

il FOLKLORE



Anno 2006 N. 1 "Le Regioni d'Italia" - Periodico quadrimestrale della Federazione Italiana Tradizioni Popolari aderente alla Fenalc
Via del Plebiscito n. 112 - 00176 Roma - www.fitp.org

**rivista
scientifica**

La **calabria**

ilFOLKLORE**II FOLKLORE D'ITALIA**

Anno 2006 n. 1 "Le Regioni d'Italia"

Direttore responsabile

Lillo Alessandro

Comitato di redazione

Eva Avossa**Gerardo Bonifati****Franco Megna**

In questo numero testi di.

Giuseppe Michele Gala,**Antonio Critelli, Salvatore Inglese,****Domenico Gangemi, Bruno Giofrè,****Corrado Iannino, Demetrio Emmanuele,****Angela Rositani, Lidia Lotta,****Pietro Smorto, Rosario Manco,****Vittorio Cappelli, Raffaele Lombardi****Satriani, Sharo Gambino, Vito Teti,****Maria Zanone, Leonardo R. Alario.**

foto di copertina:

Nicola Caracciolo

Il Direttore responsabile della rivista non conoscendo le fonti di alcune foto si riserva di riconoscere la legale proprietà.

Tutti i diritti riservati*La riproduzione anche parziale è vietata*

Reg. Trib. di Roma n. 93/82 dell'11-31982

Grafica e Stampa:

Print Design - Castrovillari (Cs)

Tel. 0981.491785

F.I.T.P.**Giunta Federale**Presidente **Lillo Alessandro**Vicepresidenti **Elena Bartolomasi,**
Benito RipoliComponenti **Eva Avossa, Gerardo Bonifati,**
Maria Lidia De Dominicis,
Milena Medicina, Luigi Scalas,
Aldo SecomandiComponente supplente **Fabio Filippi**Presidente Onorario **Luciano Dalla Costa**Segretario Generale **Franco Megna**Vice Segretario Generale **Carmelo Cantone**Tesoriere **Nino Indaino**Vice Tesoriere **Giovanni Soro****Collegio Sindacale**Presidente **Ciccio Alampi**Vice Presidente **Orazio Grasso**Componente collegio sindacale **Tonino De Pascale**Supplenti collegio sindacale **Giuseppe Cubaio,**
Daniele De MarcoPresidente Probiviri **Fabrizio Cattaneo**Vice Presidente Probiviri **Francesco De Meo**Componenti Probiviri **Nicola Maddalone,**
Francesco Bertolini**Consulta Scientifica Nazionale**Presidente **Stefania Massari**Vice Presidente **Antonio Palmisano**Componenti **Melo Freni, Pino Gala,**
Cristiana Luciani,
Mario Sarica**Organi Calabresi**Consiglieri Nazionali **Carmine Gentile**
Franco Fedele,Presidente Regionale **Michele Putrino**

Presidenti Provinciali

Luigi Stabile (Prov. CS)**Pietro Di Giovanni (Prov. CZ)****Giuseppe Malara (Prov. RC)****Domenico Sganga (Prov. VV)****Domenico Sestito (Prov. KR)****Organo della Federazione Italiana**

3	<i>Editoriale</i> di Lillo Alessandro
3	<i>Considerazioni</i> di Michele Putrino, Franco Megna, Eva Avossa, Gerardo Bonifati
6	<i>Appunti sulla tarantella in Calabria</i> di Giuseppe Michele Gala
15	<i>Gli strumenti popolari nella cultura popolare calabrese</i> di Antonio Critelli
17	<i>Il rito, la festa e la fede</i> di Salvatore Inglese
24	<i>Feste in Calabria: La Varia di Palmi</i> di Domenico Gangemi
26	<i>Paesaggio Sonoro e comunità acustica</i> di Bruno Gioffrè
30	<i>I grecanici in Calabria</i> di Corrado Iannino
32	<i>Presenze e civiltà albanese in Calabria</i> di Demetrio Emmanuele
35	<i>Guardia Piemontese, ultima colonia valdese in Calabria</i> di Angela Rositani
37	<i>I luoghi maschili: la regione grecanica, i pascoli, la piazza.</i> di Lidia Lotta
41	<i>Del Canto di Tradizione orale in Calabria</i> stato e utilità della ricerca di Leonardo Alario
46	<i>I canti di spartenza</i> di Rosario Manco
51	<i>Verso le Americhe. Alle origini dell'emigrazione</i> <i>transoceanica in Calabria e in Lucania</i> di Vittorio Cappelli
57	<i>Pratiche magiche</i> di Pietro Smorto
59	<i>Superstizioni</i> di Raffaele Lombardi Satriani
61	<i>Brigantaggio Calabrese</i> di Sharo Gambino
63	<i>Il Banchetto Nuziale</i> di Vito Teti
65	<i>Riti e miti del carnevale</i> di Maria Zanone
69	<i>Vestiano d'Orbace di Merletti</i> di Pino Smorto
74	<i>I giochi tradizionali dell'adolescenza</i> di Leonardo Alario



editoriale

a cura di

Lillo Alessandro
Presidente Nazionale F.I.T.P.

Ritorna "Il Folklore d'Italia", rivista scientifica della Federazione Italiana Tradizioni Popolari, con una nuova caratterizzazione. Ogni numero sarà, infatti, formato da articoli relativi alla cultura popolare tradizionale di una regione italiana. Ciò consentirà nel tempo di ottenere una specifica documentazione territoriale, risorsa preziosa per la Federazione stessa.

Abbiamo cominciato con la Calabria, terra ricca di tradizioni, che ha sempre accolto con grande slancio ogni nostra iniziativa culturale, dimostrando grande sensibilità ed offrendo in ogni occasione appoggio, collaborazione e calda ospitalità.

Insigni studiosi ed esperti del settore ci parlano dalle pagine della presente rivista, calandoci in una realtà affascinante in tutte le sue peculiarità.

Le identità locali prendono voce e ci invitano a riflettere sulla ricchezza di un inestimabile patrimonio da difendere e tutelare.

Scritti ed immagini entreranno nelle nostre case consentendoci un arricchimento culturale che renderà il nostro amore per il folklore nazionale più consapevole e radicato nella memoria storica.

Un grazie, dunque, a tutti i dirigenti calabresi che con la loro collaborazione hanno permesso la realizzazione del prezioso lavoro che diffonde i risultati di importanti attività di ricerca e mette in luce l'attività competente di esperti e cultori della tradizione locale.

editoriale

considerazioni

a cura di



**Eva Avossa e
Gerardo Bonifati**
Responsabili Dipartimento Cultura F.I.T.P.

Augurare lunga vita ad una creatura appena venuta al mondo è fin troppo facile. Può essere anzi addirittura pleonastico. Ma quando nasce una rivista, l'ovvietà dell'augurio si stempera: diventare adulti può essere faticoso soprattutto se nel corso del tempo vengono a mancare i presupposti che hanno fatto sì che l'organo di stampa venisse alla luce. Occorrerà, naturalmente, assicurare una condizione di libertà per le scelte di carattere editoriale. Ma sarà anche necessario preservare l'entusiasmo degli inizi. Anche quando le difficoltà sembreranno essere sul punto di avere la meglio, dovremo avere la forza di andare avanti per l'unico scopo di dare al nostro pensiero la possibilità di correre, di viaggiare e di incontrare altri pensieri. Per confrontarci con gli altri; per stipulare accordi, intese, condivisioni, o magari per contraddire e litigare, offrendoci comunque la possibilità di crescere attraverso la scoperta di un pensiero "altro", diverso dal nostro.

Auguri, dunque, e buona vita alla nuova rivista scientifica della Federazione.

considerazioni

CONSIDERAZIONI

considerazioni *a cura di*



Franco Megna
Segretario Generale F.I.T.P.

Un numero della rivista "il Ponte" del 1950, Corrado Alvaro, riferendosi alla civiltà contadina calabrese, scriveva: "...è una civiltà che scompare e su di essa non c'è da piangere, ma bisogna trarre, chi ci è nato, il maggior numero di memorie"; e più avanti aggiungeva "...altrimenti si assiste a quei trapassi di civiltà che sono sempre sgradevoli a vedersi quando ci si libera dei vecchi vincoli senza capire la natura di nuovi...".

Ecco, il significato e le prospettive di questa pubblicazione sulle tradizioni popolari calabresi vanno rintracciati seguendo la direzione indicata dalle due frasi di Alvaro: riproporre, senza nostalgie e senza rimpianti, ma, anche, senza acritici rifiuti e senza inconscie rimozioni, alcuni "temi" che hanno concorso (e concorrono) a identificare la Calabria come realtà socio - culturale espressa da un vissuto collettivo; e ciò per una conoscenza - e non riscoperta o recupero - del "passato" che serva ad una più corretta interpretazione del "presente" ed, eventualmente, ad una più giusta ipotesi del "futuro", proprio per evitare "di liberarsi dai vecchi vincoli senza capire la natura dei nuovi".

La FITP, impegnandosi in questo prestigioso lavoro editoriale (che sarà esteso a tutte le Regioni d'Italia, anche per "dotare" i Gruppi di una "antologia" che possa essere di indispensabile supporto ai loro impegni artistici), ha ben presente che la storia italiana è stata, per secoli e secoli, anche storia di realtà locali, di piccole patrie che, di certo, non possono definirsi marginali e periferiche.

Questa memoria storica, con l'evolversi dei tempi e il trascorrere delle stagioni, forse sarebbe stata, in toto o in parte, rimossa se illustri professori, scrittori, poeti, storici, giornalisti non avessero sentito l'esigenza di saldare il tratto fra il loro impegno culturale e tale vicenda di popolo. E sono, come è intuibile, le pagine di tali autori a dar corpo a questa "proposta di lettura" di una Calabria i cui anonimi protagonisti sono i contadini delle campagne, i pescatori delle coste joniche e tirreniche, i pastori della Sila e dell'Aspromonte, le piccole comunità di albanesi, occitani e grecanici, i popolani dei piccoli e grandi centri aggrappati alle colline, i tanti "senza-nome" che hanno lasciato, in eredità, un inestimabile patrimonio culturale di usi e costumi.

Certo, la pubblicazione non può essere esaustiva. L'intento, comunque, è quello di proporre temi capaci di fornire spunti e riferimenti che aiutano ad una "corretta lettura" del folklore calabrese.

Il panorama che, crediamo, sia venuto fuori è, sicuramente, stimolante per i diversi temi trattati e, soprattutto, per la capacità degli illustri autori proposti di tradurre la loro sensibilità in storie, immagini, versi e documentazioni che "raccontano" una Calabria profonda e vera nella sua più intima umanità.

considerazioni *a cura di*



Michele Putrino
Presidente Regione Calabria F.I.T.P.

È nata una "Nuova Stella". Esprimo grande entusiasmo per questa iniziativa, che è vanto per il contributo dato, ma soprattutto per quello che diciamo.. Usciamo dal ghetto dove distorte informazioni ci avevano da sempre costretti considerando il folklore passatempo dopolavoristico di uomini e donne di scarsa cultura. Perché, questa del folklore, è, per dirla con Corrado Alvaro, una civiltà che scompare, e su di essa non c'è da piangere, ma bisogna trarre, per chi ci è nato, il maggior numero di memorie.

"Un popolo senza memoria non ha diritto di avere una sua storia".

Il diritto di una cittadinanza, nel folklore, si acquisisce con la capacità di illuminare il sentimento di essere cultura.

E la stessa famiglia del folk necessita di uomini liberi al servizio della verità e delle tradizioni.

Appunti sulla tarantella in Calabria

Breve saggio di Giuseppe Michele Gala - ©
Associazione Culturale "Taranta" - Firenze

Le ambiguità della tarantella fra storia e strutture

Nel panorama etnocoreutico italiano, ossia nella distribuzione territoriale dei balli tradizionali in Italia, la Calabria occupa un ruolo particolare: è la regione più essenziale ed omogenea fra tutte le regioni italiane. Per capire tale peculiarità bisogna conoscere alcune cognizioni di fondo di etnocoreologia, disciplina di recente formazione in Italia che studia forme e contesti della pratica del ballo tradizionale.

Tutte le regioni del sud d'Italia sono accomunate negli ultimi tre secoli dalla diffusione di un ballo divenuto non solo notorio e di comune accettazione, ma persino il simbolo della meridionalità e all'estero persino l'emblema dell'italianità nel mondo: la *tarantella*. A questa asserzione se n'è aggiunta col tempo un'altra: che la *tarantella* è ballo napoletano per eccellenza. In realtà Napoli, essendo stata capitale di uno degli Stati italiani più omogenei e duraturi, è da intendere come riferimento simbolico del suo territorio, non come luogo geografico e d'appartenenza specifico.

Inoltre è sbagliato pensare alla *tarantella* come ad un unico e uniforme repertorio coreutico, ma il nome indica ormai un genere, una famiglia composta di balli plurimi di varia origine e tipologicamente diversi, ma nei quali talvolta si riescono ad intravedere alcuni comuni denominatori.

Anche in Calabria non mancano da parte di studiosi locali, permeati spesso di soli studi umanistici, le suggestioni della classicità magnogreca e la tendenza ad arcaicizzare qualsiasi espressione del mondo tradizionale: le ipotesi ellenizzanti abbondano, si affrontano argomenti etnocoreologici senza le specifiche competenze disciplinari, si affida spesso all'indizio etimologico o alla comparazione dell'attuale *tarantella* con *figurae fixae*

delle pitture vascolari antiche, trasformando casuali analogie posturali in prove certe di continuità storica e formale¹. In realtà sulla *tarantella* calabrese c'è ancora molto da scoprire, indagare e analizzare, sia sul piano storico, sia su quello morfologico ed antropologico². L'estrema diffusione della *tarantella* e le sue molte implicazioni antropologiche e varianti formali esigono un obbligato carattere comparativo degli studi etnocoreologici. Nel versante storico è estremamente importante invece vagliare gli usi etnocoreutici meridionali del Rinascimento e dei secoli XVII e XVIII, e investigare sui balli meridionali menzionati dalle fonti scritte, come ad esempio la *chiarantana*, la *gagliarda*, la *villanella* e la *tubba catubba*. Infatti più che sulla "tarantella", bisognerebbe indagare su qualsiasi presenza dei balli agropastorali dei secoli scorsi per poter risalire a modelli e nomi di danze precedenti l'"intarantellamento" imperversante di quasi tutti i balli del sud, avvenuto tra seconda metà del XVIII sec. e tutto il XIX sec. Nello stesso periodo la tendenza assunta, anche in ambito aristocratico, di connotarsi con un ballo tipico del Regno di Napoli, ha portato ad una nobilitazione di tale danza, sino a creare un "genere" ed una moda e ad introdurre la *tarantella* nelle accademie del ballo nobile di tutte le corti d'Europa.

Sul piano storiografico è ormai nozione accertata e condivisa che la *tarantella*, sin dal suo primo comparire a cavallo tra XVI e XVII sec. nel panorama etnocoreutico italiano, si configura come tipico ballo terapeutico legato al complesso fenomeno del tarantismo meridionale. Le prime citazioni del ballo sono del 1608 con una trascrizione musicale di Foriano Pico e del 1612 da un'osservazione diretta o di riporto del medico di Mesagne (BR) Ferdinando Epifanio³.

«Perché non a tutti riesce gradita una sola musica o melodia, ma alcuni sono conquistati da questa, altri da quest'altra?»

Tutto ciò può dipendere dalla varietà delle tarantole, giacché ogni tarantola ama una propria melodia, e possiamo raccontare a questo proposito una storia veramente straordinaria. Negli anni scorsi viveva in Mesagne Sazio Lupo, che si distingueva come chirurgo e musicista, il quale, abitando quasi sempre fuori dal centro abitato in una sua casupola, e d'estate rimanendo in campagna, sapeva che questa tarantola era attratta da una specie di musica, quella da un'altra specie, e la



L'uso del fazzoletto nel ballo della tarantella era nell'800 abbastanza frequente. Oggi è diventato molto raro.

(Foto Gala 1981 - Archivio di Documentazione Etnocoreutica dell'Ass. Cult. Taranta)

cosa stava proprio così, perché, suonando in questo modo, si agitava quella, suonando in un altro modo non si muoveva affatto, e di giorno in giorno ripeteva questa esperienza con ciascuna tarantola. Oppure questo dipende dalla diversa costituzione dei tarantolati. Però generalmente tutti i tarantolati preferiscono questo tipo di musica che da tutti qui viene chiamata tarantella. Veramente questa è di molte specie. Qui comunemente una viene chiamata "cinque tempi", un'altra "panno verde", un'altra "panno rosso", un'altra "moresca", un'altra "catena", un'altra ancora "spallata", ma con questa molto di rado ballano, mentre con le altre più frequentemente, alcuni con questa, altri con quella, altri con un'altra. In generale tutti i tarantolati ballano e tripudiano con questa specie di tarantella e la ragione di ciò può essere desunta per analogia da una argomentazione di Aristotele (sec. 19 probl. 5); infatti con più gusto siamo soliti ascoltare un canto piuttosto che uno che ignoriamo, perché il canto che riconosciamo si apre meglio alla nostra attenzione, come quando il piede segue la strada che conosce e che allora può essere ampiamente osservata.»⁴

Lo stesso nome di "tarantella" non è altro che il diminutivo di "taranta", termine dialettale che in tutto il sud indica il ragno della "tarantola". Ma "tarantola" (*lycosa tarentula*) era sin dal periodo ellenistico già popolarmente chiamata *tarentula*, perché il ragno era particolarmente diffuso nell'area tarantina, ed è proprio dal nome della città di Taranto (lat. *Tarentum*) che trae l'etimologia.⁵

Per tutto il Medioevo e l'Evo Moderno viene confermato il fatto che la Puglia sia stata la terra di più profondo radicamento del tarantismo, ma non l'unica: infatti man mano che la recente esplosione di interesse per queste tematiche spinge a riscoprire nuove testimonianze scritte sulla presenza del tarantismo degli ultimi quattro secoli, si sta delineando una mappatura

storica del fenomeno molto più vasta dei soli confini pugliesi. Fonti segnalano l'uso della coreoterapia tarantistica anche in Basilicata, Campania, Sicilia, Lazio e Toscana. Ancora non sono state ritrovate tracce di un tarantismo calabro, ma siamo agli inizi di una rilettura delle fonti già note e del vaglio di innumerevoli giacimenti di testi minori e manoscritti di archivi periferici (parrocchiali, vescovili o privati). Sono convinto che presto residui di tarantismo saranno individuati anche in Calabria.

Sul piano più strettamente morfologico, il macrosmo della *tarantella* si articola ancora oggi in forme diverse, per cui stilare una classificazione di tale famiglia è cosa ardua perché numerosi sono i parametri per assemblare modelli diversi.

Vi sono, ad esempio, vari modi di partecipare alle cosiddette tante *tarantelle*: si balla in coppia, a tre e quattro persone, si balla a più coppie o in gruppo indistinto di persone. Vi sono *tarantelle* solo per uomini e altre solo per donne, così come vi sono *tarantelle* stanziali (si balla in un posto) o processionali (spostamenti continui in luoghi diversi). Esistono stili e posture diverse, *tarantelle* che abbisognano di castagnole/castagnette o altre nelle quali è rimasto solo lo schiacciare delle dita, ed altre che fanno uso di indumenti (fazzoletto, grembiule, ecc.) attrezzi di lavoro, armi od oggetti simbolici che influenzano le modalità di esecuzione: frasche, fune, falce, bastone, spada, *gregna* (fastello di spighe di grano intrecciate), tosello, fiore, bandiera, stendardo, ecc. Sul piano coreografico vi sono *tarantelle* a struttura varia (monostrutturate, bipartite, tripartite, *tarantelle* polimorfe o "figurate" composte di innumerevoli combinazioni geometriche e meccanismi relazionali) e *tarantelle* con moduli cinetici diversificati (quelli che abitualmente chiamiamo "passi" di danza).

Le occasioni del ballo oggi e lo stato della ricerca

Ma qual è l'effettivo stato di conservazione e di pratica attuale del ballo tradizionale in Calabria? L'aver avuto la possibilità di effettuare la ricerca in varie fasi⁶ e in tempi differenti ci permette di misurare i tempi e l'intensità del complesso procedimento di trasformazione, rarefazione e scomparsa della pratica etnocoreutica in Calabria.

Vi sono stati fattori storici comuni ad altre regioni meridionali, che hanno influito sull'abbandono della tradizione coreo-musicale calabrese sin dagli anni '50. Il radicale mutamento di modelli e valori di vita del dopoguerra, l'emigrazione, l'inurbamento, la riduzione del numero degli addetti alla pastorizia e all'agricoltura, la disaffezione o addirittura il senso di vergogna verso le proprie radici sono stati fattori che hanno eroso la consuetudine del ballo o hanno direzionato il bisogno etnocoreutico verso altre danze (ballo liscio e latino-americano). Tant'è che spesso è accaduto che il ballo continuasse una sua propria vita nostalgica presso le comunità di emigrati calabresi nel nord d'Italia e all'estero, e non in molti centri d'origine. La *tarantella* viene oggi regolarmente praticata in diversi centri del Pollino, della piana di Sibari, dell'Aspromonte, in qualche paese costiero della Calabria *reggitana*, e qua e là nell'area silana e nelle Serre. Le occasioni del ballo sono anche in Calabria le stesse dell'intero Mezzogiorno, esse sono legate al culto religioso o alla vita familiare. In rapporto alle cadenze croniche le feste coreogene o nelle quali possono esservi fenomeni coreutici rituali o casuali, possiamo individuare le occasioni connesse al ciclo calendariale dell'anno (uccisione del porco, carnevale, feste religiose, feste patronali, scam-

pagnate, mietitura, vendemmia, spannocchiatura, raccolte o lavori agrari, fiere e mercati) e quelle legate alla vita umana (nozze, fidanzamenti, nascita, prima comunione o cresima, ecc.). Col tempo

sono mutate le occasioni del ballo, se ne sono perdute molte e se ne sono inventate di nuove, assecondando i nuovi bisogni festivi e di evasione dell'oggi: sagre, festival, premiazioni, turismo, spettacoli folkloristici. Vi è una sostanziale trasposizione dalla dimensione di identità comunitaria introversa e di localismo culturale verso una ostentazione estroversa e una nuova dimensione cosmopolitica.

Manca una mappatura esaustiva sulla pratica del ballo, perché sinora la ricerca sul campo è stata ignorata dalle istituzioni amministrative ed accademiche; negli ultimi anni sono state date alcune tesi di laurea mandando studenti allo sbaraglio senza un'adeguata preparazione per mancanza di docenze enocoreologiche⁷. Possiamo però confermare che la conservazione del ballo nella regione segue un andamento a macchia di leopardo, la sua tenuta dipende da scelte locali non sempre consapevoli e da accantonamenti casuali o legati alla perdita di suonatori o di famiglie più di altre attaccate al ballo. Le nuove generazioni locali spesso si sono rifiutate di apprendere e continuare a frequentare i balli degli anziani, oppure sono stati gli anziani a ripudiare la pratica e a privare figli e nipoti dei modelli da riprendere e imitare.

È singolare come in alcuni casi sono più le comunità rom o *arbrësh* a restare affezionate al ballo, che non quelle di etnia calabra della stessa zona. Gli *arbrësh* stanno perdendo invece la pratica di una propria danza originaria in circolo, la *valja* (*vàllia, valjina, vaghina*)

L'altra faccia della medaglia presenta una solerzia nello spettacolarizzare i balli o nell'inventarne di nuovi a fini turistico-espositivi; la folklorizzazione ha rafforzato gli aspetti di corteggiamento e di

seduzione del ballo, edulcorandone i significati e depauperando gli stessi delle componenti rituali, terapeutiche, ergologiche e magico-religiose. Negli ultimi decenni il folk music revival ha avvicinato molti giovani alla musica e al ballo mediante il proliferare di corsi didattici residenziali, festivals musicali e animazioni di piazza, provocando il fenomeno della delocalizzazione dei repertori e della creazione di modelli generici e approssimativi, ispirati soprattutto dal movente ludico-aggregativo. Pian piano il fascino che emana tale fenomeno di moda (pur se di nicchia) sta creando una contaminazione di ritorno, inducendo alcuni ambienti giovanili calabresi ad una sostituzione delle forme tradizionali diversificate e incorporate, con modelli standard preconfezionati nelle suddette situazioni non tradizionali. Ma la pratica coreutica giovanile comincia ad affiancare e mescolare con superficialità i linguag-



Tarantella nella Locride. (Foto Gala 1982 - Archivio di Documentazione Etnocoreutica dell'Ass. Cult. Taranta)

gi tradizionali e talvolta a modificarli, senza accettare di dover passare - com'era nella tradizione - attraverso quel lungo processo di "corporizzazione" profonda del linguaggio coreutico e musicale appreso per imitazione visiva, tattile e uditiva.

La Calabria "Tarantellara"

La Calabria rappresenta l'estremizzazione del processo di "intarantellamento" di balli diversi: la *tarantella* si è imposta come fenomeno pandemico, quasi tutta la pratica festiva stessa era connotata da tale danza.

In questa estrema varietà di genere, che convive con altre danze cronologicamente precedenti o seguenti a seconda delle usanze e degli stadi di conservazione, la Calabria ha sul piano etnocoreologico un profilo - come si è detto - peculiare. Le popolazioni della regione hanno praticato a memoria d'uomo quasi esclusivamente un modello di danza, segnalato genericamente un po' ovunque come tarantella. Per questo le comunità calabresi assolvevano il loro bisogno di danza spesso con un solo tipo di repertorio. Tale essenzialità, che per l'occhio di un osservatore esterno può essere letta come povertà espressiva e monotonia, in realtà appartiene ad una concezione antica e profondamente etnica del ballo, nel

quale la comunità si identifica, si esprime, si specchia e attraverso il quale conferma la propria organicità socio-culturale e si rassicura esistenzialmente e reciprocamente. Se poi si studia più approfonditamente ciascun modello di danza locale, soprattutto in quei luoghi dove ancora la *tarantella* è viva ed è espressione del paese, allora si scorgono all'interno varianti locali, usi personali e formule coreografiche e strutturali diversificate proprio per rendere varia ciascuna propria *tarantella* rispetto a quella del paese accanto.

Quindi se è vero che la *tarantella* è come in nessun'altra regione "il ballo" per antonomasia, scavando nella memoria degli anziani troviamo la rimanenza di altri nomi di balli che sono stati nel passato via via inglobati, trasformati o sostituiti (oppure più semplicemente rinominati senza alcun cambiamento formale). *Zumpareddu*, *pecurara*, *pastorale*, *vidhaneddha*, ecc. sono i nomi che convi-

vono con la più generica *tarantella*. In Calabria si avverte ancora la dipendenza del ballo dal tipo di strumento musicale adoperato (*ciarmeddara*, *chitarriata*, *sampugnara*, ecc.), oppure le varianti coreutiche prendono nome dal presunto luogo d'origine di una specifica *tarantella*.

Se vogliamo qui analizzare brevemente le *tarantelle* calabresi dal punto di vista strutturale e morfologico, possiamo semplificarne la comprensione articolando in tre differenti sottogruppi:

1. Tarantella nord-calabrese

Dal Pollino alla piana di Sibari e al Cosentino il ballo in coppia (mista e non) si manifesta essenzialmente in veste strutturale e coreografica con:

- a) ballo frontale,
- b) giro grande (nel quale i ballatori si mantengono diametralmente opposti)
- c) cerchio piccolo

- d) rotazione su se stessi
- e) giri a braccia legate o sottobraccia (con centro esterno o nella connessione).

In quest'area (specialmente in area Pollino) sopravvivono anche *tarantelle* in cerchio (ovviamente coreograficamente ridotte alle prime due suddette parti, con l'aggiunta eventuale di alcuni scambi di posto durante il ballo frontale). Vi è anche la versione a quattro ballerini, che riprende più o meno il repertorio di coppia con l'aggiunta dello scambio frontale di posto.

2. Tarantella silana

Nella vasta area centrale costituita dalla Sila Grande e Piccola, il Crotonese e Catanzarese la *tarantella* in coppia era praticata con una caratteristica particolare, unica nell'intero panorama meridionale: mentre tutti gli altri modelli si basano coreograficamente sulla geometria dominante del cerchio (il rapporto spaziale fra i ballerini e di questi con la scrittura dei percorsi sul terreno è fortemente marcato dal senso di un centro e dal roteare attorno ad esso), nella zona silana la *tarantella* è danzata gestendo uno spazio lineare e viene esaltata la frontalità. La coppia, oltre a stare dirimpetto durante il "ballo frontale", compie altre due figure: una con giri convergenti (in genere in senso antiorario) con piccoli passi "alla pastorale", l'altra consistente in uno scambio di posto. Dunque non si gira attorno ad un centro, ma ciascuno resta sulla propria metà e scambia di tanto in tanto posizione:

- a) ballo frontale,
- b) giro piccolo restando dalla propria parte (giro convergente verso il centro isocronicamente con quello del compagno)
- c) scambio di posto attraversando il centro.

3. Tarantella aspromontana

Dalle Serre all'Aspromonte, dai centri litoranei dei due mari alla stessa città di Reggio (che spesso dà anche il nome al modello coreutico di *tarantella riggitana*) è praticata la *tarantella* tra le più complesse e variate del panorama meridionale. In realtà, approfondendo l'osservazione paese per paese, i modelli osservati sono spesso formati da poche parti coreografiche, ma poiché vi erano varie occasioni di raccolta di *ballatori* di diversa provenienza (feste religiose, fiere, pellegrinaggi, ecc.) la frequentazione del ballo tra forestieri deve aver permesso quel processo di imitazione, prestito, acquisto e sovrapposizione di varianti, il quale ha prodotto poi un repertorio finale complesso e coreograficamente ricco per scambio e accumulazione di forme un tempo solo locali.

Una caratteristica di questo sottogruppo coreutico è la presenza necessaria di un *mastru i ballu* (o *mastru d'abballu*), un corifeo che guida e ordina la successione dei partecipanti al ballo. Ricoprire tale ruolo è ancora oggi indice di prestigio, ma esige abilità coreutica e autorevolezza sociale⁸. La scelta di chi deve guidare il ballo avviene seguendo codici sociali locali, ma anche *u mastru* deve attenersi a regole in uso: tra le quali ricordiamo quelle di far ballare seguendo un ordine di rispetto verso chi indice la festa, gli anziani, le persone importanti fra gli astanti, verso i legami coniugali, affettivi o parentelari. Il meccanismo di invito è frequentemente il seguente: comincia il maestro di ballo a far *fari a rota* - cioè uno spazio circolare con i presenti disposti in circolo, sul quale si pongono i suonatori (zampogna e tamburello o, più frequentemente, organetto e tamburello) - e invita quindi una donna, balla con lei un poco e poi invita un uomo; dopo averli lasciati ballare circa uno o due minuti (il ballo è davvero faticoso!), il maestro entra ringraziando la signora (il ringraziamento vale come invito ad uscire), balla un poco con l'uomo rimasto, poi invita un'altra donna e lascia ballare la coppia formata. Dopo poco rientra e ringrazia (*grazie 'o primu*) e balla egli un poco con la seconda donna che rimane nella *rota*, poi invita un altro uomo e così via. La combinazione della coppia mista (uomo-donna)

non sempre è rispettata, dipende dalle persone che assistono al ballo. In genere chi viene invitato, anche se forestiero/a, non può astenersi dall'entrare in ballo, anche se per poco.

Il ballo in quest'area, più che altrove, è uno specchio della società detentrici: ne riflette i codici, i valori e le concezioni etico-estetiche, in altre parole la cultura del luogo.

Coreografie che compongono la danza sono:

- a) ballo frontale,
- b) giro grande (nel quale i ballerini si mantengono diametralmente opposti)
- c) cerchio piccolo
- d) rotazione su se stessi
- e) giri a braccia legate o sottobraccia (con centro esterno, interno o nella connessione)
- f) giro ravvicinato di spalle

4. Tarantella pastorale

Tra Calabria e Basilicata sopravvive un tipo di tarantella detta "*pastorale*", da non confondere con la suonata "*pastorale*" religiosa natalizia. Entrambe sono patrimoni etnomusicali tipici della zampogna, dunque fortemente legati al mondo pastorale. La pratica di questa particolare tipologia di *tarantella* è andata negli ultimi anni scemando (questo ballo i giovani dei paesi sulle pendici del Pollino e della piana di Sibari in certi casi non l'hanno mai visto eseguire o addirittura neanche sentito menzionare). Vi sono varie modalità di esecuzione della danza, sia a struttura semplice che a struttura bipartita. Quest'ultima, più diffusa e spesso eseguita in coppia, si compone di:

- a) un semigi-ro ampio scambiato
- b) un giro m i n o r e con rapporto di equidistanza fra i ballerini.

Ma la *tarantella pastorale* in alcuni centri veniva danzata anche da quattro *ballatori*. La "*pastorale*" era ballo per esperti e "*buongustai*", eseguito su apposito repertorio musicale rigorosamente per zampogna solista. Anche l'organetto, quando accompagna tale ballo, imita la zampogna.

La *tarantella pastorale* racchiude una storia molto interessante e a suo modo affascinante. Anch'essa si lega al fenomeno del tarantismo sin dal XVII sec. Troviamo infatti nel 1697 una preziosa testimonianza di Boccone che parla in modo particolare di due danze praticate dai morsiati in Puglia: *tarantella* e *pastorale*.

«Il Ragno, ò Tarantola, tanto rinomata nel Regno di Napoli, è più di otto specie, variano nel Colore, e nella grandezza: tutti i Ragni però Mordono. La Puglia, come Paese più arido, e adusto, produce Tarantole, più Velenose di quelle della provincia d'Otranto, e di Lecce, atteso che il loro morso rende le persone furiose; e queste spesso paion Spiritate, si



Tarantella eseguita da giovani durante una scampagnata in un bosco dell'Aspromonte. (Foto Biagi 1982 - Archivio di Documentazione Etnocoreutica dell'Ass. Cult. Taranta)



Tarantella del Pollino a quattro persone. Talvolta anche i suonatori avvertivano il bisogno di ballare e si inserivano nel ballo. (Foto Gala 1981 - Archivio di Documentazione Etnocoreutica dell'Ass. Cult. Taranta)

per la grande forza, che i Pazienti fanno indefessamente, si anche perché alle volte indovinano, e scoprono i difetti de' circostanti, con pubblicare anche il Nome di quelli, che egli non ha mai veduto, qui si può temere di qualche equivoco, a causa di qualche prevenzione di ragionamenti. [...]

Due Sonate amano i Tarantolati, una è la Tarantella, e l'altra è la Pastorale: e l'una, e l'altra viene variata da' Sonatori, secondo le Cadenze, maniere, e lettere. Gli Instrumenti, che accompagnano il Ballo de' Tarantolati è la Chitarra, il Violino, ed il Cembalo, con quelle campanelle di latta bianca, o gialla, chiamato da' Siciliani, Tamburello.»⁹

Oggi in Puglia non si ha traccia di un ballo tradizionale detto *pastorale*, né se ne ha ricordo da parte dei più anziani. Ciò non ci stupisce, se si pensa a quanti altri balli usati negli ultimi 3-4 secoli non hanno lasciato tracce nelle stesse aree di segnalazione passata. La pratica di ciascun ballo tradizionale vive numerose e singolari vicissitudini storiche, le sue sorti di sopravvivenza, estinzione o trasformazione sono legate spesso a dinamiche socio-culturali locali. Se oggi troviamo in Basilicata e in Calabria la *pastorale*, non è per un processo di delocalizzazione, ma piuttosto di autoidentificazione e resistenza culturale: spesso capita che balli, un tempo largamente diffusi, sopravvivano in angoli remoti della stessa area presso comunità appartate e più conservative¹⁰.

Considerando il repertorio musicale proprio della *tarantella pastorale* basato sulla iterazione appena microvariata della melodia, sull'insistenza ritmica quasi ipnotica, e analizzando le peculiarità morfologiche del ballo, caratterizzate dal continuo girare (il cui perdurare di per sé induce ad un progressivo distacco dalla realtà circostante sino alla perdita di coscienza) e alla grande energia necessaria per eseguire quel ballo (che si trasforma in fatica fisica anche per il continuo pestare sul terreno), si percepisce subito la sensazione di trovarsi di fronte ad una danza *sui generis*. D'altra parte basta praticarla per poter constatare direttamente il senso di catarsi cui induce e di conseguenza l'immane benessere psicofisico generato da più fattori coincidenti, fra cui lo sfogo esorcistico di tensioni negative interiori attraverso lo scarico di energie, e l'euforia estatica e catartica che se ne ricava mediante il roteare parossistico. Possiamo supporre con buona probabilità, dunque, che la *tarantella pastorale* calabro-lucana sia un modello arcaico che abbia resistito per lungo tempo in virtù di un'efficace funzione terapeutica, di cui è venuto a perdersi l'originario e dichiarato aspetto cerimoniale codificato.

Sia nella versione in coppia, che in quella a quattro, non va trascurato l'elemento relazionale: i *ballatori* si rapportano continuamente l'uno verso l'altro, senza tale intesa il meccanismo coreografico stesso non funzionerebbe. Ma la cinetica posturale e il percorso sul terreno dei ballerini sono appunto talmente meccanici e incorporati da non aver bisogno di una concentrazione esecutiva continua.

Ciò induce un ulteriore elemento poco analizzato sinora nel complesso fenomeno del tarantismo, che prevedeva anche dei casi di terapia di gruppo degli "attarantati".

5. Tarantella schermata

Altra tipologia coreutica di estremo interesse antropologico è la *tarantella schermata* (detta anche semplicemente "scherma" o "tarantella a scherma"). Si tratta di un ballo di coppia esclusivamente maschile, nel quale si mima, con appositi moduli cinetici e relazioni prossemiche codificati, il duello. Per il suo particolare carattere di specializzazione gergale e di trasmissione controllata, la *tarantella schermata* resta tutt'oggi un ballo per adepti e relegato epicentricamente ad un enclave malavitoso.

Tale danza è oggi presente soprattutto nella Calabria meridionale aspromontana, ma si ritrovano tracce e frammenti cinetici in tutta la regione. Essa presenta forti analogie morfo-antropologiche con la *pizzica scherma* pugliese e il *ballitu a scherma* messinese. Dalle ultime nostre ricerche ancora in corso sta emergendo che questo tipo di danza altro non è che la trasposizione in gioco coreutico funzionale di tecniche schermatorie proprie del vero duello rusticano. Del combattimento reale per risolvere contese, difendersi, imporsi o garantirsi la sopravvivenza conserva molte formule cinetiche e molti codici comportamentali. I contesti di pratica e trasmissione sono - come in Puglia, Basilicata e Campania - quello malavitoso (mondo carcerario e, in Calabria, il mondo della 'Ndrangheta) e quello corporativo di alcune categorie di lavoro che esigevano la conoscenza di tecni-

che difensive per supplire ai frequenti rischi di aggressioni o litigi (pastori, allevatori, *trainieri*, braccianti, *trappetari*, ecc.).

La forma del ballo ingloba molti moduli cinetici e schemi coreografici della normale *tarantella* locale, vi aggiunge però elementi formali tipici del combattimento col coltello: infatti con la mano più abile si atteggiano le dita a lama di coltello, l'altro braccio ha spesso la giacchetta avvolta per costituire un fardello difensivo con funzione di scudo, si mimano le finte, gli affondi, le parate, i salti, gli accovacciamenti, i balzi, le provocazioni gestuali, le schivate tipici della scherma. Pur avendo molte tecniche simili al duello accademico all'arma bianca del mondo aristocratico, tali danze di combattimento maschile mantengono *passiate* e soluzioni originali create dalla cultura agropastorale, tramandate oralmente e apprese visivamente ed empiricamente, sotto il controllo e la protezione di un "compare" che funge da tutore e garante dell'allievo.

La *tarantella schermata riggitanica* è oggi rigorosamente proibita e scoraggiata dalle forze dell'ordine perché in essa si identifica uno degli emblemi di appartenenza alla 'ndragheta o la mafia. Molto spesso ciò corrisponde a verità. Durante la nostra ricerca alcuni bravi schermatori si sono rifiutati di eseguire la danza in contesti pubblici non solo per timore di rappresaglie istituzionali, ma anche perché il ballo non può essere "finto", ma va eseguito nei giusti contesti, da persone "specializzate", secondo codici propri (spesso custoditi gelosamente in segreto nell'ambito di vere e proprie "scuole" di scherma). La documentazione è stata possibile solo grazie ad un rapporto di fiducia instaurato con alcune persone, alle dichiarate ed esclusive intenzioni di studio e soprattutto servendoci di persone affidabili che facessero da tramite. Il mondo della *scherma* popolare è ancora oggi per noi un cosmo complesso, particolare e intrigante.

A differenza delle altre

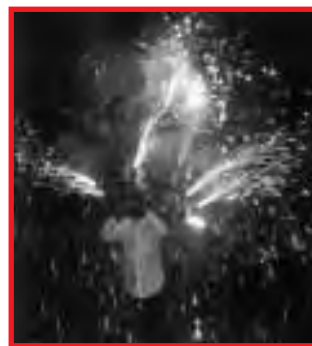
tarantelle sinora trattate, che permettono la libera partecipazione a qualsiasi conoscente del relativo ballo praticato - anche se, come si è visto, la partecipazione è regolamentata da un maestro di ballo - la *tarantella schermata* fa parte di quella categoria coreutica minoritaria di balli a partecipazione codificata e chiusa, essa non è di solito ordinata negli ingressi da *u mastru i ballu*, ma viene affidata nell'aderirvi semplicemente ai giochi delle sfide individuali o di scuola. Elemento caratterizzante del ballo è anche lo spirito di competizione necessario per sostenere l'aggressività insita nella natura di tale danza.

6. I fantocci danzanti: il ballo dei giganti e u camjuzzu i focu

La Calabria conserva altre interessanti tracce di danze non di libera partecipazione, come quelle che prevedono di dar vita coreutica a fantocci di cartapesta. Nella Calabria centro-meridionale e nella Sicilia occidentale alcuni uomini (un "padrino" e due o tre *ballatori*) portano in giro per le strade dei paesi, in occasioni di feste locali, due grandi pupi di cartapesta poggiati su anime metalliche e lignee, vestite di raso colorato (solo i giganti più antichi hanno costumi di tessuto più pregiato). I "Giganti" sono comunemente due: un re e una regina. Sul versante ionico e su quello medio-tirrenico i due protagonisti sono di pelle bianca, sul versante sud-tirrenico la regina è bianca, mentre il re è moro; in quest'ultima zona i due Giganti (chiamati anche *Mata e Grifone*), possono essere accompagnati da un pupo di dimensioni ridotte detto

"nano". Ogni Gigante misura circa mt. 2,50-3 di altezza e Kg 30-50 di peso; è sorretto dall'interno da un uomo che, guardando da una fessura posta in direzione del pube o della pancia della sagoma umana¹⁾, procede ballando una *tarantella* processionale su ritmo di tamburo, grancassa e piatti. Di tanto in tanto nel loro procedere i giganti inseriscono l'*affruntata*, tipico tema di spettacolarizzazione di piazza: i giganti si distanziano mantenendosi frontali, si corrono incontro l'un l'altro e poi si abbracciano e ballano per qualche attimo affiancati. Altro motivo coreutico che viene eseguito ogni tanto è la *mossa* (famoso scuotimento di fianchi e spalle con allusione erotica); quando i Giganti si fermano in una piazza o in luoghi ampi eseguono comuni *tarantelle* stanziali su impianto circolare, secondo l'uso del luogo, con le ovvie riduzioni di dinamicità dovute al peso del fantoccio.

Altro esempio presente in Calabria di ballo con fantoccio è *u ballu di lu camiddu* (detto anche nelle varie lezioni dialettali *camiuzzu*, *camiu*, *camiuzzu*, *camejuzzu*, ecc.); si tratta di una danza con fuoco pirotecnico. Anche qui un uomo



zampe dell'animale) entra in una sagoma di cammello di cartapesta, sormontato da un telaio di botti e girandole d'artificio. La *tarantella del cammello* dura finché tutti i fuochi sono scoppiati; occorre che chi manovra l'animale sia persona esperta per non rischiare ustioni o incendi. Viene eseguito logicamente di sera per evidenziare anche la bravura dei fuochisti, oltre che del ballerino.

