di interazione tra le menti umane ci permette di individuare, nelle credenze che ancora condividiamo, le oscure radici che risalgono all’età paleolitica, forse ancora più indietro, all’alba dell’*homo sapiens*.” (Culianu 1994: 43)

L’integrazione di alcuni personaggi e di alcune sequenze cerimoniali nuove in base al loro sfondo cognitivo comune, che collega le feste stagionali a quelle familiari (in particolare le nozze), trasforma e risemantizza in breve tempo le nuove acquisizioni ed anche gli elementi persi nel tempo, sì che questi diano l’impressione di un *corpus* cerimoniale assai coerente. Così, nella struttura eterogenea dell’aggregato cerimoniale della *Incoronazione del Bue* confluiscono molteplici livelli cerimoniali distinti, grazie alla centralità calendaristica della festa della Pentecoste, che conclude il ciclo delle feste primaverili e che assorbe le pratiche cerimoniali di primavera e d’inverno svolte in altre date, ma con scopi rituali simili e pratiche magico-apatropaiche (Nicola 1982: 561).

La processione, unilineare o agonistica, del *Bue incoronato* vero e proprio aveva, tempo fa, un’evidente finalità magico-religiosa, rintracciabile in un sostrato occulto di significati. Si tratta delle precauzioni magiche preparatorie (l’aspersione del bue con acqua benedetta, lo sparpagliamento del sale tra gli zoccoli ed il ricorso ad una corda rossa per legare la coda del bue contro il malocchio e gli incantesimi, gesti magico-terapeutici praticati ancora a Mănăstirea e a Mintiu Gherlii) e di quelle compiute nel corso della processione (l’aspersione del bue con acqua, un rito tipico per tutti i cerimoniali che hanno lo scopo di impetrare la pioggia, la presa del bue per le corna). Si considerava che il possesso della *corona cerimoniale* aveva effetti benefici sulla fecondità umana – la ragazza che otteneva il *serto* nel corso della gara all’interno della processione si sarebbe sposata in quell’anno¹² (Batin e Mănăstirea) – e sulla salute degli animali: la *corona/croce fiorita del bue* proteggeva il bestiame dalle aggressioni magiche (il furto del latte e le malattie) e contro il fulmine (come la *corona di cagli/cununa di sânziene* della festa di San Giovanni Battista¹³). Per questi motivi, la corona veniva conservata in un posto d’onore nella casa, all’entrata della stalla o sul tetto del fienile e, in altri casi, dopo la processione, le donne spogliavano il *serto* e conservavano i fiori e le foglie per toccare il bestiame portato al mercato allo scopo di attirare i possibili clienti (Nicola 1982: 565)¹⁴. Attualmente la corona è fissata sul tetto del fienile (Căian, Batin) oppure

¹² Una funzione premaritale, però con dominante divinatoria, ha la pratica del lancio della corona dei fiori di caglio sul tetto della casa, eseguito da tutti i membri della famiglia, per sapere chi si sposerà e chi morirà in quell’anno: la caduta della corona dal tetto è di malaugurio mentre se rimane sul tetto è un segno benefico. La pratica è attestata nella maggior parte della Transilvania in occasione della festa di San Giovanni Battista (24 giugno) ed è ancora viva in molti paesi.

¹³ *Corone* oppure *croci di cagli* sono appesi ai portoni, per la protezione contro il fulmine e per attirare la fortuna sulla casa.

¹⁴ Una funzione simile hanno anche i rami della processione di Sangiorgio (vedi Ileana Benga, *Processioni cerimoniali della festa di Sangiorgio nella valle del Someș*, relazione presentata al convegno etnologico italo-romeno “La spirale del tempo. Pratiche e simboli del calendario cerimoniale in Sicilia e

addirittura gettata, a banchetto finito (Mănăstirea, Mintiu Gherlii).

Inoltre, la processione del bue (in cui non è presente il prete) ha una relazione diretta con la processione comunitaria “sul campo lavorato”, fatta sotto il patrocinio del prete, alla fine della liturgia nel giorno della Pentecoste, per la consacrazione del grano e delle semine. Questa processione, svolta al confine del villaggio (*la hotar*) ha anche la finalità conseguente di consacrare lo spazio agricolo (cf. Delumeau 2004: 133-142). In molti paesi transilvani si mettono sui portoni dei rami verdi di tiglio o di faggio.