Quest'ultimo tipo di ballo con fantoccio pirotecnico si ritrova in varie regioni del centro-sud: il *ciuccio di fuoco* in Campania, la *pupa* in Abruzzo, la *fantasima* nel Lazio.

È quasi certo che molti balli con fantocci siano stati introdotti a partire dalla dominazione aragonese (dal 1442 in poi) in Italia, poiché tali modelli sono ancora oggi diffusissimi in Catalogna, Aragona e Valenza, dove vi è una grande varietà di soggetti (*gegantes*, *capgrossos*, *diablos de fuego*, ecc.). La dominazione spagnola ha esportato fenomeni simili anche in America latina.

Nella gestione di questi balli spettacolari vi è dietro una concezione professionistica del produrre danza: essi sono affidati a uomini esperti che esercitano tale arte-mestiere a pagamento, e si propongono per feste patronali, religiose, carnevalesche e - più di recente - per scopi turistici.

7. Tarantella con le cinte

I toselli con telai in legno a forma di torre o nave, pieni di candele e di ornamenti di nastri, fiocchi colorati ed immagini sacre, vengono detti nei vari dialetti calabro-lucani *cinte*, *cente*, *cinti* o *cèntene*



(forse un tempo anche due uomini per fornire insieme le quattro

Tarantella aspromontana fra donne.
(Foto Gala 1982 - Archivio di
Documentazione Etnocoreutica
dell'Ass. Cult. Taranta)

(probabilmente dallo spagnolo "cinta", nastro, fascia); vengono trasportati sul capo durante le processioni religiose per esaudire un voto fatto o per grazia ricevuta. In alcune feste le portatrici (sono infatti più spesso le donne ad adempiere a questo rito devozionale) di *cinte* usano ballare processionalmente la *tarantella* lungo il percorso sacro, soffermandosi talvolta e ballando sul luogo in coppia o in gruppo, unendo allo sforzo e alla sofferenza del trasporto un'allegria generata dal ballo e mescolando gli elementi penitenziali con quelli erotici. Alla sfera della sessualità riconducono le forme a torre ed a barca delle cinte (organo genitale rispettivamente maschile e femminile), ma nel rituale la coscienza più forte è quella sacra. Questa forma di ballo è attestato ancora in alcune feste religiose della Calabria settentrionale; talvolta permane l'uso di legare al trasporto della *cinta* la finalità propiziativa nuziale, infatti erano soprattutto ragazze da marito, le *zite*, che con il travaglio del trasporto e del ballo cercavano di impegnare ed ottenere dalla divinità un buon partito matrimoniale. Alcuni ecclesiastici dei santuari meta di pellegrinaggi tendono a scoraggiare l'allestimento di *cinte*, perorando l'opzione dell'offerta in denaro, ma la tradizione ancora resiste. La *tarantella con la cinta* diventa inevitabilmente un ballo più composto e pacato del solito ballo a corpo libero; si tende ad economizzare i movimenti per risparmiare energie e per non far perdere l'equilibrio al prolungamento in alto del corpo danzante¹².



8. Tarantelle processionali

Un'attenzione a parte meritano quelle danze processionali che accompagnano di solito l'effigie sacra, perché si ascrivono a tutti gli effetti alla categoria delle danze sacre e devozionali. Spesso si balla per voto e si scambia la sofferta fatica del ballo lungo di ore con la protezione del santo, come nel caso di S. Rocco a Gioiosa Jonica o dei SS. Medici Cosma e Damiano. Il baratto sacro, il *do ut des* con la personalità soprannaturale taumaturgica viene espletato con allegria ieratica e con grande sopportazione della fatica, quest'ultima fortemente aiutata dagli effetti estatici dell'insistenza coreo-musicale della tarantella. Il tamburello, strumento un tempo sempre presente nelle *tarantelle* suonate con strumenti della tradizione pastorale (con zampogna e organetto), è molto funzionale alle situazioni auto-energetiche e terapeutiche.

Le *tarantelle* processionali compaiono anche in alcuni carnevali tradizionali, qui al ballo sono associati altri ingredienti del rito: il mascheramento, lo sdoppiamento identitario, la rappresentazione farsesca, l'abbondanza di vino e cibo, lo scherzo, la provocazione.

9. La vallja

La *vallje* (*vàlia*, *valljina*, *vàghina*, *valet*) è una danza collettiva legata in cerchio aperto, tipica delle comunità *arbëresh* della Calabria centro-settentrionale. Era eseguita un tempo con varianti a seconda degli esecutori e delle modalità locali in tutte le occasioni cerimoniali delle comunità (feste religiose, matrimoni, carnevali); oggi viene danzata pubblicamente solo nel periodo pasquale in pochi centri albanesi sulle pendici meridionali del Pollino. La versione di *vallja* più frequente è una danza prevalentemente femminile, infatti le donne, vestite in costume tradizionale *arbëresh* e legate fra loro a catena per mezzo di fazzoletti o semplicemente per mano, sono guidate all'estremità da almeno due uomini (chiamati *flamurtarë*, cioè "portabandiera"). La danza si snoda per le vie del paese basandosi musicalmente su canti epici, rapsodie tradizionali, canti augurali o di sdegno, talvolta improvvisati. Il canto procede a botta e risposta o a ripetizione fra le due estremità della catena. Il ritmo della danza è generalmente grave e lento, diventa talvolta aggressivo soprattutto nella *vallja* e *burravet* (la danza degli uomini). Questa seconda versione di *vallja* è composta da soli uomini che evocherebbero nei loro movimenti - secondo alcuni studiosi locali - la tattica di combattimento adottata da Skanderbeg per catturare il nemico. Le versioni rimaste hanno perso tutti i codici cinetici inferiori, non vi sono cioè passi particolari, ma si cammina lentamente in avanti sul motivo cantilenato del canto, oppure ciascuna estremità si avvolge al proprio interno durante la propria parte di canto, quasi a formare una sorta di cassa di risonanza al proprio interno. Ogni tanto una delle due coppie estreme forma il ponte con le braccia e fa passare tutta la fila sotto, oppure fanno avvolgere a spirale l'intera catena con svolgimento mediante ritorno a spirale.

La danza oggi è in via di decontestualizzazione e, come spesso accade negli ultimi anni di crescita della domanda del turismo etnico, si sta vivendo una sua mutazione genetica verso la spettacolarizzazione evocativa per finalità turistiche. Si usa talvolta, nell'eseguire la *vallja*, "imprigionare", mediante evoluzioni della *chorea* e improvvisi spostamenti avvolgenti, qualche turista presente e fargli offrire generosamente da bere nei bar per ottenere il "riscatto". I malcapitati, quali nobili *bulerë*, vengono ringraziati con i seguenti versi ed altri improvvisati al momento:

"*Neve kush na bëri ndër / akuavit na dha për verë, / Po si sot edhe nga he-rë / shpia tij mos past vrer!*" (A noi chi fece onore / non diede vino, ma liquore. / Come oggi e in ogni tempo / la sua casa non abbia sventura). Oppure i forestieri



La *vallja* di Frascineto, catena
con fazzoletti

[Foto Miniati 2206 - Archivio di
Documentazione Etnocoreutica,
© Ass. Cult. Taranta]

non arbresh sono tinti di fuligine.

La danza, conforme ai modelli coreutici a circolo aperto dominanti nell'area balcanica, evidenzia l'origine orientale ed è un residuo di forme coreutiche trasferite in Calabria con le migrazioni delle comunità albanesi tra il XV e il XVI sec.

«In origine essi abborrivano anche dal ballo, ma a breve andare vi si adattarono. Nel Peloponneso c'è la Rumeika, ove le donne, tenendosi tutte per mano, si voltano attorno a se stesse e passano a vicenda l'una sotto il braccio dell'altra, mentre il canto dei danzatori e il concerto degli strumenti ne regolano il tempo. Comincia lenta e leggiera la danza, ma in breve diventa così rapida, da stupire. In Italia questo ballo fu trasformato nella Falia o Valia, ch'è un saluto cantato a un alto personaggio o a due sposi novelli. Oggi però è stata smessa, meno in pochi villaggi, che la solennizzano nel giorno di Pasqua solamente, come ricordanza della caduta dell'Albania sotto il dominio dei turchi, e della emigrazione dei suoi figli in Italia.^{13»}

«La danza comune degli albanesi d'Italia è quella degli Epiroti che descrive Byron nel suo pellegrinaggio. [...] Questa danza costituisce il divertimento esclusivo delle donne appartenenti alle colonie che conservano tuttora i patri costumi. Unite, sempre in numero eccedente la cinquantina, guidate da due uomini, o da due di esse più inoltrate negli anni, tenendosi strette per le mani, o a mezzo di fazzoletti, muovono, piene di un intenso ed insolito brio, che sfavilla nei maschi loro volti, per le vie del paese, con passi ora smisurati e gravi, come se eseguissero una marcia militare, ed ora accelerati, con movimenti circolari e disordinati, come se volessero aggredire o fuggire dal nemico. In questi movimenti è sempre il canto che le inebria ed eccita, il canto di poesie popolari che ricordano Scanderbek ed i tempi Bizantini. L'istessa danza si usava circa mezzo secolo dietro, anche dagli uomini.^{14»}

«Uomini e donne, vestite di gran gala, presi per mano e guidati da vessilliferi o corifei a' due capi, formano una lunga riga, che percorre le vie del paese, cantando e danzando, e, a seconda dell'opportunità che offre la via, ora si spiega e si ripiega, ora si annoda e si snoda, ora si apre o raccoglie in circolo, in mezzo a cui, uno de' più baldi e audaci cantori, improvvisatosi aedo, detta il canto, mentre i coppieri mescono il vino, che la munifica liberalità delle famiglie magnatizie a loro donato. [...] Ma ormai questi canti delle danze circolari, nella dissuetudine degli antichi costumi, divengono sempre più rari, ...^{15»}



La vallja di Frascineto [Foto Miniati 2206 - Archivio di Documentazione Etnocoreutica, © Ass. Cult. Taranta]

La vallja di Civita [Foto Miniati 2206 - Archivio di Documentazione Etnocoreutica, © Ass. Cult. Taranta]

Il Giordano nel vocabolario *arbëresh* Fjalor scrive: «*vallë-ja*: sf. ridda, danza corale: la "vallja" consiste in una ridda, composta di donne, di uomini o mista, che tenendosi per mano girano esaltano danzando e cantando inni patriottici, rapsodie patrie, canti epitalamici o versi augurali improvvisati. Nella ridda le donzelle albanesi, danzando, cantano in coro le imprese degli eroi trapassati, onde incitare i presenti all'amore delle loro azioni generose e grandi (B. D.) La "vallja" pare che sia la "Choreola" degli antichi romani (Dorsa). La "vallja" è tutt'ora in uso presso molti paesi albanesi d'Italia Dove dalla domenica al martedì di Pasqua hanno luogo i tradizionali festeggiamenti che commemorano le vittorie degli Albanesi sui Turchi ed altri storici episodi degli Avi»¹⁶.

Non si hanno invece notizie di repertori propri dell'area grecanica aspromontana, come testimonianza della dominazione bizantina nel sud d'Italia, tali popolazioni mentre hanno conservato un bagaglio linguistico, sono state assimilate, come la maggior parte dei centri albanesi, nella pratica del ballo alle *tarantelle* in uso presso i circostanti centri calabresi della zona.

10. La quadriglia

La *quadriglia* (*quatrigghia*) è una composita danza di fine '700 di origine centro-nordeuropea, nata come miscellanea di danze e coreografie di varia provenienza. Simbolo della rampante nuova aristocrazia borghese, si diffonde in tutto il mondo a partire dall'età napoleonica, la Francia diventa il centro di irradiazione di questa polimorfa contraddanza per numerose coppie. Nella prima metà dell'800 v'è stato un gran rifiorire di *quadriglie* di varia foggia e vario nome, regolarmente descritte dai manuali di danza per le numerose scuole di ballo. Sin dalla prima metà dell'800 il genere passa alle classi popolari, che restano affascinate dalla varietà delle figure e dalla possibilità di invenzione coreografica. La tradizione contadina di paese, oltre ad appropriarsi del ballo, lo modifica stilisticamente e gli dà una nuova funzione rituale: la *quadriglia* diventa in molte zone il ballo del carnevale e il ballo matrimoniale per eccellenza. Comandata con ordini francesizzati, questa danza dava libertà, a chi la guidava, di variare l'ordine delle figure o di idearne delle nuove in modo anche estemporaneo. In Calabria viene ancora usata soprattutto durante i banchetti degli spozalizi, le figure coreografiche più comuni sono la passeggiata, il cerchio, il doppio cerchio concentrico, la galleria in cerchio o in colonna, la catena circolare (*grascè*, ossia la *grande chène*, la grande catena in francese), l'incatenamento con ponti, gli scambi di compagno/a, il *pirulè* o rotazione con passaggio indietro della donna, la spirale, la serpentina, il saluto finale. I nomi dei balli che il capoquadriglia comanda hanno spesso versioni dialettali. Negli ultimi decenni il ballo è andato impoverendosi e sparendo. Esistono numerosi motivi musicali per *quadriglia*, soprattutto presso i suonatori di plettri (mandolino, violino, mandola e banjo)

«Nonostante la sua ampia diffusione, in Italia mancano studi specifici sulla *quadriglia* e sulle sue connessioni antropologicamente rilevanti con le feste rituali del centro-sud, nelle quali spesso è parte integrante e contribuisce a determinare quelle motivazioni culturali di fondo che sottintendono al rito. La *quadriglia* fino ad alcuni decenni or sono e ancora oggi nelle aree in cui è regolarmente presente, viene in genere eseguita in forme cerimoniali a carnevale e nei matrimoni.

Nei carnevali le modalità arcaiche di esecuzione prevedevano la partecipazione dei soli uomini che mimavano il rito matrimoniale creando i personaggi tipici del mondo parentelare e comparatico del sud: i vari ruoli erano ben definiti, così come ben organizzati erano gli accoppiamenti e l'ordine processionale dei personaggi, secondo una scala gerarchica di prestigio sociale riferita agli sposi e alle rispettive famiglie. Il passaggio critico dalla stagione della penuria e dell'esaurimento delle scorte alimentari (inverno), a quello del risveglio della natura e degli amori (primavera) viene ribadito dalla comunità etnica con un rito coreutico collettivo; la *quadriglia* carnevalesca, infatti, con i giochi dell'ambiguità, con l'ironica ostentazione della sfera sessuale e con l'intreccio di regole dell'inversione rappresenta l'unione del gruppo sociale che si rinsalda attorno ad una nuova unità familiare che va a nascere nella parodia e nello sberleffo. La *quadriglia* diffusasi rapidamente in tutta Europa soprattutto nel periodo di espansione napoleonica e delle nuove idee borghesi, ingloba in sé molte danze in gruppo (circolari, a schiere e processionali) preesistenti in ciascuna area e le mescola con le contraddanze di origine nord-europea, meravigliando le varie popolazioni per la molteplicità, la variabilità e la volubilità coreografica estemporanea, introducendo una nuova concezione speculativa della danza, la gente comincerà a disdegnare la "monotonia" e la monoliticità dei vecchi balli ed avvertire il bisogno della varianza continua e del consumo "borghese" dei repertori coreutici.

La *quadriglia* riafferma ulteriormente il concetto di autorità, affida a chi comanda prestigio e ampia libertà nell'invenzione coreografica. Nei matrimoni tocca allo sposo, o ad un genitore degli sposi o al padrino guidare la *quadriglia*, non rari erano i casi di litigio su chi doveva avere l'onore di comandare il ballo. Il gruppo parentelare e comparatico si riunisce e si stringe attorno agli sposi falsi (nella *quadriglia* carnevalesca) o veri (in quella nuziale) e li pone in evidenza con momenti di esibizione in coppia, con sollevamento in aria o col bacio in pubblico dei nuovi coniugi.»¹⁷

SISTEMA TASSONOMICO DELLE TARANTELE CALABRESI

Parametro 1: numero partecipanti:

- tarantella in cerchio (di gruppo)
 - tarantella processionale (in gruppo)
 - tarantella a quattro persone
 - tarantella a due persone
- (con alternanza spontanea o guidata da *u mastru i ballu*)
- pastorale a quattro persone
 - pastorale a due persone

Parametro 2: partecipazione:

- balli a partecipazione libera
- balli a partecipazione chiusa
- balli a partecipazione professionale
- balli a partecipazione obbligata

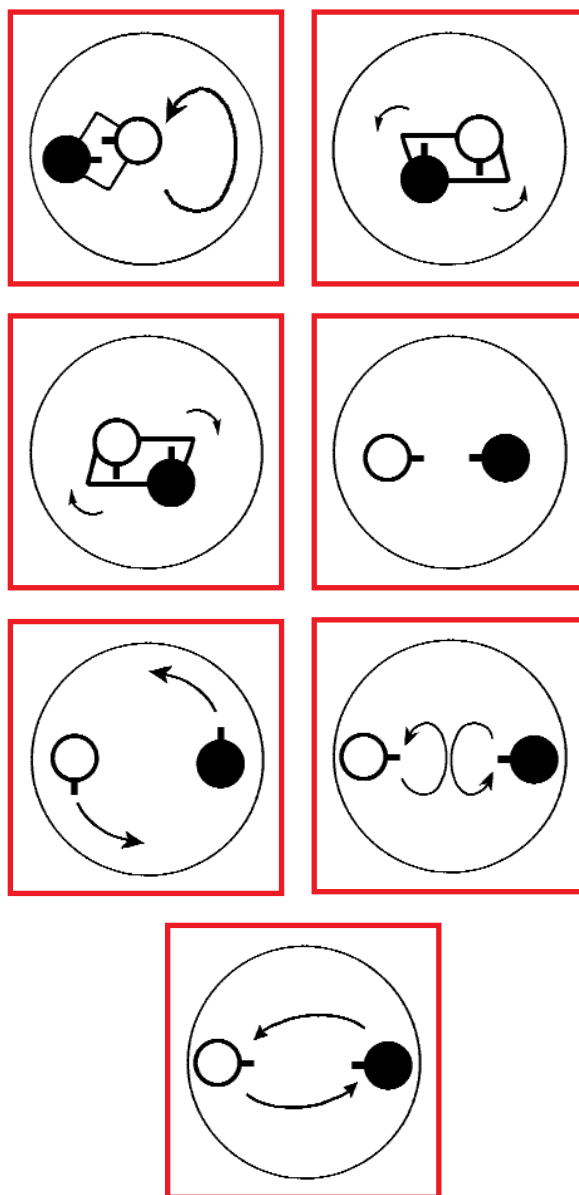
Parametro 3: struttura coreografica

(ballo a struttura aperta):

- monostruttura
- struttura bipartita
- struttura tripartita
- struttura polimorfa

Moduli inferiori:

- passo incrociato anteriore (posato e aereo)
- passo scalcio laterale
- passo doppio
- passo pastorale
- passo saltellato semplice
- passo saltellato scambiato (all'indietro, in avanti, laterale)



Note

¹ Negli ultimi decenni sono state pubblicati testi apparentemente critici, ma basate soprattutto su intuizioni non suffragate da fonti. Prima Monorchio, Polimeni e Sgrò (MONORCHIO Tonino, *Sull'ipotesi della tarantella calabrese come danza di guerra*, POLIMENI Giuseppe, *La tarantella calabrese. Rituali e simbolismi della danza*, SGRÒ Nicola, *Ipotesi sulle origini musicali della viddhaneddha*, tutti su "Calabria Sconosciuta", anno VI, nn. 22-23, 1983) poi la Barresi (BARRESI Maria, *Il Kordax dalla Grecia alla mafia*, 1997) si lasciano affascinare attrazioni arcaiche classicheggianti o da coincidenze fortuite tra il *cordace* o *kordax* dell'antica Grecia e la *tarantella* aspromontana, altri vedono nella *sicinide* greca l'archetipo delle *tarantelle* o *tammurriate* odierne. Le parziali fonti classiche finiscono con l'essere la rinomata coperta che ciascuno tira dalla parte che più gli pare, e le ipotesi finiscono con l'essere un puro esercizio pseudo-intellettuale con cui si gareggia fra chi cerca di stupire con la "scoperta" più eclatante. Dietro questo mai cessato umanesimo o classicismo dozzinale ci celano la presunzione di tuttologia e un atteggiamento di superficialità di fronte a discipline specialistiche. L'ignoranza storica vede la classicità come il *refugium* di retorica gratuita e denuncia spesso l'incapacità a misurarsi con i lunghi secoli del Medioevo e dell'Età Moderna, che pure sono stati periodi prolifici in campo coreutico.

² Interessante è stato il lavoro a più mani compiuto negli anni '80 da alcuni giovani studiosi di danza popolare (Castagna, Staro, Carbone, Di Sergio in AA. VV., *Danza tradizionale in Calabria*, 1988) sul piano teorico, danneggiato però dalla non diretta conoscenza approfondita sul campo di alcuni di loro, o dalla mancanza di raffronti comparativi adeguati su altri modelli di *tarantella* meridionale.

³ Foriano Pico, *Nuova scelta di sonate per la chitarra spagnola* (Napoli 1608). Epifanio Ferdinando, *De morsu tarantulae* (scritto nel 1612), inserito poi nella sua opera medica *Centum Historiae seu Observationes et Casus medici* fu pubblicata nel 1621.

⁴ Epifanio Ferdinando, *Centum Historiae seu Observationes et Casus medici*, 1621, LXXXI, 63. Traduzione dall'originale latino tratto da Epifanio Ferdinando, *medico, storico, filosofo, Mesagne 1569-1638*, Mesagne 1999.

⁵ Un'accurato studio etimologico della voce "tarantella" l'ha compiuto alcuni decenni or sono l'etnologa catanese Carmelina Naselli (*L'etimologia di "Tarantella"* 1951 e 1953).

⁶ La mia indagine sulla danza tradizionale in Italia è iniziata nel 1979, dirottando un precedente interesse sulla poesia popolare verso il ballo di tradizione, per supplire alla mancanza assoluta di ricerche e studi specialistici nel settore. In Calabria mi sono recato a più riprese e non con fasi lunghe nell'arco di ben 5 lustri (anni 1981-84, 1986-88, 2000-2005).

⁷ In questi anni è ancora possibile, anche nelle zone dove l'uso della *tarantella* è ormai diventato raro, poter raccogliere informazioni o esempi esecutivi, poiché vi sono diversi anziani che sono stati da giovani ballerini; il problema sta nel rischio di informazioni inesatte o approssimative da parte della generazione di mezzo, che talvolta ha solo visto ballare ma non praticato abitualmente il ballo etnico.

⁸ Cfr. a proposito AA. VV. (a cura di E. Castagna), *Danza tradizionale in Calabria*, Catanzaro, Coop. "Raffaele Lombardi Satriani", 1988.

⁹ Boccone Paulus, *Museo di fisica / e di esperienze / variato, e decorato / di / osservazioni / naturali, note / medicinali, e ragionamenti secondo i principij / de' moderni. / di / Don Paulo Boccone*, in Venetia, MDCXCVII, per Io Baptistam Zuccato.

¹⁰ È dunque inconsistente l'ipotesi avanzata da qualche studioso locale di intravedere nella *pastorale* una sopravvivenza di danza albanese portata in zona dalle migrazioni *arbrësh*, poiché nella terra madre non è mai stato trovato un prototipo analogo o ad esso riferibile, e poi perché tutte le comunità del Pollino detenevano tale danza, mentre gli altri numerosi centri albanesi sparsi per l'Italia centro-meridionale non hanno mai danzato né conoscono la *pastorale*.

¹¹ Nell'area di Capo Vaticano la sagoma dei Giganti può essere anche incompleta nella parte inferiore del corpo.

¹² Sui balli devozionali fra Basilicata e Calabria cfr. GALA Giuseppe Michele, *La tarantella dei pastori. Appunti sulla festa, il ballo e la musica tradizionale in Lucania*, Quaderni della Taranta, n. 7, Firenze, Edizioni Taranta 1999 e GALA Giuseppe Michele, *Suoni che pulsano. Tarantelle e pastorali fra resistenze e mutazioni culturali alla festa della Madonna del Pollino*, in AA. VV., *Musica e tradizione nella festa della Madonna del Pollino*, San Severino Lucano, Pro Loco del Pollino, 2004, pp. 21-40.

¹³ De Grazia Demetrio, *Canti popolari albanesi tradizionali nel Mezzogiorno d'Italia*, Noto, 1889.

¹⁴ Smilari Alessandro, *Gli Albanesi d'Italia. Loro costumi e poesie popolari*. Napoli 1891.

¹⁵ Marchianò Michele, *Canti popolari albanesi delle colline d'Italia*, Foggia 1908.

¹⁶ Giordano Emanuele, *Dizionario degli Albanesi d'Italia*, Bari, Ed. Paoline, 1963.

¹⁷ GALA Giuseppe Michele, *Il laccio d'amore e i balli del palo intrecciato in Italia*, Quaderni della Taranta, n. 1, Firenze, Edizioni Taranta, 1996 (II edizione), pp. 85-86.

Riferimenti Bibliografici

AA. VV., *Danza tradizionale in Calabria*, Catanzaro, Coop. "Raffaele Lombardi Satriani", 1988.

BARRESI Maria, *La donna nella danza*, in "Calabria Sconosciuta", nn. 72, ottobre-dicembre, 1966, pp. 53-56.

BARRESI Maria, *Il Kordax dalla Grecia alla mafia*, Reggio Calabria, Laruffa Editore, 1997.

BOCCONE Paolo, *Museo di fisica / e di esperienze / variato, e decorato / di / osservazioni / naturali, note / medicinali, e ragionamenti secondo i principij / de' moderni. / di / Don Paulo Boccone*, in Venetia, MDCXCVII, per Io Baptistam Zuccato.

BRAGAGLIA Anton Giulio, *La tarantella*, in "Ricreazione", anno I, n. 12, dicembre 1949, pp.36-55, ENAL, Roma 1949.

BRAGAGLIA Anton Giulio, *Danze popolari italiane*, ENAL, Roma 1950.

CARA Domenico, *Gioiosa Jonica. Il ballo di S. Rocco*, in "Calabria Sconosciuta", nn. 72, ottobre-dicembre, 1966, pp. 45-47.

COFINI Marcello, *Tarantella in musica. Ex tarantula vulgarium musica et choreae*, Salerno, Edizioni Setticlavio, 2001

DE MARCO Michele, *Canti e Danze in Calabria*, in "Ricreazione", anno I, nn. 7-8, luglio-agosto 1949, pp. 26-27, ENAL, Roma 1949.

FERDINANDO Epifanio, *Centum Historiae seu Observationes et Casus medici*, Venetiis 1621, Apud Thomam Ballionium.

FORIANO Pico, *Nuova scelta di sonate per la chitarra spagnola* (Napoli 1608).

GALA Giuseppe Michele, *La tarantella dei pastori. Appunti sulla festa, il ballo e la musica tradizionale in Lucania*, Quaderni della Taranta, n. 7, Firenze, Edizioni Taranta 1999.

GALA Giuseppe Michele, *Suoni che pulsano. Tarantelle e pastorali fra resistenze e mutazioni culturali alla festa della Madonna del Pollino*, in AA. VV., *Musica e tradizione nella festa della Madonna del Pollino*, San Severino Lucano, Pro Loco del Pollino, 2004, pp. 21-40.

LA SORSA Saverio, *Canti e Danze popolari di Puglia e Lucania*, in "Ricreazione", anno I, nn. 7-8, luglio-agosto 1949, pp. 26-27, ENAL, Roma 1949.

MONORCHIO Tonino, *Sull'ipotesi della tarantella calabrese come danza di guerra*, in "Calabria Sconosciuta", anno VI, nn. 22-23, Reggio Calabria, aprile-settembre 1983, pp. 23-26.

NASELLI Carmelina:

1951 - *L'etimologia di "tarantella"*, in "Archivio Storico Pugliese", anno IV (1951), fasc. III-IV, pp. 3-12, Ed. Alfredo Cressati, Bari 1951.

1953 - *L'etimologia di "Tarantella"*, in NASELLI Carmelina, *Studi di folklore*, Catania, Crisafulli, 1953, pp. 89-101.

POLIMENI Giuseppe, *La tarantella calabrese. Rituali e simbolismi della danza*, in "Calabria Sconosciuta", anno VI, nn. 22-23, Reggio Calabria, ottobre-dicembre 1983, pp. 27-32.

O.N.D., *Costumi, musica, danze, e feste popolari italiane*, Opera Nazionale Dopolavoro, Roma 1931.

O.N.D., *Danze popolari italiane*, Opera Nazionale Dopolavoro, Roma 1935 (ristampa Taranta 1990).

SGRÒ Nicola, *Ipotesi sulle origini musicali della viddhaneddha*, in "Calabria Sconosciuta", anno VI, nn. 22-23, Reggio Calabria, ottobre-dicembre 1983, pp. 20-22.

TUCCI Roberta, RICCI Antonello, *La capra che suona*, Roma, Squilibri, 2004.

Gli strumenti popolari nella cultura popolare calabrese

di Antonio Critelli - A.R.P.A.

La musica tradizionale é da sempre specchio e anima di quella gente che, giorno dopo giorno, costruiva la propria storia attraverso la fatica e il dolore, ma anche attraverso la gioia e la festa; e con la musica aveva la possibilità di comunicare, di informare, di raccontare e di protestare senza per altro subire censure. Questo lavoro procedeva quasi esclusivamente per via orale e si diffondeva sul territorio nelle maniere più diverse, originando nel tempo fenomeni diversi di contaminazione fra le varie culture che si differenziavano a seconda dei luoghi e dei momenti storici nei quali questi fenomeni avvenivano.

In Calabria, una percentuale non indifferente della popolazione condivide ancora un'arcaica cultura agro pastorale, tramandata con la parola, i gesti; funzionale alla vita della comunità. In tale ambito la musica assume un ruolo di rilievo e i suonatori, per il loro grado di conoscenza culturale rappresentano le punte più avanzate della cultura musicale tradizionale. In questo ambito, lo studio degli strumenti musicali calabresi si colloca accanto a un più generale interesse per il mondo musicale di cui essi sono parte.

La consapevolezza di possedere questo ricco patrimonio culturale materiale, deve indurre gli operatori che lavorano in questo settore, politici, enti provinciali e regionali, nonché la scuola, a sviluppare sinergie rivolte allo studio, alla salvaguardia, alla valorizzazione e divulgazione di questa ricchezza. Infatti, a differenza d'altre realtà regionali, in cui, a causa della scarsa presenza di strumenti tradizionali si è costretti ad elaborare solo studi e ricerche di "archeologia etnomusicologica", in Calabria il panorama degli strumenti tradizionali, appare vasto e articolato: vi trovano posto una quantità di differenti tipologie, da quelle semplici o primitive come il flauto di corteccia o il tamburo a frizione, a quelle dall'impianto assai più perfezionato e dalla costruzione specializzata, come le zampogne o la chitarra battente; possono essere suddivisi in settori e aree di appartenenza:

- aerofoni: fischietti, doppi flauti, ciaramelle e zampogne;
- cordofoni: chitarre battenti (fondo piatto - *ionica/reggina* e fondo bombato - *cosentina*);
- cordofoni ad arco: lire calabresi;
- membranofoni: tamburelli, tamburi a frizione;
- idiofoni;
- organetti.



La zampogna

La zampogna può essere considerata lo strumento principe della musica calabrese. In Calabria se ne contano almeno quattro tipi fondamentali: *a chiave*, *a moderna*, *a paru* e *surdulina*.

Le caratteristiche organologiche sono simili a tutte e quattro: sacca o otre (con funzione di riserva d'aria) in pelle di capra; testate o ceppo, in cui sono innestate le quattro o cinque canne; due charter o canne del canto; due o tre bordoni. Si differenziano anche in base alla cameratura (foratura interna) che può essere cilindrica o conica; differenza che distingue le zampogne soliste (*a paru*, *a moderna* e *surdulina*) con cameratura cilindrica e ance semplici, dalla zampogna d'accompagnamento (*a chiave*) che, avendo cameratura conica, monta ance doppie. La *zampogna a chiave*, chiamata per la presenza sul charter sinistro di una chiave che serve a chiudere l'ultimo foro digitale, può essere a cinque canne (area Serre) o a quattro canne (area Pollino); accompagna la ciaramella o totarella (oboe popolare) e ancora oggi, in tutta l'area delle Serre, in coppia o con la fanfara o *fanfarra*, formazione composta da una zampogna a chiave, ciaramella, grancassa, rullante e piatti, rappresenta lo strumento di riferimento per accompagnare le processioni di feste patronali o in occasione delle novene natalizie. Nella provincia di

Zampogna "Surdulina"



Zampogna "A Moderna"





Zampogna "A Paru"

Reggio Calabria (area aspromontana e ionica meridionale) sono presenti la *zampogna a paru* e la *zampogna a moderna*, entrambi funzionali alla danza; quella *a paru* si differenzia dalla *moderna* per l'eguale lunghezza delle canne del canto, la *moderna* simile a quella a chiave, ma di dimensioni più piccole e senza chiave sul charter sinistro è la zampogna prediletta dalle comunità grecaniche.

La surdulina, completa il quadro delle zampogne calabresi; è lo strumento usato dalle comunità albanesi. L'area d'appartenenza è molto estesa; ognuna caratterizzata da strumenti con differenze dimensionali, estetiche e nelle tecniche costruttive. Si trova a nord (Pollino), col nome di "i suoni", a ovest (fascia costiera tirrenica) dove le campane sono sostituite da campane a disco, a est (area mesorachese) col nome "stifetta" e nella presila catanzarese dove lo strumento si costruisce ancora con il solo ausilio del coltello.

I Fischiotti

Flauti a becco, possono essere di canna o di legno a fori variabili; molto interessanti sono i *fischiotti* (doppi flauti), i due calami si suonano contemporaneamente, lo strumento serviva



Fischiotto e doppi flauti

anche ai ragazzi quale strumento didattico per l'apprendimento della zampogna. Nella presila catanzarese, viene usato un flauto a becco particolare a cinque fori, quattro anteriori e uno posteriore, in canna o in legno detto a "diteggiatura incrociata".

L'organetto

Di fabbricazione industriale e generalmente importato dall'Abruzzo, ha, dalla sua prima comparsa nel panorama musicale calabrese, mutuato il repertorio della zampogna, cui si è parzialmente sostituito a causa dell'estrema praticità e maneggevolezza, per poi svilupparne uno autonomo. In Calabria è diffuso nelle versioni a 2 bassi (area reggina), a 4 bassi ed 8 bassi (area catanzarese e cosentina).

Chitarra battente

Così chiamata per il modo di suonarla, cioè per battito e sfregamento che la mano destra produce sulle corde e sulla cassa armonica. La sua forma caratteristica, con il fondo bom-

bato e spezzatura della tavola armonica (come nel mandolino), ricorda molto i modelli in uso in epoca barocca, mentre le corde, metalliche, sono tutte dello stesso calibro. Strumento classico delle serenate, ma che accompagna un vastissimo repertorio di canti, si presenta anch'esso in diversi tipi (bombata, come in uso nelle province di Cosenza e Crotone, o piatta, nella tradizione jonica catanzarese e reggina).

Lira calabrese

Un tempo molto diffusa, specie nella zona della Locride e del Vibonese, ha conosciuto una profonda crisi nel dopoguerra ma anche una recente rinascita. Cordofono ad arco, costituito



Lira Calabrese

da un unico blocco di legno scavato a forma di pera o a bottiglia, su cui viene incollata la tavola armonica, con due fori di risonanza e un'anima mobile di canna che trasmette le vibrazioni prodotte dalle corde sul ponticello a tutta la cassa armonica, monta tre corde di cui quella centrale, che viene suonata di continuo e tastata soltanto in alcune cadenze, fa da bordone.

Appoggiata sul ginocchio o tenuta stretta fra le gambe, e tastata lateralmente con le unghie (o anche con i polpastrelli) suona spesso in accoppiata con la chitarra battente, o in quartetto con *fischiotti* e tamburello.

Tamburello

Tamburo a cornice, costituito da una pelle di capra o gatto selvatico, fissata su un cerchio di legno all'interno del quale sono poste delle coppie di cembali di lamiera battuta e temperata.



Tamburello

Zuco

Tamburo a frizione, in Campania chiamato *putipù*, è costituito da una cassa armonica cilindrica in legno o in terracotta, su cui viene fissata una pelle di capra dal cui centro parte una canna che viene sfregata con la mano, mantenuta umida da una spugnetta bagnata.

Idiofoni

Possono essere in metallo o in legno, la loro funzione ritmico-musicale: azzarino o triangolo, malarruni (marranzano o tromba dei zingari), trocculicchie, tocca, troccola. Il suono/rumore emesso serve o per il gioco infantile o in determinate occasioni rituali, in special modo quelle legate alla Settimana Santa.

Il rito, la festa e la fede.

Riflessi del sacro nell'immaginario collettivo calabrese.

di Salvatore Inglese da
"UN VIAGGIO LUNGO UN ANNO"

La religiosità popolare rappresenta un'espressione antropologica ineludibile che demarca la particolare qualità della storia sociale di una qualunque comunità umana. Essa costituisce una dimensione culturale complessa capace di esprimere le istanze più profonde di un soggetto collettivo impegnato a costruire quotidianamente la propria realtà storica. Una sua importante caratteristica è quella di saper integrarsi con l'istituzione religiosa ufficiale pur non avendo, in se stessa, alcun bisogno di una rappresentanza forte e sistematica. Essa riesce a dialogare con i principi teologici superiori ma ne riformula le domande e le risposte attraverso l'apparente semplicità delle sue concezioni. La tradizione religiosa popolare si costruisce aggregando frammenti sparsi ed eterogenei ricomposti come insiemi unitari e coerenti. La trasmissione della sua conoscenza avviene per mezzo di una pedagogia sociale che non richiede uno specifico percorso formativo - seminario, scuola di dottrina - perché le basta l'ordinario apprendistato alla vita. I contenuti di questa religione viaggiano nei cuori delle persone senza essere accompagnati da un discorso sulla natura di Dio anche se i prodigi dilemmatici di questa entità si manifestano quotidianamente nella vita quotidiana delle genti. In tal modo avviene il trasferimento di una tradizione orale che non discende dalla scrittura o dalla predicazione di nessun maestro depositario di un

sapere assoluto essendo sufficiente un interprete, un testimone, un invitato in possesso di un'ispirazione elementare, segmentata, didascalica, legittima sulla base di un'identica appartenenza sociale e culturale, di una comunione spirituale, della condivisione di uno stato di bisogno.

Seguendo queste linee di comunicazione la religione popolare si estende sulla maggioranza dei membri di uno stesso corpo sociale e lascia un'impronta profonda sulle modalità con cui vengono espresse le emozioni, i sentimenti, e le relazioni all'interno di un contesto determinato. Tale forma di religiosità funziona come un dispositivo di ricomposizione degli interessi sociali in gioco ed esercita una funzione di mediazione tra classi e ideologie in conflitto permanente all'interno di uno stesso aggregato sociale o tra due aggregati contigui. Per poterne apprezzare la forza e le dimensioni essa deve essere interrogata direttamente negli uomini che incarnano i suoi principi, negli oggetti che ne costituiscono la materializzazione, nelle azioni rituali che ne risolvono lo svolgimento pubblico. Essa sprigiona frequentemente un'energia che incanta la logica ortodossa della Chiesa e ne vince l'inerzia prudente. Riesce regolarmente in questa impresa producendo, ad esempio, una scarsa leggenda in cui diventano protagonisti gli umili e gli innocenti la cui verità straordinaria si contrappone come una rivelazione folgorante al pensiero religioso convenzio-

nale. Per farsi consuetudine accettata in ogni ordine e grado della società deve però ostinarsi a declamare un posto privilegiato ed essenziale all'interno delle concezioni e dei culti già esistenti. Non è raro allora che un particolare fenomeno, spesso inesplicabile e meraviglioso, debba continuamente riapparire nello spazio sociale in forma di miracolo o di prodigio.

Incomincia allora una lunga fase di transizione attraverso cui l'incredulità e la diffidenza iniziale cedono il passo alla tolleranza e al dubbio positivo. Tale trasformazione progressiva avviene lentamente ma inesorabilmente soprattutto quando il mistero dell'evento si presenta in epoche critiche o in momenti drammatici vissuti dalle collettività. Il mistero non è mai di questo mondo ma ne richiede l'esistenza sostanziale per potersi manifestare. Esso non è mai umano, per eccellenza, ma necessita di umane figure che ne rendano testimonianza o che raccolgano l'intimo significato del suo messaggio.

Si stabilisce un processo bidirezionale, di lievitazione ascendente e di inveroamento discendente, che specifica l'avvenuto contatto tra gli umani e il divino, tra il sacro e il profano, tra la parola ordinaria e quella liturgica. Questo doppio movimento rende infine possibile la comunicazione orizzontale tra gli esseri umani, rinsalda il loro legame con le istituzioni sociali o precipita a nuove forme di organizzazione comunitaria. A questo punto

la religiosità popolare diventa un complesso ideologico e pragmatico che vuole conquistare una desiderata universalizzazione diffondendo in modo discreto o travolgente nuovi gesti, visioni e scopi, conquistando spazi fisici e nicchie temporali in cui potersi dispiegare pienamente. La dinamica della religiosità popolare riesce ad abbattere le barriere che, secondo la norma sociale, separano gli individui tra loro istituendo forme di esperienza collettiva. L'individuo viene così risucchiato in un vortice da cui emerge da cui riemerge in quanto comunità spiritualmente fondata. Il destino soggettivo, l'estraneità alla vita dell'altro, gli aspetti volgari dell'egoismo materiale vengono eclissati dall'emergenza di un destino condiviso in ogni ordine e grado dell'aggregato societario. Non si dà infatti religione popolare in quelle condizioni in cui non sia presupposta un'autentica struttura solidale fondata sulla compartecipazione e sull'ideale del bene comune. Si comprende allora che tale forma di spiritualità tende a condensare una massa critica sempre più voluminosa provocando l'addensamento e la corrispondenza tra tutti gli esseri umani che costituiscono i ranghi e le ramificazioni di una società virtuosa. Nello stesso tempo essa dischiude le soglie che mettono in comunicazione i mondi terreni e quelli immateriali. La religiosità punta a produrre, ancor più, un effetto di massa generalizzato che si estende agli uomini,



Nocera Terinese - Cz - Sabato
Santo la Processione dei misteri

ai beni materiali, alle nature divine, ai trapassati e ricomprende il modo naturale in ogni sua espressione animale, vegetale e minerale. Tale effetto riesce a scatenare eccessi e parossismi che possono accrescersi continuamente o ritornare a livelli di equilibrio temperato quando le funzioni espressive della trascendenza vengono nuovamente governate dalla riaffermazione di modalità più convenzionali. Si può anzi affermare che la spiritualità spontanea delle genti rappresenta un fattore permanente di contestazione dell'istituzione ecclesiastica. Essa confluisce come forza di complemento che giunge in soccorso della religione ufficiale quando questa entra in sofferenza o smarrisce il suo potere di attrazione sociale.

La spiritualità spontanea delle collettività riesce a disegnare un perimetro e a elevare un confine tra il Bene e il Male soprattutto quando scopre direttamente il fascino del prodigio e del mistero soprannaturale o quando trema al cospetto della potenza oscura del maleficio. La sua capacità resta pur sempre quella di trasformare una questione *metafisica* (la presenza del male nel mondo) in un'esperienza fisica (visioni, malattie, conversioni, guarigioni miracolose, beatitudini del corpo e dello spirito). Facendo ciò rimane saldamente ancorata al corpo naturale che alimenta e sostiene un corrispondente corpo sociale. La religione direttamente vissuta dalla gente comune conferma l'orientamento tendenziale della cultura popolare stessa che interpreta il mondo come un universo abitato da forze soprannaturali.

Lo spazio e il tempo vengono perennemente riorganizzati in rapporto alla carica di significati inusuali che in essi dimorano latenti in attesa di essere scoperti e di potersi manifestare per difendere gli umani o per arricchire il patrimonio spirituale. Quanto più lo spazio fisico è disordinato, la società in conflitto, il tempo curvato dalla *mala ora*, tanto più l'evento sacro amplifica il disordine apparente per poi ricondurlo ad un diverso ordine di senso. La sterilità della terra o la catastrofe ecologica, l'epidemia inarrestabile, i rivolgimenti sociali distruttivi sono le occasioni privilegiate in cui il messaggio o il monito divino rimbalzano sulla comunità umana in modo fragoroso, attirando l'attenzione finanche del "sordo" e "cieco". Il luogo lontano, il tempo eccentrico, il soggetto improbabile diventano protagonisti dell'evento e permettono all'individuo sociale di riconciliarsi con la complessità dell'ambiente. Il bisogno rituale e culturale si esprime sempre in relazione a un preciso universo materico e riesce a stabilire una comunicazione rinnovata con l'energia creazionale della mente assoluta verso cui si indirizza la fede.

In questo modo l'ordinaria continuità quotidiana viene spezzata in favore di una novità fenomenica – di una discontinuità – che sbalza individui fuori dalla cinta domestica, del ciclo stagionale, dall'esperienza fisiologica del corpo. Si ripristina in tal modo una sorta di nuova unità tra l'essere umano e la natura proprio quando il processo culturale riteneva di aver scisso i destini dell'uno rispetto a quel dell'altro. La religiosità popolare è partecipativa in senso globale poiché la sua forza di legame non si esaurisce nel rapporto vigoroso tra gli esseri umani ma si estende ad ogni creatura dell'universo.

È possibile riconoscere al centro di questo processo un'istanza ordinatrice che si rivolge al controllo delle condizioni caotiche in cui talvolta la socialità storicamente determinata. Nella vita religiosa del popolo l'ordine spirituale si contrappone all'ordine materiale o quello etico, la forma altamente strutturata dei riti contrasta la dissoluzione dei ranghi sociali, le ragioni misteriose dei sacri interdetti sostituiscono le licenze giuridiche o sfidano le forme insopportabili dell'autoritarismo temporale. Nelle epoche in cui si assiste alla dispersione o alla ridefinizione confusa delle gerarchie sociali la religione popolare infila le proprie istanze ordinate nella forma di nuove comunità (società iniziatiche, confraternite) riuscendo così a produrre una *semplificazione* del caos sociale ed una complessificazione della società divenuta ancora più variegata in ragione dell'avvento di nuovi soggetti collettivi organizzati intorno ad una precisa finalità morale.

La religiosità popolare ritrova nella festa di massa una delle sue forme più complesse e coinvolgenti che permette al mistero spirituale di occupare e saturare la scena sociale. L'irruzione della festa celebrativa non è mai improvvisa essendo, piuttosto, un

evento atteso destinato a rinnovare localmente la memoria del mistero sacro lungo l'incendere fasico delle stagioni in cui si contano le date propizie del calendario liturgico.

La festa rende sostanziale e visibile la sacralità condivisa. Essa è un dispositivo che innesca un evidente e incoercibile parossismo emozionale in grado di dirigere sequenze spettacolari complesse dove non è ammessa la separazione teatrale tra pubblico e attori. Il popolo tutto partecipa alla festa e vi si rispecchia integralmente ideandone lo svolgimento, recitando le battute individuali e corali, allestendo i costumi, disegnando l'architettura tradizionale degli scenari, demarcando il percorso spaziale, assumendo dall'interno la responsabilità creativa del testo e della regia. Quando l'intera comunità è risucchiata nel vortice festivo, l'occasione celebrativa funziona come una sorta di macchina che purifica e rinnova il corpo e lo spirito del soggetto sociale. Essa determina una sovversione del flusso cronologico che sospende la successione ordinata del passato, del presente e del futuro catturandola in una parentesi temporale peculiare, delimitata e ripetitiva. Nel corso della festa si genera infatti una regressione temporale verso un passato necessariamente antico, ma pur sempre storico, che riconosce il proprio stadio iniziale nel momento in cui è già avvenuta l'emancipazione dalla fase primigenia della creazione. Non si tratta di una regressione all'infinito, ma ad un ritorno ad un'epoca precisa, solitamente quella in cui una crisi etica e sociale senza precedenti è stata superata in modo efficace grazie all'intervento provvidenziale di un mistero o di un evento eccezionale. In tal modo la fede popolare risolve astutamente il problema delle ascendenze pagane della festa collettiva. Il tema sacro che viene attualizzato nella celebrazione di massa riesce a mantenere la propria impron-

ta sovranaturale (omaggio alla potenza spirituale dei Santi, della Madonna e del Cristo) avendo compiuto definitivamente il salto culturale dal politeismo e dall'animismo antico alla Fede evangelica. Né questa realtà irreversibile può essere contrastata dall'evidenza delle profonde stratificazioni pagane di un rito collettivo ormai scritto nella tradizione cristiana. Non bastano le cospicue analogie formali (i luoghi, i momenti stagionali, le offerte, i canti, i cibi e le libagioni, ecc..) o la peculiare espressività emozionale per ripristinare un legame o addirittura un'identità tra le teofanie naturalistiche e la spiritualità monoteistica. Il passaggio evolutivo dall'una all'altra dimensione religiosa, strutturalmente sovrapposte, ma storicamente successive, è certamente irreversibile per cui si assiste piuttosto ad una reinterpretazione cristiana delle liturgie pagane di cui si è definitivamente smarrito il codice che rendeva possibile l'interpretazione della cosmologia, della teologia, della spiritualità e dell'etica antica orientando su di esse precise pratiche sociali. Non di meno l'orgoglio con cui si reclama l'arcaicità dei natali di una festa serve ad asseverare la persistenza secolare di un gruppo culturale, lo spessore incompressibile della sua memoria storica, la forza indefettibile del legame sociale originario. L'evento drammatizzato nell'azione liturgica viene surrettiziamente nobilitato dalla sua stessa capacità di sopravvivere all'infiltrazione corrosiva delle epoche profonde della storia. Non potendo esistere un fenomeno religioso senza una comunità celebrante è sempre quest'ultima ad essere eternizzata dalla rivendicazione della vetustà di una festa sacra.

Se questo rito è ostentazione di gioia ed euforia collettiva, in esso è anche scandito un tempo d'angoscia che coincide con la messa in tensione del mondo dove l'individuo comunitario ha sistemato

la propria collocazione ontologica. L'emozione intensa è il principale indicatore di una metamorfosi dell'essere individuale che si rapprende in un gigantesco e pulsante coagulo formato dalla pluralità dei soggetti coinvolti. Questo processo di precipitazione sociale, apparentemente acéfalo e anonimo, è governato da un'intenzionalità immanente divenuta effettivamente tale dopo essersi manifestata come volontà superiore sempre imprevedibile. L'esistenza di un flusso continuo che scorre dalla base umana verso il vertice divino, accompagnato da quello che si muove in parallelo e in direzione opposta, denota una disponibilità terrena al contatto spirituale e una necessità celeste all'affermazione di un diverso equilibrio del mondo.

La festa possiede un orientamento progressivo che si sposta dalla crisi sociale verso il disordine fremente degli eccessi per raggiungere infine la pacificazione appagata della collettività. Il bisogno essenziale di simmetrie armoniche diviene operante soprattutto in quelle situazioni in cui l'ordine fenomenico sembra oscurato da un'eclissi totale. Esistono infatti feste religiose popolari caratterizzate da un eccesso apparentemente incomprensibile ma, in assoluto, vivificante. Il parossismo appetitivo deborda nell'ebbrezza o si deforma in bulimia collettiva, l'espressione verbale e quella corporea trascendono in gesti esagerati e scomposti, in grida incoercibili, si approvano scherzi grossolani o sconcezze sconcertanti che si trascinano al seguito mimiche impudenti, rinforzate da un fondamentale orientamento puritano. L'esaltazione delle passioni e dei sensi non assume soltanto la forma del piacere sfrenato ma si converte anche in azioni afflittive impressionanti. Ciò che appare importante non è dunque il verso sensoriale dell'eccesso, sempre oscillante tra euforia e penitenza, ma l'aggregazione ordinata del-

l'intero corpo sociale partecipante alla festa che costruisce o rinnova su questa matrice esecutiva la forma primaria dell'identità culturale. La festa religiosa locale funzionerebbe come un dispositivo di fabbricazione identitaria che organizza l'appartenenza degli individui, struttura la proprietà dei luoghi, provvede all'insegnamento di comportamenti opportuni e riconoscibili grazie al suo particolare marchio differenziale. Questa forma celebrativa, pubblica e maggiore, imprime un'eccedenza di significato e di valore agli uomini, agli spazi, alle cose, ai sentimenti e ai problemi. Tutto quanto viene da essa toccato subisce una metamorfosi il cui cambiamento evolutivo viene clinicamente rappresentato.

Ciò che appare inoltre decisivo è la circolazione generalizzata dei prodotti sociali e culturali: la celebrazione di massa si articola sempre in un mercato, in una processione, in un'arena di gioco, in una rappresentazione estetica e artistica, nella contrattazione e nello scambio di relazioni significative nonché vincolanti. La festa, dunque, si sviluppa in uno scenario multidimensionale, è caratterizzata da un particolare vissuto emotivo, è messa, è una messa in atto culturale a cui partecipa un'illimitata teoria di soggetti sociali. La complessità della sua struttura spesso favorisce esiti imprevedibili: la pacificazione desiderata può commutarsi in conflitti aperti, individuali, collettivi; il comportamento autorizzato può esaltarsi senza più controllo; il legame sociale può spezzarsi fino a diventare sovversione. Tali trasformazioni intervengono durante particolari congiunture critiche soprattutto quando l'intera struttura sociale assume il rischio di uno scarto culturale importante o quando incomincia a soccombere alla pressione di agenti esterni contro i quali non riesce ad organizzare una resistenza efficace.

Nei giorni comandati la

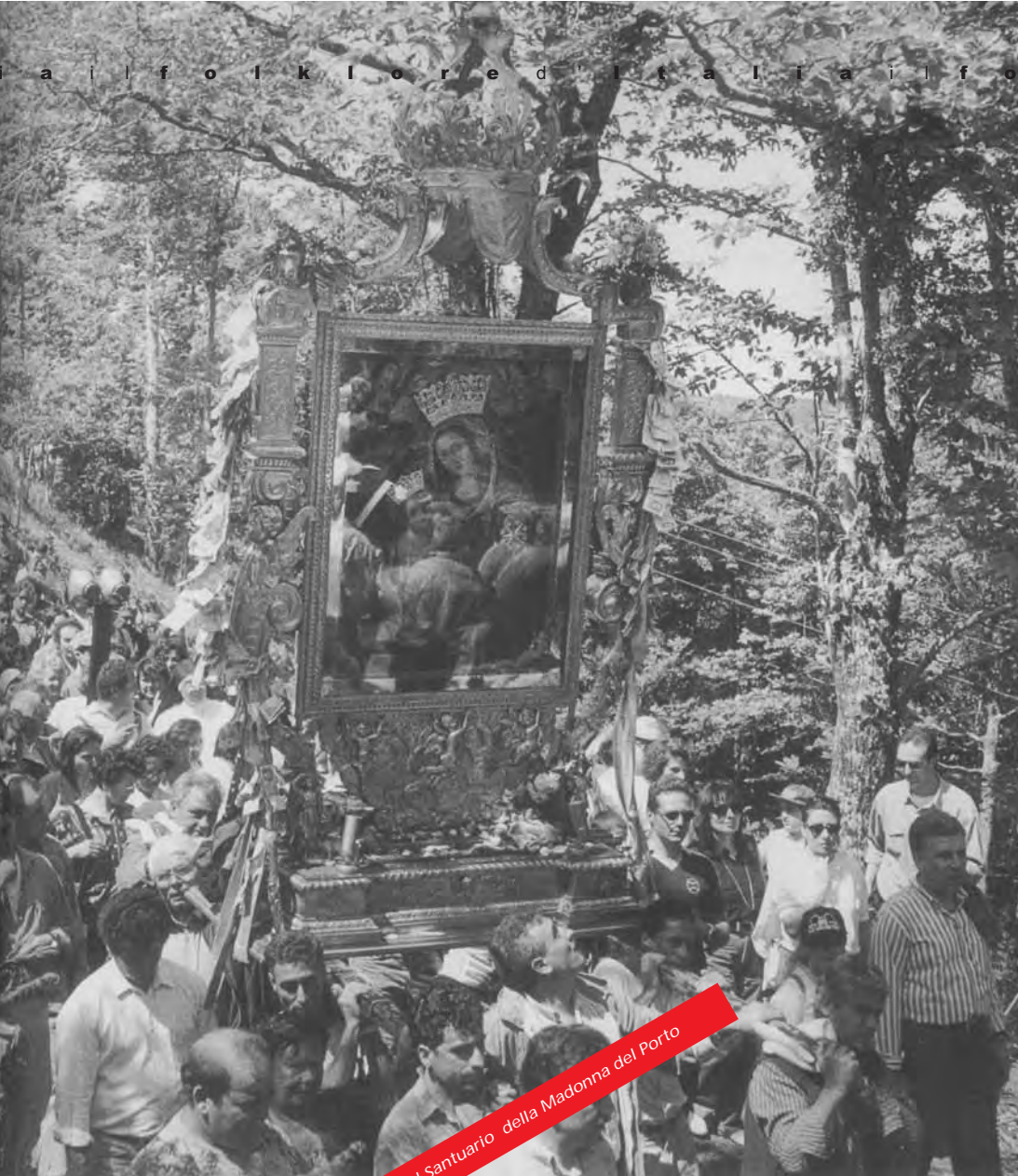
moltitudine si rovescia in luoghi prescritti per stringersi intorno alla forma statuaria del Santo, pio o combattente, della Madre, nutrice o dolorosa, del Cristo, miracoloso o soccombente, esponendosi al raggio d'influenza di simili potenze. Con queste modalità viene ricercato un contatto intimo con esseri dotati di duplice natura, capaci di stabilire un ponte tra la realtà ordinaria dell'esistenza e quella ultima dello spirito. A simili entità si indirizzano domande mute, sussurrate, gridate; implorazioni altrimenti esaudibili che diventano richieste legittime e soluzioni realizzabili proprio perché rivolte all'onnipotenza disincarnata da cui può scendere uno stato di grazia. Tale stato non si identifica soltanto con una piega passionale o con un'inclinazione morale soggettivamente soddisfacente. L'individuo e le collettività fisicamente esistenti reclamano gratificazioni concrete in risposta a rovesci economici, difficoltà produttive, condizioni morbose. Per ottenere l'attenzione necessaria e la grazia conseguente si impegnano solennemente con il *medium* miracoloso a cui dedicano primizie, desideri e determinazioni riguardanti ogni aspetto della vita quotidiana.

Si stringe un patto che diventa un'alleanza integrale con l'essere luminoso fino ad esprimergli una fedeltà assoluta che non si lascia distrarre da altre realtà. Il postulante si iscrive al circolo esclusivo degli adepti verso cui è indirizzato il tocco, lo sguardo, la compassione e la volontà dell'essere sacro. Gli individui trasformati dalla grazia accedono alle verità di una natura più profondamente sfuggente, ospitata in boschi, grotte, fiumi, alberi e rocce, che si lascia sfiorare raramente dalla coscienza ordinaria degli esseri umani. Il fedele è chiamato a percorrere, seppur parzialmente e con intensità attenuata, l'itinerario santo che prevede la rinuncia a cose o persone, l'offerta di doni preziosi, l'alienazione del sentimento stesso del possesso per raggiungere, partendo da una richiesta urgente, una visione del mondo fisicamente inconcepibile, solo mentalmente immaginabile ma che adesso rimbalza nello spazio biografico in modo crudo ed evidente. Questa trasformazione è riconoscibile nelle modificazioni corporee, negli studi di vita, nei pensieri, nelle parole, nelle opere. La realtà vicina e lontana viene modificata innescando mutazioni ulteriori in aree sempre più allargate della società e del comportamento. L'essere superiore che occupa lo spazio comunitario provoca in esso una modificazione strutturale che corregge il corso normale della vita individuale e l'esito dei destini collettivi. Si instaura così un'amplificazione crescente che spesso produce il cambiamento radicale di un gruppo in cui si presentino effetti improvvisi ed inspiegabili in virtù del fervore della richiesta, o dell'intensità della preghiera ma, in ultima analisi, grazie all'imperscrutabile disegno ispirato da una provvidenza celeste. Un siffatto processo trasmutativo prevede che se l'essere eletto si è separato dal mondo sociale per raggiungere stati fondamentali o superiori, se si è impegnato individualmente nel contrasto del male e nell'affermazione della compassione, i postulanti sottraggono quel percorso iniziale alla sua eccezionalità singolare e lo facciano diventare una tecnica ritualizzata pubblicamente. Grazie ad essa viene ricreata artificialmente l'atmosfera e le condizioni dell'evento originario attraendo verso luoghi, momenti e passioni altamente particolari una serie di individui smarriti e sofferenti che intuiscono ancora vagamente la direzione ascensionale del movimento di liberazione. E' proprio in queste fasi che affiorano i rischi della passione religiosa controllabili solo con rigorosi esercizi di disciplina riprodotti sul modello severo elaborato dalla tradizione. In momenti così peculiari, quando una condizione di estremo bisogno attrae l'individuo in queste orbite d'influenzamento,

la narrazione leggendaria del primo evento sacro, l'articolazione fattuale in un rito puntigliosamente dettagliato, l'interpretazione preordinata del comportamento santo funzionano come matrici generative di una profilassi e di una terapeutica psicologica che reca sostegno e garantisce protezione e soggettività piagate altrimenti rassegnate a sopportare una sofferenza inestinguibile.

La materia inerte delle statue, i colori consunti delle raffigurazioni iconografiche, l'untuosità secolare delle reliquie, la luccicanza ostentata degli ori sacri assumono la brillantezza e la vivacità delle sostanze vitali, trasmettono la forza contagiosa degli esseri viventi, diventano potenza trasformativa che si trasferisce e invade il corpo del fedele anche grazie ad un semplice contatto nella ressa, ad uno sguardo lanciato attraverso i vapori della folla, ad una sibilo tagliente divenuto voce che pronuncia senza possibilità di equivoco una promessa dedicata in mezzo al frastuono delle musiche e all'urlo drammatico delle implorazioni collettive. Ciò che viene cercato con l'avvicinamento fisico e spirituale all'essere superiore è l'oltrepassamento dei limiti della natura reso concepibile dall'esistenza di queste sacre entità che hanno sperimentato in prima persona l'attraversamento sofferto del perturbante confine interposto tra l'umile e il sublime. Tale superamento è ancora più necessario quando l'umano è afflitto dal male e dalla malattia o bersagliato da un destino avverso. La religione popolare, ancora una volta, si fonda sulla relazione diretta con il sublime da cui deriva anche la forma particolare con cui i soggetti sociali entrano in rapporto tra di loro osservando le direttive esemplari emanate dalla figura potente che protegge la comunità. Resta comunque decisiva la tensione accentratrice del rito sacro officiato collettivamente che, andando incontro alle statue, sollevandole di peso, trasportandole in processione manifesta i suoi caratteri distintivi nel momento in cui ispira gesti stilizzati e ripetitivi, disciplina le emozioni, raccoglie intorno a sé i ranghi della società per proiettarli oltre il limite della comune esperienza.

Questa complessa fenomenologia non può dispegnarsi compiutamente senza reclutare il corpo fisico degli individui che si costituiscono in comunità officiante. Tutte le espressioni corporee sono subordinate allo svolgimento del rito: posture, movenze, atteggiamenti, danze, canti, corse, giochi; decorazioni, acconciature, abiti tradizionali. La gestualità sacralizzata impone le genuflessioni, il segno della croce, il petto percosso con forza, il bacio devoto, il tocco carezzevole, l'abbraccio abbandonato, la purificazione, l'abluzione, l'immersione lustrale, l'alimentazione e la libagione. L'insieme di queste azioni, la loro moltiplicazione incessante ottenuta attraverso l'iterazione imitativa e ordinata, diventa il mezzo attraverso cui la parola di fede si incarna nel corpo e vi pronuncia il suo discorso. La fede incarnata è motivo di donazione totale del corpo senza più tener conto dei vincoli fisici da cui esso è socialmente trattenuto. Alcuni riti, in passato diffusi sull'intero territorio regionale, prevedono il versamento controllato del sangue che sgorga per irrorare il campo sociale. Questo gesto, drammatico e consapevole, racchiude la determinazione con cui la concezione popolare afferma la priorità e la necessità di un rapporto diretto con l'universo del Sacro. Tali operazioni estreme, attraverso cui si ostenta fierezza, coraggio, forza e in cui si riconosce una tecnica corporea controllata, distinguono l'officiante dalla comunità ma sviluppano la loro stretta complementarità in nome del comune interesse spirituale. L'uno non può sussistere senza l'altra perché quest'atto intenzionale necessita di una precisa convalida sociale molto più che un'accettazione religiosa ufficiale. Ciò non avviene mai senza contrasti ma deve essere avviato un nego-



Gimigliano - Cz - Pellegrinaggio al Santuario della Madonna del Porto

ziato tra individuo e gruppo in un contesto di mutazione sociale, culturale, religiosa permanente. Anzi, quanto più un rito implica un'esecuzione perturbante tanto più la negoziazione può risolversi in condanna e ostracismo oppure divenire esaltazione condivisa ed emulazione collettiva. Esso può allora estendersi, ad esempio, a gruppi di famiglie precedentemente escluse dalla sua messa in atto; può inoltre diventare una manifestazione di protesta sociale oppure può lasciarsi osservare come donazione privata, come penitenza sofferta, come furore individuale. La dilatazione o il restringimento del suo valore e significato sociale sono pertanto soggetti a un'oscillazione provocata dalla storia sociale complessiva della comunità, delle sue modificazioni strutturali o delle tappe ideologiche del suo sviluppo culturale. Questo movimento interviene in ogni manifestazione, grandiosa o minuta, della ritualità popolare ed è capace di far sussultare le piazze, gli altari, gli oggetti votivi o di atterrare con la vertigine del dubbio e della disaffezione anche processioni regali che riproducono nella loro estetica la maestosità della conquista religiosa. Il flusso ematico di cui si provoca la fluida copiosità mette in circolazione la crudezza materiale, la cifra estetica e la potenza sublime del

sacrificio contemplato come strategia di rinnovamento del rapporto tra il mondo e la divinità creatrice.

Nel silenzio obbediente del corpo, l'offerta cruenta ricorda che proprio il sacrificio rappresenta lo stadio finale della professione di fede poiché esso sprigiona la forza in grado di aprire il circuito invisibile della trascendenza. I riti cruenti ancor oggi praticati non rappresentano solo il bisogno incoercibile di espiazione, non sono il marchio indelebile di un difetto morale originario e persistente.

Quando l'uomo dona se stesso, integralmente, soggiace alla potenza del sacro divenendo un elemento organico di questa architettura culturale e finalmente comprende che la posizione subalterna coincide con quella generatrice la realtà del mondo. Una volta assunto questo preciso punto di vista non è più recalcitrante ma corre intorno all'atto sacrificale in preda al desiderio di colmare il mondo stesso con la propria sostanza, di vivificarlo e riprodurlo grazie ad essa, di partecipare all'istante creazionale diventando il formidabile ingrediente necessario al complimento di questo inizio assoluto.

Da questa coscienza acquisita può attenuare il suo significato troppo esplicito discende l'abnegazione e l'esaltazione con cui il soggetto umano si fa vittima essenziale e comprimario elettivo della creazione. Per questa via il sangue versato con il morso delle abrasioni o quello stillato dagli aculei conficcati nella pelle diventa emblema dello spirito sacrificale, panacea e seme fecondante.

Se è interdetta la via che conduce al sangue dell'uomo esistono altri sentieri che guidano verso quello purpureo degli animali, offerti in sacrificio o consumati in abbondanza durante la convivialità religiosa. L'animale incorporato a parte intera continua a rappresentare l'essere - ogni essere - votato al sacrificio, segnala l'esistenza di un banchetto mistico inaugurato nella notte dei tempi, materializza lo strenuo desiderio di un'alleanza imperitura con il principio supremo. Il vino accompagna sempre il festino alimentare e trasmette vita, gioia ed energia all'intero gruppo dei convitati. Il liquido sanguigno viene assimilato da tutti gli esseri viventi appartenenti a questo particolare universo religioso: versato o bevuto, entra in contatto con l'interiorità degli uomini, dei trapassanti, dei santi e degli altari. La struttura labirintica dell'architettura sacrale conduce l'officiante anche verso quasi tutti i beni alimentari circolanti nello scambio economico comunitario.

Il sacrificio può attenuare il significato troppo esplicito e aggressivo trasformandosi nell'eufemismo materiale del dono votivo. Al posto della carne viva compare allora il pane o il dolce segnati dalla loro superficie rugosa da incisioni lineari o cruciformi.

Essi giungono alla tavola e all'altare assumendo un aspetto antropomorfo o zoomorfo, possono essere ritorti secondo le curve di un attributo anatomico ed impregnati dagli aromi che accompagnano, secondo tradizione la percezione o la visione di una presenza sacra. Essi vengono modellati impastando una serie di elementi eterogenei che possiedono un significato preciso in relazione alle vicende terrestri e celesti di quella presenza o materializzano alcuni dettagli specifici della relazione tra postulante e benefattore. Tutto ciò mette comunque capo all'atto finale dell'incorporazione condivisa di quegli stessi elementi eterogenei che possiedono con cui trova compimento la dinamica di legame tra gli umani e il divino senza più spargimento di materie insostituibili e preziose.

Questo consumo rituale può avvenire con discrezione anche nello spazio legittimo dove riposano le spoglie dei defunti. La cinta cimiteriale e le lastre fredde dei sepolcri, deposte a protezione dei corpi che furono, sono i luoghi convenienti dove assaporare il gusto della memoria che serve a celebrare l'appartenenza dei morti alla società vivente. In tal modo si conferma che la deanimazione della carne non riesce ad annientare la vitalità perenne dello spirito divenuto solo leggermente dormiente nell'attesa del suo viaggio annunciato dalla vita eterna promessa. La consumazione del pasto sulle tombe respinge l'idea che la vita debba arretrare di fronte all'evenienza ineludibile e spettrale della morte. Essa contrasta la concezione secondo cui il defunto deve dimorare nella sua prigione sotterranea in un isolamento avvilente avendo come solo compagno il timore angoscioso del giudizio finale a cui l'individuo dovrebbe presentarsi spoglio e decomposto.

Non è possibile governare, anche nell'allungo di vari volumi, la complessità delle domande sollevate da un esame della religiosità popolare. Sono certamente di tipo diverso, e più importanti le questioni che scaturiscono

dalla partecipazione autorizzata e consapevole ai riti sacri in quanto forme di iniziazione profonda alle culture locali. Potremmo addirittura ritenere che le domande siano solo un'astuzia retorica per giustificare la presenza degli studiosi intorno a un qualunque fenomeno sociale. Abbiamo provato comunque a tradurre, seppure in modo parziale e arbitrario, un simile codice rituale anche se queste immagini possiedono un particolare senso compiuto per l'osservatore e un altro, irriducibile e in parte inconoscibile, per coloro che consumano e rinnovano le sequenze ordinate dell'espressione devozionale.

L'appartenenza biografica alle linee di discendenza generazionale di questa regione non assegna una posizione di vantaggio allo svolgimento di questa impresa.

In primo luogo, forse una Calabria culturalmente unitaria non è mai esistita essendo fin troppo evidente, sul piano storico, che le sue realtà sociali compongono una sorta di arcipelago navigabile a vista data l'inesistenza di mappe su cui tracciare una rotta sicura. Questa percezione turba ed esalta i calabresi stessi che difficilmente riescono a sentirsi a casa propria appena svoltano l'angolo chiuso della propria comunità vicinale. Una simile *angoscia territoriale* potrebbe essere addirittura la costituzione basale di coloro che spendono la propria vita nell'appartenenza esclusiva a comunità locali altamente selettive e differenziate da quelle vicine. Se queste comunità formano la base d'appoggio su cui viene costruito il senso di identità culturale, avvicinandosi al vissuto soggettivo dei membri inseriti in questi mondi miniaturizzati si scopre che la loro struttura ontologica fondante si assesta forse su di un segmento sociale ancor più ristretto. Siamo in presenza di un processo identitario avanzato per frazionamenti successivi che producono entità microfisiche e, tendenzialmente sotterranee. Al contempo, la riduzione di scala fisica dell'insieme non comporta un'equivalente semplificazione dei modi, delle procedure e dei risultati

strutturali con cui viene fabbricato il senso di identità soggettivo che rinvia sempre ad una matrice grippale. Le persone, gli oggetti, le entità immateriali, i valori, le strategie, le tecniche, i rapporti tra tutte queste dimensioni esistenti in simili ambienti possiedono una complessità comparabile a quella di aggregati più vasti e grandiosi. L'infinitamente piccolo, infatti, è un rompicapo altrettanto lancinante dell'infinitamente grande poiché il primo funziona secondo gradienti di differenza che strutturano anche l'organizzazione del secondo. E' per questa ragione che le comunità calabresi appaiono tra di loro così particolari così particolari e diverse, caratterizzate da una riconoscibile elaborazione locale degli stili interattivi con cui si declina ogni vita sociale.

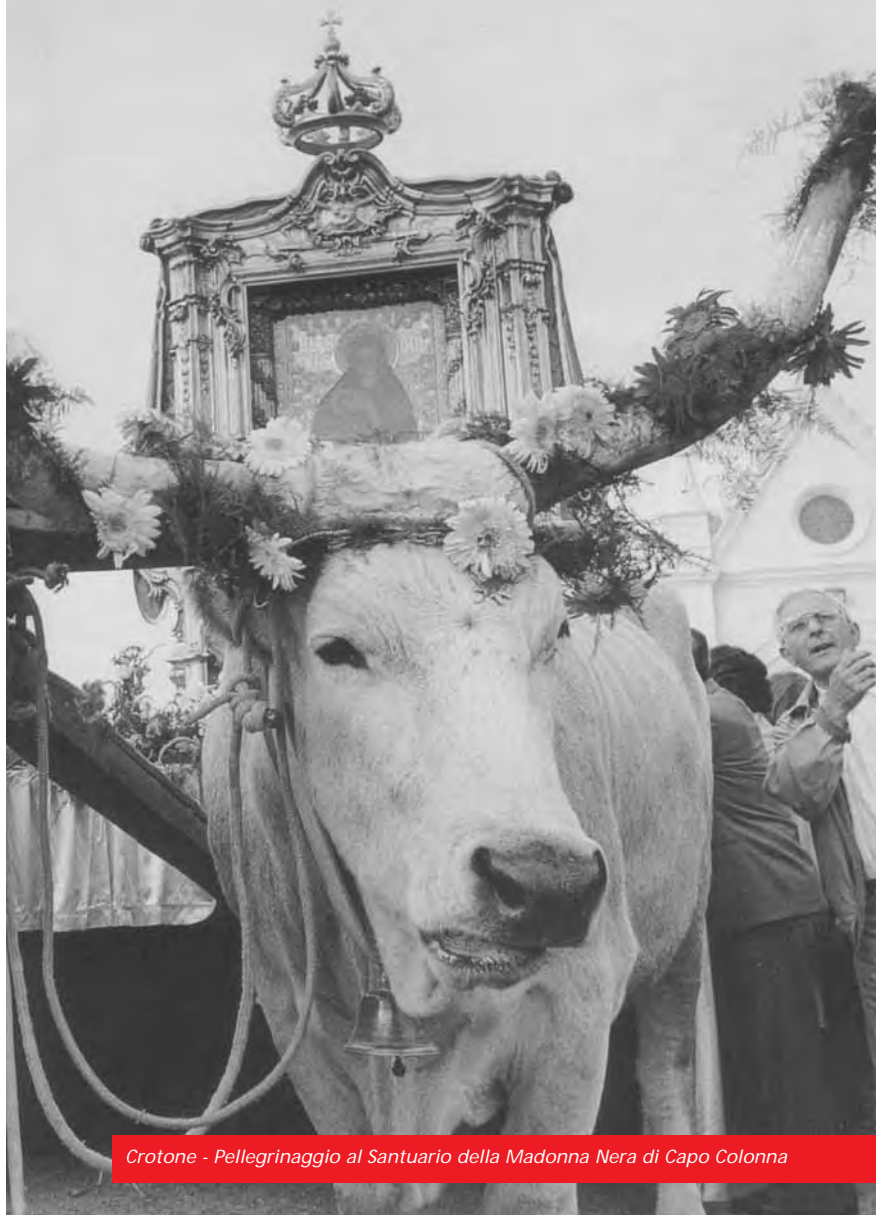
Nel corso del tempo questa varietà ha elevato un autentico ostacolo (vincolo endogeno) allo scambio, all'incrocio, all'empatia sociale da cui discende una visione ideologica più ampia e una corrispondenza più generale di interessi. Probabilmente il limite di tutto ciò non va ricercato nella differenza in se stessa – che potrebbe essere una preziosa riserva di risorse adattive – ma nell'incapacità di creare un tessuto connettivo funzionalmente coeso ed elastico in grado di far circolare la pensabilità dell'interesse generale lungo un raggio d'azione sociale più ampio di quello tracciabile dal centro all'immediata periferia di una comunità locale. Tale tessuto non può essere solo di natura strutturale ma deve sublimarsi in figure coese – intellettuali, politiche, religiose, produttive – capaci di indovinare i vantaggi di tutti gli attori sociali mentre, di solito, la lealtà primordiale osservata da ogni delegato istituzionale in favore del gruppo originario ha impedito di onorare quella contratta nei confronti della società estesa. Eppure, gli individui d'ingegno e volontà che spesso provengono da queste comunità appena si liberano da tali vincoli espliciti e interiorizzati riescono a funzionare in modo eccellente al servizio di un'etica generale.

Ciò è reso possibile dal fatto che i processi di costruzione culturale dei soggetti concepiti nelle piccole dimensioni dello spazio regionale preparano questi attori sociali al salto dal microcosmo comunitario al mondo delle grandi società funzionali. Questo addestramento viene praticato efficacemente in quanto le comunità calabresi attraversano la scena storica planetaria in modo continuo ed intermittente. Anzi, quanto più la società di villaggio diviene ascosa e prudente tanto più è destinata ad imbattersi nel personaggio o negli eventi che depongono energicamente il fremito della vita esterna alla base del campanile. E quando ciò non avviene, l'intera comunità originaria viene addirittura frustata perché scavalchi il suo angusto recinto (emigrazione di massa). Tutto questo obbliga a immaginare la storia delle società regionali come un'altalena sospesa tra isolamento estremo e movimento temerario; tra testimonianza muta e azione trasformativa; tra conservazione tenace e disponibilità alla contaminazione. La sua oscillazione perpetua sprigiona effetti che ingannano l'osservatore esterno e l'attore interno di questa realtà bizzarra determinando descrizioni o autodescrizioni decisamente contraddittorie. La religiosità popolare stessa è esposta a questa sollecitazione inarrestabile per cui è possibile ravvisare in essa punte tradizionalistiche, ibridazioni continue o apparenti collassi improvvisi. Non desta allora meraviglia se le forme canoniche di un rito non restano stabili, se si modificano gli interpreti della drammaturgia sacra, se l'attrazione di massa verso gli agenti sovranaturali, allontanatisi all'improvviso dalle vicissitudini terrene, diventa blanda, si spegne lentamente, si rovescia nell'invettiva, in amaro sarcasmo o nel maltrattamento disperato in effigie. Queste modificazioni accompagnano le mutazioni del quadro sociale, del tempo storico, del clima religioso complessivo. Ci sono ormai festività celebrate solo quando la comunità incorpora annualmente i gruppi emigra-

ti. Esse diventano veramente importanti soprattutto per questa frazione umana altrimenti preda dello spaesamento, della sensazione angosciosa di non appartenere più al mondo nativo, tormentata dal dubbio di aver smarrito l'identità primaria nella successione delle generazioni, a causa della frattura geografica e della faglia temporale apertasi nel grigio momento del distacco. Ve ne sono altre in cui i costumi tradizionali, le danze, sfrenate e le preghiere ipnotizzanti sostituiscono episodicamente gli abiti anonimi del lavoro terziario, il movimento composto e la gergalità standardizzata delle professioni moderne. Esistono occasioni religiose in cui la compunzione rispettosa e devozione commossa rimpiazzano la volgarità e il cinismo della competizione sociale. Ci sono situazioni in cui l'aspettativa visionaria o la franca allucinasi sovvertono la piatta materialità dei consumi merceologici e il laicismo ingenuo dei postulati scientifici. SE queste osservazioni sono veramente fondate non ha alcun senso estenuarsi nella ricerca dei moduli liturgici "puri" e "fedeli" o sentenziare sull'origine "autentica" o sull'evoluzione "ibrida" di queste ritualità. E' possibile piuttosto immaginare che la religiosità popolare lavori come un "inarrestabile macchina di pensiero, di emozioni, di relazioni, di creatività continuamente compulsata, che alimenta se stessa mentre sostiene la comunità da cui è messa in moto. I motivi ultimi della fede religiosa restano infatti impenetrabili alla ragione scientifica che dovrebbe limitarsi all'analisi delle condizioni soggettive e contestuali convergenti a determinare le forme peculiari e cangianti di questa espressione misteriosa. Ci si dovrebbe semmai interrogare sulle proprietà funzionali di simili sentimenti che diventano autentica prassi sociale o allestiscono la trama di narrazione cosmologica in grado di trovare le corrispondenze tra i regimi *superi* e *inferi* della creazione.

La rappresentazione di questo sentimento collettivo è stata realizzata mettendosi instancabilmente in viaggio verso le contrade più lontane e riposte della geografia regionale. Il viaggio fisico si è inoltre caratterizzato come attraversamento di un itinerario spirituale che ha trasformato progressivamente le percezioni, le cognizioni e i sentimenti di anomali pellegrini muniti di reflex e taccuino. Gettando il corpo, la mente e l'occhio oltre il limite della banalità quotidiana non abbiamo incontrato paesaggi, pose fisse, oggetti immoti o immemori. Abbiamo piuttosto accompagnato altri viaggiatori che trasportano le radici, arborizzate per generazioni, lungo le strade percorse in ogni stagione della vita. Abbiamo potuto riconoscere l'importanza delle prime e la necessità delle seconde poiché gli individui e le collettività, possono trapiantarsi fruttuosamente, in prima persona o nella discendenza, solo dopo aver compiuto un lungo tragitto tra condizioni date e potenzialità future. Dietro ogni curva o alle stazioni di posta abbiamo incontrato situazioni particolari e realtà singolari; è accaduto di incrociare il già conosciuto dietro l'aspetto sorprendente di una diversità; è avvenuto che il senso di identità personale culturalmente connotato, si sia smarrito di fronte ad un effetto imprevisto di rispecchiamento o sia stato influenzato dalla forza di attrazione dell'altro. Abbiamo usato il viaggio, il contatto emotivo, lo scambio conoscitivo, come strumenti utili e necessari a raggiungere uno stadio agognato di iscrizione perfetta nella matrice culturale che genera i nostri orientamenti. Se tutti sono in movimento da un punto all'altro della propria geografia esistenziale, allora il viaggio costituisce un aspetto pervasivo, un tratto assoluta-

mente distintivo dell'esperienza umana. Anche le comunità sedentarie, dietro l'apparente fissità della loro collocazione nascondono sempre una tensione interna al movimento che viene finalizzata all'invio verso l'esterno degli oggetti, dei manufatti, delle pratiche sociali e delle ideologie create nel loro orizzonte stanziale. Il caso delle Calabrie esemplifica opportunamente l'importanza del movimento e del flusso generalizzato nella determinazione delle identità culturali locali. Non sono mai esistite, qui come altrove, popolazioni native che non abbiano conosciuto la dislocazione, seppure come fuga, vagabondaggio, scorria; né vi esistono nativi che non abbiano fronteggiato l'irruzione di soggetti e oggetti provenienti da un di là sconosciuto. Anche in questa realtà l'identità collettiva proviene da un'equazione fondante in cui l'incognita della radice culturale che convalida l'assunto secondo cui lo spostamento modifica sempre il territorio percorso mentre questo influenza inevitabilmente il viaggiatore sensibile. Il risultato di questa duplice azione è sempre instabile e provvisorio occorrendo spesso un ulteriore lasso temporale per decidere quale delle due spinte sia stata più incisiva. Dal viaggio proviene una conoscenza dello stato fluido – un flusso esperenziale, una deriva – permessa dall'intersezione e dal dialogo, anche muto, tra soggettività giunte improvvisamente in contatto. Da questa metodologia di esperienza e di lavoro si materializza questo libro che non potrà comunque catturare e asservire le istanze multiple provocate da un'avventura interminabile vissuta appena fuori dalla porta di casa.



Crotone - Pellegrinaggio al Santuario della Madonna Nera di Capo Colonna

Anno Domini 1582. Messina è al breve orizzonte. Fa parte del passaggio. Appare un tutt'uno con le coste di qua, non si distingue dove si consuma il continente, né l'acqua tormentata da Scilla e Cariddi. La punta si allarga in due direzioni mostrando il riverbero di un'acqua di lago imprigionata tra due sponde. Più giù sbiadito dalla lontana, l'Etna si arrampica nel cielo sbuttando una scia spumeggiante che sfuma in lenta dissolvenza e va a irrobustire le nuvole. Di fronte Isole Eolie si ergono in isolata superbia.

Messina piange, piegata dalla peste. Un caldo vento di scirocco ne raccoglie i gemiti e se li trascina dietro. Li cala su Palmi assieme alla sottile sabbia che ha strappato dal deserto. E Palmi accorre in soccorso del dirimpettaio a cui stenta la vita. Benché cavalcano le lunghe dune su cui si trascinò il mare, sbattono di prua schiumando due sbuffi uguali, puntando quel lembo di terra che si allarga man mano alla vista mentre, poco più su, il sole sprofonda piano dentro il mare tracciando una striscia dorata che muore sul bianco dell'onda.

In segno di riconoscenza i Messinesi donano alla città di Palmi un reliquiario contenente un capello di Maria di Nazareth. Preso da quella ciocca che avrebbero ricevuto dalle sue stesse mani, quando nell'anno 42 un'ambasceria si recò a Gerusalemme per darLe conforto, a ciò indotta dalla pietà suscitata dai racconti dei mercanti navigatori sulla vita e sulla morte di Gesù. Maria, grata, avrebbe affidato anche una lettera di benedizione per la città.

Leggenda, naturalmente. A cui tuttavia storici postumi diedero con i loro scritti un vago chiarore di verità. Da qui in Messina, la venerazione della Madonna della Lettera. I palmesi ripartono dunque dalla città dello Stretto con il prezioso dono. Ancora il

vento trascina la notizia o il rientro diventa trionfale: un corteo di barche fende il mare puntando nude scogliere che l'onda schiaffeggia e costoni che s'inerpicano direttamente dalle acque, in un disordine di erbe, arbusti, ginestre, fichi d'india, agavi, alberi che risale il colle fino a placarsi in vetta su un planaro a balcone sul mare e da cui si allacciano castagni con un ammasso di rami nudi a pungere il cielo, maestosi pini dal largo ombrello e querce da sughero.

Approdano alla Marinella. Ad attenderli, un popolo in festa. Così tra storia e leggenda, è iniziata la tradizione della *Varia di Palmi*.