Il *Bue di Pentecoste/San Giovanni Battista* ha anche un rapporto sistemico con altre pratiche cerimoniali specifiche delle confraternite di adolescenti, sia maschili (la *parata al galoppo dei cavalli/incurarea cailor*¹⁵ dalla Mănăstirea) che femminili (l’arresto del bue infuriato da parte della schiera delle ragazze) e con le confraternite magico-religiose (a Topârcea, i giovani che guidavano il bue nella processione venivano vestiti allo stesso modo di altri cerimoniali, la *confraternita della Botte/Butea junilor* ed il *Căluș*). Si registrano, inoltre, l’interferenza con il cerimoniale nuziale (Coman 1980: 103-144. Stoica, Petrescu, Bocșe 1985: 81) e le finalità preenziali di alcune sequenze: la ragazza che ferma il bue ed entra in possesso della corona si sposerà in quell’anno (Mănăstirea, Batin, Valea Ungurașului); il giovane e la ragazza che conducono i buoi nella processione vengono scelti proprio in base a questo criterio, poiché stanno per sposarsi in quell’anno stesso (Iclod).

Un nesso intimo unisce il rituale pentecostale con i canti natalizi del repertorio della “schiera di giovani”: la *colinda dei buoi*, cantata sulla porta della stalla (Culea 1943, II: 870-871), la caccia rituale del bue nero, grigio o del bue agreste (*bour*)¹⁶, isomorfo con il motivo natalizio della caccia al cervo¹⁷, che attraversa le acque e porta tra le sue corna dorate (*daurite*) una culla nella quale si trova una bambina prelevata poi dal cacciatore. La devastazione da parte del bue dei campi coltivati costituisce l’intreccio di una intera categoria di testi sul tema della caccia, motivo narrativo intercondizionato ritualmente dal *Bue incoronato / vestito* (il bue cerimoniale della Pentecoste viene lasciato a pascolare liberamente durante la notte della vigilia nei campi seminati).

La relazione intertestuale più forte rimane quella con i cerimoniali agricoli, primaverili, estivi ed invernali. Innanzi tutto, c’è il sincretismo cerimoniale tra le pratiche della Pentecoste e quelle del Sangiorgio (23 aprile), *Il Fogliame/Frunzarul* (Mănăstirea), *la Foresta/Pădurea* (Căian), il *Gofoi* ed i *Păpărugi* (Mintiu Gherlii), varianti locale del *Păpălugă/Păpăruga* transilvana, praticata per Sangiorgio ma anche in varie occasioni (Gherman 1986: 89-118. Benga 2005). Queste pratiche sono state incluse nel *Bue incoronato* e spostate di data verso la Pentecoste. Per esempio, i *Păpărugi* da Nireș, paese vicino a Mănăstirea, celebrate fino agli anni ’80, si sono mantenute in una formula indipendente,

Romania”, Associazione “Folkstudio” Palermo, Palermo – Terrasini, Italia (Sicilia), 6-8 ott. 2004).

¹⁵ “Secondo l’opinione del professore Mihai Pop, il bue e la mucca connotano l’idea di lavoro e di ricchezza, mentre il cavallo rimanda a quella di eroismo e di virilità guerriera. In questo sistema si integrano anche le due grandi usanze consacrate a ciascuno di questi due animali: l’ ‘incoronazione’ del bue e la parata al galoppo dei cavalli. La prima, considera il professore Mihai Pop, consacra il padrone più industrioso, mentre la seconda elogia il giovane più dotato e bravo. Così, questo aggregato mitico e cerimoniale costruisce una serie di coppie situate a livelli culturali distinti: cavalli – bovini; eroismo guerriero – lavoro pacifico; virilità – amore per il lavoro, festa dei giovani – festa del padrone, inefficacia e superbia – efficienza e modestia.” (Coman 1986, I: 5)

¹⁶ “... viene invocato il bue nero perché venga a incominciare i lavori agricoli (arare, seminare), a piantare alberi e contro ‘il disseccarsi dei pozzi’ (*sleirea fântânilor*), ed alla fine un augurio di ricchezza del raccolto.” (Mocanu 1970: 296; cf. Bot 1973: 481-487. Moise 1976: 46. Coman 1986, I: 5-14. Pop 1989: 63)

¹⁷ “Tutti gli elementi della caccia al bue (lo spazio, l’assetto, il linguaggio tramite il quale viene descritta, il senso del cerimoniale mitico) sono identici a quelli specifici della caccia al cervo.” (Coman 1986, I: 7)

essendo presentate alla festa dell'Ascensione (*Înălțare/Ispas*), con la loro finalità agraria, quella dell'invocazione della pioggia (Lazăr, 1978: 57-60); in questo paese, la tradizione della *incoronazione del bue* è stata, probabilmente, più debole ed è scomparsa molti anni fa¹⁸.

Poi, c'è l'isomorfismo con il cerimoniale dell'*Aratore/Plugarul* (Gherman 1981: 157-200. Papahagi 1930: II, 166-168). *L'Aratore* viene attestato esclusivamente in Transilvania in questa variante cerimoniale che celebra la fine dell'aratura e della semina, mentre in Moldavia si presenta nel contesto dei costumi invernali, sotto il nome del *Piccolo Aratro (Plugușorul)*, come rituale che indica l'inizio dei lavori di primavera (in seguito allo spostamento dell'inizio dell'anno dal 1 Marzo al 1 Gennaio): entrambi i costumi sono considerati come varianti di un aggregato magico-religioso che conteneva "l'avvio dell'aratro" e "il tracciato del primo solco" (che ha come protagonista colui che aveva compiuto questo rituale), seguite da un rito di fertilità ("il lancio nell'acqua"), destinato a stimolare la formazione del germoglio del seme (Pop 1989: 44, 52-58). Nello stesso tempo, al contrario del *Plugușor*, nel quale l'augurio si fa tramite un testo augurale, nel costume transilvano "l'augurio è intrinseco al rituale" (Pop 1999²: 104).

Tra le pratiche agrarie estive, il *bue* interferisce soprattutto con il cerimoniale della corona di messi (*cununa la seceriș*), specialmente con il canto del raccolto: il motivo narrativo del *bue santo / bue nero*, che prende acqua sulle labbra ed "asperge la rugiada", producendo la ricchezza (Gherman 1979: 613. Pop 1989: 63; Stoica, Petrescu, Bocșe 1985: 81).

Infine, ci sono gli elementi cerimoniali che appartengono ad un complesso rituale autonomo (quello delle feste invernali), che coinvolgono significati magico-religiosi arcaici (fertilità, carattere orgiastico e propiziatorio) ed assimilati ulteriormente all'aggregato del *Bue della Pentecoste: Le Cenușoarce, La Puttana (Curva), Il Vecchione e la Vecchiona (Moșul și Baba)* della ruota rotolante, la *Turca* (del Capodanno), il *tamburo (toboșarul)*, la Morte con la falce sulla spalla, nella carriola tirata da uomini mascherati (intermezzo divertente, di estrazione cerimoniale diversa) di Mănăstirea, i *Diavoli (Dracii)* del Căianu Mic, gli *Zuzzurelloni (Bdidușii/Ghidușii)* di Tăure, che accostano i passanti, esigendo una piccola tassa ecc. Tutte queste sono manifestazioni associate di aspetto carnevalesco, celebrate nell' metà settentrionale della Transilvania nel periodo tra il Natale (*Crăciun*) e il Capodanno (*Anul Nou*) e nel sud della provincia prima del martedì grasso, con influenze tedesche (ro. *Fășanc / Fășang*, cf. ted. *Fasching*).

Abbiamo toccato qui soltanto alcuni aspetti del cerimoniale, che abbiamo voluto descrivere in linee generali. In quanto ai significati intracomunitari, nella fase attuale, essi sono abbastanza occultati, il più sovente essendo invocato l'argomento della tradizione: "Così abbiamo imparato dagli anziani." "È un'usanza antica; dobbiamo mantenerla anche noi" (Batin, 1970, ap. Nicola 1982: 569), perché "dopo il suo sforzo si vede il frutto" (Tăure, 2002, ap. Timoçe et alii 2003, 132). "C'è un'usanza degli anziani" (Mănăstirea, 2003. Mintiu Gherlii, 2004). "Così è bene che sia fatto" oppure "così è il costume" (Căian, 1939, ap. Retegan 1957: 48) "Non lasciamola sparire" (Cutca, 1971, ap. Nicola 1982: 569). Solo un anziano diceva nel 1954: "Dobbiamo fare il Bue incoronato, altrimenti... ci maledice Iddio" (Mănăstirea, 1954, ap. Nicola 1982: 569).