La festa celebra l'Assunzione in cielo detta Vergine e ha il suo culmine l'ultima domenica d'agosto. Prima con la processione del Sacro Capello, quando il reliquiario viene portato per le vie della città assieme al quadro della Madonna della Lettera, in una manta d'argento nera come lo è quella di Messina e come lo sono tutte le Madonne di tradizione bizantina. E dopo con la *scasata* della *Varia*, l'imponente *macchina scenica* strisciata a forza di braccia lungo il Corso dai *"mbuttaturi"*, una struttura in legno e ferro, alta quindici metri e poggiante sul *cippo*. Il robusto basamento con sopra la bara della Vergine – *Varia* significa appunto bara – contornato dagli Apostoli e da una schiera di angioletti ruotanti sul bordo. La sagoma, un involucro di cartapesta bianca, di una irregolare forma conica da cui sporgono cherubini, serafini e troni vestiti di bianco, il sole e la luna con i raggi che sostengono altri angeli, più in alto la terra in rotazione su stessa, più in alto ancora l'asta che sor-



Feste in Calabria: la "Varia" di Palmi

di Domenico Gangemi

Foto Enzo Brando

regge il Padreterno e, in cima, l'instabile sostegno dove si colloca l'animella, la ragazzina che impersona la Vergine, scelta dal popolo tra le famiglie del popolo.

Dal *cippo* si partono 5 travi di legno. Facendo leva su di esse, l'*imbuttaturi* delle diverse corporazioni – contadini, mandriani, artigiani e carrettieri – trascinano la Varia a forza di braccia. Sono in abiti bianchi e portano alla vita fascia con colori che identificano la categoria a cui appartengono.

Ha quasi cinque secoli la tradizione. Mantenuta e rinvigorita dalle corporazioni. I Beccai mettevano da parte le corna degli animali macellati per venderle a chi ne faceva pettini, manici di rasoi, bottoni. Il ricavato serviva per la festa. Difficile la raccolta. Carne ne masti-cavano in pochi fino da prima della guerra. Tanto che la gotta, malattia di chi ne abusa, era, per quanto dolorosa, un segno di distinzione sociale. I barbieri sacrificavano alla devozione della Vergine il ricavato della vendita dei capelli ramazzati a sera. E la famiglia proprietaria di uliveti contribuiva con olio di oliva.

Anni andati. Usi che si sono persi con la modernità. Carrettieri non ce ne sono più, pochi ormai gli artigiani. Restano i beccai, oggi macellai, e contadini e marinai, dato che terra e mare sono sempre lì. E resta la tradizione. Ha saputo resistere all'usura del tempo ed è più viva che mai. Perché appartiene al popolo, ne incarna lo spirito, è segno del passato, è traccia della storia. Anche i Giganti sono tradizione. Ci inchiodano alle origine arabe queste due mastodontiche statue di legno nate dalla leggenda dello sposalizio tra Mata, bella e cristiana, e Crilone, principe moro. Vengono girate per le vie della città durante i giorni della festa e ballano al suono dei tamburi. Sempre hanno dietro un lungo codazzo di bambini.

Altra tradizione e altro contorno al festeggiamento, il Palio, una lunga e pesante asta con il vessillo della città. Un uomo lo fa roteare orizzontale, a pochi centimetri da terra, con grande impiego di muscoli. La bandiera si spiana nell'aria. Mentre la gente fa cerchio intorno. Ora però i ragazzini non si sfidano più a saltarlo cogliendo il tempo mentre rotea veloce. L'uomo poi lo solleva con un unico sforzo e lo ancora diritto poggiandolo sulla grossa cintura.

Ma la grande attesa è per la *scasata*.

Vi occorrono le braccia dei *imbuttaturi*. Strisciano la Varia sul selciato del Corso alle note di una marcia del maestro Jonata. Ed essa scivola veloce, accelera per superare in agilità il dislivello, fino alla Balconata. Lì, il fermo per l'inversione, e la nuova spinta per ricondurla in piazza e fermarla al centro delle quattro strade. In cima, l'animella, su un instabile sgabello girevole. La Madonna, benedice da lassù, alta sopra i tetti delle case, sballottata dalla corsa, con la veste azzurra che si confonde con le tinte del cielo. Poco sotto, il Padreterno, pronto ad esserle di supporto. Lungo la superficie di cartapesta, bambini vestiti da angioletti e non più gli orfanelli che per secoli hanno girato in tondo fissati a delle ruote.

Un'immensa folla si stipa lungo i marciapiedi del Corso e sulla piazza, si accalca sui balconi.

I turisti accorrono da ogni dove per assistere a un evento che ha ormai catturato la scena nazionale.

La città di Palmi come sempre si fa ammirare. Dio deve averla forgiata in un giorno di buona, mettendoci passione. Perché le ha dato bellezza incomparabile, tra una mano dalle tinte viola solcata dalle spadare e il Sant'Elia che la sovrasta calandole d'inverno i suoi lenti fiumi umidi mentre domina lo stretto, offrendo un paesaggio senza uguali.



Foto F.lli Caruso

Paesaggio
 sonoro e
 Comunità
 acustica
 Mutamenti
 relazioni
 comunità
 suoni

di Bruno Giofrè

Premessa

Il presente testo introduce e fa parte di un lavoro più ampio di ricerca e studio interdisciplinare – di prossima pubblicazione¹ - nell'ambito del quale si intende prendere in esame il rapporto tra la musica (intesa non solo come arte ma anche come scienza del suono) e i diversi campi, dalla storia alla geografia, alla psicologia, alla religione, alle scienze esatte, alle arti visive, ai mass media, che ad essa sono collegati.

Introduzione

L'intento di questo lavoro è finalizzato alla sensibilizzazione di una particolare tematica: lo studio del paesaggio sonoro in rapporto alle condizioni sociali e culturali di una comunità/società quale possibile indicatore dei cambiamenti in corso.

Pur nella convinzione dell'impossibilità di scindere il sensorio in elementi separati, è comunque possibile ritenere che la percezione visiva ha nella nostra cultura un posto privilegiato nei processi della conoscenza e della comunicazione. E ciò grazie ad una serie di vicende storiche ...ma preferirei in questa sede non entrare in merito al dibattito della predominanza e persistenza del modello retinico sugli altri sensi. Mi interessa piuttosto focalizzare l'attenzione sul modello acustico², che rispetto al precedente permette un approccio più consona a descrivere la natura profonda di alcuni eventi e degli eventuali mutamenti in corso negli stessi.

Nel tentativo di concretizzare tale punto di vista mi avvarrò di alcuni rilevamenti che ho avuto modo di effettuare nel corso di un lavoro di ricerca e documentazione sul campo, al seguito di una ricerca sulle feste religiose in Calabria³, e alla quale da oltre cinque anni partecipo attivamente in veste di collaboratore per le registrazioni audio digitali e per le riprese come seconda videocamera. Durante questa emozionante e formativa esperienza ho potuto verificare quanto effettivamente il paesaggio sonoro possa essere rivelatore di usi e costumi di una comunità e come gli "indizi sonori" rilevabili dallo studio del paesaggio sonoro possano mettere in luce caratteristiche e aspetti relativi alle identità, alle relazioni e ai mutamenti della comunità stessa.

Il paesaggio sonoro

Vorrei qui delineare la base concettuale, sulla quale sviluppare il discorso sul tema del paesaggio sonoro. Il concetto di "Paesaggio sonoro" o *Soundscape*⁴, così come elaborato da M. Schafer, pone il suono quale oggetto della percezione di un soggetto. Ciò si differenzia dal concetto di *ambiente acustico* che indica lo spazio acustico-fisico di un oggetto sonoro. Il paesaggio sonoro, viceversa, non è solo ciò che è esterno a noi, ma è quello che noi sentiamo quale "mondo interiore", guidando e dirigendo l'ascolto in maniera intenzionale. Il paesaggio sonoro nasce dall'incontro tra ciò che effettivamente avviene nell'aria e il nostro cervello, ad esempio una coppia di fidanzati nel parco noterà gli uccellini, un lettore seduto a dieci metri da loro, sarà disturbato dal rumore del tram che passa e che i fidanzati invece non noteranno. Il paesaggio sonoro è quindi qualcosa che accade in uno spazio

immaginario tra l'universo e il nostro cervello.

Una interessante considerazione di M. Chion, è che "l'orecchio non ha palpebra". Quindi per selezionare ciò che sentiamo, ciò che ascoltiamo, ciò che percepiamo, usiamo un meccanismo psicologico del cervello che si chiama "ascolto selettivo". Meccanismo che permette anche nel brusio di un folla di percepire subito se qualcuno ci nomina anche se molto distante ed a volume non molto alto. Sentiamo quindi tutto ma percepiamo solo alcune cose. Ascoltando, selezioniamo parte del mondo esterno e in base al modo di selezionare, otteniamo diverse sensazioni percettive, anche dello stesso oggetto sonoro.

Dal testo di M. Schafer emerge chiaramente che noi attraversiamo il mondo e il mondo ci informa attraverso il suono, ma non c'è coscienza di questo... saper gestire questa conoscenza, è trovare il grado e la misura di relazione con questi mondi esterni.

Così come avviene con la fotografia che ci permette di memorizzare i ricordi attraverso le immagini, è possibile registrare i suoni che ci circondano per creare una copia del "soundscape" in cui viviamo. La registrazione sonora di diversi luoghi, ambienti, ed eventi costituisce quindi un archivio per la memoria dei suoni dei diversi paesaggi sonori. La "raccolta", l'analisi e lo studio dei paesaggi sonori possono essere usati per imparare ad osservare ed ascoltare meglio il mondo dove viviamo, per "decodificare" i suoni e capire la loro influenza nei meccanismi percettivi del nostro vivere.

Paesaggi sonori *hi-fi* e *lo-fi*

Nel considerare la "qualità" dei paesaggi sonori, farò uso di due termini che stimolano a una riflessione di rilevante importanza per la questione che intendo trattare: *hi-fi* (*high-fidelity*, alta fedeltà) e *lo-fi* (*low-fidelity*, bassa fedeltà). I due termini, sono mutuati dall'ingegneria elettroacustica per indicare in un sistema il rapporto suono-disturbo, per cui ad un più alto o basso rapporto, misurato oggettivamente secondo i criteri dell'elettroacustica, corrisponde una maggiore o minore fedeltà del suono riprodotto, rispetto al suono originale. Il criterio adottato pone al centro il suono senza tener conto del ruolo dell'ascoltatore. Nel paesaggio sonoro, che assegna invece all'ascoltatore un ruolo centrale, cambiano decisamente i criteri che influiscono sulla qualità percepita del suono. Un "paesaggio sonoro *hi-fi*" è quello in cui il basso livello del rumore ambientale per-

mette di udire con chiarezza i singoli suoni in maniera discreta"⁵. Gli stessi suoni in presenza di un generico rumore a larga banda, potrebbero venir "mascherati", e scomparire alla percezione. Anche i suoni più ordinari possono, dall'addensamento sonoro, creare interferenze percettive e dare origine ad un paesaggio sonoro *lo-fi*. Un paesaggio sonoro di bassa qualità "misurato" su valutazioni prettamente percettive,

Una esperienza: il pellegrinaggio al Santuario della Madonna del Pollino

Come precedentemente detto, mi avvarrò di alcuni rilevamenti che ho avuto modo di effettuare nel corso di un lavoro di ricerca e documentazione sul campo durante il pellegrinaggio al Santuario della Madonna del Pollino nella giornata del 6 Luglio 2003. Il santuario è situato sul massiccio del Pollino, al confine tra la Calabria e la Lucania, in località Timpa del demonio, a quota 1537 m.s.l.m., nel territorio di San Severino Lucano.

Nella prima domenica di Giugno la statua della Madonna viene ascesa dalla chiesa Madre di San Severino, dove è posta nei mesi invernali, al Santuario sulla montagna, accompagnata da una lunga processione a piedi di devoti.



Figura 1:
Mappa del
Santuario della
Madonna del
Pollino.

Qui la statua della Madonna rimane per l'intero periodo estivo, e la seconda domenica di settembre viene riportata nella chiesa di San Severino.

La festa vera e propria si tiene al Santuario il primo sabato e domenica del mese di Luglio, ma già nei giorni che precedono la festa molti pellegrini confluiscono da San Severino Lucano, Vignanello, Terranova del Pollino, Cerchiara di Calabria, Alessandria del

Carretto, Trebisacce, Castrovillari e da altri centri del territorio calabro-lucano, per "costruire" baracche e allestire con tende e frasche i ricoveri per l'alloggio delle famiglie, o delle comitive al seguito.

Il luogo tradizionalmente "riservato" alle baracche e alle tende, è uno spazio abbastanza esteso, sulla sommità della montagna, il terreno è leggermente scosceso ma praticabile, circondato da vegetazione e distante poche centinaia di metri dal Santuario stesso (vedi Figura. 1)

Nei giorni della festa, i riti, oltre quelli devozionali e processionali, si estendono ai momenti del convivio e della veglia, durante i quali i pellegrini cantano, danzano, e familiarizzano intorno alle tende, nelle baracche costruite per l'occasione, e nella chiesa, analogamente a quanto ho potuto riscontrare anche in altri Santuari della Calabria, quali ad esempio il Santuario della Madonna della Montagna a Polsi e il Santuario dei Santi Cosma e Damiano a Riace

I sono-fotogrammi

Durante le giornate della festa, ho effettuato parte del rilevamento sfruttando la possibilità di poter oggi utilizzare per una ricerca su campo delle apparecchiature compatte, per la documentazione audiovisiva, molto più maneggevoli e perfezionate rispetto alle attrezzature usate fino a non molto tempo fa. Ciò permette allo studioso di operare in situazioni dinamiche o impreviste, ad esempio per registrare dei comportamenti, dei fenomeni, da osservare in seguito e fare delle valutazioni. È Jean Rouch a sottolineare quanto i costruttori di macchine da presa hanno poi fatto sforzi considerevoli per migliorare la maneggevolezza e l'equilibrio degli apparecchi di ripresa. E oggi tutti gli operatori di «cinema diretto» sanno camminare con la loro macchina da presa, che è diventata «la camera vivente», il «cine-occhio» di Vertov. Nell'ambito del cinema etnografico, questa tecnica mi sembra particolarmente efficace, perché permette di adattarsi all'azione in funzione dello spazio, di penetrare la realtà piuttosto che lasciarla svolgere davanti all'osservatore.

Con le moderne videocamere digitali, l'integrazione dell'audio di buona qualità nello stesso apparecchio, correttamente automatizzato nei livelli e registrato in sincrono con le immagini, è un importante elemento da non trascurare proprio perché spesso è una sola persona a fare da cameramen, fonico e assistente alla ripresa⁶.

Che cosa significa questo sul piano della ricerca empirica? Significa un allargamento di prospettiva nell'utilizzo e

nello studio dei materiali raccolti. Riversato il filmato dal nastro al computer, è possibile osservare le due “bande” (quella visiva e quella audio) in maniera sincrona per coglierne le relazioni. A partire da ciò, il materiale audiovisivo può essere analizzato e studiato osservando i singoli fotogrammi per la parte visiva e la spettrografia del suono per la parte relativa all’audio, fondando l’indagine sul confronto tra la “lettura” dei fotogrammi e la “lettura” del sonoro.

Nelle sequenze selezionate e di seguito riportate, sono mostrati nella parte superiore della figura i fotogrammi “chiave”, cioè quelli più significativi, della sequenza; mentre sotto i fotogrammi è visibile il corrispondente spettro del suono, in questo caso un sonogramma. Il sonogramma è uno strumento di rappresentazione del suono. Regolando opportunamente i diversi parametri di visualizzazione, in funzione di ciò che si vuole osservare, con il sonogramma il suono risulta perfettamente osservabile nella sua natura fisica, rappresentato per il tempo sull’asse orizzontale, e per le frequenze sull’asse verticale. Come si può notare sono visibili le componenti armoniche, e l’intensità del colore è proporzionale all’intensità del suono. Un idoneo uso degli “strumenti” a corredo del sonogramma permette diversi livelli di utilizzo: ad esempio zoomare sulle frequenze fondamentali di un suono, individuare la durata dei transitori di attacco di un rumore, visualizzare alcune caratteristiche di un vibrato di una voce, ecc.

Dall’esplorazione e confronto dei diversi parametri possibili, si rileva una diversa e particolare partecipazione ai vari momenti rituali vissuti dalla comunità, sui quali mi soffermerò di seguito.

La partecipazione “sentita”

All’interno della chiesa, quando non si svolgono le funzioni liturgiche, i fedeli partecipano all’evento devozionale con preghiere, invocazioni e canti. È possibile ascoltare nel “rispettoso silenzio”, i tanti suoni “segnali” della comunità, il tintinnio delle monete che cadono nel raccoglitore per le offerte, le frasi di partecipazione e gioia dei bambini nel baciare la statua, l’andatura composta sentita nei passi di chi entrando si porta alla statua o alle panche per pregare, e lì ancora il suono del rosario usato nelle mani dei fedeli in preghiera. Come rilevabile dai sonofotogrammi è la alta fedeltà del paesaggio sonoro che permette di “sentire” la presenza e avvertire la emotività della partecipazione e del modo in cui la comunità vive questo momento, è potremmo dire, una partecipazione emotivamente “sentita”. I suoni sono percepiti nel loro significato emotivo (Figura 2).

I pellegrini che hanno ricevuto la Grazia chiesta indossano un abito bianco e davanti la statua della Madonna si “spogliano” dell’abito in segno di ringraziamento, in questo intenso momento qualcuno intona un canto di preghiera, quasi a unirsi nell’atto di ringraziamento e subito altri fedeli si aggiungono al canto. Durante il canto dell’intera comunità presente levata in coro per farsi “sentire”, in questo momento i devoti “sentono” la comunità che partecipa, “sentono” di poter dialogare con il Divino, di ascoltare ed essere ascoltati, perché è l’intera comunità a invocare e a chiedere il contatto, è l’intera comunità ad entrare in comunicazione. In questi momenti in molti si avvicinano alla Croce, e alla Madonna a invocare, a chiedere conforto e aiuto. Come si nota al sono-fotogramma, sono ben visibili le “linee” del canto, prima intonato da una singola voce e poi “rinforzato” da più voci. Al grido di “Evviva

Maria” e con un applauso si ringrazia la Madonna, e si riprende a cantare (Figura 3) Emerge qui un particolare aspetto aggiuntivo del suono relativo all’ascolto: non è l’orecchio a sentire ma la parte spirituale che si accorge della “vibrazione” che c’è nel suono.

Nei due esempi precedenti il paesaggio sonoro permetteva quella che abbiamo definito “partecipazione sentita” proprio



Figura 2

perché il suono funzionava da segnale e messaggio capace di comunicare momenti della partecipazione e influenzare gli stati di animo dei partecipanti. Una situazione completamente diversa si è presentata quando da alcuni altoparlanti, posizionati dentro e anche fuori dalla chiesa, è stata diffusa della musica registrata (Figura 4). Paradossalmente, con la presenza della musica riprodotta dagli altoparlanti, il vocio di fondo è aumentato come si può osservare nello spettro del sonogramma (il fondo evidenzia una presenza costante di rumore a banda larga), non è più possibile sentire i tanti segnali di cui al primo esempio, in quanto mascherati dall’intensità della musica diffusa e dall’aumentato vocio. Nei relativi fotogrammi si nota una particolare prossemica nella disposizione dei fedeli intorno alla statua della Madonna: una disordinata fila e una calca scomposta, nella quale ogni pellegrino cerca quasi affannosamente di raggiungere la statua, baciare la Madonna e andar via con il “santino” lasciando velocemente il posto ad altri. Durante una breve pausa della musica diffusa dagli altoparlanti, qualche devoto tra i banchi accenna un canto di ringraziamento (la donna anziana nel terzo fotogramma) ma la ripresa della musica dagli altoparlanti la “costringe” dopo poco al silenzio⁷. Tutto ciò sembra rivelare una dimensione completamente diversa dalla precedente, se non addirittura opposta, della comunità che vive collettivamente questo momento devozionale. Cercherò nella conclusio-

Figura 3





Figura 4

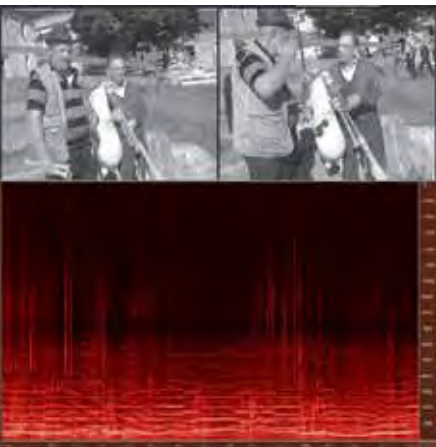


Figura 5

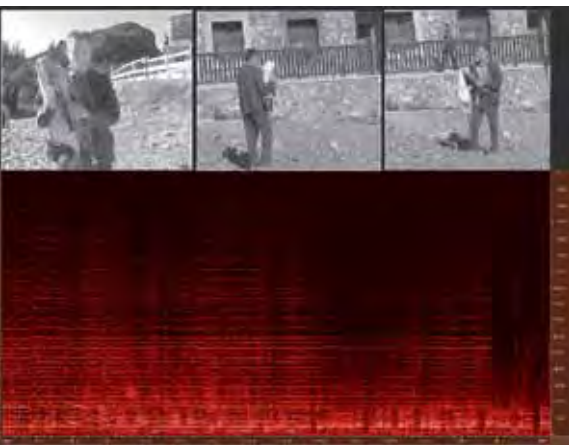


Figura 6



Figura 7

ne di formulare una ipotesi interpretativa di questi dati.

Come anticipato, anche fuori dalla chiesa sono stati installati, dalla chiesa stessa, degli altoparlanti per la diffusione di musica riprodotta da nastri e CD. Come conseguenza a ciò, nei momenti in cui la musica viene diffusa dagli altoparlanti, i suonatori che tradizionalmente si recano al santuario per suonare in segno di devozione e omaggio davanti la chiesa, sono "costretti" al silenzio dal suono più forte e potente diffuso dagli altoparlanti. Come si può osservare dai sono-fotogrammi in basso (Figura 5) i due suonatori nei pressi della chiesa, nella speranzosa attesa della fine della musica diffusa dagli altoparlanti, non riusciranno a suonare insieme a causa della musica degli altoparlanti.

Stessa sorte è costretto a subire il suonatore di zampogna (Figura 6), che pur provando ad allontanarsi dalla chiesa, e spostandosi in un luogo più distante, rientra comunque nel raggio di azione coperto dagli altoparlanti piazzati in alto sulla chiesa. Come si nota dal sonogramma, il suono riprodotto dagli altoparlanti (le bande di colore intenso presenti nella parte bassa), ha una superiore intensità del suono della zampogna, che induce il suonatore a interrompere comunque la sua esecuzione.

Quando gli altoparlanti "tacciano" suonatori e pellegrini possono nuovamente tornare a condividere diversi momenti rituali, come il suonare, cantare e danzare insieme e soprattutto familiarizzare (Figura 7).

Intorno alle tende, e nelle baracche, dove l'effetto degli altoparlanti della chiesa è limitata, almeno per ora vista la distanza fisica tra i due punti, il paesaggio sonoro che si scopre in questa dimensione è affascinante (Figura 8). La trattazione di questo particolare paesaggio sonoro, investe tutta una serie di rapporti all'interno di un quadro abbastanza complesso e che per ovvie ragioni non tratterò in questa sede, nella quale spero di aver almeno "sollevato" la questione.

Conclusioni

Nel tentare di dare una spiegazione ai fatti constatati, è fondamentale tener conto delle funzioni e degli aspetti socio-culturali che rivelano il ruolo dell'organizzazione del suono in rapporto ai principi della organizzazione sociale stessa.

Da interviste e discussioni raccolte durante il rilevamento spesso i devoti rivendicano il diritto di poter suonare in gruppo davanti la chiesa, e soprattutto le donne lamentano il fatto di essere costrette al silenzio quando "il rumore" della musica viene diffusa dagli altoparlanti della chiesa, impedendo loro di cantare insieme, per invocare, omaggiare e ringraziare la Madonna.

Questo dato è secondo me rivelatore di un modo di intendere la manifestazione del cantare e del suonare insieme, di un "io" vissuto e sentito profondamente solidale con l'"io" di ogni altro uomo, quale offerta del senso di comunità a tutte le persone. Una organizzazione sociale quindi, che è basata sul concetto di comunità inteso come sopra sinteticamente delineato.

È dunque nel "sentire" dei partecipanti – nel percepire la comunità, nel farne parte, nel sentirsi vicino agli altri – che è possibile ravvisare una condizione fondante e fondamentale, necessaria per poter cogliere e comprendere il senso profondo di questa esperienza.

In ultima analisi vorrei evidenziare quanto la concezione "romantica" di una "dimensione dai suoni bianchi", senza "rumori" esterni, senza "disturbo" porti al controllo non solo del paesaggio sonoro, ma al controllo di tutto ciò che esso comporta... concezione che rischia di diventare autoritaria. Nonostante questo, saper osservare quanto accade culturalmente in un luogo e in quel momento, è fondamentale per cogliere il rumore come "dissonanza",

una dissonanza che nel panorama sonoro implica una dissonanza culturale, sociale, psicologica cioè un contrasto rispetto alle forme del potere presente.

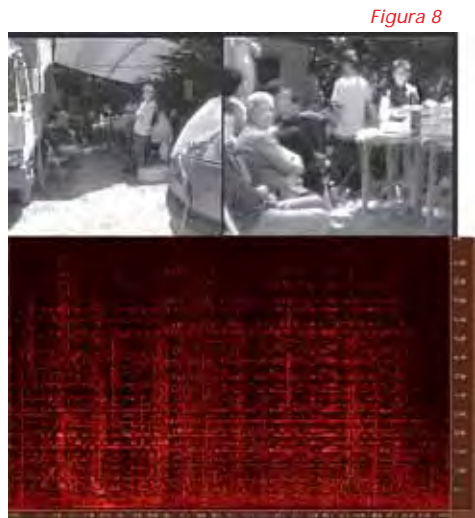


Figura 8

Note

¹ Il progetto prevede una (ri)definizione del concetto di "multimedialità" proposto dall'autore e sviluppato in collaborazione con i docenti del corso di perfezionamento in "Tecnologie e Linguaggi Multimediali" presso la facoltà di Ingegneria dell'Università della Calabria.

² L'approccio che qui si intende proporre prende spunto dalla nozione di paradigma acustico in opposizione alla nozione di paradigma retinico, individuando quale elemento fondamentale negli aspetti fisici, metaforici e simbolici, la dimensione sonora per il primo, e la dimensione visiva per il secondo.

³ La ricerca è stata avviata dall'etnomusicologo prof. Giorgio Adamo nell'ambito delle attività svolte presso il Dipartimento di Archeologia e Storia delle Arti dell'Università della Calabria, nel periodo 2000-2003.

⁴ Neologismo inglese coniato da Murray Schafer per indicare gli elementi sonori che ci circondano e influenzano la nostra vita.

⁵ Schafer M. p.67

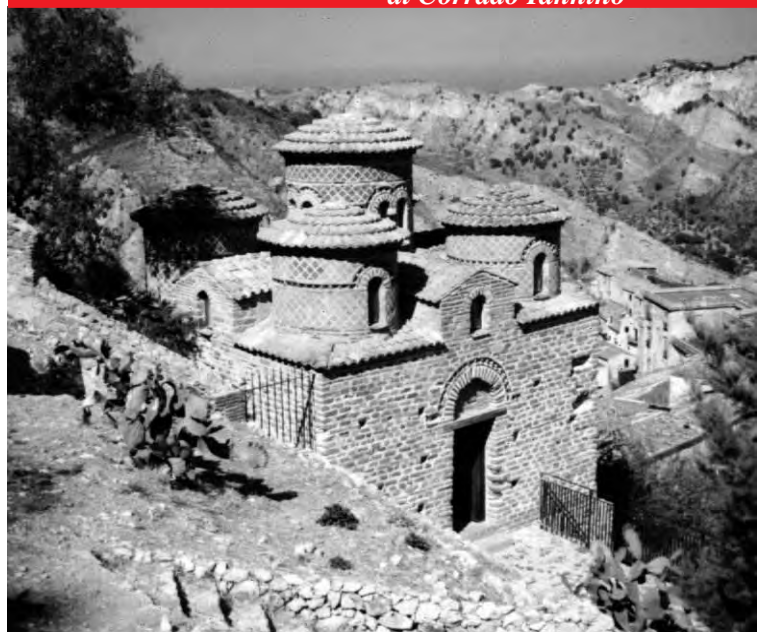
⁶ Per un approfondimento sulla legittimità di "far entrare" gli strumenti di ripresa nel corso di un rito, cerimonia ecc., vedi D. Carpitella, 1976.

⁷ Come rileva Westerkamp, "la musica riprodotta sposta l'equilibrio tra ascolto e produzione di suoni in una direzione che mette a tacere l'individuo."

⁸ Rumore inteso nei termini di percezione soggettiva del rumore quale suono indesiderato, per il pellegrino che entra in chiesa può essere una musica di sottofondo, per il gruppo di preghiera è rumore.

I Grecanici in Calabria

di Corrado Iannino



Bibliografia

BARBANTI, R., *Crisi e persistenza del modello retinico occidentale*, in Albert Mayr (a cura di), *Musica e suoni dell'ambiente*, Bologna, Clueb, 2001, pp.41-69.

CARPITELLA, D., *La registrazione fotografica nelle ricerche etnofoniche*, in *Musica e tradizione orale*, Flaccovio, Palermo, 1973, pp. 183-196.

CHION, M., *L'art des sons fixés, ou La musique concrètement*, Fontaine, Metamkine, 1991.

ROUCH, J., *La macchina da presa e gli uomini*, in R. Grisolia (a cura di), *Il cinema del contatto*, Bulzoni, Roma, 1988, pp. 49-67.

SCHAFFER, R. M., *The tuning of the World*, Toronto/New York, McClelland & Stewart/Knopf, 1977a, (tr.it. *Il paesaggio sonoro*, Milano, Ricordi-Unicopli, 1985).

SCHAFFER, R. M., *Voices of tyranny, temple of silence*, Indian River, Ontario, Arcana Editions, 1993.

SCHAEFFER, P., *Traité des objets musicaux*, Paris, Seuil, 1966.

TRUAX, B., *Acoustic communication*, Norwood, Ablex Publishing, 1984.

WESTERKAMP, H., *Listening and soundmaking: A study of music-as-environment*, Tesi di MA, ms., Vancouver, Simon Fraser University, 1988.

Una delle minoranze linguistiche più conosciute tra quelle che vivono in Calabria, terra che è stata sempre, nel corso dei secoli, ponte tra la cultura e la società dell'Oriente e quello dell'Occidente, è la minoranza dei Grecanici.

I Greci di Calabria, detti, appunto Grecanici, risiedono sulle pendici dell'Aspromonte, concentrandosi oggi nella vallata della fiumara Amendolea e sui rilievi del versante orientale di questo corso d'acqua.

È un insieme che comprende poche centinaia di chilometri di territorio ed una popolazione anagrafica di quasi 14.000 abitanti (solo in piccola parte grecanica), sparsi in cinque comuni: Bova, Bova Marina, Roccaforte del Greco, Roghudi e Condofuri.

È questa la zona intesa come luogo tradizionale dell'insediamento grecanico, anche se vi è da precisare che nuclei di Grecanici, per una emigrazione che ha spogliato il territorio da oltre un secolo, sono presenti a Reggio Calabria (oltre mille persone nel quartiere di San Giorgio Extra), in Piemonte ed in America Latina.

Dei 14.000 abitanti del territorio dei cinque comuni, meno di tremila sono quelli che hanno una qualche forma di competenza linguistica, più o meno profonda, e cioè sono in grado di parlare e comprendere la lingua grecanica; parecchie di meno sono le persone in grado di scriverla correntemente.

Un numero talmente piccolo, quello dei grecanici di Calabria, dunque, che ha spinto il glottologo Gerhard Rohlfs che frequentò, studiandole per cinquanta anni, queste comunità aspromontane, a scrivere che "la parlata greca in Calabria si trova ormai in quelle desolate condizioni che i medici sogliono chiamare in *extremis*".

Non è stato sempre così. Nel passato, infatti, la diffusione dei dialetti greci si estendeva almeno ad una trentina di comuni e località solo nella provincia di Reggio Calabria ed il greco, sino alla fine del XV secolo, era così diffuso da coesistere accanto al latino ufficiale ed al volgare, come lingua del popolo. La cittadina di Bova, anche oggi capitale spirituale e storica dei Grecanici, era sede di vescovato di rito greco.

È stato Gerhard Rohlfs, nei suoi numerosi libri, ad ipotizzare una ellenicità direttamente derivata dalla Magna Grecia classica e non da immigrazioni verificate durante il lungo periodo del dominio bizantino.

I Grecanici, insomma, sarebbero i discendenti dei Greci Italici che popolavano la regione primo dell'avvento di Roma; lo starebbero ad attestare, secondo lo studioso tedesco, i numerosi vocaboli arcaici presenti nel lessico del Grecanico calabrese.

L'isolamento della comunità serrate e nascoste tra le balze e le montagne della Calabria meridionale, avrebbe favorito la preservazione della lingua che si caratterizza per un numero di prestiti dall'italiano e dal calabrese relativamente basso.

Secondo altri studiosi è impossibile considerare i Grecanici come discendenti dei coloni greci di epoca classica, ma si deve ritenere che essi siano una testimonianza ancora viva dell'immigrazione greco-bizantina in Calabria.

Comunque sia, col tempo, i Grecofoni, costretti dall'irradiazione dell'italiano, si ritirarono del tutto tra le montagne della Calabria meridionale, la loro lingua divenne essenzialmente orale, le attività economiche assunsero il carattere della sussistenza e si confinarono alla pastorizia ed ad una stentata agricoltura.

La lingua divenne, infine, un ostacolo nelle comunicazioni con gli

altri calabresi che circondavano il loro territorio così come le montagne isolate e prive di strade e vie di comunicazione: la terra era così ingrata che trasformò i Grecanici in "poveri tra i poveri".

La povertà, poi, ridusse all'essenziale la loro civiltà tanto che furono considerati "tamarri", e "paddhechi" dai loro vicini calabresi, e cioè gente semplice e rozza, forse anche un po' stupida.

È strano che la medesima borghesia cittadina che allevava i propri figli nel culto di Omero ed Esiodo e della lingua greca, decretò la lenta agonia sociale e culturale di questo piccolo popolo che aveva gelosamente conservato per secoli la stessa lingua ellenica.

Cosa rimane oggi della tradizione e della cultura dei Grecanici?

Persa la liturgia e la religiosità di influenza bizantina, abbandonati da tempo i costumi tradizionali (gli ultimi, sia quelli femminili che quelli maschili, scelti dall'antropologo Raffaele Corso per le celebrazioni del cinquantenario dell'Unità d'Italia sono ora presso il Museo Nazionale delle Arti e delle Tradizioni Popolari di Roma) distrutta o quasi l'economia agreste tradizionale, sradicate in gran parte le comunità dai luoghi di antico insediamento (si pensi a Roghudi, paese abbandonato forzatamente per frane inarrestabili e ricostruito in territorio di Melito Porto Salvo), non rimane che la pastorizia condotta a livello familiare, un ristretto nucleo di artigiani intagliatori che compongono utensili da cucina con motivi della tradizione, la tessitura della ginestra ed il gusto dei molti colori delle coperte di Chorio di Roghudi, la musica tradizionale che esalta il ruolo della ciaramella (in greco *fisàla*) e del tamburello che insiste su note ricorrenti

Infine il segno più importante e prezioso, quello della poesia, diffusa ancora oggi, sia tra gli intellettuali (un nome fra tutti: Salvino Numera, autore anche del primo romanzo, scritto interamente in grecanico, "Chalonerò") sia tra i contadini che sanno scegliere le parole con sobria efficacia.

Negli ultimi venticinque anni la lingua ha ripreso ad essere scritta, anzi è stata trascritta, sia pur utilizzando caratteri latini, sono stati creati lessici e grammatiche, si sono esaltate i valori della cultura e dell'appartenenza etnica, abbandonando finalmente quel senso di inferiorità provato a lungo e divenuto pesante freno per la società greca di Calabria.

Nascono (e muoiono) fogli e bollettini in lingua grecanica; si è anche occupato, con spirito collaborativo, uno spazio fisso sul tradizionale periodico degli Arbresche, "Katundi Yne", aperto da sempre alle altre minoranze.

Occorre, però, perché il mondo grecanico riesca a vivere sconfiggendo le nere previsioni di Gerhard Rohlfs, investire nel mondo della scuola, luogo centrale per l'apprendimento e per la trasmissione di lingua e cultura alle nuove generazioni e creare quelle opportunità economiche che consentono al territorio di non spopolarsi; alla fine, come è stato già evidenziato da altri, niente è più possibile se manca l'uomo, "nessun uomo, nessuna parola".

Se le nuove leggi in materia di incentivi economici e di tutela linguistica non riusciranno a frenare l'emorragia di risorse e uomini ed a creare "inversioni di situazione", è facile immaginare che non vi saranno le necessarie e positive ricadute sul territorio e che cesserà così la storia millenaria dei Greci di Calabria.

Presenze e Civiltà Albanese in Calabria

di *Demetrio Emmanuele*

In Calabria si registra una forte presenza di popolazione di origine albanese che ammontano a circa 50mila abitanti distribuiti in 32 comunità: 24 in provincia di Cosenza, 5 nel catanzarese e 3 in provincia di Crotona; in provincia di Reggio Calabria solo il ricordo di una comunità albanese: Casalnuovo d'Africa, dove si è perduta ogni traccia etnico - linguistico.

Il più grosso centro arbresch in Calabria è Spezzano Albanese con i suoi 6.247 abitanti, il più piccolo è Castrolibero, situato nell'Alto Ionio casentino.

Ricordiamo che in Italia – dagli Abruzzi alla Sicilia – attualmente ci sono 52 comunità (105,980 abitanti) che ancora conservano usi costumi e lingua. Questa massiccia presenza nel Mezzogiorno d'Italia si spiega col fatto che i rapporti tra Italia e Albania furono sempre intensi, a causa innanzitutto della vicinanza dei due popoli divisi solo da una lingua di mare. Basti pensare che da Otranto, al tramonto, si vedono i Monti d'Albania.

Del resto nel codice diplomatico del monastero di San Benedetto a Conversano si parla di Albanesi venuti dalla Puglia.

Alcuni studiosi registrano che i primi albanesi si sarebbero stanziati nel 1272 a Villavirgata (BR) a causa di eventi sismici nella loro terra.

Già nel 1229 nel territorio del principe di Bisognano, uno dei più ricchi e potenti signori della Calabria, i cui territori arrivavano fino in Puglia, nella platea del vescovo molte persone hanno l'appellativo di "graecus" ed il tipico cognome albanese "Argondizza".

Ma il primo vero flusso migratorio fu di natura militare. Tre squadre di soldati albanesi, al comando di Demetrio Reres e dei figli Giorgio e Basilio, militarono per lungo tempo al servizio di Alfonso d'Aragona, il quale in mezzo secolo di guerra (1416-1446) contro il rivale Roberto d'Angiò, riuscì ad unire sotto il suo dominio i regni di Napoli e Sicilia.

Per i preziosi servizi resi, Demetrio Reres venne nominato governatore della provincia di Reggio.



Della presenza certa di albanesi in Calabria, in quel periodo, abbiamo conferma anche in una lettera di San Francesco da Paola datata 23.9.1446 in cui si parla di certe violenze da parte di gruppi sparsi di albanesi nei confronti di passeggeri. In questo periodo nel catanzarese, per opera di seguaci di Reres sorsero i paesi di Andali, Ariette, Caraffa, Vena, Pallagorio, S. Nicola, Carfizzi e Gizzeria.

Giorgio Reres passò in Sicilia, i cui soldati dopo una sosta in terra del Mazzaresse, si stabilirono a Contessa Entellina nel 1450. Altri si sarebbero sistemati anche a Taormina, dove ancora si ricorderebbe il quartiere albanese.

La seconda emigrazione in Italia fu pure di natura militare. Morto Alfonso d'Aragona, il Magnanimo, e salito al trono Ferdinando I, potenti baroni congiurarono contro il nuovo re che fu costretto a sollecitare l'aiuto di Skanderberg, figura di spicco in Albania che era riuscito ad unire le varie tribù nella lotta contro l'invasore turco. Nel 1459 inviò il nipote Stresio con un contingente di soldati. Nel 1461 giunse il capo in persona.

Sbarcò a Barletta, e vinse i ribelli. In cambio dell'aiuto prestato ebbe il titolo di Signore del Gargano ed i feudi di Trani e di San Giovanni Rotondo. Dopo la morte di Skanderberg, che per oltre venti anni era riuscito ad arginare l'avanzata dell'Islam, il 17 gennaio 1468 cominciò la decadenza dell'Albania che dilaniata da guerre civili e da nemici esterni, venne sottoposta prima al Protettorato di Venezia e poi al giogo turco.

Incominciò così il grande flusso migratorio che venne ad ondate successive: dal 1468 al 1471 e dopo la caduta di Kroja, l'antica capitale (1478) e di Scutari (1481).

E' di questo periodo la fondazione o il ripopolamento intorno ad antiche abbazie, in siti alpestri, della maggior parte della Arberia.

Le fonti storiche sono concordi nel mettere in luce l'acuta indigenza degli esuli che giunsero ignudi e meschini, ma con una loro dignità e nobiltà in quanto tutti ex-guerrieri, e per la mentalità dell'epoca non poteva combattere chi non fosse nobile.

Questi gruppi di ex-guerrieri ed ex-pastori arrivarono in un periodo di profonda crisi politico - economica della Calabria che vedeva le campagne spopolate e quindi bisognosi di braccia.

La disestata economia agricola ritrovò, pertanto una boccata di ossigeno per merito degli esuli albanesi.

La loro lingua, incomprensibile, il loro attaccamento alle avite tradizioni, i loro riti, strani agli occhi della popolazione autoctona, suscitavano il sospetto dei Vescovi che non mancavano di perseguirli e condannarli.

I profughi incontravano, infatti, grandi difficoltà d'essere ammessi di godere di alcuni diritti fondamentali, come disporre di un'abitazione appena decente, non essere oppressi dal fiscalismo, potersi costruire una chiesa ed essere ammessi in condizioni di non vivere in continue risse. I "pagliari" specie di capanne costruite con paglia e fango, venivano spesso bruciati con l'arrivo della primavera per evitare di pagare il "focatico".

Abbiamo nel frattempo, un altro notevole stanziamento di Albanesi in Italia: in seguito alla caduta della città di Corone, nella Morea, nel 1534 molte migliaia di albanesi, cosiddetti nobili di Coronei, accompagnati dalla flotta dell'Ammiraglio Andrea Doria, sbarcarono a Napoli e si stanziarono in varie parti del regno napoletano: in Lucania, Calabria ed anche nell'isola di Lipari.

I rapporti tra albanesi e popolazioni locali continuarono ad inasprirsi: infatti, nel 1536 Paolo III dovette intervenire con il "breve" del 29 Giugno, indirizzato ai vescovi del Regno delle Due Sicilie, in cui faceva l'elogio della fede dei Coronei e degli albanesi e vietava ai vescovi di turbare il rito greco - bizantino. Le incomprensioni perdurarono per molti anni se perfino i "balli di Pasqua" vennero proibiti dal vescovo di Venosa, ritenendoli "blasfemi".

Nel 1539 si registra un avvenimento che dovette attenuare in parte i contrasti: il ricco e potente Pietro Antonio di Sanseverino sposa la nipote di Skanderberg che lascia la sua Galatina in Puglia e si trasferisce in Calabria e precisamente nel castello di Morano, dove nacque il sospirato erede Bernardino. Molti albanesi dalla Puglia avrebbero seguito in Calabria la principessa Erina Castriota.

I primi anni di permanenza furono comunque punteggiati da miseria materiale e morale.

Il dominio straniero e le precarie condizioni economiche impedirono ogni forma di sviluppo, costringendo le popolazioni - non solo albanesi - all'ignoranza e alla miseria.

Unica possibilità di studi per gli albanesi era il Collegio di Propaganda Fide, fondato nel 1641 da Urbano VIII, dove poteva recarsi qualche italo - albanese che veniva consacrato sacerdote di rito greco. Il più antico documento dell'albanese scritto

è "La Dottrina Cristiana" di Matranga, pubblicato nel 1592: è un catechismo che aveva il fine di studiare e diffondere i principi della fede cattolica.