Certo è che l'attante principale rimane il *Bue incoronato*, qualunque sia l'ampiezza dei "riti associati", e ogni investigazione non può fare astrazione dalla "stratificazione storica" delle pratiche cerimoniali e dei significati attribuiti ad esse, che hanno trasformato il rituale in un "conglomerato di reminiscenze di diverse epoche precedenti, vestigia che convivono

¹⁸ G. Retegan sosteneva, in uno studio classico sui *Diavoli (Dracii)* della Valle del Țibleș, la tesi del miscuglio "di due pratiche magiche" distinte, il *rito dei Diavoli* e *quello del Bue*, svolti in date differenti (Retegan 1957: 45-46).

simultaneamente, idee e atti quasi inintelligibili per gli uomini dei nostri giorni, praticati soltanto pro forma” (Nicola 1982: 570). Da un punto di vista storicista, si tratta dei vari livelli culturali, sovrapposti nel tempo in maniera sincretica: un complesso mitico-rituale arcaico, celebrato al solstizio d’estate e centrato sul culto di una divinità agraria, che implicava forse la processione sacrificiale del bue come garante della fecondità e della coppia, è stato integrato successivamente dalle culture religiose dominanti, specifiche per ogni periodo storico, fino al cristianesimo, quando ha sofferto un processo di risemantizzazione nel contesto delle nuove feste, la Pentecoste (*Rusalii*) e San Giovanni Battista (*Sânziene*) (Retegan 1957: 47-49. Gherman 1979: 612-614. Nicola 1982: 569-570). L’integrazione dei significati magico-religiosi di provenienze diverse, è evidente nel sincretismo morfologico della *corona del bue*, che rappresenta una croce inscritta in un triangolo, un semicerchio oppure in una corona/*cunună*.

In una prospettiva metastorica (e antistoricista), si può parlare della struttura morfodinamica dell’intero costume, cioè “lo studio degli eventi in un continuum spazio-temporale”, nel contesto di “un approccio cognitivo che include la diacronia come una dimensione obbligatoria del mondo, e non una dimensione trascurabile” (Culianu 1998: 9). Malgrado la difficoltà evidente di andare oltre la morfologia dei sistemi, sia strutturalista sia fenomenologica, la descrizione del cerimoniale studiato da noi deve essere analizzato come processo di trasmissione culturale, e non soltanto come una morfologia statica, isolata dalla storia¹⁹. Così, la storicità del fatto folklorico non è messa tra parentesi, ma ridefinita in termini non-storicistici e assunta nei nuovi parametri epistemologici.

La *trasmissione cognitiva* ha un carattere “storico”, ma supera il modello storicista di diffusione, dipendente dalla trasmissione dei testi, considerando anche i meccanismi dell’oralità e della memoria, essenziali per la comprensione delle culture prevalentemente orali, nelle quali le antiche credenze sono sottoposte ad una continua rielaborazione (Culianu 1994: 39-41). Le *regole cognitive*, di là dal loro carattere mentale, sono radicate in strati culturali tradizionali e dipendenti da certe ideologie magico-religiose arcaiche, fino a sembrare come derivate da queste. Nel caso del cerimoniale presentato da noi, questa dipendenza da un’ideologia magico-religiosa di tipo agricolo, coagulata attorno al complesso cerimoniale bovino, è stata interpretata come una derivazione storica della *festa del bue* da un *culto antico o preistorico del bue*.

Come si vede, la coerenza sistemica di tutti i componenti del cerimoniale può essere spiegata in maniere diverse, secondo il *situs* epistemico del ricercatore. Nella misura in cui ci manteniamo nei parametri di una semiologia, tra i vari componenti dell’edificio folklorico di oggetti ideali si può sostenere la possibilità di un sistema di isomorfismi di natura cognitiva. Se poniamo il problema in termini ermeneutici, l’unità di questa ontologia folklorica, sostenuta da sedimenti arcaici ancora attivi, viene data dalla solidarietà archetipale fra i “livelli ontici” di una visione specifica sull’esistenza. Però, l’intenzionalità del nostro saggio sul *Bue processionale* rimane analitico-descrittiva e, in questo senso, ci assumiamo la relatività e la parzialità di ogni lettura, lasciando la porta interpretativa aperta.