Un avvenimento di grossa portata culturale doveva verificarsi allorché il papa Clemente XII, al secolo Lorenzo Corsini, di origine albanese per parte di materna ed ex compagno di studi di Samuele Rodotà, appagò le istanze degli Albanesi: il 5 ottobre 1732 emanò la Bolla con la quale fondava il collegio greco di S. Benedetto Ullano, chiamato "Corsini" dal casato del fondatore. Il collegio italo - greco, trasferitosi nel 1794 da S. Benedetto Ullano presso l'antica abbazia niliana del 95 in San Demetrio Corone.

L'istituto si distinse per la serietà degli studi ed esercitò un ruolo di primaria importanza in campo educativo in tutto il Regno di Napoli. Il Villari affermò che il collegio di S. Demetrio Corone, in Calabria, è stato sempre il luogo dove gli studi classici si sono fatti con maggior profitto che in tutto il resto del reame di Napoli. "Il collegio italo - albanese "splende come il faro luminoso della libertà a cui si educano baldi e numerosi giovani con l'entusiasmo di un'idea che essi trovano decantata nelle opere dei grandi scrittori greci, e che essi sentivano ripetere dalle labbra dei loro maestri", scrive lo storico Oreste Dito.

Nel 1860 la leggendaria impresa dei Mille che il Croce definì "l'improvvisazione della storia che risolse un problema nazionale" accanto a Garibaldi si ritrovano parecchi italo - albanesi: Crispi promotore e cervello politico della spedizione, Barone di Mezzojuso Giuseppe Pace, colonnello, il maggiore Vincenzo Luci di spezzano Albanese, Angelo Damis di Lungro ed i capi di massa Gennaro Placco e Serafino Basta di Civita. Famoso il battaglione Pace composto di 500 albanesi che si distinse nella battaglia del Volturmo. Essi meritavano la riconoscenza di Garibaldi che "in considerazione dei segnalati servizi resi dai prodi e generosi albanesi alla causa nazionale" fece assegnare 12 mila ducati al collegio italo - albanese. La somma, però, per certe vicende di cui purtroppo l'Italia è ricca, non pervenne mai a destinazione.

L'attestato di benemerenzza resta storicamente valido.

Nel periodo della dittatura di Garibaldi fecero parte del suo ministero tre italo - albanesi: Crispi, Giura e Scura. Quest'ultimo di Vaccarizzo albanese, nella sua qualità di ministro guardasigilli, preparò e firmò il plebiscito, indetto dal dittatore a conclusione della sua impresa.

Nel secolo XIX, denso di fermenti e di avvenimenti, nell'ambiente storico - romantico risorgimentale, particolarmente meridionale, sorse e si sviluppò un movimento letterario arbresch, notevole ed interessante.

De Rada (1814-1903), il maggior poeta arbresch, tenuto in grande considerazione anche in Albania, la suggestione del fascino della tradizione, proiettò, attraverso l'immaginario personaggio di Milosao, nello sfondo storico e paesaggistico di un'Albania ideale, miticamente vagheggiata.

L'operetta "Milosao" di G. De Rada, diede origine alla letteratura colta della Madrepatria e l'avvio al movimento risorgimentale albanese. Egli fu il primo che ha fatto conoscere in Europa l'esistenza di una Albania, patria di eroi e di nobili sentimenti, degna di una vita come ogni altra nazionale. E' noto che fu sotto giogo ottomano fino al 1912.

Tra i contemporanei citiamo solo due nomi che spiccano in modo particolare: il prof. Francesco d'Agostino di Castroregio, medico chirurgo di chiara fama, che durante l'ultima guerra si prodigò per lenire le sofferenze dei soldati. Nel 1940, nell'ospedale di Imola, gli fu accanto la principessa Maria José nelle vesti di crocerossina.

Sincero democratico, fu vittima innocente delle triste vicen-

de in cui gli stessi italiani si lottarono in una guerra fratricida. L'illustro medico è ricordato nel più bel viale della città dove visse e operò.

Altro illustre figlio del Pollino albanese fu Costantino Mortati (1891-1985) nato dal magistrato Tommaso e da Maria Tamburi di San Basile.

Fu deputato dell'assemblea costituente, considerato uno dei Padri della Costituzione Repubblicana; vertice della scienza giuridica, il suo solidarismo cristiano si sposava al nuovo socialismo, nel rispetto profondo dei diritti dell'uomo. "Primo fra tutti gli autori è C. Mortati, maestro dei costituzionalisti italiani, saggio come Nestore ma anche ardimentoso come Achille.



Gli albanesi pur continuando a mantenere usi, costumi e tradizioni di rara suggestione artistica e di notevole valore etnico – culturale, pur ricordando la patria avita, si ritengono, sono italianissimi.

E' appena il caso di ricordare, intanto alcune tra le più suggestive tradizioni albanesi: la vällja, una meravigliosa danza coreutica, si usa solennizzare soprattutto dalla domenica al martedì di Pasqua. I festeggiamenti culminano nei tre giorni con raduni folkloristici e manifestazioni culturali che esaltano le doti creative degli arbresche ed il loro innato senso di ospitalità. Tale giorno è anche occasione di incontri con le altre comunità albanesi d'Italia. La festa delle vällje, che è considerata come festa nazionale degli Arbresche, è un'affascinante accostamento tra passato e presente, vissuto in prima persona dalle popolazioni albanofone consapevoli della loro autentica dimensione umana e della loro identità.

Una drammatizzazione spettacolare rappresentata – in uno scenario tra i più belli del Sud – da un'intera popolazione che rive in un giorno la sua storia.

Lo scenario trovasi alle falde del Pollino, nei paesetti di Civita, Eianina, Frascineto e San Basile. Una montagna ricca di tesori ambientali e umani.



Guardia Piemontese

Ultima colonia valdese in Calabria

di Angela Rositani - da Calabria Sconosciuta del 1984

Arroccata su un'altura della Serra Nicolino (appartenente alla catena paolana) sorge e si specchia nelle limpide acque del Tirreno il comune di Guardia Piemontese, noto soprattutto per le famose Terme Luigiane, alimentate da sorgenti sulfuree, le cui proprietà terapeutiche sono ormai apprezzate a livello nazionale.

Pochi tuttavia conoscono le vicende di questo paese, ultima roccaforte valdese in Calabria, destinata a cadere nei tristi giorni della strage (giugno 1561) voluta dall'Inquisizione ed attuata con la complicità del marchese Salvatore Spinelli signore di Fuscaldo.

L'attuale denominazione (Guardia seguita dall'appellativo Lombarda prima e poi Piemontese) è dovuta ad una delle tante torre d'avvistamento, sorte, intorno al 1000 sulle coste tirreniche per segnalare le incursioni saracene.

Detta terra era la più alta ed imponente tra quelle nei dintorni, tanto da diventare, insieme alle prime abitazioni costruite intorno ad essa, La Guardia per antonomasia.

Il paese fu fondato verso il 1230 (non esiste una data precisa nei documenti ufficiali) da profughi valdesi provenienti dalla Val d'Angogna e da Torre Pellice, ad ovest del Pinerolo, giunti al seguito del condottiero Zanino del Poggio, di origine lombarda, che aveva ricevuto da Carlo d'Angiò alcuni possedimenti in Calabria come ricompensa di guerra.

Al primo esodo, altri ne seguirono a partire dal 1240, poiché qui i valdesi trovarono terre fertillissime e buona accoglienza da parte del signore di Fuscaldo che, per la loro indole pacifica, concesse dei privilegi quali la possibilità di cingere le mura la città e la mezzadria, cosa notevole in un'epoca in cui i contadini erano considerati servi della gleba.

In questo ambiente sereno, essi vissero per tre secoli, continuando a seguire la loro religione che si differenziava da quella cattolica perché negava la validità della messa e l'esistenza del purgatorio e rifiutava il culto dei santi e dei morti.

Inoltre i seguaci di Pietro Valdo, conosciuti anche con il nome di "Poveri di Lione", si ispiravano al modello di vita degli Apostoli e, analogamente alle tendenze degli altri protestanti, credevano nella libera interpretazione della Bibbia da parte dei laici, non escluse le donne, cui era riconosciuta la facoltà di predicare e celebrare alcuni sacramenti.

Con il diffondersi della Riforma Protestante, sorse la necessità di mantenere un contatto più diretto con gli altri gruppi dissidenti, in particolare i Calvinisti: nel 1559 fu inviata a Ginevra una deputazione per approfondire le nuove teorie e cercare maestri e predicanti stabili in sostituzione dei "barbi" itineranti.

L'appello fu accolto da Gian Luigi Pascale che, per le sue prediche e lo zelo fervente, attirò l'attenzione del Carafa, divenuto pontefice. Questi impose al marchese di Fuscaldo, non troppo convinto ma timoroso che si potesse sospettare della sua fede per la protezione accordata ai valdesi, di consegnare alle autorità religiose il Pascale, arso vivo nel settembre 1560 a Roma come eretico impenitente.

Non era che l'inizio: la volontà di estirpare in modo

definitivo l'eresia e di distruggere con un'azione contemporanea i centri valdesi di Piemonte e Calabria, era divenuto ormai lo scopo principale del Cardinale Alessandrino, capo dell'Inquisizione. A Cosenza il domenicano Malvicino reclutava intorno a sé tutti i banditi del Regno, con la promessa che sarebbero stati



Abito femminile di Guardia Piemontese

"indultati et assicurati di magistrato" se avessero partecipato all'impresa.

Il primo centro a subire la repressione fu San Sisto, distrutto completamente dalle fiamme; soltanto guardia, circondata da alte mura e costruita sulla cima di un monte, era pressoché inespugnabile.

Il ricordo di una situazione analoga, vissuta millenni prima, ed il ricorso ad un espediente simile al mitico cavallo di Troia e degno della più alta strategia militare, consentì nel giugno 1561 al marchese Spinelli, stavolta sapientemente consigliato dal Cardinale Ghialieri, futuro papa Pio V, di sbloccare la situazione: a sera si presentò a una delle porte di accesso alla città (quella oggi tristemente nota con il nome Porta della strage e del Sangue) con un drappello di cinquanta soldati che scortavano cinquanta prigionieri valdesi (in realtà erano tutti soldati), essi chiesero ospitalità e furono alloggiati nel castello.

Durante la notte, complici l'oscurità e il coprifuoco imposto dall'Inquisizione, essi aprirono le porte all'esercito, dando inizio ad una strage spesso trascurata dai testi ufficiali di storia e paragonata da alcuni, per entità e violenza, al massacro degli Ugonotti in Francia nella notte di San Bartolomeo.

Un resoconto quanto mai realistico è dato da alcuni testimoni oculari, tuttora conservate all'Archivio di Stato di Napoli:

va così, poi pigliava quella benda così insanguinata et col coltello insanguinato ritornava a pigliare l'altro e faceva il simile, continuò così sino al numero di 88, il quale spettacolo quanto sia compassionevole, lo lasciò pensare et considerare a voi. I vecchi vanno a morire allegri, i giovani vanno più impauriti, si è dato l'ordine, e già sono qui i carri, e tutti si squarteranno e si metteranno di mano in mano per tutta la strada che fa il procaccio fino ai confini della Calabria(...)" da Montalto li 11 giugno 1561.

"Dopo di essere arrivato con Monsignore mio padrone e tutta la famiglia in salvamento a Montalto, ho voluto con questa mia in primo luogo far riverenza a V.S.R.; e dopo, come è mio dovere, dargli avviso di ciò che qui è seguito fin oggi relativamente al fatto degli eretici che qua si dicono Ultramontani, 86 dei quali tutti della terra di Guardia luogo del signor Salvatore Spinelli, prima che Monsignore fosse qui, vennero da' reverendi commissari e dal vicario di Cosenza rilasciati alla potestà della giustizia secolare, e tutti gli eretici relapsi, de' quali, dopo che si è lungamente tentato di ridurli alla fede secondo la più diligenza usata in tal caso dalla Chiesa Cattolica, non vedendo alla fine altro che una ostinata perfidia ed il desiderio di rendersi padroni di qualche terra, egli ne ha fatto una sincera giustizia, e furono 86 scorticati vivi, e poi fenduti in due parti furono in questo modo attaccati ai pali piantati per tale uopo lungo la strada per la lunghezza di 36 miglia, e vedesi tal spettacolo spaventevole agli eretici e di grande confermazione ai cattolici. Al presente, degli eretici, tanto della terra di Guardia che di San Sisto d'huomini, donne, fanciulli se ne hanno in prigione 1400. Taluni fuggono ancora per le montagne, con la taglia di dieci scudi per ciascuno testa che sarà presa, e sono perseguitati da assoldati cattolici deputati a tale effetto. (...) Quanto a quelli di San Sisto che non sono relapsi, ma semplicemente eretici, venendo liberamente all'abiura con promessa di osservare la penitenza che è imposta loro dai superiori, essi saranno lasciati liberi secondo il costume della Chiesa. E da che Monsignore sta qui, ne sono venuti di loro buona voglia più di 150 che erano alla montagna per abiurare nelle sue mani, promettendo di essere fedeli cristiani nell'avvenire. Ne sono tanti stati qui liberati, in Montalto, circa 200, de' quali è stata confinata una parte in alcuni luoghi presso Guardia come a Cetrio (Cetraro) a Fiscaldo, ed altri sono stati lasciati liberi con l'abito di penitenza

(...)"

"Da Montalto 27 giugno 1561". Di V.S.R. affez.mo servitore Luigi d'Appiana. Ad accreditare tale versioni, forse troppe appassionate, basti ricordare che il registro dei "fuochi" di La Guardia porta, per l'anno 1562, accanto a 86 nomi le note marginali "suspensus" e "iustitiasus".

Anche Montalto Uffugo, Argentina e Vaccarizzo conobbero il rigore dell'inquisitore; i superstiti furono condotti a Guardia per poter essere tenuti meglio sotto controllo. Qui la maggioranza abiurò ma dovette sottostare a regole severe: vennero vietati, per almeno 25 anni, i matrimoni tra locali, come ricorda C. Alvaro nel racconto "Il paese dove fu proibito l'amore", si impedì l'uso dell'antico dialetto occitano per estirpare ogni legame con il passato; i portoni delle case furono dotati di uno sportellino, munito di serratura esterna per consentire ai domenicani di controllare che non venissero compiuti riti eretici. Anche il tradizionale costume femminile, detto "Tramontana", ancora in uso, divenne più castigato e conforme ai principi della morale cattolica. Molto particolare la foggia dei capelli, chiamata "penaglio" perché imposta come pena, che si differenzia dal "tuppo", tipica acconciatura delle donne calabresi: le guardiole, invece, servendosi di una fettuccia colorata lunga 22 palmi, intrecciano i capelli attorno ad un cerchio di corda, quasi un'aureola, e li ricoprono con un fazzoletto bianco tagliato a forma di sella di bicicletta, le cui estremità si annodano dietro il capo.

In passato tale pettinatura estrosa non veniva disfatta neanche la notte. La camicia "ciamis" è bianca, di cotone, ha maniche lunghe e rigonfie nella parte superiore; su queste si inseriscono delle mezze maniche, simili a guanti, che partono dal gomito e si allacciano con dei nastri dorati sulle spalle. Il vestito, verde o azzurro, indossato sopra la camicia, ha la gonna plissetata alla vita e molto ampia, per confezionarlo occorrono 8/12 metri di stoffa; in tempo di lutto è

Abito femminile di Guardia Piemontese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -



"I guardioti erano tutti serrati in una casa e veniva il boia e li pigliava ad uno ad uno e gli legava una benda avanti agli occhi e poi li menava in un luogo spazioso poco distante da quella casa et lo faceva inginocchiare e con un coltello gli tagliava la gola et le lascia-

completata da una fascia rossa e nera, posta tra il collo e il seno; infine il grembiule rosso "foddile", che ricopre quasi tutto il vestito, è legato al di sopra del seno e bordato da ricami dorati (che un tempo erano di autentico oro zecchino). Un fazzoletto lungo di cotone o seta pendente sul fianco destro della legatura del grembiule distingue le donne sposate dalle nubili e vedove; in passato il colore e la stoffa indicavano il ceto sociale di appartenenza.

Nell'insieme questo costume, per la quantità della stoffa impiegata e per il particolare taglio del grembiule, conferisce alla donna un aspetto imponente e massiccio, ricoprendo quasi totalmente le forme femminili e con questo scopo fu imposto dall'Inquisizione.

La leggenda vuole che sia stata suggerita dallo stesso San Giuseppe ad un vecchio, quale metodo efficace per liberarsi della presenza oppressiva dei monaci domenicani, giunti a Guardia dopo la strage e come prova di aver abbandonato l'antica religione.

Una famiglia invita a pranzo un uomo, una donna e un bambino che rappresentano la Sacra Famiglia ed altre persone raffiguranti i Santi, scelti di preferenza tra i ceti meno privilegiati. La mattina del giorno pre-stabilito, si ascolta la Messa in chiesa e si riceve l'Eucarestia; nella casa viene preparato un altare benedetto dal parroco ed una lunga tavola. Gli invitati sono attesi sulla soglia dai componenti la famiglia che, scalzi in segno di umiltà, a turno si inginocchiano e baciano i piedi ai "Santi".

Ha poi inizio il banchetto che consta di sette portate, con l'esclusione di carne e grasso animale; i convitati, serviti dagli organizzatori che non possono sedersi a tavola con loro, assaggiano tutte le pietanze senza mai finirle dato che gli avanzati, per tradizione, devono essere mangiati dai padroni di casa.

Infine, questi mandano a tutti i parenti e amici il pranzo, seguendo una prassi tipica delle società contadine, dove tutto veniva messo in comune e diviso equamente, quasi a sancire il legame di appartenenza alla comunità. D'altra parte oggi, a distanza di 4 secoli dalla nascita del paese, i Guardioli hanno riscoperto le loro radici, la loro identità e rinsaldati i vincoli che li legano a quelle città valdesi delle Alpi Cozie, da dove giunsero nel lontano 1230 i loro antenati. Proprio per dare una veste ufficiale al tutto, si è avuto il gemellaggio con Torre Pellice. Nel frattempo si cerca, sulla scia delle altre minoranze linguistiche ed etniche in Calabria, di ottenere la tutela giuridica nei confronti della lingua occitana, parlata tuttora nelle vallate piemontesi e trasmessa ai bambini sin dalla più tenera età, e la possibilità, proprio come per i Greci e gli Arbresche, che venga insegnata a scuola.

Bibliografia

- BARILLARO, *Calabria, Guida artistica e archeologica*. Pellegrino Ed. Cosenza, 1972.
 C. ALVARO, *Il paese dove fu proibito l'amore*. (racconto).
 L. GRISOLIA, *Calabria da scoprire: tesori naturali e culturali*, Roma 1974.
 A. PIROMALLI, *Inchiesta attuale sulle minoranze etniche e linguistiche in Calabria*, Brenner, Cosenza 1981.
 ENCICLOPEDIA ITALIANA TRECCANI, vol. XVIII, Voce «Guardia Piemontese».
 G. VALENTE, *Dizionario dei luoghi della Calabria*, 1 vol. (A - L), Frama Sud, Chiaravalle C.le.
 G. VENA, *Turismo e storia attraverso i tredici comuni della fascia costiera*, Paolana, Napoli 1976.
 A. BALDACCHI, *Ricordi di Guardia Piemontese*, Note turistiche di etnografia (a cura dell'Amministrazione Comunale di Guardia Piemontese), Catanzaro 1981.
 * Si ringrazia particolarmente il prof. Eros Marcello Gay di Guardia Piemontese e l'Azienda autonoma di cura delle Terme Luigiane per la preziosa collaborazione nella redazione di questo articolo.

I luoghi maschili: la regione grecanica, i pascoli, la piazza

di Lidia Lotta da "CALABRIA SCONOSCIUTA" del 1988

LA REGIONE GRECANICA

La regione grecanica, dunque, è un'area omogenea non solo in rapporto alla presistenza della lingua greca, ma anche per tutto un tessuto di rapporti, che definiscono la caratteristica della "greçità" come un continuo linguistico-culturale di queste comunità.

"Le civiltà contadine proiettano nello spazio i loro valori che attribuiscono una grandissima importanza alla durata (la famiglia, la storia), al rinnovamento della vita (la madre, il terreno), alla delimitazione del patrimonio (la casa). La terra rappresenta tutto questo. Ne consegue un'organizzazione dello spazio fondata sul radicamento, cioè sul legame degli uomini con la terra, della casa con la religione".

Per gli uomini la regione grecanica è uno spazio più familiare: lo conoscono attraverso la transumanza dai pascoli montani a quelli marini nelle diverse stagioni dell'anno ecologico, e si recano, a volte, nei mercati, che si tengono periodicamente nelle località costiere, per commerciare il bestiame.

La regione è dunque un ambito esclusivamente maschile, alle donne sarà concesso uscire dal proprio villaggio solo per andare a vivere in un altro, in caso di matrimonio con un uomo che non sia della comunità. Ma ciò è rarissimo, perché vige una regola endogamica fortemente radicata, attestata dalla presenza della comunità di un numero esiguo di ceppi familiari, di frequentissimi casi di omonimia e dall'uso parallelo dei soprannomi personali.

L'endogamia, che permette il controllo sulla seppure esigua proprietà e sulla forza lavoro familiare, e la paura di perdere la propria identità rendono i rapporti tra le comunità ed ogni apertura verso l'esterno molto conflittuali, come attestano anche questi antichi canti:

Atropo tu Rifudi sentsa skòorno, ivele parentèra me Vutànu.

I Vutàni ène tse rispèttu, òli to tsòru, de vvelelu parentèra me krà-paru.

*Mi yirrettsi na kàmi presunttsyòni,
 ka ta cèrata su la klànnu sto murtàri.
 Yrrettsè parèntera 'ci pu tsèri
 Mi yirrettsi nà pparentettsi me Vutànu.*

Uomo di Roghudi senza pudore, volevi parentela con Bevesi.

I Bevesi son di riguardo, tutti lo sanno,

non vogliono parentela con caprai.

Non cercare di fare presunzione

Che le corna te le rompono nel mortaio.

Cerca, parentela li dove sai, non cercare d'imparentarti con Bevesi.

*O Middalitani senta dukattsyòni,
velite partiti me Vutànu.
Ma su irte me mani dukattsyoni,
dessu sònno ipi "Ae", on do sònno kami.
Ma emi emontame sto vOìò
Mi kàmome partiti me Middalitanu:
s'arringrattsyegwo poddi andin affetttsyòni,
ma tin diXateramu tim brandeggio nte Vutanu.
Anuttsete te pporte, esi Vutani.
Irtame i guappi andin Amuddaita!
Tis eXi tsodde scette na te ggwali,
t'irtame apposta na'ddats i yenia:
yati i Vutani en guveggu pleo,
ti exu katevamanea oli t'astia.
Ce mi camite podda loya,
mandè sa sta troglome san glicia.*

*O Amendolesi senza educazione,
volete matrimoni con Bevesi.
Ma tu sei venuto con bella educazione,
non posso dirti "No!", non posso farlo.
Ma noi giurammo in Dio
Di non far matrimoni con Amendolesi:
ti ringrazio molto dell'affezione, ma mia figlia la sposo con Bevesi.
Aprite le porte voi Bevesi, siam venuti noi guappi da Amendolea!
Chi ha ragazze nubili le tiri fuori, che siam venuti apposta affinché
Cambi la razza: giacchè i Bovesi non servono più,
perché hanno abbassato tutti le Orecchie.
E non fate molte parole,
se no ve le mangiamo come dolci.*

I P A S C O L I

I pascoli sono luoghi maschili in rapporto con le economie prevalenti della comunità e con il conseguente ruolo dell'uomo nell'ecosistema comunitario.

Sono un ambito di permanenza vasto e differenziato: l'estate sui monti e l'inverno alla marina.

Spazio di isolamento per gli uomini, sono fondamentalmente strutturati nel "rapporto ancestrale uomo-natura" e determinanti per l'esprimersi della creatività maschile attraverso l'arte pastorale del legno.

Gli uomini stanno sui pascoli l'intera settimana. Tornano il sabato e la domenica a casa, nel villaggio.

Così un canto ne descrive la condizione:

*Kala xordati pu ene òli i massari!
Mbennusi irrisoluti stin dulia:
paulsil na kamu to màvrò kuradi,
ce i previteri to kkànnu ta pedìa.
Relegando ena vyago sto vdomàdi,
ya n'accettespu tin gurnuteria.
Come sono ben pasciuti tutti i massari!
Si mettono risoluti al lavoro:
vanno a fare il nero pane,
e i preti fanno loro i figli.
Ritornano una volta la settimana, per accettare la (loro) cornutaggine.*

Una condizione dura, che anche nei luoghi comuni popolari ricade, dunque, sulle donne, che rimangono nel villaggio, ed i bambini, che fin da piccoli vengono educati alla vita pastorale. Così racconta Carmelo Tripodi, patriarca e scrittore di Roghudi (trad. del Prof. Domenico Minuto):

I ciurudi ta pedìa ta epèrai methèto sta pròvata ce sta ghidia na to ucamu dullèdde, po ipa plen ambrò, jati ecini ciurùdi en escèrai ti ithele ipi na graspu ce na meletiu. Ta pedìa i schola iton ena prama esce plè, posso na ichai na fau, na piu ce na forèu. I schola na pai larga, mi tin ivru condà.



Bova

Etòte to eplateai oli to greco sto Richùdi, to eplatea ta pèdia ce i megàli ce ta cceggia to emathènnai sirma jati to plateai oli ecini tu spitiu ce i òsciotte jati oli greca eplateai. San èrcondo sceni, o ena en ecapèvie ton addo.

Ta pedìa issa ta garzùnàcia to mmègalo, la cratùssa ce tos edelègai scila jà to luci ti vvràdia pu to cratùssa attonda ciòla oli di nnitta, tos epiànnai to nero me te gaddètte.

Avlèpai mi pau ta ghida ta megàla, mi pau na vosciu to luppinari pu to issa spironda na camu vosci fa ia ghennimata. Estècai ciòla na voliu tu cor u mi fau ta chimèria ce ta arnia. I coràci, an de en ethorai canè, ecatevènnai ce epiannai ta chimèria ce te arnia, tu eguaddai tu lùkkii.

Avlèpai ciòla mi catevèi o atò, pu èpianne ta ghennimata, pu ta esiconne me ta podìa ca ta èpete larga, larga pu echànneto sto celo.

Sto kiero pu armèai ta ghidia ce ta pròvata, pu epiannai to gala na camu to tiri ce tin mizithra, la pedìa tos ecendùssa ta ghidia ce ta pròvata sto galari na at sou armèsei ola, ti mandè effèguaija t'apissu. Ta pedìa pu ecannai cumàndi magna tus edonnai ena circi peròto. Ta vudia ta eperrame sto jalò jati ci pu ichame ta choràfia, pu ta spitia è spila ce sa chionizi en ichi ti na vosciu ce sa chionizzi, andè camì calò kiero ce na vvièi to chiòni, echi na camì zesta.

Sto jalò e foremèno to chorafi, echi arie èrike, aggròmitto pu en dos ippèttu ma la fidda

ce ta vùdia vosciu. Eci echi ena chorto pu to crazu sillipari pu olu tu chromu eritte ce egheneto mega ce la vudia etrògai vucissa esce ecina pu cannu ton attho rosa. Eci echi vutoma ce to vutoma ta vùdia to trogu dacie dacie. Eci esce emasse ta pecurarudia en encanna o addo ca na cendoru agrappidia, tes ecànnai na ivru an dopplàu, ecerdonnai agrosuciese, agromillie na aaa ntrasc'ecina pio ene o cagglio gia cendrò. Otu cciola ja na sbighiettu, to kannan na pe sciu, ma iton daveru, jati ejèrondo sucie, millie, castanie viàta cinùriese ce calè ce tosse benedizione ecini pu ta delègai t'appidia, pu elègai nachì ighiia pus ècame appidia ecino pu tin ècame.

To cchimona san o potamo espinghie fina sti rripa, iche parastrata pu epigai themata ce ta emalenai; ecànnan arma-cie, èpomònnai tu vvathàrru me rokke ce me chuma: esthiaàzai ta peràmata, evaddan da appididitu-
ria ce i christia-
ni, san
i t o n

ble iligo ce jà na pauston jalo to porpati-ma iton ble ccunduro ce magnon mali ce o potamo catu iche ciòla nerò na più ta themata ce ta nimaggia.

I padri i ragazzini se li portavano con sé presso le pecore e le capre perché facessero loro dei servizietti, come ho detto più sopra, perché quei quadri non sapevano che cosa voleva dire scrivere e leggere. Per i bambini la scuola era una cosa di più, purché avessero da mangiare, da bere e da vestirsi. Via la scuola, che non si veda vicino.

Allora il greco lo parlavano tutti a Roghudi, lo parlavano i bambini e i grandi e i piccolini lo imparavano presto perché lo parlavano tutta la gente di casa e quelli di fuori perché tutti parlavano greco. Se capitavano forestieri, l'uno non capiva l'altro. I bambini erano i servetti dei grandi, li tenevano ed essi raccoglievano legna per il fuoco la sera

missioni davano un pugno di formaggio fresco ciascuno. I buoi li portavano alla marina perché lì dove avevamo i campi, le case, è alto e quando non hanno cosa pascolare e quando nevica, se non fa buon tempo perché se ne vada la neve, deve fare caldo. Alla marina la campagna è rivestita ci sono elci, eriche, mirto selvaggio a cui non cadono mai le foglie e i buoi pascolano. Lì c'è un'erba che chiamano "sillipari" che si riproduce tutto l'anno e si fa grande e i buoi mangiavano camocisse, di quelle che fanno fare il fiore rosa. Lì c'è il "vutoma", e il "vutoma" i buoi lo mangiavano a boccate piene.

Lì da noi i giovani pecorari non facevano altro che innestare peri selvatici, lo facevano per vedere se pigliavano, innestavano fichi selvatici, meli selvatici per vedere fra loro chi era migliore nell'innesto. Così anche per divertirsi, lo facevano per giocare, ma era per davvero, perché venivano fuori fichi, mele, castagne sempre nuove e buone e tante benedizioni (da) quelli che raccoglievano le pere, che dicevano che abbia salute chi ha fatto le pere, quello che l'ha fatte.

D'inverno, quando il fiume spingeva (le sue acque) fino al costone della riva, c'erano viottoli dove i lavoratori andavano e li pareggiavano, facevano armature di pietra, riempivano i rigagnoli con pietre e con terra; aggiustavano i passaggi, mettevano le pietre per poter passare il fiume e la gente quando era cattivo tempo restava chiusa, in casa chi aveva buoi, nelle capanne chi aveva pecore e capre che volevano controllo. Quando erano tempi cattivi, che pioveva giorni e settimane intere, e quando rimanevano non guasti i viottoli e le pietre d'attraversamento, chi aveva i suoi aiutanti nei campi da Roghudi correvano per andare a vedere che cosa facevano e per portare loro pane e farina affinché si facessero la polenta e mangiassero e quelli che stavano con le pecore e con le capre andavano a Roghudi a vedere come stavano nella salute quelli di casa; ma anche chi doveva andare verso giù e chi doveva andare verso su doveva attraversare tante valli sudando anche se pioveva. Lì c'erano sentieri che non finivano mai in mezzo alle piante spinose, in mezzo ai rovi che li facevano aggrovigliare; ginestre tali che dovevano tante volte incurvarsi là mezzo cosicché non sapevano dove sarebbero usciti. D'estate non c'erano tanti fastidi perché le stradette si vedevano e la gente poteva andare e poteva sudare di meno, perché gli animi non si impaurivano perché non c'erano difficol-



Chorio

acharo kiero emenain ghimeni sta spitia pis ichen budia, sta califia lain aviemma. San ecanne acharu kkieru pu èvvecheimère ce addomatia ija, ce emènain ija ta pastrata, t'appididuria, ce pis iche tu ddicustu sta chorafia an do Richùdi etrèchai na pau na ivru ti cannu ce na to pparu spomi ce alèvri na camun gurcudia na fau; ce cini pu issa me ta pròvata ce me ta ghidia epigai sto Richudi na ivru ti cannu esce ija ecini tu spitiu; ma ciòla ichen na pai catu cepis ichen ma pai anu ichan na peràun dossa condovathia pu eddronnain giola vrechonda. Eci iche ssinoria pu en etegghionnai mai mesa sta spolassia, mesa stu cchatipu pu tus ediplonnai: spartunie pu ichai tossa viaggi na pilothu eci mesa pu en escera pu pau na vvieu. Esce calocer en ichen do potamò jati to nero iton

che mantenevano acceso anche tutta la notte, e pigliavano per loro l'acqua con i secchi. Guardavano che non andassero le capre grandi, che non andassero a brucare il lupino, che avevano seminato per fare il pascolo delle bestiole nate da poco. Stavano anche a minacciare attenti che non scendesse l'aquila, che si pigliava i piccolini, li sollevava con i piedi e riportava in volo lontano, lontano che si perdeva nel cielo.

Al tempo in cui mungevano le capre e le pecore, e pigliavano il latte per fare il formaggio e la ricotta, i bambini spingevano le capre e le pecore al posto dove si mungevano, perché potessero essere tutte munte, perché altrimenti scappavano dalla parte di dietro. Ai ragazzi che sbrigliavano ben bene le com-

tà e non sbigottivano e andavano dove dovevano andare. D'estate non c'era il fiume perché l'acqua era di meno e per andare alla marina il cammino era più breve e bello piano e il fiume nella sua parte bassa aveva in certi punti anche acqua da bere per gli uomini e per le bestie.

LA PIAZZA

La strada principale riconoscibile solo perché collegamento primario dell'insediamento, non è segnata da alcuna rilevanza architettonica; percorso obbligato per chiunque voglia spostarsi è espressione e strumento del rigido controllo sociale su cui è fondato il sistema comunitario.

In prossimità della chiesa si allarga per formare una piccola piazza, spazio informale in cui sono riconoscibili tre presenze: la chiesa, per la quale non si può certo parlare di architettura celebrativa, costituita da una piccola aula con



Amendolea

copertura a falde spioventi e da un campanile che non si alza al di sopra del colmo del tetto; il municipio anch'esso architettonicamente non emergente, presenza quasi insignificante di uno stato lontano; la fiumara sulla vista della quale dalla cima di un alto dirupo, il "pelago" roghudese, si apre il lato più lungo della piazza.

La piazza è un territorio esclusivamente maschile. Gli uomini vi stazionano la domenica, quando tornano in paese dopo l'intera settimana trascorsa sui pascoli, negli altri giorni nelle ore di tempo libero e in occasione di feste e di giochi esclusivamente maschili. Quali il carnevale, i giochi, il ballo della tarantella, al quale le donne sono ammesse solo durante le feste familiari che si svolgono all'interno delle case, ed i canti accompagnati dalla zampogna, che si svolgono soprattutto il sabato sera assieme alla declamazione pubblica di composizioni poetiche.

Per le donne la piazza è solo un luogo di passaggio, niente altro che un percorso, anche durante i giorni della settimana in cui il villaggio rimane abitato, esclusivamente da donne vecchi e bambini. È percorso che porta verso i campi da coltivare, alla fiumara per lavare, in chiesa per la messa.

La piazza roghudese è l'"agorà" della polis greca, il "club degli uomini", come lo definì Lewis Mumford. ".....Le funzioni sociali dello spazio aperto sono sopravvissute nei paesi latini: la "plaza", il campo, la piazza, la "grand'place" discendono direttamente dall'agorà. L'agorà aveva in origine una forma amorfa ed irregolare, a volte era una vera e propria piazza... serviva come mercato, come luogo di riunione e come sede per le feste; e benché ci fosse spesso un settore riservato alle massaie, era eminentemente un istituzione per uomini: in pratica una specie di club dove, se uno restava in attesa abbastanza a lungo, finiva per incontrare tutti gli amici e colleghi. Per il cittadino greco il commercio era uno sgradito intruso nella città ideale: si contrapponeva, infatti al sistema di vita agricolo".



Papas Greco

Note

1. A. FREMONT, *La regione: uno spazio per vivere*, Milano, 1983.
2. R. G. TAIBBI - G. CARACASI, *Testi neogreci di Calabria*, Palermo, 1959.
3. C. TRIPOLI, *In Bruttium n. 1*, 1978 gennaio-marzo, Carteggio con Domenico Minuto.
4. D. RODÀ, *La lingua mozzata*, Reggio Calabria, 1981.
5. L. MUMFORD, *La città nella storia*, Roma, 1963.

Del Canto di Tradizione orale in Calabria stato e utilità della ricerca

di *Leonardo R. Alario*

Yo no digo mi canción
sino a quien conmigo va.
(Conde Arnaldos)

Foto tratta da
"Folklore" Touring
Club 1969

1. Chi voglia compulsare di quel prezioso repertorio bibliografico, che comprende la seconda parte dello studio di Ottavio Cavalcanti sulla cultura subalterna in Calabria¹, la sezione dedicata ai canti apprenderà che a tutto il 1981 su seicentocinquanta titoli solo trentasette riguardano raccolte di canti tradizionali edite in volume², di cui ventidue edite prima del 1928³. Molti ricercatori e studiosi calabresi⁴, sicché, si sono interessati ai canti tradizionali⁵, ben pochi, però, hanno tentato di sistemare organicamente i materiali rilevati. Fra tutte le raccolte, poi, solo due si distinguono: quella miscellanea dei *Canti del popolo reggino*⁶ di Mario Mandatari, edita nel XIX secolo, e quella più rigorosa, in sei volumi, dei *Canti popolari calabresi*⁷ di Raffaele Lombardi Satriani, monumentale opera che abbraccia tutta la Calabria, frutto di decenni di intenso lavoro di ricerca, di trascrizione, di collocazione.

Posta come indiscussa, per qualità e quantità, la centralità dell'opera di Raffaele Lombardi Satriani – la cui fioritura si ha in una particolare temperie di rinnovato interesse per i canti di tradizione orale dopo un lungo periodo di crisi iniziato nei primi anni novanta del XIX secolo – i contributi precedenti e quelli contemporanei e successivi ad essa

si rivelano, salvo rare eccezioni, repertori confusi presentati dai

raccoglitori-editori talora come *fiori selvatici* o *gemme preziose*, talora come patrimonio originale ed esclusivo del fiero e nobile popolo di questo o quel villaggio.

Esauritosi l'interesse per gli studi dei canti tradizionali con lo stemperarsi dell'entusiasmo romantico e dell'ideologia unitaria risorgimentale, e tacitamente affermatasi, in seguito, la tesi della loro inutilità nell'economia della ricerca demologia, gli studiosi rivolgono ad altri aspetti della cultura di tradizione orale la loro attenzione e le loro

ricerche, emarginando via via – e lasciandolo al credo di eruditi locali spesso accusati di attardamento romantico – un campo d'indagine non secondario ai fini della conoscenza delle persone, delle comunità, e del loro particolare *modo d'intendere e di vivere la vita*⁸. obiettivo unico della ricerca demologia. Poiché la memoria conserva i documenti anche quando essi non sono più funzionali (hanno superato, cioè, il momento della sanzione e dell'uso), è possibile da essi ricavare informazioni (sulla cultura e sulla comunità che li ha prodotti e/o sanciti) indispensabili all'indagine diacronica, in cui spesso, è la chiave per la comprensione dei fenomeni culturali sincronicamente indagati. Per i canti di tradizione orale vale, insomma, quanto, riferendosi alla cultura e alla società del Medioevo francese, George Duby scrive della canzoni giullaresche, le quali sono "dei serbatoi della memoria, e aprendosi con molta maggior larghezza sul popolo, si diffondono molto al di là del recinto delle grandi dimore familiari. Tuttavia sono soggette a morire: quasi tutti questi canti sono andati perduti. Ne restano tuttavia alcuni che la scrittura ha serbato. Sarebbe opportuno, penso, che gli storici della memoria cominciassero a leggerli, e attentamente. Si tratta effettivamente di un'altra fonte, e di una fonte generosa, a cui abbeverarsi nelle aride terre che si esplorano e fra le quali non so quale desiderio li porta oggi a smarrirsi"⁹.

Il fatto è che i canti sono stati finora ritenuti di esclusivo interesse dei filologi; e ciò perché, privilegiato l'aspetto estetico-letterario, non si è prestata la dovuta attenzione al loro contenuto e al loro carattere sociale¹⁰, se si escludono, fra i pochi altri, gli studi di Luigi M. Lombardi Satriani che hanno rilevato il carattere contestativo del contenuto dei canti e di altri formalizzati all'interno della cultura di tradizione orale¹¹. E tuttavia, gli studi dei demologi continuano a trarre vantaggio da quelli raffinati, precisi e meticolosi dei filologi. Basti pensare al metodo semiologico-strutturalista, il quale, applicato alla narrativa tradizionale, ricercando i segni collegati ai personaggi dei racconti in tutte le altre forme comunicative, si avvale proficuamente del precedente lavoro dei filologi.

Da qui l'avvertita necessità di porsi nella sequela di Raffaele Lombardi Satriani, riprendendo l'interrotta ricerca sul campo, metodologicamente affidabile, per conoscere lo stato attuale della

cultura di tradizione orale delle popolazioni calabresi attraverso quei particolari formalizzati quali sono i canti, e più particolarmente i canti narrativi¹², siano essi le ballate, le storie dei santi, le passioni. Le ragioni della necessità di conoscere l'effettiva attuale diffusione in Calabria dei canti narrativi vengono in parte da lontano, dalla raccolta *Canti popolari del Piemonte*¹³ e dal suo autore, le cui teorie, elaborate sul concetto etno-linguistico di sostrato, influenzeranno, fin quasi ai nostri giorni, studiosi e raccoglitori locali. Costantino Nigra tende a dimostrare che i canti tradizionali italiani si distinguono in due grandi gruppi: i canti narrativi in parte originari dell'Italia settentrionale e in parte comuni ad altre popolazioni romanze non italiane, poiché prediletti "in ogni tempo all'immaginoso temperamento dei Celti"¹⁴, e i canti lirici, schiettamente italici, propri, cioè, di quelle popolazioni meridionali e insulari, al cui genio ripugna il canto epico-narrativo. E la ragione di ciò sta nel diverso sostrato che distingue le razze italica e celtica e "nella diversa indole dei dialetti delle due parti d'Italia"¹⁵.

La teoria nigeriana, condivisa con qualche attenuazione da Ermolao Rubieri¹⁶, e subito contestata da Salvatore Salomone Marino¹⁷, pone, insomma, i canti di tradizione orale alle strette dipendenze dei dialetti e dei sostrati, mentre essi sono, piuttosto, legati alle correnti di cultura, di cui costituiscono un utile documento, come dimostrano gli studi di Vittorio Santoli¹⁸, e testimoniano la raccolta di Michele Barbi e le numerose raccolte regionali dell'Italia centro-meridionale. Alla teoria delle isomorfe etno-linguistiche sono opposte, così, quella della varia intensità di diffusione dei canti narrativi nei diversi luoghi d'Italia e quella delle migrazioni culturali, a cui si devono anche casi di trapianti a distanza, come sembra essere, alla luce dei risultati di recenti inchieste, quello del canto *Lo sposo ucciso*. Ora, la documentazione relativa ai canti di tradizione orale in Calabria sembra confermare la vocazione esclusivamente lirica delle nostre popolazioni e la loro tiepidezza nei confronti dei canti narrativi subito liricizzati laddove sono sanciti e diffusi. Più che all'effettiva minore popolarità dei canti narrativi la diversa intensità fra i due generi è, però, probabilmente, dovuta ai collettori locali particolarmente attenti, per la citata influenza della teoria di Costantino Nigra, alla documentazione dei canti lirico-

monostrofici.

Le ragioni, tuttavia, di conoscere quale veramente sia l'attuale consistenza in Calabria dei canti narrativi risiedono non tanto in un mero desiderio di ulteriore confutazione in sede storico-filologica del dibattuto assunto nigeriano, quanto, piuttosto, nella convinzione che quelli narrativi siano da considerare i più importanti fra i canti di tradizione orale non solo per la loro complessità formale, ma anche, e soprattutto, per le informazioni che possono fornirci nelle loro diverse lezioni (talora tante quante sono le comunità, e gli esecutori all'interno delle comunità). E ciò non tanto per ricavare stemmi filologici, quanto per appurare il rapporto del singolo esecutore con la comunità e di entrambi con i canti stessi; per appurare, cioè, la funzionalità dei canti all'interno del sistema culturale delle comunità. Voglio dire che i canti narrativi, pur essendo solo dei modi con cui la cultura di tradizione orale si esplica, costituiscono, certo, uno dei repertori attraverso cui tentare di leggere e di capire quel complesso sistema di comportamenti, di pensiero, di regole collettive che chiamiamo cultura tradizionale. La conoscenza, insomma, dei canti narrativi e il loro studio non come fine della ricerca, ma come strumento di una più approfondita e completa conoscenza delle comunità indagate: dalla demologia alla demognosia.

È agevole citare, fra i canti di origine meridionale, *Fior d'Alive e conte Maggio*, nel cui concitato dialogo fra i protagonisti è da individuare la drammatizzazione di arcaici riti agrari. Arcaici, ma non spenti, e neppure fino a noi giunti detriti brandelli fra le pieghe di fiabe impallidite; anzi, vivi, complessi, coinvolgenti, nella loro totalità, quelle comunità, i cui membri, attraverso la partecipazione ad essi in un'impressionante azione collettiva, rinsaldano i vincoli, stabiliscono rapporti, restaurano i debilitati strumenti psichici per riprendere, con la natura rinnovata, l'usata fatica. Mi riferisco alla *Festa dell'abete* di Alessandria del Carretto, Albidona, Laino Borgo, tutti centri agropastorali chiusi fra le balze delle ultime propaggini del versante calabrese del Pollino.

Ancora, *Il cognato traditore*, storia cantata d'inganni accettati e ricambiati ricca di riferimenti ad arcaici, e anche qui ancora vivi, usi di tradizione mediterranea, i quali regolano i rapporti socio-familiari: la domanda di matrimonio sotto

forma di *ambasciata*, il diritto della figlia maggiore di contrarre matrimonio per prima¹⁹, il lamento funebre²⁰, l'occultamento dei fatti per evitare lo scandalo, la vendetta per l'inganno subito. Usi ancora attuali in Calabria, anche se limitati solo ad alcune comunità, e documentati dalle ricerche che si vanno compiendo soprattutto in aree mai prima d'ora indagate. *Lo sposo ucciso*, infine, giunto in Calabria con una corrente culturale probabilmente proveniente dal Salento²¹, e subito sancito e localmente storicizzato per i motivi in esso contenuti perfettamente corrispondenti ai temi culturali propri della Calabria e della comunità che lo ha adottato²²: delitto d'onore, ritualità nuziale, lamento funebre.

I canti – e particolarmente quelli narrativi in maggior misura ricchi di contenuti socio-culturali – sono, così, utili anche all'analisi antropologica e all'individuazione delle correnti di cultura che nel tempo attraversano, intersecandosi, una regione o una singola area, e si rivelano, talora, fonti di sorprendente generosità per la ricerca storica e documentaria.

L'utilità della ricerca e dello studio dei canti risulterà ancor più ampia sol che si pensi all'etnomusicologia e alla dialettologia. È chiaro a tutti, infatti, che i canti sono il risultato unitario della perfetta fusione di due distinti elementi, poesia e musica, i quali, pur non essendo necessariamente fra di loro contemporanei, si influenzano reciprocamente, e se la melodia sostiene le memorie del testo²³, il testo, soggetto a sollecitazioni modificanti di varia natura e provenienza, può adottare una melodia diversa da quella originaria, e adattarsi ai particolari moduli melici della comunità d'adozione: alcuni canti assumono una melodia se la loro esecuzione è solo vocale, ne assumono un'altra se essa è accompagnata dal suono della zampogna. Al contrario, testi diversi, in ispecie se dello stesso tipo, adottano, talora, la stessa melodia. Da qui, per la comprensione dei canti, l'avvertita necessità della stretta collaborazione fra etnomusicologi, demologi, filologi a tutt'oggi ancora in parte disattesa, camminando ognuno per proprio conto ben chiuso nell'ambito della propria disciplina.

Ancor meno avvertita dagli studiosi è la reciproca utilità che demologi e dialettologi possono trarre gli uni dalle



Foto tratta da
"Folklore" Touring
Club 1969

ricerche degli altri. Entrambi adottano per buona parte la stessa metodologia, entrambi corrono gli stessi rischi. Così, solo per fare un esempio, come per i dialettologi è necessario notare la pronuncia di persone di vari luoghi dell'area studiata, di diversa età, di diverso gruppo sociale, di diverso grado d'istruzione, al fine di avere un quadro il più possibile preciso dello stato attuale del dialetto indagato e nelle variabili sincroniche e nella sua evoluzione diacronica, anche per i demologi, proponendosi essi il medesimo scopo, che è quello di una conoscenza possibilmente completa e precisa dei repertori della cultura tradizionale d'una determinata area, è ugualmente necessario procedere con il medesimo metodo d'indagine. Ciò vale anche perché il dialetto, essendone l'attuazione storica, è parte integrante della vita sociale e della cultura di una comunità, e la linguistica è strettamente legata – e lo sottolinea – Roman Jakobson – all'antropologia culturale.

Orbene, se i ricercatori dialettologi non dovranno trascurare di raccogliere tutte le informazioni che servono a illustrare meglio le condizioni culturali e sociali dell'area in cui svolgono la loro inchiesta²⁴, allo stesso modo i ricercatori demologi non dovranno trascurare di trascrivere i documenti in dialetto con la dovuta fedeltà, senza, comunque, eccedere nell'uso di sistemi complicati e inutili per il loro lavoro. Ciò perché i documenti raccolti potranno essere utili agli studi dialettologici, ma anche a una più felice e facile comprensione, da parte del fruitore comune, delle particolarità espressive dei singoli e dei gruppi appartenenti all'area studiata. Ora, non voglio, certo, qui affermare che un demologo debba essere anche un linguista, e un esperto dialettologo in particolare. È importante, però, proprio in virtù di quanto prima considerato, che il ricercatore demologo – al fine di render fruibili i risultati del proprio lavoro al maggior numero possibile di studiosi per la gran messe di informazioni che vi potranno ricavare sul sistema fonologico, morfologico, sintattico, lessicale dei dialetti – conosca un sistema di trascrizione fonetica, che, pur non essendo rigorosamente stretto (*severior*) e, perciò, illeggibile agli stessi antropologi, traduca in modo piuttosto fedele i suoni particolari con cui si articolano le parlate locali dell'area d'indagine, tenendo presente il sistema grafico della lingua italiana. Il ricercatore, accanto ai materiali folklorici sinceri, che rispecchiano le condizioni culturali dell'area esplorata, raccoglierà, così, anche “i materiali dialettali che siano sinceri e che rispecchino le condizioni linguistiche, spesso complesse, del centro esplorato”²⁵. L'opera del demologo risulterà ancor più valida sol che si consideri che egli non fornisce mai solo l'istantanea di un dialetto, ma, a causa dei numerosi informatori che avvicina e dei ritorni di verifica sugli stessi luoghi, riesce a presentarne sempre un quadro abbastanza articolato e complesso. E come alcune risposte potranno esser nel contenuto la spia per individuare la presenza di correnti culturali nuove, o di divergenza – per vari motivi da indagare – dal tipo comune accettato, allo stesso modo certe forme dialettali “potranno costituire la spia per individuare la presenza di correnti linguistiche nuove o di divergenza dal tipo standard”²⁶.

2. Nel corso di una recente prima fase di ricognizione da me condotta con l'intento di ricavare informazioni per un progetto di ricerca fra le comunità dell'Alto Ionio cosentino e della Sibaritide sono stati registrati, insieme agli eterogenei materiali compresi in quaranta bobine, circa quattrocento canti, di molti dei quali (significativamente si tratta proprio di canti narrativi di

diversa tipologia) è stato possibile rilevare più lezioni – segno della vitalità dei canti – dalla voce di persone di diversa età e di diverso grado culturale e sociale. Lo scopo era, dunque, quello di conoscere lo stato attuale della cultura di tradizione orale delle popolazioni calabro-lucane del triangolo Sibaritide-Pollino-Alto Ionio – vera e propria sub-regione culturale – non sicuramente nella sua totalità (per conseguire tale obiettivo sono necessari anni d'indagine, che resta, comunque, aperta per il carattere dinamico proprio delle culture in generale, e di quelle orali in particolare), ma, almeno per il momento, solo in quegli aspetti più appariscenti e più immediatamente comprensibili, e che le comunità sono maggiormente propense a rivelare a un ricercatore, che è un estraneo, e che per questo suscita diffidenza e, talora, malcelato, quanto non manifesto fastidio.

Poiché mi proponevo non di dimostrare alcunché, ma solo di capire la reale situazione e di sapere quanto della cultura di tradizione orale fosse funzionale all'interno delle comunità compresi le più giovani fasce d'età e i più alti gradi d'istruzione, ho instaurato con le persone disponibili un colloquio libero, senza sollecitare giudizi o pilotare risposte, registrando con uguale interesse tutti i materiali proposti nella convinzione che non vi siano, in indagini del genere, informazioni che a caldo possano esser ritenute di scarsa importanza, e, perciò, con giudizio sommario liquidate come inutili, correndo il rischio di perdere per sempre, e di rimpiangerle poi, quando a un'attenta riflessione e a un'analisi approfondita dei risultati queste possono assumere un'importanza prima non adeguatamente valutata.

Dalle prime conoscenze acquisite emerge il fatto²⁷ che, in linea generale, il cantore attualmente si sforza di eseguire con fedeltà il canto appreso, e che certe microvarianti (addebitabili sicuramente a quel singolo cantore) non sono altro che il risultato di un fraintendimento, di una parola non intesa, di cui ripete meccanicamente i suoni percepiti, o non più compresa nel suo significato e sostituita, per *lectio facillior*, con altra foneticamente simile. Il cantore non crea più, e talora non è interessato al contenuto del testo, ma solo alla funzione del canto, confermando il carattere essenzialmente pratico dei canti tradizionali. Gli attuali esecutori, insomma, non sono produttivi e non sono creativi²⁸, ma si limitano a ripetere *fedelmente*, memoria permettendo, quanto precedentemente appreso. Dalla creazione consapevole sono passati all'utilizzazione consapevole²⁹. È capitato, spesso, al ricercatore di ascoltare una mamma cantare una ninna nanna e naturalmente passare dal testo consueto a quello di uno strambotto, o delle donne addette al trasporto del corredo nuziale annunciare il loro passaggio con canti narranti feroci assassini di giovani sposi o premeditate beffe notturne di spose infedeli³⁰.

Un altro dato (che potrà sembrare sorprendente a chi ha davanti agli occhi l'enorme documentazione in Calabria del canto lirico-monostrofico) è che tra i formalizzati orali cantati i più diffusi fra i giovani e le persone con grado d'istruzione più elevato (diploma, laurea) sono le *Passioni*, canti religiosi che, con andamento epico-lirico, drammaticamente rappresentano la passione di Gesù e il dolore della madre Maria che si mette alla ricerca del figlio, e che alla fine con lui intesse uno straziante colloquio. Le *Passioni* presenti nell'Alto Ionio cosentino e nella Sibaritide sono di diversa tipologia e di diversa provenienza, derivanti alcune dalle orazioni umbro-abruzzesi già studiate da Paolo Toschi³¹, altre dalle storie siciliane³², altre ancora da canti di più recente fattura (secc. XVIII-XIX)³³, e sono eseguite attorno

ai fuochi rionali e durante le processioni e i riti della Settimana Santa che tuttora si tengono con gran concorso di popolo in tutta la sub-regione Pollino-Sibaritide-Alto Ionio.

Seguono i canti religiosi di lode (inni) diffusi fra tutti gli strati delle comunità per le processioni urbane e per i pellegrinaggi a santuari e a cappelle rurali un po' dappertutto presenti nel territorio indagato. Più ridotta risulta la diffusione dei canti religiosi di tipo epico-lirico (vita e miracoli della Madonna e dei santi) per la complessità del testo e per la rarità con cui sono eseguiti dalle stesse persone anziane.

Un loro particolare e importantissimo spazio occupano i canti narrativi ancora vivi in tutte le comunità ed eseguiti nelle più disparate occasioni (lavoro, intrattenimento, canto di culla, passatempo, riti) soprattutto fra le fasce d'età superiori ai quarant'anni. Di tali canti indubbiamente il più diffuso è *Convegno notturno* nella sua versione liricizzata conosciuta come la *Calabresella*³⁴. Dai canti narrativi, poi, vengono i risultati più clamorosi della ricerca, poiché è stato possibile per la prima volta documentare la presenza di canti dagli studiosi ritenuti sconosciuti in Calabria (*Fior d'Alive*) o nel Meridione d'Italia a Sud dell'Abruzzo (*Lo sposo ucciso*)³⁵. Non si era cercato bene, e la carenza di documentazione aveva fatto ipotizzare l'assenza dei canti. Sappiamo tutti che la documentazione non corrisponde alla reale diffusione d'un repertorio folklorico, e che la recensione dei canti tradizionali è sempre aperta (proprio perché la ricerca è necessariamente sempre aperta) e non permette la ricostruzione di un testo critico (o archetipo), la cui conoscenza, alla fine, nulla toglierebbe alle successive varianti costituenti la forza innovativa della tradizione, poiché di un canto interessa la storia come utile contributo alla storia degli uomini che lo hanno prodotto e/o adottato. Interessante è anche quella documentazione che conferma la contaminazione avvenuta nel Meridione d'Italia fra la lugubre ballata settentrionale *La sposa morta* e l'elegia meridionale *Funesta ca lucive*, e fra queste e il canto *Cecilia* e la siciliana storia *La baronessa di Carini*.

Contrariamente alle aspettative il canti lirico-monostrofici (strambotti, stornelli), i canti iterativi e quelli all'aria vanno sempre più restringendosi nelle fasce degli anziani e nei gradi inferiori d'istruzione, anche se quelli lirico-monostrofici risultano essere ancora una volta i più numerosi. La contraddizione si spiega con il gran numero di tali canti che le persone anziane ricordano per essere stati quelli maggiormente eseguiti al tempo della loro giovinezza, quando, nel periodo di fidanzamento e durante i lavori dei campi, erano i più funzionali ai rapporti fra i giovani nei luoghi abituali d'incontro e nella ritualità nuziale³⁷. Cambiati, però, i rituali del fidanzamento, mutate le condizioni e le tecniche dell'approccio erotico, mutati i luoghi d'incontro e le condizioni di lavoro, limitati i balli camperesti collettivi alle sole feste calendariali, i canti lirico-monostrofici non sono più funzionali alla vita delle comunità, hanno perduto attualità e utilità, restando confinati – e talora privati della melodia, segno inconfondibile della loro agonia – nella memoria nostalgica dei soli anziani.

Presenti ancora, anche se in numero ridotto e limitati a uno sparuto gruppo di persone, i canti di lavoro tutti di contestazione nei confronti del padrone e dei caporali³⁸.

3. A conclusione di quanto finora riferito sui primi risultati di una ricerca appena iniziata fra e con le comunità di una sub-regione ignorata dagli stessi demologi, mi è utile una breve

riflessione: Come avviene che proprio nella presente temperie storica, in cui la cultura dominante dispiega trionfante le sue tecniche di omologazione culturale nei più riposti luoghi e travolge (subdolamente assumendole, strumentalizzandole, manipolandole, mistificandole, sottoponendole a operazioni di profitto – folk-revival, turistizzazione del colore locale - scardinandole) le possibilità creative ed espressive della cultura subalterna, le comunità, e di esse le componenti più fragili e, perciò, più coinvolgibili (voglio dire i giovani, ma anche i più acculturati laureati, diplomati, piccoli impiegati) continuano a sentire *funzionali* alla loro quotidianità, o nelle più importanti ricorrenze calendariali (Carnevale, Settimana Santa, Natale, feste patronali che comprendono e propongono arcaici riti agrari), repertori culturali che sembrano stridere con la superiore (e riconosciuta tale) espressività della cultura delle classi dominanti? Il ricercatore ha notato che nei partecipanti c'è non il piacere del *revival*, ma proprio il bisogno di farlo; di aderire, cioè, al rito collettivo, di sentirsi parte della comunità così restaurata e di riconoscersi nella riaffermata comune identità culturale, e di assicurarsi. Giovani maestre delle scuole elementari e iscritte all'Azione cattolica sentono, così, a Roseto il bisogno di eseguire, durante i riti della Settimana Santa, i canti di Passione appresi dalle madri, e, per continuare a farlo, entrano in conflitto con lo stesso parroco intestardito a voler imporre i moderni canti in lingua. Il sindaco, il preside e i docenti della locale scuola media seguono a Saracena la processione notturna del simulacro del santo patrono al grido di *Viva San Leone*, danzano attorno ai falò, cantano in gruppo per i vicoli in un'evidente collettiva euforia carnevalesca. Il sindaco cavalca il tronco d'abete trascinato a braccia dal cuore del Pollino fin sulla piazza di Alessandria del Carretto, le mogli (professoresse, casalinghe, braccianti) preparano e trasportano i cibi per il banchetto collettivo all'aperto, i notabili del paese partecipano all'innesto della cima e all'*alertamento* dell'albero, e tutti eseguono *canti ai suon*³⁹. Uomini emigrati in Germania, con le mogli e i figli che parlano la lingua tedesca, tornano ad Amendolara per la festa di S. Antonio abate e partecipano all'incanto della "*kokka*" per potersela aggiudicare e indossare, poi, in processione, fra un tripudio di folla, con la statua del santo e la scalpitante scorta dei mulattieri. Una folla enorme si stringe a falange attorno alla statua dell'Addolorata durante la processione dei misteri a Cassano e si attarda a cantare le *Passioni*, resistendo fino allo scontro alle pressanti richieste di avanzare.

Non si tratta, sicché, di intellettualistiche o dopolavoristiche operazioni di "recupero" di relitti del passato cristallizzati nella memoria d'inebetiti vegliardi, e fatti rivivere come zombi degradati e mostruosi dalle necrofile generazioni presenti. Si tratta, al contrario, di riti, canti, comportamenti che attengono alla sfera del vissuto quotidiano e a quella delle feste collettive che scandiscono il calendario e la vita di comunità per secoli emarginale, e poi disgregate e decimate dalla miseria e dall'emigrazione, e ancora oggi, nonostante i notevoli mutamenti socio-economici, alla dolorosa ricerca di adeguati e definitivi strumenti di riscatto e di salvezza.

I canti di spartenza

di *Rosario Manco* - Tratto da *Calabria Sconosciuta*, del 1988



I canti di “partenza” sono, di tutta la produzione popolare, forse quelli dove si sente maggiormente la disperazione e il dolore. Sembra perfino ovvio, dato il genere e l’argomento. Vi si trova anche la più autentica storia di un popolo, quello del Sud, costretto dalla miseria, una miseria biblica, ad allontanarsi dalla propria terra e dalle persone care alla ricerca di un lavoro che qui è sempre mancato.

*Gloia ca la spartenza è già vinuta,
bisogna avi pazienza anima mia.
lo partu ca cu ttia nun pozzu satri,
tu riesti ca cu mia nun po' viniri
Mera quantu ni fa la 'ngrata sciorta
Ni fa spartire prima ri muriri.
Mo' na grazia ri Diu staju aspittannu:
ch'allu rituornu miu n'ama giuriri.*

(Caterina Stella)

Come si nota c'è nel centro una rassegnazione antica e la convinzione che un fato ineluttabile ha già stabilito tutto in anticipo. In questa visione deterministica anche la speranza del

ritorno è considerata un evento che va oltre la propria volontà di decidere.

Il fenomeno più vistoso di “spartenza” è stata l’emigrazione. Tanto per fare un esempio, tra il 1901 e il 1913 partirono 626.000 italiani. Con le loro rimesse, che ammontarono in quel periodo a circa mezzo miliardo di lire-oro annue, l’economia del paese se ne avvantaggiò forse più che con qualsiasi altra risorsa interna. Il miglioramento generale delle condizioni economiche colpì positivamente famiglie di interi paesi afflitti da una secolare povertà. Ci furono persone che si videro passare da uno stato di pauperismo assoluto a uno stato di benessere improvviso.

Emigrarono intere famiglie, ma più spesso solo gli uomini. In paese essi lasciavano, abbandonati a se stessi, la sposa, i figli e partivano per lo più verso l’America. Affrontavano, taciturni come sempre, l’incognito poiché l’America era per loro un terra fabulosa e totalmente sconosciuta. Loro che non erano mai usciti dal proprio paese, sopportavano disagi senza fine rincuorati dalla speranza di far fortuna. Come i fatti dimostrarono poi, molti ci riuscirono.

Alcuni richiamarono le famiglie, altri tornarono ricchi, ma

quasi tutti in un modo o nell'altro mutarono in meglio le disastrose condizioni economiche di prima. I paesi divennero dei cantieri. Nacquero nuovi quartieri, nuove case e quelle vecchie venivano ristrutturate. A Paola, come in ogni altro paese del Meridione, con le rimesse di denaro dei primi emigrati venne creato il nuovo quartiere "I Cruci", il Calvario, con la chiesa (chiesa dell'Addolorata) e tutte le case del corso C. Colombo che non a caso porta il nome del primo scopritore dell'America. Questo improvviso afflusso di denaro, non creò soltanto nuovi ricchi, ma spesso anche drammi sociali come il fenomeno, ante literam, delle vedove bianche, con conseguente mutamento dei rigidi costumi dell'epoca. Lo dimostrano due canti popolari:

I muglieri r'americani
Vanu alla missa cu sette sottani
Vanu prigannu Domineddio:
_ Mannami sordi, marituma mia.
Mo ca li sordi sunu arrivati
Si li mangianu cu i nnamurati.
 (Mariuzza)

Marittima è jutu all'America e nun mi scrive
Nun sacciu cchi mancanza ci haju fatti...
Ca ri nu figliu n'ha trovati quatti?
Cittu maritum mia, can un è nenti
Ca li mannamu a Napuli pi sturenti?
 (Mariuzza)

Di quest'ultima esiste una variante, ma dall'esito più crudo. Più che una variante però sembra una parodia dell'altra e mi è stata detta da una vecchietta i cui capelli bianchi non le avevano tolto quell'aria maliziosamente compiaciuta della sua lontana giovinezza:

Marittima è jutu all'America e nun m'ha scrittù,
nemmeno na cartolina m'ha mannatu.
Arriva nu bastimento alluminatu
I' rinta ci purtavu lu scurnacchiatu.
Bona vinuta e bivi e fa u' curnutu.
 (Za Adelina)

Qualche volta partire era anche un modo di sottrarsi a un matrimonio, fatto in un momento non sufficientemente ponderato, come avvenne per la zia, scioscia, "Maria o Sciosciaredda" che il marito abbandonò dopo un mese di nozze, fuggendo in America. La stessa cosa accadde a Za Sabedda Cianciano o Ciananedda e a tantissime altre "malerimaste". Esse furono le antesignane delle vedove bianche e per tutta la vita non si riposarono nell'attesa di un improbabile ritorno dello sposo traditore. Altri, col pretesto dell'emigrazione, interrompevano allo stesso modo un pegno, una promessa di matrimonio. Lo dimostra un canto di scherno cantato sull'aria della marcia dei bersaglieri:

'A carrozza è preparata,
un vapori è di partenza,
Angiulina chiange e pensa:
_ Ciccio Gallo, Ciccio Gallo unn mi vò chiu.
 (Lisa)

Le donne lasciate sole, non tutte avevano la vocazione all'astinenza. Nonostante i rigidi costumi d'allora e lo spietato ostracismo che aspettava chi tradiva il marito lontano, pure qualcuna cedeva alle sollecitazioni della carne. Fu il caso di Carmenia, una popolana giovane e piacente. Mia madre ne parlava sem-

pre: "Era ricca, non le mancava niente e aveva la casa sempre piena come un uovo. Quando si lavava le mani gli anelli che portava alle dita le cadevano nel bacile...e qualcuno finì buttato pure insieme all'acqua sporca". Aveva quattro figli e un marito che l'adorava, ma lui era lontano. E intanto sotto il suo balcone cominciava a passare spesso "u Nanu" e molte erano le canzoni che le cantava per adularla, per vincere le sue fragili difese di donna:

Bella ca di li belle bella siti
E di li belle la parma purtati...

Così fu che Carmenia, infrangendo antichi tabù lo accolse in casa, ma per una volta soltanto. Tanto bastò che rimase incinta. Dapprima riuscì a convincere i parenti che aveva "nu male brutto" nella pancia che intanto cresceva visibilmente. Poi il marito le impose come condizione del suo perdono di liberarsi della bambina appena nata, ma Carmenia non volle e fu cacciata di casa. Per questa figlia la povera donna passò una vita intera di stenti e di umiliazioni. Fu abbandonata da tutti i parenti e perfino, in seguito da questa figlia che ella amò tanto. Un castigo così sembrò esagerato perfino alla chiusa mentalità della gente di quel tempo.

A mia madre che le portava spesso da mangiare, diceva convinta: _ Catari haju fattu u mali e mo u chianguiu.

"Tuttu passa, firnisce, si scorda, che è destinu lu munnu è accusi", cantava mio padre a commento della storia di Carmenia. E invece nessuno se ne scordò mai e ancora oggi se ne parla con misto di ironia e di pietà.

Mio padre fece il primo dei suoi diciotto viaggi in America che era ancora adolescente. Si era fatto prestare le cento lire per la "passeggiata", il biglietto per la nave, e partì per Nuova York. Nel suo secondo viaggio si portò appresso la moglie, perché intanto si era sposato, ma mia madre non volle rimanere a lungo in questa terra tanto diversa dalla sua. Il tempo di fare due figlie e tornò a Paola. Il marito così si lamentava nei suoi canti:

Tu parti e mi lassi nta stu fuoco
Cumi senza i mia stari putiti?
S'arma ca si n'esce a pocu a pocu,
u cori mia si fari a dui partitu.
Quannu m'avia lassari 'nta stu fuoco
M'avia ripuliri e pua partiri.
 (Santo)

Quando mia madre sentiva nostalgia del marito, lontano a causa dei suoi numerosi viaggi, che duravano però mesi e mai anni, era solito canare questo dolcissimo strambotto:

Iu stai luntana 'i tia e ni patu tanti
Ognura si rinnova u miu turmientu.
Si mangiu, iocu, duormi o vigliu o cantu
Sempre supra ri tia sta la mia menti.
Si vaju a u liettu a ripusarmi un quantu,
cu li lacrimi all'uocchi m'addurmientu.
Sempi ca piensu a tia mi vene u chianti
Considera, amuri mia, cchi pena iu scuonti.
 (Caterina Stella)

Mio padre, attaccatissimo alla famiglia, durante la sua permanenza in America, ebbe modo di mandare dollari, pesos, cruzeiros vivendo e lavorando dapprima nel Bronx e in successivi viaggi nelle favelas del Brasile o nei conventillos dell'Argentina per arricchire (inconsapevolmente) la sua patria e per farsi la

casa che era la massima aspirazione d'ogni emigrante. Del lavoro di tutta la vita è rimasta quindi questa casa e un grosso orologio da mensola che è ancora funzionante. A questo si ispirava spesso ma madre la quale credeva fermamente nei segni ammonitori dei suoi rintocchi. Spesso si fermava a guardarlo e così cantava:

*Dilloggiu c'ala'amuri sempi vatti
Rint'allu piettu tua sentu li botti
La gente rice can un amu sparti.
Spartiri mo ci vo la tinta sciorta.
Pi nni spartiri a nua ci vo grand'arti:
prima à man'i Diu e pu la morti.*

(Caterina Stella)

Un altro tipo di spartenza, questa volta "forzata", e non voluta è quello di chi cade nello spietato meccanismo della giustizia. I canti dei carcerati ne sono appunto un doloroso esempio. Erano, detti della "disperata" e forse ancora così vengono chiamati dagli stessi detenuti per far meglio capire in che stato

Carciru ca si fattu cruci cruci,
attuornu attuornu ci stanu l'amici.
Di fora attorniati ri bannere,
marinta c'è nu mpernu naturali.
Pi ci trsiri, nu mazzu ri chiavi,
all'esciri nun si ni trova nudda.

(Mariuzza)

Le condizioni suburbane del carcere, l'essere abbandonati, il ricordo della perdita libertà, creavano nell'animo del carcerato una sindrome da sepolto vivo:

*Carciru chi di lacrimi tu abbunti
E sipurtura si' di l'omu vivu....*

Ed erano tutti ugualmente tetri e disumani, più simili a covi di animale, come dice un canto: "Carciru funnu e cuncavata tana", luogo ove era facile entrare, ma difficile uscire, perché la pena era sempre spropositata rispetto alla colpa quando si trattava di ceti inferiori. Il ricordo di ribellioni delle masse contadine,



di disperazione viene a trovarsi lo sfortunato che a che fare con la legge...Una legge poco propensa a dimostrarsi uguale con tutti, specialmente un tempo quando la giustizia era asservita al potere politico che vedeva nei ceti popolari i nemici della autorità e dell'ordine costituito:

il brigantaggio e altri fenomeni "delinquenziali" che si verificavano specie nel Sud, convinsero il potere centrale che bisognava essere spietati. Nessun tentativo di recupero, ma solo "salutare terrore". E infatti nei confronti di questi devianti, specie se di ceti popolari, l'istituzione carceraria del passato e non solo del passato, veniva usata come dire sconsolatamente al filosofo popolare:

“ Giustizia e sanitata, amaru chi n’ a va circannu”. Si noti poi che nei canti non ci sono soltanto sfoghi personali ma anche denunce e proteste contro una società egemone che emarginava le masse popolari economicamente, politicamente, e soprattutto culturalmente.

Nei canti dei carcerati è perciò evidente la sofferenza di chi si sente colpito due volte dalla stessa condanna: sia come figlio del popolo che come singolo deviante. Il recluso sa che non c’è via di scampo per lui perché la ragione sta sempre dalla parte di chi usa “ carta, pinna e calamaru” e tanti altri su’ li ‘mpruogli allu cumpiddu” (cioè il compendio delle leggi):

*Mi lu ficiru lu pasticciu,
ca m’hanu chiusu setti catinazzi.
Sugnu trattatu peju da munnizza
e ppi la raggia mi spagnu ch’esciu pazzu*

Spesso allora non rimaneva che rivolgere un estremo pensiero alla mamma perché nel carcere si diventava sì più violenti, ma anche inermi come bambini di fronte all’altra violenza, quella legalizzata:

*Mamma cumi ti puozzi cchiù parrari
si mannu ‘nchiusu a chisti quattro mura?
De nu gruppicchju viju sulu u mari, cielu nun viju cchiù suli
nè luna.
Staju cumi nu lupu intra na tana, cumi nu mortu rint’a sipur-
tura.
Christu, nun puozzu cchiù ‘sta vita fari
A tutti i guai mia pensaci tuni
(da Accattatis)*

Anche il ricordo della donna è di qualche giovamento e s’invo- ca da lei un aiuto che già in anticipo egli sa che non potrà venirgli in alcun modo:

*Donne c’aviti amanti carcerati si jati allu Centrali li viditi:
sunu tutti di sbirri attornati,
su chini ri dururi e su ‘nquisiti.
Can a parola vostra ‘nzucarata
Lu cori avviliaciutu li susiti: e pue quannu alla casa vi nne jati,
illo de intra e vue fora chiangiti.
(da Accattatis)*

Nel n. 9 di Bruzio del 20 marzo 1864, il Padula, parla del carcere di Cosenza come un inferno dei vivi (“ manca a quegli infelici l’aria di respirare, il luogo di muoversi, sono legati a mazzi come i condannati dell’inferno...”) E mentre si aggirava per le mura esteriori della prigione senti un canto che lo commosse:

*Jetti na petra allu mari purfunnu
Chiull’ura c’allu carceri trasivi,
carciru, amaru iu, quantu si funnu!
Sipultura ri muorti, iu ci sto vivu.
Vorra sapiri chi n’è de stu munnu
e si l’amici mia su muorti o vivi.
O aria, chi subbierni tuttu u munnu
Libertà bella, cumi ti pirdivi!*

Nella variante riportata dall’Accattatis (pag. 235 del voc.) e che mi sembra più giusta, al posto di “petra” c’è chiave. “ litta- ru a chiave allu mre purfunnu ...”

La paura del brigantaggio era troppo forte. Per debellarlo si combatterono delle vere e proprie guerre. Ci provarono dapprima i francesi col terribile e sbrigativo gen. Manhes. Ci provarono

poi i piemontesi con Fumes e Pallavicini. Padula era sostanzialmente d’accordo con i metodi spietati di questi ultimi. Alla guerra si risponde con la guerra. Quello che non si ammetteva era che venissero confusi i briganti con i comuni ladri grassatori. Il brigantaggio era un fenomeno sociale di ribellione a leggi ingiuste e vessatorie di una classe (egemone) contro l’altra (subalterna). La differenza è vivacemente descritta in una pagina del Bruzio (n. 14, anno II, 11 maggio 1865) che riporto interamente:

Nel circondario di Paola dicemmo poi che i briganti vi sono, e non vi sono; e questo è verissimo. Gli abitanti di quei luoghi sono pezzenti e imbelli; manca loro l’ardire di avventurarsi alla vita brigantesca ed, avendone anche la voglia, mancano loro l’estese foreste, dove possono a lungo annidarsi. Colà dunque vi furono, vi sono, e vi saranno sempre ladri, ma briganti non mai; ed i ladri sono due o tre male armati, che quando sanno che un nostro mulattiere siasi condotto in Paola a comprare derrate, gli escono avanti sulla montagna e lo spogliano. E sempre si è parlato di furti colà avvenuti, di armati colà apparsi, ma raro o non mai si è saputo chi fossero. Sono uomini pacifici, ch’escono la mattina dal paese, e vi tornano al sera; e il rinvenirli è opera più di polizia, che di altro.



Il giorno sette di questo mese un tal Domenico Marchianò, mulattiere al servizio del Perrotta da Sammarco Argentano, tornava da Paola: sulla montagna dell’Acqua del Sambuco gli escono innanzi due persone: l’uno aveva un fucile rugginoso, l’altro un’accetta; gli si accostano, e gli rubano dieci rotoli di confetti, nove di piombo, tre pala di scarpe nuove, ed una libbra di semi di cavoloverza! Questo fatto dà un’idea di ciò che siano i ladri del circondario di Paola: bisogna dar loro la caccia, non fuori l’abitato, ma dentro.

Quando agli altri, noi speriamo molto dall’opera del Pallavicini.

C’è da dire infine che i canti del carcere erano dai primi raccoglitori dell’ottocento inseriti nella categoria dei canti d’amore, di sdegno e di lontananza. Successivamente il Pitre pensò che fosse arrivato il momento di creare una sezione a parte per questo particolare tipo di canti. Ma fu Raffaele Corso il primo in Italia a iniziare il filone demologico-giuridico e sulla scia si muovono ancora oggi i demologi. Tuttavia è da considerare che nonostante oggi vengano ormai trattati docu-

menti folklorici-giuridici, è però sbagliato abbandonare la vecchia tesi ottocentesca di documento umano. Ne fanno fede le accorate invocazioni d'aiuto contenute nei canti, la dolorosa constatazione della propria malasorte, l'essere abbandonato perfino dai parenti e l'ultima, la peggiore di tutti, il sentirsi già morto pur essendo vivo.

In questo breve excursus nei canti popolari di "spartenza", vanno a mio parere inclusi anche i canti dei soldati che partono per la guerra. I seguenti canti si commentano da soli:

*Eccu che è fattu jurnu e l'alba è chiara;
E s'avvicina 'sta partenza scura.
La nava 'nmienzu u mari si prepara,
pi farti sta partenza amara e scura!
Partu pi li riserti di L'Asmara,
undi nesci lu sulì e no la luna.
S'iddu nu moru 'ntra 'sta terra amara,
bedda, sugnu cu ttia, statti sicura.*

(da R. Lombardi Satriani)

*O ragazzetta dumani mi partu,
Ca u re mi vo a Napuli pi forza
E mi ci manna a guerra a cummatti
Prega lu cielu ca mi dassa sciorta.
Bedda ti scrivo si trovo la carta,
si nun ti mannu nu currieru a posta.
Si non ti vigu cchiù a chisti parti
Mi partu a rivederci 'nzinu a morti.*

(da R. Lombardi Satriani)

Il motivo di raggruppare questi canti, apparentemente così diversi tra loro, nella categoria di "spartenza" è perché a questa parola il popolo ha dato un valore particolare come a qualcosa in più della semplice separazione e lontananza. Queste ultime possono essere una scelta, la "spartenza" non lo è mai: "Partu ca su' custrittu di partiri....".

Note

1. Si diceva: «Ha truvatu l'America» a chi improvvisamente diventava ricco - E a chi moriva: «È jutu all'America granna».
2. Caterina Stella in «Canti d'amore e di sdegno», Laruffa editore, R. C. 1986 pag. 103, parla di 3 figli e non di uno come nella versione di Mariuzza.
3. Scioscia=zia, da socia (o da soror, sorella del padre o della madre, perciò zia). Queste zie venivano «associate» alla cura dei nipoti. Spesso erano zitelle e senza figli.
4. I canti di Mariuzza, za Adelina, Lisa, Santo, Caterina Stella sono stati da me raccolti a Paola. Quelli di Santo e Caterina Stella si trovano anche inclusi nel libro di R. Manes, *Canti d'amore e di sdegno*, op. cit..
5. Per domare l'ultimo rigurgito di brigantaggio, lo stato unitario dovette combattere una guerra che durò dal 1860 al 1865 e richiese la legge eccezionale Pica e un esercito di 120.000 uomini comandati dal gen. Pallavicini.

Bibliografia

- P. P. PASOLINI, *Canzoniere italiano*, Garzanti, Milano 1972, Vol. II.
 PITRE, *Canti pop. siciliani*, Ed. Il Vespro, Palermo, 1978, pag. 351.
 R. LOMBARDI - SATRIANI, *Canti pop. calabresi*, De Simone, Napoli 1934, Vol. II, pag. 339 e 350.
 L. ACCATTATIS, *Vocabolario del dialetto calabrese*, Ed. Pellegrini, Cosenza, pag. 235.
 C. LOMBROSO, *In Calabria*, Casa del libro, R. C. 1980. In particolare cap. VI e VIII (criminalità - emigrazione).
 V. PADULA, *Il brigantaggio in Calabria*, Padula editrice, Roma 1981.
 T. SCAPPATICCI, *Il carcere nei canti popolari*, Guida Editore, Napoli 1980.
 M. MONNIER, *Notizie storiche sul brigantaggio*, (fino al 1862), Berisio editore, Napoli 1965.
 A. DE JACO, *Il brigantaggio meridionale*, Editori Riuniti 1969.



Verso le
Americhe.
Alle origini
dell'emigrazione
transoceanica
in Calabria
e in Lucania

di Vittorio Cappelli

In memoria di Nicola Ferrari, il più stanziale e caro dei migranti e dei nomadi del nostro tempo.

Quindici piccoli Comuni, situati sul versante calabrese del Pollino e sulla contigua costa tirrenica, che nel 1871 contavano complessivamente 47.489 abitanti, cominciarono poco dopo a spopolarsi, perdendo in dieci anni 2.511 unità, ossia il 5,3% dei residenti. Emersero sugli altri i casi di Maierà e Santa Domenica Talao, sul Tirreno, che persero rispettivamente il 15,9 e il 10,8% dei loro abitanti, e quelli di Spezzano Albanese, Malvito e Saracena, nel circondario di Castrovillari, che persero il 9,6, il 9,2 e l'8,1%.

Sul versante lucano del Pollino e in tutto il circondario di Lagonegro, il fenomeno si mostrava ancor più accentuato: i Comuni spopolati erano ventiquattro e spiccavano tra gli altri i due Castelluccio (Superiore e Inferiore), che persero in tutto 777 abitanti, pari al 12,1% dei residenti, Episcopia (-13,4%), Lagonegro (-14,4%) e San Severino Lucano (-15%). Poco più a Nord, nell'alta Val d'Agri, la contrazione demografica appariva ancora più vistosa: Marsico Nuovo perse più di mille dei suoi circa novemila abitanti (11,3%), Tramutola perse il 18,8% e Calvello il 14,1% della popolazione residente.

Questi dati quantitativi, congiunti all'alto tasso di natalità tipico di quel tempo, ci dicono che le popolazioni calabro-lucane del Pollino, quelle del Lagonegrese e dell'alta Val d'Agri, nonché gli abitanti dei paesi della costa tirrenica posti tra Calabria e Lucania, già negli anni Settanta dell'Ottocento presero ad emigrare massicciamente, anticipando l'avvio dell'emigrazione di massa nelle Americhe, che solo più tardi si sarebbe manifestata in altre aree e regioni del Mezzogiorno d'Italia. Soltanto i territori contigui del Salernitano, posti tra il Vallo di Diano, il Cilento e il Golfo di Policastro, condividevano con bassa Lucania e alta Calabria questa pronunciata precocità del fenomeno migratorio; tant'è che il Prefetto di Salerno, già nel 1876, denunciava il carattere di massa che l'emigrazione aveva assunto nell'*ultimo decennio*¹. Paesi del Vallo di Diano come Sala Consilina e Teggiano, che avevano circa settemila abitanti ciascuno, persero negli anni Settanta dell'Ottocento, rispettivamente il 21% e il 18,1% dei residenti.

La stampa locale ci offre preziose conferme di questa sorta di "primato" calabro-lucano e campano nell'ambito dell'emigrazione meridionale e italiana nel suo complesso. Nel 1876, il periodico "L'Arpa Viggianese", pubblicato da Giuseppe Catalano, insegnante nelle scuole comunali di Viggiano, sottolinea che, grazie al lavoro dei celebri arpisti viggianesi e di tutti i numerosissimi musicanti di strada sparsi per il mondo, nel paese lucano dell'alta Val d'Agri *ogni tugurio è divenuto casa*². Nel 1874, il giornale "L'Osservatore Tipografico", pubblicato a Castrovillari dai tipografi Francesco e Gaetano Guzzi, fa dell'emigrazione il principale argomento di discussione. Nella sua breve vita, il periodico si mostra come una sorta di megafono dei locali rappresentanti delle

agenzie di emigrazione e critica apertamente l'allarme lanciato dai proprietari terrieri, che temono di essere danneggiati irreparabilmente dall'ab-

bandono di un genere di vita, che abbia meno inconvenienti di quelli che oggi affettano fra noi l'esistenza – Che montano ad essi le geremiadi dei pro-

Brasile. I locali agenti di emigrazione offrono viaggi in partenza da Napoli e Genova, ma anche da Marsiglia, Le Havre e Bordeaux. Da quest'ultima

locale di lungo periodo, che riguarda la mobilità sociale e territoriale propria di numerosi mestieri artigiani: dai calzolari, dai sarti e dai falegnami, numerosi dappertutto, agli indoratori, agli stagnini e agli argentieri di Maratea, agli orefici, ai calderai e ai ramai di Rivello e Nemoli, agli arpisti di Viggiano, ai liutai di Castellabate, agli imbianchini di Padula, agli scalpellini di Rotonda, Mormanno e Laino.

Questa ricca esperienza migratoria consentirà, circa trent'anni dopo, ad Ausonio Franzoni, incaricato nel 1902 dal Presidente del Consiglio Zanardelli di effettuare un'inchiesta sull'emigrazione in Lucania, di cogliere le straordinarie peculiarità di queste traiettorie migratorie⁵.