¹⁹ L’analisi del fenomeno cerimoniale (visto come “sistema di oggetti ideali”) viene “integrato in un processo dinamico di proporzioni straordinarie, cioè nell’intenzione temporale di tutti i sistemi similari. Questo processo con un numero infinito di dimensioni è chiamato da noi storia.” (Culianu 1998: 9)

Bibliografia

- Badea, Anton, 1975, *Trei obiceiuri din Câmpia Transilvaniei*, Marisia, V, Târgu-Mureș, pp. 363-373.
- Benga, Ileana, 2005, *Tradiția folclorică și transmiterea ei orală*, Editura Ecco, Cluj-Napoca.
- Bot, Nicolae, 1973, *Contribuții la cunoașterea funcției colindelor*, AMET pe anii 1971-1973, Cluj, pp. 481-487.
- Buhociu, Octavian, 1957, *Le folklore roumain de printemps*, Thèse principale pour le doctorat es lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, Paris.
- Coman, Mihai, 1986, *Mitologie populară românească. I. Viețuitoarele pământului și ale apei*, Editura Minerva, București.
- Coman, Mihai, 1980, *Izvoare mitice*, Editura Cartea Românească, București.
- Comănici, Germina e Maier, Radu, 1981, *Un obicei calendaristic între tradiție și contemporaneitate: Boul Instruțat*, AICED, nr. 3, pp. 125-136.
- Coman, Mihai, 1980, *Izvoare mitice*, Cartea Românească, București.
- Conea, Ion, 1935, *Clopotiva. Un sat din Hațeg* (Monografie sociologică întocmită de echipa regală studențească 19/935, sub conducerea lui Ion Conea), vol. I, Institutul de Științe Sociale al României, București.
- Crețu, Vasile Tudor, 1970, *Ethosul folcloric – sistem deschis*, Editura Facla, Timișoara.
- Culea, Apostol D., 1943, *Datini și muncă*, vol. II, București.
- Culianu, Ioan Petru, 1994, *Călătorii în lumea de dincolo*, tr.ro., Nemira, București.
- Culianu, Ioan Petru, 1995, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, tr.ro., Nemira, București.
- Culianu, Ioan Petru, 1998, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creștinismul timpuriu la nihilismul modern*, tr.ro., Nemira, București.
- Delumeau, Jean, 2004 (1989), *Liniștiți și ocrotiți. Sentimentul de securitate în Occidentul de altădată (Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois)*, vol. I, tr.ro., Polirom, București.
- Eliade, Mircea, 1994, *Nostalgia originilor. Istorie și semnificație în religie*, tr.ro., Humanitas, București.
- Fekete, Iános [Negruțiu, Ioan], 1852, *Magyar román nyelvtan a tanuló ifjuság számára* [Gramatică română în limba maghiară], Nyamatott az Ev. Ref. Tanoda betűivel, pp. 200-201, ap. A. Fochi (coord.), 1968, *Bibliografia generală a etnografiei și folclorului românesc* (1800-1891), vol. I, EPL, București, p. 156.
- Van Gennep Arnold, 1947, *Manuel du folklore français contemporain*, Tome I-er, vol. III (*Les cérémonies périodiques cycliques et saisonnières I. Carnaval – Carême – Pâques*), Paris.
- De Gerando Antonina, 1900, *Pünkösöd másodnapja Bálványos Váralján*, "Erdély", IX, Cluj, p. 10.
- Gherman, Traian, 1973, *Răspântii în evoluția obiceiurilor agrare la românii din Transilvania în prima jumătate a secolului al XX-lea*, AMET pe anii 1971-1973, pp. 427-434.
- Gherman, Traian, 1979, *Sărbătoarea boului sau boul ferecat*, Marisia, IX, pp. 599-618.
- Gherman, Traian, 1986, *Sângeorzul sau Bloaja, un obicei agrar la românii din Transilvania*, in AF, V-VII (1984-1986), pp. 89-118.
- Gherman, Traian, 1981, *Plugarul sau trasul în apă*, AF, II, pp. 157-200.
- Lazăr, Emil, 1978, *Obiceiul păpărugilor în satul Nireș*, Samus, nr. I (1976-1977) Dej, pp. 57-60.
- Lăpușeanu, Ion, 1978, *Împănatul boului pe Valea Someșului Mare*, Samus, nr. I (1976-1977), Dej, pp. 61-66.
- Lăpușeanu, Ion, 1973, *Moșceii – o specie necunoscută a teatrului folcloric*, Tribuna, an XVII,

nr. 41, p. 10.

Levi, Carlo, 1965, *Cristo si è fermato a Eboli*, Mondadori editore, Milano.

Mocanu, Costantin, 1970, *Obiceiul colindatului în Țara Loviștei*, II, REF.

Moise, Ilie, 1976, *Butea Junilor. Obicei de iarnă din Sudul Transilvaniei. Studiu și antologie*, Sibiu.

Moldován, Gergely [Moldovan Grigore], 1897, *Alsófehér vármegye román népé [Poporul român al județului Alba de Jos]*, Nagy Enyed [Aiud], p. 301.

Moldovan, Viorel, 2004, *Căianu Mic. Locuri, oameni, ocupații, personalități*, Editura Europress, Bistrița.

Mușlea, I., 1972, *Șcheii de la Cergău și folclorul lor (1929)*, in “Cercetări etnografice și de folclor”, vol. II, edizione di Ion Taloș, Editura Minerva, București, pp. 140-184.

Neagota, Bogdan, 2004, *Dacismul și “fenomenul originar” în studiul culturii populare*, AIEF, tom 11-13 (2000-2002), Editura Academiei Române, București, pp. 117-132.

Nestor-Moldoveanu, Elisabeta, 1964, *Cununa – sărbătoare a secerișului*, in “Revista de Etnografie și Folclor” (REF), nr. 6.

Nicola, Ioan R., 1982, *Un vechi ritual agrar din Transilvania “Boul instruat”*, Marisia, XI-XII (1981-1982), Târgu-Mureș, pp. 527-584.

Papahagi, Tache, 1930, *Images d'ethnographie roumaine*, tom II, București.

Pavelescu, Gheorghe, 1977, “Boul instruat”. *Un vechi obicei agrar din Transilvania*, in “Anuarul Muzeului Etnografic al Transilvaniei”, IX, pp. 281-288.

Petri, Ovidiu, 1975, *Instruatul boului in satul Tăure*, “Arhiva someșană. Studii și comunicări”, Năsăud, 1975, pp. 273-281.

Pop, Dumitru, 1989, *Obiceiuri agrare in tradiția populară românească*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1989.

Pop, Mihai, 1999² (1976¹), *Obiceiuri tradiționale românești*, Editura Univers, București.

Popa din Comana, Ioan, 1898, *Împodobirea vitelor, obicei popular*, “Gazeta Transilvaniei”, nr. 130, dum. 14 (26), anul LXI, Brașov, p. 7.

Pop-Reteganul, Ion, 1898, *Bricelatul sau alegerea de Crai noi in țară*, “Revista ilustrată”, I (1898), p. 72.

Retegan, G., 1957, *Dracii din Valea Țibleșului*, REF, nr. 4, pp. 27-54.

Spitilli, Gianfranco, 2004, *La festa di San Zopito*, Pescara.

Stoica, Georgeta, Petrescu Paul e Bocșe Maria, 1985, *Dicționar de artă populară*, Editura științifică și enciclopedică, București.

Timoce, Cosmina Garofița, Suci Octavia e Meșter Mihai, 2003, *Instruatul boului la Tăure*, SCE, Complexul Muzeal Județean Bistrița-Năsăud, vol. VIII (2003), Editura George Coșbuc, Bistrița.

Vrabie, Gheorghe, 1970, *Folclorul, obiect – principii – metodă – categorii*, Editura Academiei, București.

Elenco delle abbreviazioni

AICED: Anuarul Institutului de Cercetări Etnologice și Dialectologice (București)

AIEF: Anuarul Institutului de Etnografie și Folclor ‘Constantin Brăiloiu’ (București)

AF: Anuarul de Folclor (Cluj-Napoca)

AMET: Anuarul Muzeului de Etnografie și Folclor (Cluj-Napoca)

MARISIA: Marisia. Studii și materiale (Târgu-Mureș)

ORMA: Orma. Rivista di studi etnologici e storico-religiosi (Cluj-Napoca)

REF: Revista de Etnografie și Folclor (București)

SCE: Studii și Cercetări Etnoculturale (Bistrița)