A Lauria – afferma Franzoni – è rara la famiglia, anche di medio ceto, che non abbia un membro in America e che da quello non riceva soccorsi o risparmi. Pur tuttavia l'enorme riduzione dell'industria argentizia che formava un tempo la fonte principale di ricchezza, è causa di disagio cui a stento sopperiscono i proventi dell'emigrazione. (...) Il nucleo maggiore degli emigranti si trova nell'Argentina e (...) non si nota che si trovino in tristi condizioni. Moltissimi si trovano pure in Brasile, vari di essi vi possiedono delle fazendas



Il giornale L'Osservatore Tipografico (Castrovillari 1874), che sosteneva l'utilità dell'emigrazione nelle Americhe.

bandono delle campagne e dalla conseguente rottura di consuetudini, fedeltà e sotto-

missioni:
I grandi proprietari di queste provincie della Penisola italiana, e specialmente delle due confinanti provincie della vastissima Basilicata e della Calabria settentrionale, vedendo per questo avvenimento dell'emigrazione deserti di cultori le loro vaste tenute e mancare dei necessari artigiani le grandi e le piccole borgate, gridano e fanno gridare ai quattro venti, che l'emigrazione è già una piaga, la quale ogni giorno si va rendendo ognor più spaventosa, e che se si continuerà su di questo piede, ne nasceranno conseguenze gravissime. I campi resteranno abbandonati e mancherà financo chi possa attendere agli ordinari servizi della vita.

Un tale lamento – commenta "L'Osservatore" – non tocca punto le ragioni di coloro che si determinano e si determineranno a partire. Per gli emigranti non si ha che un sol movente: andare in cerca di uno stato migliore o alme-

prietari? (...) E poi coll'emigrazione essi mancheranno di braccia. E non si potrà provvedere a ciò colla introduzione delle macchine, di cui ora tutta la cultura Europea fa uso? Di quante ore si abbrevia un lavoro con dette macchine? Chi può mai pretendere, che il nostro secolo ricco di tante invenzioni debba ancora rimangersi legato agli strumenti agrarii di cui parlano Esiodo e Virgilio?⁶

Il giornale, dunque, con vivaci toni modernizzatori e produttivisti, documenta ed esalta la precoce esperienza migratoria del territorio, ma le sue pagine offrono anche utili informazioni circa il viaggio e le destinazioni degli emigranti. Le agenzie di emigrazione, infatti, propongono sul periodico non solo le mete più frequentate (Buenos Aires e Montevideo), ma anche regioni insolite del nord-est del Brasile (Pernambuco e Bahia) e addirittura i lontanissimi porti del Pacifico (Valparaiso, in Cile, e Callao, in Perù), per raggiungere i quali occorre più del doppio della spesa necessaria per recarsi in

Paesi e luoghi spesso insoliti dell'America Latina, spinti evidentemente da assai forti motivazioni e non piccole ambizioni, le quali impediscono di usare la sola categoria del pauperismo e la retorica del miserabilismo, se si vogliono individuare cause e obiettivi dell'esperienza migratoria. Le spiegazioni di questo fenomeno sono naturalmente molteplici, e rimandano a ragioni economiche di carattere locale e nazionale, come a questioni congiunturali internazionali, senza escludere, nel nostro caso, gli effetti di un tremendo terremoto che nel 1857 colpì soprattutto la Val d'Agri e il Vallo di Diano (per i contadini del luogo, quest'ultimo è un evento ben più importante e drammatico dell'arrivo di Carlo Pisacane e dei suoi compagni, impegnati sei mesi prima nella celebre spedizione, tragicamente conclusa proprio a Padula e a Senza, nel Vallo di Diano). Ma la precocità e la vivacità dell'avvio del processo migratorio sono sostenute di sicuro, culturalmente e psicologicamente, anche da una tradizione



Una pubblicazione sulla colonia italiana dello Stato brasiliano di Bahia. La colonia proveniva specialmente da Trecchina, Castelluccio, Laino, Mormanno, etc.

al cui lavoro chiamano i compaesani. (...) Muratori e falegnami in massima parte, trovano agevolmente lavoro; gli altri si dedicano al commercio minuto e si spargono in Centro America, nel Venezuela e nelle Antille. Ve n'hanno a Portorico in buone condizioni ed a Panama e Caracas.

A Nemoli e Rivello – aggiunge Franzoni – un'industriosità speciale induce gli abitanti ad occuparsi di preferenza nel mestiere di stagnari e di calderai, ed a portare l'arte loro all'estero con grande profitto generale.

Molti di essi (...) si sono spinti al Centro America, al Venezuela ed alla Colombia.

La vicina Trecchina ha il vanto di avere suoi figli in ogni punto dell'America Spagnola, dal Messico alla Terra del Fuoco. A Merida, a Messico, all'Avana, a Panama, a Caracas, Bogotà, Lima, Guayaquil, Sucre, La Paz, Valparaiso e Buenos Ayres si trovano trecchinesi; e se ne trovano in grande quantità in quegli Stati nordici del Brasile, che sembrano i meno adatti alla nostra emigrazione. (...) In complesso il paese vive dell'emigrazione e non ha affatto il desiderio che le si ponga ostacolo.

A Maratea – che ha tratto dall'industriosità e dallo spirito d'iniziativa dei suoi abitanti quella ricchezza [che la] distingue da tutti gli altri paesi visitati – [si riscontra] un'emigrazione specialissima, quale la danno alcuni paesi della regione dei laghi lombardi o delle prealpi venete e della riviera genovese. Sono tutti artigiani indoratori, argentari e stagnai, che si dirigono in Francia, Spagna e Belgio e si spingono invariabilmente anche in America. Anche per essi la sola America possibile è la Latina (...). Nel Messico preferiscono la capitale e le provincie centrali. Nella Colombia hanno formato nucleo a Bogotà e Puerto Bonaventura, nel Venezuela a San Fernando de Apure e Ciudad Bolivar; alcuni sono stabiliti a Panama ed attendono la riapertura dei lavori [di costruzione del Canale], per realizzare grossi guadagni colle proprietà acquistate. Nell'Ecuador vari di essi si stabilirono in Guayaquil. (...) Nel Brasile sta la maggioranza (...) e vi preferisce gli Stati del Nord e le città [Manaus, sul Rio delle

Amazzoni, Belém, Recife e Salvador da Bahia, sulla costa atlantica]. In nessun punto, neppure della Liguria, ove pullula l'elemento marinaro, mi avvenne mai – conclude Franzoni – di trovare una così generale e pratica conoscenza delle condizioni materiali e politiche dei paesi sudamericani, ed una così matematica sicurezza di quanto la gente asserisce conoscere.

Per finire, anche a Castelluccio Superiore e a Castelluccio Inferiore, nella Valle del Mercure, al confine con la Calabria, Franzoni si trova a constatare che le mete privilegiate degli emigranti sono gli Stati nordici del Brasile (dagli Stati amazzonici di Manaus e Belém allo Stato di Bahia), nelle cui capitali danno inizio spesso alla loro avventura migratoria esercitando la professione del merciaiuolo ambulante o del lustrascarpe.

Altri si recano in Argentina e in Venezuela, nessuno in Messico e negli Stati Uniti. E se lo studioso si fosse spinto oltre il confine calabro-lucano, a Laino Borgo, dove la Valle del Mercure diventa Valle del Lao, avrebbe trovato anche in questo caso il curioso primato, come meta migratoria, dello Stato di Bahia. I Consoli italiani segnalavano, infatti, in quegli stessi anni la presenza quasi esclusiva, negli Stati del Nord del Brasile, di molte migliaia di immigrati calabro-lucani e cilentani; e, in particolare, a Salvador da Bahia si segnalava la presenza di circa cinquecento italiani, quasi tutti provenienti da Laino Borgo, che esercitavano per lo più il mestiere di calzolaio⁶.

In complesso, Franzoni osservava, agli inizi del Novecento, i risultati accumulati in almeno un trentennio di esperienza migratoria, guidata e fortemente caratterizzata dagli artigiani, il cui ardimento e le cui ambizioni poggiavano su lunghe tradizioni di mobilità territoriale (non esclusi i mestieri e le pratiche itineranti), e le cui mete spesso conducevano, oltre che verso le canoniche destinazioni di massa, poste tra Rio de Janeiro e Buenos Aires, in regioni più remote ed eccentriche del nuovo mondo, dall'America caraibica a quella andina, dalle Amazzoni ai lontani porti del Pacifico.

Viste la precocità e la lunga durata del fenomeno, considerata anche la sua qualità sociale e culturale, non sorprenderà che già alla metà degli anni Ottanta dell'Ottocento gli effetti dell'emigrazione diventino materia di trasfigurazione letteraria. A quel tempo, in verità, si registrava una generale "distrazione" del mondo letterario italiano rispetto alla grande esperienza di massa dell'emigrazione.

Viste la precocità e la lunga durata del fenomeno, considerata anche la sua qualità sociale e culturale, non sorprenderà che già alla metà degli anni Ottanta dell'Ottocento gli effetti dell'emigrazione diventino materia di trasfigurazione letteraria. A quel tempo, in verità, si registrava una generale "distrazione" del mondo letterario italiano rispetto alla grande esperienza di massa dell'emigrazione.

Viste la precocità e la lunga durata del fenomeno, considerata anche la sua qualità sociale e culturale, non sorprenderà che già alla metà degli anni Ottanta dell'Ottocento gli effetti dell'emigrazione diventino materia di trasfigurazione letteraria. A quel tempo, in verità, si registrava una generale "distrazione" del mondo letterario italiano rispetto alla grande esperienza di massa dell'emigrazione.

Viste la precocità e la lunga durata del fenomeno, considerata anche la sua qualità sociale e culturale, non sorprenderà che già alla metà degli anni Ottanta dell'Ottocento gli effetti dell'emigrazione diventino materia di trasfigurazione letteraria. A quel tempo, in verità, si registrava una generale "distrazione" del mondo letterario italiano rispetto alla grande esperienza di massa dell'emigrazione.



Una fabbrica di pasta a Salvador da Bahia negli anni trenta (i Sarno erano originari di Mormanno).

grazione, che sarà interrotta soltanto da Edmondo De Amicis: nel 1886 col celebre racconto *Dagli Appennini alle Ande* e nel 1889 col romanzo *Sull'Oceano*, entrambi frutto di un viaggio in Argentina, effettuato nel 1884. Per il resto nulla: la letteratura italiana manifestava un silenzio davvero imbarazzante sull'argomento,

rarie dell'esperienza migratoria, la partenza per la Colombia, in quello stesso periodo, di un emigrante di Scalea, che intercetterà molto più tardi, nel paese d'accoglienza, un ragazzino colombiano, il quale sarebbe divenuto da adulto uno scrittore di fama mondiale. L'emigrante è Antonio Daconte, giunto sulla costa

allora piccola capitale dei Caraibi colombiani, i quali costituiscono l'universo reale da cui germoglia la fantastica *Macondo di Cent'anni di solitudine*.

La letteratura, insomma, è contaminata da questa vicenda migratoria calabro-lucana e campana, sia nei luoghi di partenza che, successivamente, nei



L'hotel Astoria, che fu per qualche tempo il miglior albergo di Barranquilla (Colombia), di proprietà del moranese Antonio Faillace.

mentre negli stessi anni Ottanta del XIX secolo Giovanni Verga era alle prese con la pubblicazione delle sue più importanti opere veriste, incardinate sul paradigma dei "vinti" e sulla profonda convinzione della immutabilità dei destini umani, che gli impedivano di cogliere e di interpretare il già dilagante fenomeno dell'emigrazione, che si manifestava e si svolgeva sotto i suoi occhi.

Inaspettatamente, invece, uno studioso di storia e tradizioni locali, il sacerdote Cristoforo Pepe, nel 1885, pubblica a Castrovillari una raccolta di racconti dal titolo *Alle falde del Pollino*, ponendo al centro della scena la realtà e la questione delle donne lasciate sole dai mariti emigrati nelle Americhe. In questo autore, dunque, non il viaggio oltreoceano, come nel caso di De Amicis, ma gli effetti e i problemi prodotti dall'emigrazione diventano - nel racconto più impegnativo della raccolta, *La moglie dell'americano* - materia narrativa dai toni melodrammatici⁷.

È una curiosa e sorprendente coincidenza, sul piano delle implicazioni lette-

caribica colombiana nel 1886 e radicato poi ad Aracataca, un piccolo centro che nel 1927 darà i natali a Gabriel García Márquez. A quel tempo, lo scaleota don Antonio Daconte è ormai diventato una sorta di notabile del luogo ed è molto amico del nonno materno dello scrittore, Nicolás Márquez Mejía, che è il personaggio fondamentale dell'infanzia di García Márquez. Avendo aperto anche un locale cinematografico, il Salon Olympia, Daconte vi accoglie assai spesso il suo amico, che porta con sé il nipotino, il quale s'accosta così al cinema e da adulto conserverà una memoria nitidissima di questa frequentazione, tanto da ispirarsi ad essa per creare più di un personaggio dei suoi romanzi. Più in generale, l'opera di Márquez è popolata di persone, situazioni e vicende italiane, che rimandano alla presenza di un piccolo ma vivacissimo flusso migratorio - animato in specie da immigrati provenienti da Morano Calabro, Scalea, Padula e altre località contermini -, sia ad Aracataca che a Ciénaga e a Barranquilla,

luoghi d'arrivo: da Cristoforo Pepe, provinciale e sconosciuto sacerdote calabrese, al celebre scrittore colombiano. Peraltro, la precocità e l'intensità del fenomeno migratorio, producono effetti di ritorno che agiscono pubblicamente nelle comunità di partenza, in quegli stessi anni Ottanta dell'Ottocento. È questo il caso, ad esempio, delle ripetute sottoscrizioni che giungono dall'Argentina e da Panamá a Castrovillari, tra il 1888 e il 1890, per il Santuario della Madonna del Castello, patrona della città. Particolarmente significative sono le sottoscrizioni che arrivano dal piccolo Paese centroamericano, che però a quel tempo è soltanto una regione colombiana (l'"indipendenza" nazionale arriverà solo nel 1903, in seguito alla secessione della Colombia, voluta e provocata dagli Usa). Un foltissimo gruppo di emigranti si era recato a Panamá da Castrovillari negli anni Ottanta, perché attratto dai lavori di costruzione del Canale, avviati da una Compagnia francese. Questa gente, dopo qualche tempo, organizza due sottoscrizioni, cui aderiscono oltre 140 immigrati (tra i quali si manifesta una notevole componente

femminile: circa il 29%), che donano 1.822 lire, per contribuire al completamento della strada che collega il Santuario al centro abitato di Castrovillari⁹.

Questa di Panamá è un'esperienza migratoria piuttosto diversa da quelle richiamate fin qui. Si tratta, infatti, di

me a causa della malaria e della febbre gialla, in un clima tropicale pressoché insopportabile. Il carattere prevalentemente proletario dello sbocco migratorio (fianco a fianco con molte migliaia di scavatori neri giamaicani), la provvisorietà di questa emigrazione, legata all'avvio dei lavori di scavo per la costruzione del

Compagnia del Canale e la conseguente sospensione dei lavori nella primavera del 1889. Molti immigrati castrovillaresi torneranno allora in patria, altri dovranno ricorrere all'assistenza dell'*Hospital de Extranjeros* e della *Sociedad Italiana de Beneficencia*.

Bisognerà attendere circa quindici



La fabbrica di calzature "Faitala", fondata nel 1917 dai moranesi Biagio Barletta e Antonio Celia a Barranquilla (Colombia), fotografata nelle attuali condizioni di degrado del centro storico della città colombiana.

un'emigrazione contadina, attirata dall'offerta di lavoro operaio emersa dal primo tentativo, peraltro fallimentare, di costruzione di un canale nell'istmo panamense. Gli immigrati si sarebbero resi conto sulla loro pelle delle fatiche e dei rischi di quel lavoro, che avrebbe mietuto molte vittime

rischi anche mortali del lavoro e la non trascurabile presenza femminile, accentuano probabilmente, nel loro insieme, la persistenza e la forza del legame col paese d'origine, la nostalgia e il bisogno di affidarsi alla protezione divina,

anni e l'avvio del nuovo e definitivo progetto di costruzione del Canale, i Canale ad opera degli Stati Uniti, perché si abbia un altro e più vivace flusso migratorio da Castrovillari (ma anche dalla lucana Moliterno) a Panamá. A quel punto non si sentirà più il bisogno di appellarsi alla protezione della Madonna del Castello. Anzi, col nuovo secolo, le catene migratorie in partenza dal

Sottoscrizione di emigrati di Castrovillari a Panamá, destinata al Santuario della Madonna del Castello, effettuata nel 1888, durante il primo tentativo di costruzione del canale interoceanico.

Pollino s'incroceranno con la laica e vivace presenza dei socialisti (a Morano Calabro) e della massoneria (da Scalea al Vallo di Diano). Ma ormai si sarà, in quel momento, in una fase di crescita e di trasformazione dell'emigrazione transoceanica di massa e non più alle origini del fenomeno migratorio, che è invece l'argomento di questo testo.

mediante la devozione mariana. Puntuali, invece, arriveranno, subito dopo la sottoscrizione a favore del Santuario, il tracollo finanziario della

STRADA DI S. MARIA DEL CASTELLO

OFFERTE DEI SEGUENTI CITTADINI RESIDENTI IN AMERICA (PANAMA)

1	LE VOCI GIOVANNI	50	00	30	Paolino Luigi	10	00	400	00
2	CONTE ANTONIO	10	00	30	Avena Rosa	10	00		
3	Passarelli Maria	10	00	41	Castrogiovanni Lucia	5	00		
4	Coste Carmine	10	00	42	D'Atti Giacomo	10	00		
5	Le Voci Benedetto	20	00	43	Masorini Gaetano	10	00		
6	Le Voci Francesco	20	00	44	La Rola Maria	5	00		
7	Carlone Pasquale	25	00	45	Aronne Francesco	10	00		
8	Zoccherò Carmela	25	00	46	Stabile Leonardo	10	00		
9	Linsante Giuseppe	25	00	47	Di Vasto Antonio Cleofe	10	00		
10	Magnelli Angela	25	00	48	Di Vasto Virginia	10	00		
11	Linsante Antonio	25	00	49	Varesio Carmine Triggiano	20	00		
12	La Rosa Lucia	25	00	50	Castrogiovanni Antonio	5	00		
13	D'Atti Francesco	20	00	51	Aronne Luigi	20	00		
14	Stabile Maria	20	00	52	Russo Francesco	10	00		
15	Carlone Giuseppe	10	00	53	Saraceni Matteo	10	00		
16	Donato Angela	10	00	54	Songineto Carmine	5	00		
17	Zoccherò Leonardo	10	00	55	Arita Pasquale	5	00		
18	Le Polito Gaetano	20	00	56	Marraschelli Francesco	5	00		
19	Martino Giovanni	20	00	57	Avena Fedele	10	00		
20	Donato Francesco	20	00	58	Troci Teresa	15	00		
21	Dacri Francesco	10	00	59	Alessandria Francesco	5	00		
22	Martino Benedetto	20	00	60	Passale Mariangela	5	00		

Note

¹ Giuseppe Imbucci, "Il Vallo di Diano tra stagnazione e recessione (1861-1961)", in *Storia del Vallo di Diano. Età moderna e contemporanea*, vol. III.2, a cura di P. Villani, Laveglia, Salerno, 1985.

² Del periodico L'Arpa Viggianese si conoscono cinque numeri, pubblicati tra il 20 febbraio e il 30 aprile 1876. Vi si ritrovano ripetuti accenni ai viggianesi nelle Americhe.

³ D. R., "L'Emigrazione" (seconda parte), in *L'Osservatore Tipografico*, n. 3, 1° marzo 1874. Del periodico si pubblicano quattro numeri, usciti tra il 1° gennaio e il 28 aprile 1874.

⁴ I prezzi praticati dalla Compagnia sono i seguenti: 1.050, 720 e 350 lire per raggiungere il nord-est del Brasile, rispettivamente in prima, seconda e terza classe; 2.175, 1.470 e 630 lire per recarsi in uno dei porti del Pacifico a sud di Callao (*L'Osservatore Tipografico*, n. 3, 1° marzo 1874).

⁵ Ausonio Franzoni (Bergamo, 1859 – Roma, 1934) visitò la Lucania dal 12 novembre al 14 dicembre 1902. I risultati dell'inchiesta vennero riassunti in una relazione, pubblicata poco dopo, dalla quale sono tratte le citazioni riportate nel testo: Ministero degli affari Esteri, Commissariato dell'Emigrazione, L'Emigrazione in Basilicata, relazione del Cav. Ausonio Franzoni, Tipografia Nazionale Bertero, Roma, 1904.

⁶ Luigi De Rosa, "La diaspora degli italiani nelle Americhe", in *Emigranti, capitali e banche (1896-1906)*, Edizione del Banco di Napoli, ivi, 1980, pp. 47-48.

⁷ Cristoforo Pepe, "La moglie dell'americano", in *Alle falde del Pollino. Racconti patrii (1885)*, a cura di G. M. Maradei, Editrice Il Coscile, Castrovillari, 2001, pp. 71-114.

⁸ Queste informazioni sono desunte da due manifesti, stampati presso la tipografia Patitucci di Castrovillari, uno senza data e l'altro datato 1888, con i quali si rendono pubblici gli elenchi nominativi dei sottoscrittori. Il manifesto non datato elenca 63 persone e indica come collettore l'emigrato Francesco Pittari, come destinatario Francesco Calvosa. Quello datato 1888 elenca 76 sottoscrittori, più un numero imprecisato di anonimi, indica come collettori gli emigrati Giovanni Le Voci e Antonio Conte, come destinatario Ambrogio Gallo. Entrambi i manifesti appartengono ad una collezione privata e mi sono stati forniti gentilmente dall'amico studioso Gianluigi Trombetti, che ringrazio.

Riferimenti Bibliografici

- AA.VV. (1998), "Lucani nel mondo", in *Rivista Basilicata Notizie*, n. 1-2.
- ALIPRANDI, Ermenegildo-MARTINI, Virgilio, a cura di (1932), *Gli italiani nell'America Centrale. Il edizione (Costa Rica, El Salvador, Guatemala, Honduras, Nicaragua, Panamá)*, Escuela Tipográfica Salesiana, Santa Tecla (El Salvador).
- ALIPRANDI, Ermenegildo-MARTINI, Virgilio, a cura di (1932), *Gli italiani nel Nord della Colombia. Numero Unico Editato per l'Anno Decimo*, Talleres Gráficos de la Librería Cervantes, Barranquilla (Colombia).
- ANDRADE, Manuel Correia de (1992), *L'Italia nel Nordeste. Il contributo italiano al nordest del Brasile*, Fondazione Giovanni Agnelli/Fondazione Joaquim Nabuco, Torino.
- AZEVEDO, Thales de (1989), *Italianos na Bahia e outros temas*, Empresa Gráfica da Bahia, Salvador.
- CAPPELLI, Vittorio (1995), *Emigranti, moschetti e podestà. Pagine di storia sociale e politica nell'area del Pollino (1880-1943)*, Il Coscile, Castrovillari.
- CAPPELLI, Vittorio (2002), "Nelle altre Americhe", in *Storia dell'emigrazione italiana. Arrivi*, a cura di P. Bevilacqua, A. De Clementi, E. Franzina, Donzelli, Roma.
- CAPPELLI, Vittorio (2003), "Tra 'Macondo' e Barranquilla. Gli italiani nella Colombia caraibica dal tardo Ottocento alla Seconda guerra mondiale", in *Altretalite. Rivista internazionale di studi sulle popolazioni di origine italiana nel mondo*, n. 27, luglio-dicembre.
- CAPPELLI, Vittorio (2004), *Nelle altre Americhe. Calabresi in Colombia, Panamá, Costa Rica, Guatemala*, La Mongolfiera, Doria di Cassano Jonio.
- CAPPELLI, Vittorio, "Il complotto di Barcellona' tra emigranti, socialisti e massoni. Un fantomatico attentato al Duce, immaginato lungo le piste dell'emigrazione transoceanica", di prossima pubblicazione in *Studi in memoria di Tobia Cornacchioli*, Cosenza.
- DAL BONI, Diego (1999), *Panamá, Italia y los Italianos en la época de la construcción del Canal (1880-1915)*, Crucero de Oro, Panamá.
- DE AMICIS, Edmondo (2003), *Dagli Appennini alle Ande (1886)*, edizioni e/o, Roma.
- DE AMICIS, Edmondo (2004), *Sull'Oceano (1889)*, Mondadori, Milano.
- DE ROSA, Luigi (1980), *Emigranti, capitali e banche (1896-1906)*, Edizione del Banco di Napoli, ivi.
- FERRARI, Graziano, a cura di (2004), *Viaggio nelle aree del terremoto del 16 dicembre 1857. L'opera di Robert Mallet nel contesto scientifico e ambientale attuale del Vallo di Diano e della Val d'Agri*, SGA, Bologna.
- FRANZONI, Ausonio (1904), *L'emigrazione in Basilicata*, Tipografia Nazionale Bertero, Roma.
- GARCÍA MÁRQUEZ, Gabriel (2002), *Vivere per raccontarla*, Mondadori, Milano.
- GÓLCHER, Ileana, a cura di (1999), *Este País, un Canal: Encuentro de Culturas*, Editora Sibauste, Panamá.
- NITTI, Francesco Saverio (1968), *Scritti sulla questione meridionale. Vol IV. Inchiesta sulle condizioni dei contadini in Basilicata e in Calabria (1910)*, 2 tomi, a cura di P. Villani e A. Massafra, Laterza, Bari.
- PATERNOSTRO, Silvana (2002), "Soledad y compañía", in *El Malpensante*, Bogotá, n. 42, 1 novembre-15 dicembre.
- PEPE, Cristoforo (2001), *Alle falde del Pollino. Racconti patrii (1885)*, a cura di G. M. Maradei, Editrice Il Coscile, Castrovillari.
- VILLANI, Pasquale, a cura di (1985), *Storia del Vallo di Diano. Età moderna e contemporanea*, vol. III.2, Laveglia, Salerno. I periodici "L'Osservatore Tipografico" (1874) e "L'Arpa Viggianese" (1876), citati nel testo, sono consultabili presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze.

Pratiche Magiche

di *Pietro Smorto*

Alle formule seguono le pratiche, dettate dalla magia, che viene distinta dal popolo calabrese in benefica e mortale. La magia (*magaria*) si esercita in vari modi esempio: ficcando spilli in un limone buttandolo al mare o facendo nodi ad un filo o, ancora, con un fazzoletto o un pezzo di stoffa che appartiene alla persona. Per fare la magia di un individuo si va dalla *magara* o dal *magau* in due o tre persone le quali debbono essere imparentati. Alla *magara* si chiede se si può sciogliere la *magaria* e interpella *'u fajettu*. In seguito, con l'aiuto di un uovo fa segnare le persone e dopo averlo spezzato se compaiono dei capelli significa che la persona è *peniate*. Bisogna cercare l'oggetto causa della fattura che può avere varie forme: scatolette, stoffa o vetro.

Per sciogliere la *magaria* si deve gettare una specie di polvere nei luoghi frequentati dalla responsabile, ma tutto ciò è regolata da tempi ben precisi oltre il quale l'oggetto *marcisce* e la fattura rimane.

A Dasà si pensa di essere affatturato deve conficcare due grossi chiodi ai lati della casa.

La superstizione del chiodo esisteva anche in Etruria e aveva la valenza di *clavum figere* atto a preservare dal male.

Il popolo calabrese distingueva la magia in quella di morte e in quella benevolenza. La prima corrisponde a quella omeopatica (tabù). Nei diversi paesi si usano differenti modalità, l'unico denominatore comune è la pratica del sotterramento e, quindi, il deterioramento della carne o mela.

Per avere effetto devono passare tre venerdì, ma se la persona ammaliata viene avvertita allora può ricorrere alla *magara* per lo scongiuro.

La magia benevolenza serve per l'amore. Alcune pratiche si servono addirittura delle ossa dei cadaveri, altre con i confetti o con il sangue catameniale in modo che resta una passione definitiva.

Al contrario, per dimenticare un amore si usa bruciare un pezzo di stoffa (*zzòrada*) di un vestito di un qualunque uomo purché non sia un giovane, altrimenti la passione diventerebbe più ardente. Le ceneri si buttano, poi, in una casa qualunque.

Queste pratiche magiche costituivano il patrimonio di stregoni e indovini di Costantinopoli e della reggia califfale Yldiz- Kiosk. E secondo quanto ci racconta Orazio, questi incantesimi e filtri ricordano le congiure magiche di Sagano e Camidio e Tacito sulla morte di Germanico.

In Calabria queste formule e pratiche magiche sono patrimonio delle streghe, di cui le più famose sono quelle di Pittrella che in seguito di dispersero in tutta la regione.

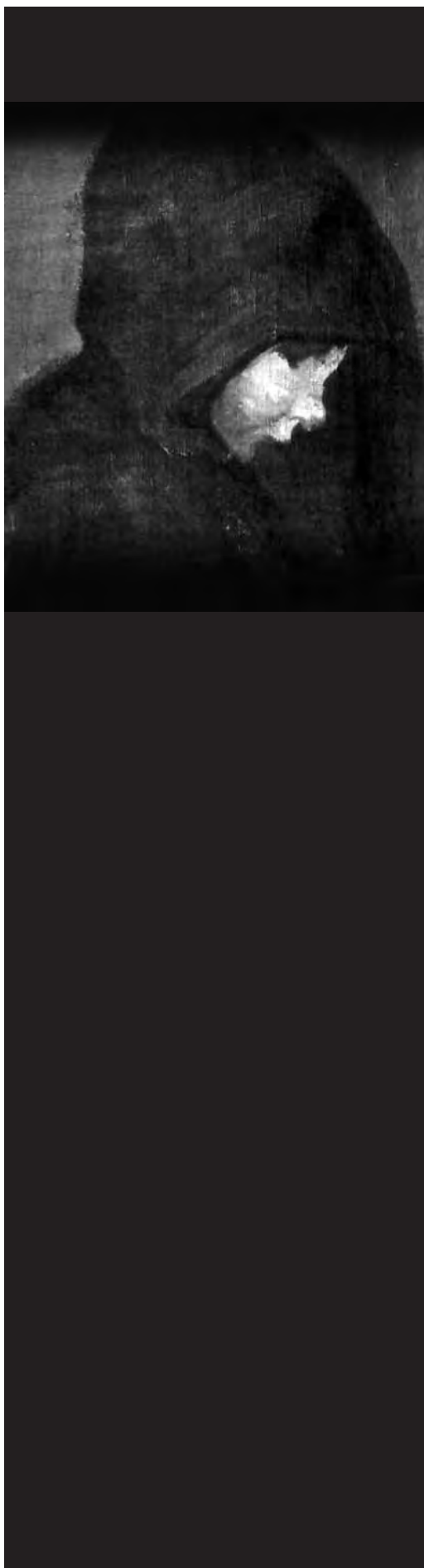
La magia è antichissima ed è tanto radicata nella mentalità del popolo calabrese che alcune superstizioni sono impossibili da sradicare. Anzi possiamo affermare, senza tema di smentita, che fanno parte della vita stessa.

Credenza negli Spiriti e nel Folletto

Integrato nella mentalità del popolo calabrese è l'idea degli spiriti che abitano case e boschi e l'idea del Folletto (*Fajettu*). Sono molti gli episodi che si possono annoverare a tal riguardo.

Fajettu ha la fama di essere uno spiritello dispettoso: disturba la famiglia





presso la quale vive e fa scherzi anche di cattivo gusto ed è quasi impossibile liberarsene. In alcune zone è chiamato *Monachiellu* e spesso è una specie di fratellino, perciò scherzoso e innocuo. Il suo aspetto, però cambia da paese a paese: ora è un ragazzino vestito di rosso o di bianco, ora è vestito da monaco, ora ha l'aspetto di ragazzo coi piedi equini.

La sua origine è controversa: De Giacomo scrive che il *Monachiellu* sia rimasto nell'aria dopo la battaglia fra il demonio e gli angeli.

Tale credenze si notano anche in altre nazioni come l'Inghilterra, la Scozia e l'India; in altre regioni come l'Emilia.

Manifestazioni spiritiche sono presenti anche nell'antichità, ce ne parlano Seneca e Plinio il Vecchio e Plinio il Giovane.

Da ciò che si è detto, appare chiaro che la mente umana è stata e lo è tuttora tormentata dalle magie, superstizioni e dalla presenza di spiriti.

Credenze relative agli Amuleti

Nel popolo c'è l'idea fissa che dallo sguardo maligno possa sprigionarsi un fluido malefico apportando danno a persone e animali. Contro questi influssi l'uomo ha cercato rimedio negli *Amuletum*. Di uso antichissimo, si fanno risalire agli Egizi ed ai Persiani. Fatti conoscere ad Ebrei e Arabi vennero diffusi in Occidente attraverso il commercio.

Ogni nazione ha i suoi amuleti comune a tutti è la volontà di allontanare il malocchio.

Ad alcune erbe e ad alcuni animali sono stati conferiti virtù magiche: membra di alcuni uccelli, la pelle di serpente, alla salamandra ed a vari insetti.

Diffusissimi in Calabria sono il corallo, il cornetto d'oro, il cammeo, il crostaceo incastrato nell'argento e chiavi maschio.

Furono molto diffusi amuleti d'ambra, di diaspro e ametista. Ci sono amuleti di nastrino o di filo di lana rossa. Frequentemente troviamo amuleti a forma di medaglia o pentacoli. Alcuni usano iscrizioni o epigrafi accompagnati a raffigurazioni di divinità.

Quasi tutti gli amuleti sono degli ornamenti: bracciali, collane o anelli.

Tutto questi superstizioni hanno un solo scopo: il benessere dell'individuo e della comunità nella quale vive.

*Superstizioni di Raffaele Lombardi Satriani
da Credenze Popolari del 1951*

Ogni popolo, sin dal suo primo sorgere e costituirsi, ha un patrimonio di credenze, che passando da generazione a generazione, nel tempo, e da gruppo a gruppo, nello spazio, si modificano, in tutto o in parte, si alterano nella forma e nel contenuto, si mutano adattandosi ai progressi delle idee, dei sentimenti, dei costumi, nell'incessante cammino della civiltà.

In tale patrimonio, che rappresenta la cultura del popolo o dei popoli, hanno un posto considerevole le "superstizioni", (da *superstare*), che nel loro insieme abbracciano credenze, pregiudizi pratiche e cerimonie magiche ed altre costumanze. Sull'origine e svolgimento, nella forma e nel contenuto, di tale complesso superstizioso molto si è scritto, da demopsicologi e folkloristi, da etnologi e antropologi, da studiosi di varie discipline, storiche, filologiche, religiose, e ciascuno ha elaborato un particolare sistema di interpretazione e spiegazione dei fatti, ora riportandoli all'animismo, ora alla magia, ora al pensiero prelogico e via dicendo.

Noi non intendiamo riprendere le dotte discussioni degli insigni studiosi, che hanno dedicato la loro opera alla ricerca e alla analisi di tali manifestazioni, che vivono abbracciate nell'anima dell'uomo e che, pertanto, non rappresentano il triste privilegio di questa o quella gente, di questa o quella popolazione, ma di tutte, trovandosi presso gli incivili e i semicivili e presso i civili o evoluti.

È noto che la forza che le mantiene in vita e le alimenta, pur tra i superbi fastigi della cultura moderna, è la credulità, che si esplica in forme e maniere diverse presso le diverse genti e i loro ambienti culturali.

Noi possiamo osservare dappertutto come le credenze si propaghino facilmente per la comunanza di idee e di sentimenti, scaturendo da un presupposto di male e di bene, derivante da un complesso di idee falsamente create e dovute ad una credulità irragionevole. Il pensiero che un bene od un male sia preannunciato da un suono finora insolito, dal crepitio del fuoco, dal canto di un uccello, dall'incontro di una persona simpatica o antipatica, dal calpestare la coda di un animale, da vari segni di animalucci, aggirantisi attorno a un luogo, o da un fenomeno celeste o terrestre, anche di lieve momento, fa sì che il popolo tragga quelle conseguenze, per esso logiche e deduttive, che noi diciamo presagi. Tali presagi sono non solo materia di attenta osservazione, che dimostra l'argutezza dell'intelletto del popolino, la sua sagacia, la sua perspicacia, ma spesso costituiscono la guida per l'intera sua vita. Perciò notiamo che ogni sua azione, ogni sua impresa, ogni suo atto, tutto, insomma, è guidato, è ispirato, è illuminato da superstizione, la quale spesso è corroborata da formule e pratiche magiche.

Ora è bene notare che mentre le credenze e i pregiudizi sono patrimonio dei singoli, le pratiche magiche appartengono ad una determinata classe, e cioè alle streghe e agli stregoni (magare e magari).

Si può dire che non vi sia popolo immune dalla superstizione, la quale, però, prende a volte forme diverse, a seconda della natura o del grado di civiltà delle varie popolazioni. Così troviamo la credenza nel malocchio, come risulta dalle indagini compiute da vari studiosi di etnografia e di folklore, comune nell'essenza a popoli diversi, ma varia nelle manifestazioni e nei particolari aspetti, da tempo a tempo e da luogo a luogo. Così per vari altri tipi e generi di su-

persistioni. Come nei grandi settori dell'umanità, così anche nei piccoli si notano interessanti variazioni. Così alcune credenze in Calabria si diversificano da luogo a luogo: taluna credenza di un villaggio è ripetuta in senso diverso da quella di un altro. Per esempio ad Acri se un insetto alato, detto "porciellu di Santu Antoniu", si aggira per la casa, si prevede prossima una lieta novella di congiunti ed amici lontani. In Altomonte il suddetto è precursore di cattivo tempo. A Malvito se la fiamma del fuoco rumoreggia è segno di buon augurio, altrove è di cattivo. A Cetraro si crede che si avrà « nova prestu quando vatti l'occhiu diestru », ad Acri, invece, si crede si abbia dispiacere. A Tropea il calabrone nero è venerato ed è considerato, quindi, di buon augurio, perchè esso rappresenta S. Francesco.

A S. Costantino Briatico invece si crede che sia di cattivo augurio e ben volentieri lo si uccide. Per questa ragione, di volta in volta ho indicato la località ove la superstizione si trova, per farne rilevare la persistenza e gli speciali caratteri che assume secondo la diversità dell'ambiente. E poichè non tutte le credenze hanno uno stesso significato, ho pensato di classificarle e di raggruppare in distinti capitoli quelle che si riferiscono ad animali o a cose inanimate; quelle che esprimono un pregiudizio; quelle denotanti un buono o cattivo augurio; quelle riferentisi a meteorologia ed agricoltura; quelle che si riferiscono alle pratiche salutari e medicinali; quelle che contengono il significato dei sogni; quelle che si riferiscono ai giorni ed ai numeri; quelle, infine, che trattano degli amuleti.

Ho voluto intitolare "credenze", questo volume, perchè mi sembra che tale parola ritragga, più che ogni altra, l'ingenua fiducia che il popolino ha in tali idee, che adombrano il vero nel falso, soddisfacendo la sua credulità.

In generale si nota che il fondamento di esse è prevalentemente magico: di alcune è di tipo simpatico, di altre di tipo omeopatico, senza dire di quelle che si possono riportare contemporaneamente all'una o all'altra categoria. Naturalmente dobbiamo tener conto che le credenze, che oggi troviamo nel popolino, sono allo stato di sopravvivenza e che dimostrano di aver subito mutamenti ed adattamenti in conformità dei nuovi tempi, della nuova religione, del culto, della morale, della psicologia e dei costumi. E perciò non si presentano in quell'aspetto che ebbero nel periodo della origine. In tal caso, per potere stabilire la loro classificazione, bisognerebbe prima analizzarle nel loro contenuto e nella loro forma mediante confronti e comparazioni, e ridurre agli elementi radicali, che sono quelli originali, che possono indicarcene la vera natura ed il preciso carattere. Un altro complesso di credenze ha contenuto animistico, spesso unito a quello magico, e gli esempi non sono numerosi.

Ed ora non mi resta che augurare una buona accoglienza da parte degli studiosi di tradizioni popolari, e specialmente dei Calabresi, a questo volume, che continua la pubblicazione della mia "Biblioteca di tradizioni popolari", interrotta negli anni scorsi dagli eventi bellici.

RAFFAELE LOMBARDI SATRIANI

Il decennio Napoleonico

Rivoltandosi ribellandosi, la folla calabrese, nel decennio napoleonico, esprimeva la latente volontà di riscatto sociale che le veniva dall'essere, in un'Europa che già conosceva i benefici della cultura illuminista, dell'industrializzazione, dell'agricoltura razionalizzata e meccanizzata, dall'essere, dicevamo, all'ultimo gradino della scala sociale, gleba senza apparenti orizzonti. Situazione che si traduceva nella definizione che di essa universalmente si dava di "Sauvages d'Europe", i selvaggi d'Europa. Di chi fosse composto questo brigantaggio non è facile né difficile dire: il più eterogeneo dei campionari, un contenitore entro il quale confluivano, diversamente interessati, impiegati e ladroni di strada, sbirri baronali e contrabbandieri di sale, monaci e preti, stupratori e assassini appositamente restituiti con anticipo alla libertà del carcere, soprattutto contadini senza terre e con molte bocche da sfamare, artigiani con poco lavoro, braccianti o bracciali, nel cui ricordo non c'era un pasto degno di tale nome, così che dal 1806 al 1811 le cucine dei benestanti, anche realisti, dovettero funzionare a dovere per soddisfare la richiesta continua, il ricatto, di pranzi ben confezionati per quelle budella abituate a digerire se stesse.

Memore della positiva esperienza fatta nel 1799, quando le truppe a massa avevano favorito e dato il successo al proposito del cardinale Ruffo di abbattere la repubblica partenopea e restituire il trono al fuggiasco Ferdinando IV, era la regina Carolina a suggerire l'impiego di truppe irregolari nella battaglia di Maida funesta per il generale Reynier, che dovette cercar scampo verso Catanzaro e rifugiarsi a Cassano in attesa che tornasse ancora Massena a restituirgli la provincia perduta. E quando ciò avvenne e la Calabria tornò tutta ad essere dominata dall'aquila imperiale, più che le truppe regolari, l'esercito occupante ebbe come spina al fianco il brigantaggio, sempre attivo, sempre più numeroso e agguerrito che si avvaleva capi come Francesco Moscato, detto Vizzaro, Giuseppe Monteleone, detto Ronca, Francesco Ariganello detto Cironte.

La repressione, per la quale Murat assegnò a Manhes la delega dell'alter ego, fu per ferocia superiore a tutte le azioni commesse dai bringanti. Il biondo generale, che pure si vantava di credere in Dio, e pregava prima di intraprendere un'azione, emanò leggi di estrema rigidità, che furono puntualmente fatte rispettare e così si vide il padre uccidere il figlio, prima di salire egli stesso sulla forca, e il figlio uccidere il padre, e l'amante uccidere l'amato; ed il plotone d'esecuzione eseguire la sentenza capitale non espressa da alcun tribunale per cui doveva essere passato per le armi persino un bambino che, ad onta al ristretto, veniva colto mentre si recava in campagna portando pane più del necessario per il pasto quotidiano.

La fame, che aveva spinto i plebei a darsi alla campagna per risolvere il problema della sopravvivenza, fu quella che li consegnò nelle mani di Manhes, che così ristabili

l'ordine nello sventurato Regno delle due Sicilie. Ma ormai era andata perduta forse l'unica e vera occasione di riscatto che si era offerta nel corso della bimillennaria storia calabrese: quella di

Brigantaggio Calabrese

di *Sharo Gambino*



Brigante calabrese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

approfittare dell'abolizione della feudalità prima e poi della dispersione degli immensi beni terrieri appartenenti ai soppressi ordini religiosi, per saziare la fame di terra che sempre aveva avuto. E invece, mentre i contadini, per una miserabile "misata" di

dovevano presentarsi come proscritti nei distretti di appartenenza; ma il bando non ebbe sufficiente diffusione, moltissimi i giovani che lo ignorarono e contro i quali si scatenò, due mesi dopo la scadenza, la severa repressione. Reparti militari occu-

ti, distruggono bestiame.... Anche ora, come cinquant'anni prima. Animatrice una regina ansiosa di riprendere il trono, questa volta si chiama Maria Sofia.

Notabili borbonici e clero legittimista soffiavano sul fuoco della rivolta, che orga-

I briganti in Calabria stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -



gregario, convinti di difendere il trono del re e l'altare di Dio, si facevano massacrare dai francesi, una nuova classe, la borghesia terriera, furbescamente e di prepotenza, usando l'inganno e gli appoggi della burocrazia, metteva le mani sui beni ecclesiastici inaugurando un nuovo ciclo di patronato, che alla lunga si sarebbe rivelato non meno avido e non meno conservatore del precedente.

Brigantaggio post-unitario

1860. Con l'avventura garibaldina dei Mille seguita da una parvenza popolare, dove votare "si" all'annessione del Regno delle Due Sicilie alla corona di Vittorio Emanuele II, è con parole e più coi fatti (carcere e pestaggi) reso obbligatorio dalla criminalità alleata per l'occasione alle forze d'ordine governative, si realizzò il sogno mazziniano dell'Italia unita. I soldati dello sbandato disciolto esercito borbonico tornarono a casa invisibili ai liberali mentre nuove leggi sostituirono quelle del passato regime. La più malaccorta di tutte quella che istituiva l'obbligo della leva militare, avendo di mira l'organizzazione di un esercito nazionale. Venne promulgato un bando col quale si richiamavano i giovani delle leve passate, 1857, 1858, 1859 ed anche dello stesso 1860.

Queste fresche energie, distratte dai campi per venire spedite lontano assai dal luogo d'origine un lungo periodo d'anni,

parono i paesi, rastrellarono le campagne e, per dare esempi che fossero di monito, passarono per le armi sul posto gran numero di penitenti senza neanche un'ombra di processo. Il terrore si diffonde ovunque. Mai si era assistito a tanta atrocità! Allora resta solo una cosa da fare: rendersi uccel di bosco, rifugiarsi nella campagna dove ci sono i sostenitori della causa del "buon re" Francesco II chiuso nella fortezza di Gaeta in disperata, vana difesa del trono. E risero anche i soldati dello sbandato esercito borbonico, che tornati a casa si son ritrovati nella condizione triste e trista di disoccupati, le famiglie, i numerosi figli, ridotti al lastrico, improvvisamente privati di ogni mezzo di sussistenza. E ci sono pure evasioni di galera, assassini, criminali d'ogni genere, che approfittano per fare l'unica cosa che sanno: uccidere, rubare, stuprare, mettere a ferro e fuoco un villaggio.... Tutti insieme, che per vivere, si danno al sopruso, ad ogni tipo di violenza.

Sembra essere tornati agli anni d'inizio secolo, al decennio francese delle sanguinose vicende che avevano angosciato Abruzzo, Terra di Lavoro, Puglia, Basilicata e la parte settentrionale della Calabria diventano ancora una volta teatro d'azione di bande di disperati che compiono stragi, sequestrano persone per ricattarne le famiglie

Bruciano paesi, incendiano raccol-

nizzano secondo moduli militari, ne fanno un movimento politico. Il governo interverrà a reprimere tanta ferocia con l'emanazione della legge Pica, che è del 15 agosto 1863. Ma la severità con cui l'applicherà, con l'impegno di centoventimila uomini (9860 uomini fucilati, 10604 1428 comuni insorti*, 910 case bruciate, 6 pesi distrutti, 40 donne e 60 ragazzi uccisi, 13629 imprigionati, 1428 comuni insorti*) non varrà a troncare o arrestare il fenomeno, che, anzi durerà a lungo trascinandosi, praticamente, sebbene stancamente, fino al 1870).

G.M. De Villefranche: Pio IX Bologna, 1877.



Un gruppo di ribelli: Agostino e Vito Sacchettiello con Francesco Gentile

Il Banchetto Nuziale

di Vito Teti - da Riti e convivi nuziali in Calabria

"Nelle nozze si dà al mangiare tanta importanza, che nozze e banchetto da sposi vennero a significare il medesimo". E infatti, osserva Angelo De Gubernatis, in molte parti d'Italia col termine nozze si indica il banchetto nuziale.

L'annotazione di De Gubernatis rende bene anche l'importanza e il senso che il "mangiare" assumeva nelle tradizioni nuziali degli ambienti agro-pastorali della Calabria e alle valenze simboliche e rituali che i cibi e i prodotti della terra assumevano all'interno del rito nuziale e non solo del banchetto. Una accurata testimonianza relativa al "banchetto del fidanzamento" in provincia di Cosenza ci è fornita da Armando Muti in un testo che risulta uno dei più completi e dettagliati sulle usanze matrimoniali della Calabria.

"Siccome la festa avveniva in casa della sposa, le spese venivano sostenute dai genitori della donna. Per il banchetto uccidevano una pecora, la bollivano e la condividevano con conserva di pomodoro dicendo di fare il ragù. Col sugo condividevano la pasta di casa chiamata "maccaruni a fusidra".

Dopo mangiato, al suono della chitarra battente o della zampogna, ballavano la tarantella e cantavano le canzoni popolari a "lassa e piglia".

Sul banchetto di fidanzamento le fonti popolari e colte sono silenziose, a conferma che esso era un'usanza eccezionale, che riguardava soltanto le famiglie contadine più agiate nelle zone meno povere della Calabria.

Il fidanzamento poteva durare uno o due mesi e a volte si protrarreva fino a uno o due anni.

Il fidanzato quasi ogni sera andava a mangiare con la promessa sposa ed i suoni familiari.

La pratica del "mangiare assieme" e da un piatto comune, che poi verrà riconfermato in maniera rituale durante il banchetto nuziale, appare una forma di incontro e di conoscenza tra due persone estranee e una sorta di preparazione alla

futura vita in "comune".

I prodotti della terra, dolci e confetti, facevano la loro comparsa, con funzione augurale e propiziatoria, durante il corteo nuziale.

M. Levi Bianchini in *Amore e morte* stabilisce relazioni tra le usanze calabresi quelle degli Ebrei, degli antichi Greci, dei Cinesi moderni e delle popolazioni dell'Africa centrale.

Simboli di fecondità e di ospitalità sono i prodotti che la suocera getta alla nuora nel corso dei rituali e dei dialoghi che avvengono sulla "soglia" della casa dello sposo.

Grano, fagioli, miele, confetti, dolci a base di zucchero o di miele che troviamo durante il corteo nuziale hanno un valore propiziatorio e augurale.

E veniamo al banchetto nuziale, alle mangiate, alle bevute, ai canti e ai balli, che lo caratterizzano.

Alla casa dello sposo, si tiene uno splendido banchetto, e dove poi si balla, si suona e si canta, agli invitati vengono offerti confetti e liquori o ciambelle e vino, secondo lo esige l'uso del villaggio e la condizione della famiglia". La sposa viene salutata dagli invitati con canzoni scherzose e augurali eseguite da uno dei compari.

"Nei villaggi circostanti a Cosenza mandandosi il corredo della sposa l'uso vuole che si aggiunga uno o più berlingozzi (muccellati, tortani, colluri). Vi è pure *u prisientu*, il dono che manda

lo sposo alla fidanzata, e che consiste nell'abito nuziale, accompagnato da un agnello, da un prosciutto e da due focacce (pitte) e due berlingozzi.

I calabro-albanesi usano la loro *petta*, una focaccia anche di grandezza straordinaria, sulla quale si elevano dalla stessa pasta figure di guerrieri, di uccelli e di altri animali.

Ricordandoci ora che il matrimonio romano per *confarrea*-



foto Nicola Caracciolo
Archivio Pro Loco
di Castrovillari

tionem celebratasi con una focaccia, il pane di rito ricorda anche l'uso di far mangiare e bere insieme gli sposi, presente in varie parti d'Italia e d'Europa, in Russia e in India.

La "comunione di cibi e di bevande" prelude all'unione sessuale e, alla futura vita in comune. Quasi tutte le cerimonie nuziali sono simboliche del " congiungimento degli sposi" e della fecondità loro augurata.

In quale luogo, al primo banchetto segue il secondo,, ricca di particolari, la descrizione che Armando Muti ci lascia delle diverse cerimonie matrimoniali e del banchetto nuziale in provincia di Cosenza. Il matrimonio veniva celebrato generalmente di sabato (giovedì e venerdì erano dedicati agli scambi di doni e ai preparativi).

Al pranzo partecipavano solo le famiglie degli sposi e qualche compare o amico molto intimo.

Il pranzo su per giù era identico a quello fatto il giorno del fidanzamento, e cioè: pasta di casa, carne di pecora bollita al sugo di pomodoro, una fetta di prosciutto, una frittata di uova, vino generoso e abbondante, castagne crude o cotte per frutta".

Dopo il pranzo, gli sposi si recavano in corteo al Municipio.

Celebrato il matrimonio, il corteo nuziale, attraversa le vie del paese e faceva ritorno alla casa dei genitori della sposa.

Le donne si mettevano a sedere e gli uomini stavano all'impiedi.

Venivano offerti una bicchierata a base di anice e confetti ordinari chiamati cannellini.

Le fonti ci hanno dato un'idea alquanto precisa del banchetto nuziale, della sua semplicità e complessità, degli alimenti base che lo caratterizzavano, ci hanno restituito l'atmosfera e il contesto entro cui si svolgeva, ci hanno segnalato accanto a sostanziali somiglianze anche notevoli diversità a seconda delle varie zone della Calabria, delle abitudini e tradizioni locali, delle disponibilità familiari.

Il banchetto nuziale è il momento centrale di una ritualità che va osservata nella sua complessità e interezza. Il banchetto era strettamente legato alle forme e ai rapporti produttivi, alle strategie matrimoniali, alle strutture familiari, ai rapporti di parentela, comparatico e vicinato, alle relazioni sociali, al regime e alle sensibilità alimentari, alle tradizioni culturali presenti nelle diverse zone della Calabria.

Pitte, focacce, schiacciate di vario tipo, dolci con farina, uova, zucchero e miele, confetti sono presenti nelle feste nuziali del mondo antico. Tali "preparati" hanno una funzione augurale e sono simbolici di fecondità come il grano e gli altri prodotti della terra gettati al passaggio del corteo nuziale.

I diversi momenti delle nozze (dal fidanzamento ai balli e ai canti che chiudono il banchetto) costituiscono un *continuum* in cui la dimensione augurale è sempre presente.

Il mangiare del banchetto, anche quando appare ordinario e semplice, costituisce un'eccezione rispetto al regime alimentare di ogni giorno.

La "contentezza" di quel giorno appare legata alle rotture e alle trasgressioni alimentari che, finalmente, venivano realizzate.

Per le famiglie degli sposi, che di solito dividevano le spese (ma esistevano "norme" e "patti" diversi nella regione), il pranzo nuziale comportava notevoli sacrifici economici.

La semplicità, la sobrietà e la frugalità nei giorni festivi, come nella quotidianità, quasi sempre esito di necessità e di costrizione, mai di scelte culinarie e culturali.

La ricchezza, l'abbondanza del banchetto, dipendevano dalla disponibilità delle famiglie dello sposo. L'interminabile elencazione di cibi "buoni" nei canti eseguiti anche durante il banchetto matrimoniale riflette privazioni alimentari e nostalgia di carne e pane bianco. La pasta con la carne, che caratterizza

il banchetto nuziale, compare in molti testi folklorici come uno dei cibi maggiormente desiderati, come "il non plus ultra" dei desideri alimentari delle popolazioni.

L'abbondanza alimentare e il mangiare bene erano legati a "grassezza", buona salute, forza, vigoria.

Il banchetto nuziale ribadiva antichi legami familiari, di parentela e comunitari; fondava nuovi rapporti e nuovi patti; "sacralizzava" una nuova unione.

Il banchetto nuziale conferma che il matrimonio era un "rito di passaggio". Il "mangiare insieme" degli sposi, dei loro familiari, degli amici più stretti significava una "morte" e "un nuovo inizio". Il pane che i due sposi spezzano e mangiano insieme, dopo una contesa rituale, racconta un cambiamento di stato, l'ingresso in un altro e nuovo "luogo" domestico, familiare, produttivo.

Con la fine dell'antico universo contadino, anche il matrimonio e il banchetto nuziale, come gli altri istituti e riti tradizionali, hanno assunto nuovi significati, rispondono a diverse strategie, si svolgono con modalità profondamente diverse dal passato.

Il banchetto non è più limitato ai familiari e non avviene nelle case; si svolge nei ristoranti e in forme nuove. Il menu e i rituali alimentari dell'oggi hanno a volte un vago riferimento al passato. Non costituiscono più una rottura e una trasgressione alimentare.

Fastoso abito di Caraffa (Cz).

Compongono il vestito: una gonna coloratissima con corpetto ed una camicia di lino bianco ricamata. Archivio privato I. Peta.



Riti e Miti del Carnevale

di Maria Zanoni

Le feste popolari sono una forma primaria molto importante della cultura umana.(1) Le festività non sono periodi di riposo collettivo. Il loro clima nasce dalla sfera spirituale e ideologica del popolo; e le fasi delle loro evoluzioni storiche sono state legate a periodi di crisi nella società. Rinascere, rinnovarsi erano caratteri peculiari delle feste popolari, sia laiche che ecclesiastiche. Nelle feste popolari i Calabresi rivivono i momenti più significativi della loro storia. E nei rituali del Carnevale e della Settimana Santa, che sopravvivono alle cancellazioni del tempo, sono presenti antichi valori umani ed elementi culturalmente significanti per scavare nel nostro passato remoto e ritrovare il nostro senso di appartenenza, nella società consumistica contemporanea. Molti riti oggi sono scomparsi e molti hanno subito trasformazioni. Nella nostra società post-industriale alcune forme liturgiche sono diverse dalle ritualità folkloriche tradizionali ed a volte assumono l'aspetto di sagre ed animazioni etnoturistiche. In alcune ritualità, credenze e comportamenti che si ripetono annualmente, il popolo manifesta il suo bisogno di evasione dalla realtà, ieri come oggi. I riti della settimana santa e la festa del



foto Nicola Caracciolo
Archivio Pro Loco
di Castrovillari



Carnevale, in cui la tradizione cattolica si è innestata su quella pagana, offrono al popolo la possibilità di estraniarsi dal reale, anche se solo per qualche giornata, di dimenticare convenzioni e ruoli sociali. In particolare in questi due rituali, uno di natura laica, l'altro ecclesiastica, il popolo cerca di espellere le forze malefiche che sembrano influenzare il suo vivere quotidiano e, rinnovato e purificato, ricerca la gioia.

Questo anelito di felicità, questa pratica di riscatto umano e terrioriale sono collettivi.

Le sfilate dei gruppi mascherati a Carnevale, così come la processione del Venerdì santo si ritrovano in comune il percorso ellittico per le strade del paese. Il corteo torna laddove era partito. "La circolarità processionale è sempre stata garanzia della sua efficacia perché riproduce, nel suo modello, un archetipo cosmogonico. Il moto circolare dunque è il più perfetto ed è così eterno come sono i moti delle sfere celesti". (2) Ellittico e circolare è anche il ballo della tarantella che caratterizza i rituali.



Maschera di Giangurgolo - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria" - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

mavano le Antesterie in onore di Dioniso. A San Demetrio Corone, come in pochi altri paesi albanesi, ancora oggi è viva la tradizione di recarsi in processione al cimitero e di consumare cibi e bevande sulla tomba dei parenti. Un gruppo di uomini, di solito, si dispone in cerchio intorno alla tomba e, dopo aver versato un bicchiere di vino su di essa, dicendo: " per shpirtin e tij", beve e mangia, in memoria del defunto. Nella stessa giornata il sacerdote si reca presso le famiglie per benedire le (panagjie) mense apparecchiate con piatti di grano bollito, vino e pane, (còllivi) che verranno distribuiti alle famiglie del vicinato. Si rinnova, così, una tradizione che testimonia i valori di solidarietà del popolo arbereshe, oltre che uno stretto rapporto anche con la cultura dei latini che celebravano cerimonie funebri, all'inizio della primavera, durante le quali si preparava un convito presso le tombe (silicernium). Offrire e consumare chicchi di grano (spernà) era senz'altro un atto propiziatorio che potesse favorire la crescita dei seminati. Le feste ufficiali della Chiesa, estranee al clima comico, anticamente sancivano gli ordinamenti esistenti, le gerarchie sociali; le feste del Carnevale, invece, erano il trionfo della temporanea liberazione dal quotidiano, l'abolizione provvisoria dei rapporti gerarchici, dei privilegi, dei tabù.

Queste feste si presentavano nettamente differenti dalle forme di culto serie della Chiesa.

Sin dalle epoche più remote della società si formò una duplice percezione del mondo e delle vite umane: accanto ai riti e ai miti ecclesiastici, seri della preghiera, del pianto e della penitenza stavano i culti comici ed ingiuriosi nei confronti della divinità.

I riti carnavaleschi, infatti, sono assai lontani dal misticismo e dalla religiosità della comunità (pietà popolare), sono esterni alla Chiesa, appartengono ad una sfera del tutto particolare della vita quotidiana.

Il Carnevale si identifica con un periodo festivo e di licenza tra il Natale e la Quaresima.

La vita è un gioco, uno spettacolo teatrale in cui non esiste distinzione tra attore e spettatore. Alla festa del Carnevale non si assiste si partecipa, secondo le leggi della libertà e della licenziosità, come negli antichi Saturnali romani. Nelle feste saturnali i Romani vivevano un provvisorio ritorno all'età felice "dell'oro", quando, secondo la leggenda classica, sulla terra regnava il Dio Saturno.

Allora gli uomini vivevano felici, ignari del dolore e della sofferenza.

Durante le feste saturnali agli schiavi era concesso di trattare come loro pari i padroni e di rinfacciare loro vizi e difetti. Si tenevano grandi banchetti, a cui partecipavano persone di diversa estrazione sociale, tra danze, rappresentazioni mimiche, scherzi e giochi.

Le tradizionali forme della libera realizzazione e del rinnovamento dei Saturnali sono sopravvissute attraverso le epoche nei riti carnevaleschi, anche se molto è stato trasformato dal Cristianesimo.

Durante questa festività agraria di espiazione e di rinnovamento, del rito dell'antica Roma di eleggere fra gli schiavi il re dei Saturnali che poi veniva sacrificato, come passato carico di colpe da eliminare, resta oggi la tradizione di bruciare il re Carnevale.

Nel carnevale sono confluiti riti agrari di purificazione e propiziazione, propri del mondo pagano, connessi con le feste che segnano l'inizio di un ciclo stagionale ed ispirati al bisogno naturale di rinnovarsi, mediante l'espulsione del male.

Il personaggio del re carnevale è un fantoccio confezionato con vecchi abiti pieni di paglia che, condannato a morte per gravi misfatti, alla presenza del notaio, fa testamento.

Questo ubriacone muore per aver mangiato troppa carne di maiale, pianto dalla moglie Quaresima, un'assennata vecchietta che porta al collo una collana fatta di peperoni secchi, a simboleggiare l'astinenza ed il digiuno.

Il periodo di astinenza e di mortificazione (quaresima - qua-

Nella stessa occasione si intrecciano momenti penitenziali, di purificazione, e momenti di gioia (morte e resurrezione).

Il falò del fantoccio di paglia, con cui si conclude il rituale del funerale del re carnevale, brucia tutti i mali, purifica ed auspica un nuovo anno migliore, così come, dopo il periodo penitenziale della quaresima, la via Crucis, triste commemorazione della passione e morte di Cristo, culmina con la resurrezione pasquale e la festa godereccia della pasquetta.

Nella tradizione dei paesi italo-albanesi di rito greco-bizantino i defunti venivano commemorati il sabato precedente la domenica di Carnevale con simposi durante feste popolari che richia-

dragesima – 40 giorni prima di pasqua) in cui ci si astiene dal mangiare carne, di cui si è fatta grande abbuffata, il *carnem levare* dei latini che ha poi dato il nome al Carnevale, inizia proprio in coincidenza con l'inizio della primavera.

La quaresima inizia il mercoledì delle Ceneri e termina alla mezzanotte del Sabato Santo.

In tale periodo venivano appesi ai comignoli delle case o all'incrocio delle strade dei pupazzi di stracci, rappresentanti la vecchia quaresima, vestita a lutto, con ai piedi una patata o un'arancia in cui erano conficcate sette penne di gallina, a simboleggiare le settimane quaresimali.

Nell'antica società rurale le *corajsime*, aspetto vecchio della vegetazione, che veniva sostituito dal primaverile aspetto nuovo, impersonato dal grano, rimandano al culto agreste della dea Demetra.

Il carnevale a Castrovillari e nella zona del Pollino, in tempi antichi prima che la società edonistica e consumistica lo trasformasse in una parata di carri allegorici e vestiti sfarzosi e costosi, era la festa che consacrava l'uguaglianza, il contatto libero tra le persone, senza differenza di condizioni sociali, economiche e familiari.

Questa autenticità di rapporti umani, non solo frutto di immaginazione, era realizzata effettivamente.

Il povero diventava ricco, il contadino era il nobile, gli uomini si travestivano da donne, i giovani da vecchi: nel ribaltare i ruoli stava il maggiore divertimento.

La maschera che rappresenta la Calabria, che si chiama *Giàngurgolo* o *Jugale* oppure ancora *Organtino*, (3) ha le caratteristiche del rozzo e furbo pastore arricchito che diventa padrone.

Attraverso la maschera, il riso, la comicità, lo scherzo, il popolo esprimeva una visione del mondo alternativa rispetto a quella ufficiale, una fuga temporanea dal comune modo di vivere, all'insegna della libertà più sfrenata.

L'atmosfera di baldoria ed ebbrezza delle feste carnevalesche regnava anche in alcune feste agricole, come quelle dell'uva. Le figure dominanti erano quelle di antica tradizione medioevale: cavalieri armati di lancia che si cimentavano a cavallo in giostre e tornei.

A Cassano allo Jonio fino a qualche anno fa si teneva la tradizionale giostra del maiale ('u curr'u puorcu).

Così descrive l'antico rito del carnevale cassanese Biagio Lanza: " La gioventù volgare ama poi un altro divertimento, che sa in vero di barbarie, ed è di vestirsi da turchi, o da guerrieri del Medioevo a cavallo medesimo a tutta corsa, roteare la sciabola per aria, e poi ferire al collo un montone o un vitello appeso pei piedi con una fune legata a due finestre opposte in una pubblica strada. Il premio vien guadagnato da colui sotto il cui colpo cade il capo dell'animale". (4)

Tutto questo nell'Ottocento. In seguito, al posto del vitello o del montone fu posto un maiale, già ucciso, che finiva sulla mensa dei dodici cavalieri che partecipavano al torneo.

Anche a Spezzano Albanese, dove sopravvive la tradizione della Giostra dell'agnello, il vincitore del torneo consuma il bottino con tutti gli altri partecipanti.

Le giostre carnevalesche, col sacrificio dell'animale, appartengono anch'esse ai riti propiziatori di purificazione ed espulsione delle forze malefiche, di origine pagana.

Dalle testimonianze raccolte in questi anni da anziani, protagonisti del carnevale degli anni trenta e quaranta a Castrovillari, apprendiamo che avvenivano rituali carnevaleschi particolari che per troppa licenziosità furono aboliti.

Comitive di giovani mascherati, per lo più incappucciati con lenzuola, con in testa corna di bue, giravano per i rioni del paese, facendo baldoria al suono dell'organetto.

In mano brandivano forconi con cui infilzavano i salumi appesi ai graticci nelle case degli amici presso cui si recavano per portare la serenata:

Scinni cumpàru e scinni a savuzizza

Ca sumu quattr'amici e non vulimu nenti .

Scinni cumparu e scinni avaramente

Ca sumu quattr'amici e non vulimu nenti .

Col tempo, però il rituale degenerò in violenza: con i forconi il mascherato infilzava persone di cui voleva vendicarsi.

E così " la Pro Loco ha disciplinato e corretto il Carnevale tradizionale, eliminando tutte quelle forme scorrette che abbassavano il tono della manifestazione popolare" – ci tiene a ribadire Aldo Schettini che del Carnevale castrovillarese è stato un validissimo organizzatore – (5)

Ma fino alla fine degli anni cinquanta, il rituale carnascialesco si ripeteva annualmente con le caratteristiche della farsa spontanea, tra l'esultanza della folla.

Il martedì grasso per le vie principali del paese si snodava il corteo funebre di re carnevale. Su un carretto era disteso il moribondo; a fianco stava la moglie (quaresima) vestita di nero, che lanciava imprecazioni e grida di dolore. Precedeva il carro un uomo mascherato da prete che, intingendo un pennello in un barattolo colmo d'acqua, dava la benedizione alla folla.

Il Carnevale, cui si addossavano tutti i mali, doveva essere processato e condannato a morte. Allora faceva testamento, prima di essere ucciso.

L'antichissimo rito del testamento ricorda il *testamentum domini* asini in cui un asino morente detta testamento, lasciando i suoi beni alla gente a seconda del mestiere, prima di finire sul rogo: dove veniva bruciato il fantoccio che rappresentava carnevale.

Così recita un brano rimasto nella memoria dei più anziani:

" lassu 'a capu allu barùnu

ca i sèrivi pi lampiùnu.

Lassu 'u pilu a zi mònica

Ca si ci fa na bella tònica.

Lassu l'ugni alli cavaliri

Ca ci fanu tabacchère;

alli ricchi e alli nutàri

ca ci fanu calamari.

Lassu 'a mmerda alli scarpari

Ca i servi pi 'nciràri.

A capizza e lu vardùnu

I lassu allu patrùnu."

Una farsa di cui ancora oggi rimane il ricordo è quella rappresentata per le vie di Castrovillari nei giorni di carnevale alla fine degli anni quaranta. Ciccillo 'u crujaniso, un uomo alto e robusto, travestito da donna, con al collo una collana di peperoni secchi e accompagnato da Micuzzo Chiarelli, che faceva la parte del marito, portava a passeggio nella carrozzina il "bambino", impersonato da Biasino 'u muraniso, un ometto di bassa statura che gli arrivava appena alla cintola. Il bambino, con la cuffietta in testa ed il ciuccetto in bocca, se ne stava così rannicchiato; ogni tanto frignava e, dimenava le "gambe pelose" tra l'ilarità del pubblico.

Col passare del tempo le sfilate dei carri allegorici, dei gruppi mascherati, dei balli e degli spettacoli hanno cambiato l'aspetto del Carnevale.

La fenomenologia carnevalesca ha perso il senso della licenza e dell'humour che il poeta latino Orazio già nel 1° secolo dopo Cristo ribadiva : " Semel in anno licet insanire" .

Oggi nella società ricca e godereccia, multiethnica e multimediale, in cui le feste sono frequenti, in cui i giovani sono attratti dalle discoteche, i riti carnevaleschi hanno perso parte del loro fascino.

Ma in questi ultimi anni assistiamo al recupero degli antichi rituali, dei canti popolari, grazie anche ad una attenta politica di ricerca di alcune Associazioni e di alcuni Istituti che si stanno prodigando per la riproposta attenta delle tradizioni popolari calabresi.

Sempre più numerosi sono i gruppi spontanei che vanno recuperando gradualmente la tradizionale dimensione del Carnevale, quando il popolo si faceva attore da spettatore.

Oltre agli appuntamenti più noti della Regione, già nominati, come il Carnevale del Pollino di Castrovillari, la tradizione carnascialesca calabrese annovera da altri eventi che caratterizza-



no questo particolare rituale ludico. A Caraffa di Catanzaro, si ripete l'antica tradizione in cui i giovani indossano sacchi ripieni di paglia, i rusàlli.

A San Demetrio Corone il mercoledì delle ceneri durante il carnevale si svolge il funerale di "zi Nikolla", un vecchio vestito di stracci, seguito da donne in costume arbereshe e da altri personaggi, tra cui i diavoli (djelzit) coperti di pelli di capra.

A San Sosti dove troviamo la farsa delle maschere che rappresentano i mesi dell'anno ed ovviamente altri che esaltano, in base alle caratteristiche strettamente locali, la figura del Re Carnevale e della Quaresima.

Anche il carnevale di Alessandria del Carretto è unico nel suo genere con i suoi protagonisti detti maschere brutte e maschere belle. Le maschere brutte dette "Urse", sono formate da vestiti di pelle di capra o pecora di colore nero, catene e campanacci e rappresentano il male. Le maschere belle dette "Pohicinèlle bielle", sono formate da piume, nastri, foulards, fazzoletti, coccarde coloratissime, medaglie, medaglioni e addobbi vari rappresentano il bene e portano nel paese allegria e buon umore buttando farina al contrario delle maschere brutte che distribuiscono cenere. In quei giorni di festa esplode l'allegria. S'incontrano, si confrontano e si aggregano etnie diverse, nascono e si consolidano rapporti d'amicizia, spesso intorno a tavole imbandite di cibi tradizionali.

La scommessa importante è il ritorno alle proprie radici, l'elaborazione di progetti di salvaguardia e rivalutazione del patrimonio culturale e folklorico tradizionale che devono, assolutamente, contribuire a non far perdere l'orientamento verso quelle che sono le nostre reali tradizioni, fondamentali per la conoscenza della storia del popolo calabrese.

foto tratte da "Miti e Riti" di M. Zanoni.

NOTE

(1) Micael Bachtin - La cultura popolare carnevalesca. Einaudi - TO - 1979 pag. 7 - 14.

(2) F. Faeta - L'architettura popolare in Italia - Calabria - Laterza 1984

(3) Giulio Palange recentemente ha affermato che la maschera autoctona è Organtino, in quanto la farsa del Quintana compare a Carnevale del 1635 circa un secolo prima di Giangurgolo.

(4) Biagio Lanza - Monografia della città di Cassano - ed. Brenner 1981-

(5) Aldo Schettini - Castrovillari nelle tradizioni popolari - CZ 1985.

(6) Aldo Schettini - Folklore castrovillarese - 1987

Così come un oggetto definisce la sua funzione, il costume definisce una comunità, una persona dal punto di vista dei gusti, da quello economico e da quello sociale. Infatti, il costume attraverso i colori, i flessuosi veli, l'orbace e i delicati ricami definiva o esprimeva il ceto di appartenenza, la condizione di nubile o di maritata. Gusto e forma si associavano naturalmente richiamandosi a condizioni tradizionali, a rapporti sociali.

Gli ornamenti, i colori, i ricami non erano solo segni enfatici, ma rappresentavano spesso grazia e dignità.

Accanto a costumi ricchi di orbace e di merletti non mancavano altri più semplici che si indossavano nei giorni feriali, poveri nei loro componenti, ma non meno interessanti per linea, concezione e utilità pratica.

Ciò certamente era dovuto al divario socio-economico nelle diverse situazioni geografiche, alla differente stratificazione sociale, ma anche al diverso modo di vivere la quotidianità della vita.

La riscoperta delle radici indubbiamente non è una moda, ma è una delle richieste culturali che devono coinvolgere il più possibile, quella parte della società che ha prodotto e vissuto quella cultura, che è rimasto soltanto la loro cultura, e che ora legittimamente chiedono che venga ripresentata come memoria storica.

In questi ultimi anni si è molto parlato di folclore, anzi c'è stato una specie di revival della cultura popolare in quasi tutte le regioni.

Ai riti, alle credenze, agli usi, agli stessi oggetti l'antropologia culturale ha cercato di attribuire dei significati precisi, delle funzioni e dei linguaggi determinati.

Ha cercato di fare aderire il tutto a delle condizioni storiche individuali e collettive, a situazioni socio economiche particolari. Ogni cultura in ogni epoca, ha posto molta attenzione a questi problemi, così come a quelli della comunicazione, dei segni e dei simboli.

Che gli oggetti avevano un loro linguaggio lo sapevamo ad tempo. Gli studi condotti dall'archeologia e dall'antropologia culturale hanno messo a nudo questo aspetto.

Appena affiorarono le prime pietre levigate, i primi simboli, i primi vasi e le prime maschere si delineò un mondo di relazioni e di rapporti sociali assai vasto.

Gli oggetti ci dissero non solo cosa erano e a cosa servivano, ma anche lui li usava e per quali motivi; qual'era lo stato sociale di chi li adoperava e quali rapporti erano alla base della comunità.

In altri termini, qual'era il grado di civiltà delle popolazioni come vivevano quegli uomini e a quali sistemi di occupazione gli oggetti si riferivano.

La vanga, la freccia, la spada, lo scettro, il monile manifestano il mestiere, l'attività lavorativa, il rango, la condizione nel sistema delle società arcaiche, così, come nella società contemporanea l'automobile, lo smoking, i blue jeans, lo yacht, e la barca a remi ne indicano ruoli e status diversi.

Tutto assume un valore ed un linguaggio; rappresenta una condizione, uno "status symbol".

Gli oggetti che si comprano, gli abiti che si indossano, non solo servono, ma rappresentano anche una condizione sociale.

Tutto ciò vale sia per le società arcaiche, sia per le società contadine, che per le società attuali: in ogni tempo ed in ogni luogo.

Il fatto che i cinesi vestono tutti allo stesso modo, e gli Hippies americani vestono in modo esasperatamente individuale, non vuole dire che gli abiti, i monili, le collane, i tatuaggi degli hippies sono più comunicativi del modo semplice di vestire dei cinesi diciamo però che attraverso il diverso modo di vestire si comunicano ideologie e concezioni della vita diverse, status differenziati e, se vogliamo sistemi di relazioni diverse.

Una casa disadorna, priva di quadri, di arredi ci comunica la condizione economica e sociale di chi l'abita: le cose, insomma, evidenziano le situazioni pur nel loro silenzio.

Ogni epoca ha celebrato la propria civiltà attraverso le cose costruite dall'uomo. Esse sono il riflesso di situazioni di fatto, di connessioni con il sociale, perché gli oggetti come i suoni e le parole hanno un loro linguaggio intrinseco, comunicano dei rapporti e delle azioni sociali. Così i simboli e le figure. Comunque, essi sono sempre il risultato di un compromesso tra bisogni e le costrizioni dell'ambiente.

Ho cercato di accostare i vecchi costumi a quelli più recenti: ho potuto constatare che non

esi-
ste
alcun
rapporto
con quello
della società
affluente, e che i
nostri antenati la
pensavano in modo
diverso dagli estetisti
della moda contemporanea
e non può essere diversamente.

Ogni tema è legato alle condizioni di vita e di lavoro storicamente determinato, così come sono legati alla Calabria dell'ottocento e a tutto il Mezzogiorno d'Italia: la malaria, il brigantaggio, l'emigrazione verso le Americhe, la distanza espressa nel linguaggio, nel costume e nel comportamento tra "cafoni" e "galantuomini".

Alcuni di questi problemi continuano ad essere attuali nel nostro tempo, ma pur tuttavia il presente storico va visto non come sopravvivenza dell'antico ormai lontano ed arcaico, bensì come svolgimento storico differenziato





Abito femminile calabrese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

C'è però un altro senso in cui gli oggetti hanno sempre parlato. Per evitare il linguaggio verbale, l'uomo ricorse a quello dell'ostensione, cioè per parlare di una cosa la mostrò. Usò il costume così come si poteva usare la mano per donare un fiore. Il vestire divenne così esperienza quotidiana, necessità esistenziale, ma implicava anche un complesso gioco semiotico. Nel momento in cui il costume si "mostra" perde la sua individualità e diventa il rappresentante della comunità di cui egli è membro.

Ecco perché oggi la cultura popolare suscita un interesse generale fra tutte le genti. Riscoprire questa cultura, nelle sue molteplici e diverse manifestazioni sociali, materiali, orali, riscoprire parte di noi stessi.

Purtroppo la cultura d'élite ha sempre segnato la cultura popolare con un marchio d'inferiorità. La chiamò barbarum, vulgare, triviale, rusticum, cafona, ecc. Sia il positivismo che l'idealismo hanno sempre riconosciuto alla cultura popolare solo caratteri psicologici ed espressivi (semplicità, ingenuità, infantilismo) ovvero stadi di pensiero o forme di mentalità elementari, rozze, poco poetiche.

Non c'è stato mai riconoscimento più falso; analisi più capovolta.

Contribuirono a questo atteggiamento anche le loro teorie antropologiche



Abito femminile calabrese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

della società e della cultura.

Oggetti, riti, modi di pensare ecc., anche quando sembrano gli stessi, cambiano di valore e di funzione.

Così i valori d'uso e di scambio, la funzione ludica e quella estetica.

I costumi antichi si oppongono a quelli odierni perché a quell'epoca, si concepiva il corpo, le sue forme, la famiglia, il lavoro, il divertimento, lo stesso prestigio sociale, in modo dissimile da come noi oggi lo concepiamo.

Due società diverse, due linguaggi diversi. Tutto si deve leggere secondo il periodo storico in cui sono nati e attraverso i vissuti di ciascuno, perché ogni cosa si lega a condizioni reali, a situazioni particolari.

L'estro e la fantasia contano, ma contano solo in parte rispetto alle reali condizioni della società in cui gli oggetti nascono e si usano.

Essi raccontano sempre una loro storia un loro modo di concepire la vita, di condurla, altrimenti, per esempio, non riusciremmo a capire il perché nelle tombe sotterranee gli archeologi o i tombaroli trovano gli oggetti che hanno accompagnato in vita il morto, o i morti vestono gli stessi abiti che usavano nei giorni più felici della loro vita. Certamente i nostri antenati ritenevano che gli oggetti si potessero continuare ad usare anche dopo la morte, ma soprattutto perché avevano rappresentato in vita lo status del morto.



Abito femminile calabrese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

dell'ottocento, quando considerarono la cultura popolare di origine e non di base. Di qui lo sfasamento nel quale si persiste ancora oggi.

Le azioni, le credenze, i riti, i segni, gli oggetti hanno assunto sempre un connotato sociale perché hanno sempre soddisfatto esigenze collettive e individuali. In altre parole, la cultura popolare diventa tale quando chi la fa e la usa acquista coscienza nella sua creazione e fruizione.

Nulla cade dal cielo, nulla è storico, tutto viene condizionato da particolari situazioni socio-economiche. Per rendersene conto basta ricorrere alla memoria storica. Intesa in questo senso, la cultura popolare e produzione manuale e insieme culturale dell'uomo come essere sociale e pertanto, riti, credenze, moda, costume, pratiche e temi sembrerebbero più specificamente popolari, mentre non sempre sono esclusivi delle classi subalterne., bensì nella propria esistenza, come propri dell'uomo di tutti i tempi, ma che pur tuttavia trovano il massimo delle aderenze nel mondo popolare.

In questa prospettiva non circoscritta e determinata la ricerca antropologica moderna si differenzia da quella realistica. Quest'ultima ha infatti considerato la cultura popolare come una cultura folklorica contrapposta a quella nobile, aulica; ponendo così la cultura originaria su un piano diverso e qualificandola implicitamente ed esplicitamente inferiore.

E ciò, è a conoscenza di tutti che non è vero.

Persistere in questo errore è come farla ancora vivere nella menzogna.

Gran parte degli antropologi contemporanei credono che la cultura ha, invece, un'unica base e trova le sue radici nella interdipendenza del binomio natura-cultura che è _ secondo C. Levi-Straus - carattere costitutivo e permanente dell'umanità sulle variazioni del suo sviluppo.

Folclorico e colto sono da considerare dunque una sola unità antropologica. Non sono ovviamente da porre su due piani diversi a come era una nella concezione, anche se è vero che i vari tipi di società l'hanno poi differenziata e condizionata al punto da sembrare di trovarsi di fronte ad una realtà con due culture.

Questa convalida la troviamo anche nello specifico del costume, assai diverso da comunità a comunità, da paese a paese, da cetto a cetto. Col costume si raggiunge il massimo dell'individualità e il massimo dell'astrazione, anche se si può parlare di tutti i costumi di fogge diverse. Infatti, scorrendo visivamente i costumi popolari nei libri, o guardandoli dal reale, mi veniva in mente quando l'ostensione di essi dovesse contare fra le comunità in cui sono stati concepiti e indossati: donne bellissime, assortite nei loro rituali, sovente li indossavano per andare in chiesa, nelle feste, quando si sposavano. Esse così si "mostravano" e il



Abito femminile calabrese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

loro vestito indicava lo status ed il cetto di appartenenza, la propria condizione sociale come per dire: "ecco, questo è tutto quello che io ho e che mi definisce".

Così come un oggetto definisce la sua funzione, il costume definisce una comunità, una persona dal punto di vista dei gusti, da quello economico e da quello sociale. Infatti, il costume attraverso i colori, i flessuosi veli, l'orbace e i delicati ricami definiva o esprimeva il cetto di appartenenza, la condizione di nubile o di maritata. Gusto e forma si associavano naturalmente, richiamandosi a condizioni tradizionali, a rapporti sociali.

Gli ornamenti, i colori, i ricami non erano solo segni enfatici, ma rappresentavano spesso grazia e dignità. Il costume aveva quindi un suo linguaggio sociale ed estetico nel suo "mostrarsi", perché in genere, si associava al censo, all'agio e, gli ornamenti e l'orbace erano i segni distintivi della classe di appartenenza. Anche il costume povero si affannava, a differenza di quanto accade nel design della moda contemporanea, a sembrare un po' più ricco della sua povertà e utilità. Cercava cioè di soddisfare esigenze di vita pratica attraverso tutti i possibili tagli, esteticamente autorizzabili dalle economiche situazioni sociali, dalle convenzioni religiose dai divieti della morale e dei

tabù.

Tutto era connesso alla cultura del tempo. La stessa sofisticatezza delle forme, il senso estetico erano condizionati dalle credenze e dalle ideologie.

Alcuni abiti di seta ricchi di pieghe e bordate, con discrezione, in oro, e con camice di trine bianche con vaste scollature (il Douglas descrisse questi costumi: "viventi fiori tropicali"), potevano reggere il confronto con l'arguzia estetica del costume delle donne guardiole (Guardia Piemontese) che ripetevano forme e colori dei costumi caratteristici di Cogne (Val D'Aosta) da dove pare, tali costumi siano pervenuti con quelli della provincia cosentina, arricchiti di un corpetto tramato in oro con gonna rossa o grembiule nero o in raso fittamente pieghettato.

Il costume delle donne guardiole è improntato all'austerità dell'ambiente monastico. E' uno dei più bei costumi popolari italiani perché il suo fascino risiede nella particolarità della linea costituita dall'assenza di "vita" e dal grembiule che stringe il corpo al di sopra del seno con un legaccio che passa sotto le ascelle.

Questo vestito a differenza di quelli italo-albanesi è insolito e non ha confronti con quelli di altre parti della Calabria. Secondo A. Genre esso ricorda le abitudini delle bambine, cioè il famoso sacco penitenziale fatto indossare dai domenicani alle donne guardiole. Mentre i costumi del cosentino, e del resto della



Abito femminile calabrese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -



Abito femminile calabrese - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

Calabria, mettevano in evidenza la linea e le forme, l'abito guardiolo mortifica i lineamenti del corpo e, dato il peso considerevole della stoffa usata, castiga anche le forme del seno. Ciò è da collegare certamente a pratiche dolorose di espiazione e di repressione di tipo coatto-religioso, che vietavano qualsiasi possibilità di far emergere le forme fisiche delle donne sia nubili che maritate. L'esempio che ho voluto portare è semplicemente per dire che il costume al pari di altre manifestazioni è un'espressione dell'anima collettiva popolare e si presenta in modo sensibilmente differenziato, da luogo a luogo, perché varie sono le componenti delle popolazioni che via via si sono infiltrate nelle varie epoche storiche in quasi tutta la regione e perché varie erano le condizioni socio-economiche e quindi l'espressione della psiche e dello spirito. Di qui, quell'amore e quell'attenzione al costume popolare che spesso include anche gusto, vitalità, amore e colore.

Accanto a questi costumi ricchi di orpelli e di merletti non mancavano altri più semplici, che si indossavano nei giorni feriali, poveri nei loro componenti, ma non meno interessanti per linea, concezione e utilità pratica. Ciò certamente era dovuto al divario socio-economico nelle diverse situazioni geografiche, alla differente stratificazione sociale, ma anche al diverso modo di vivere la quotidianità della vita.

Nel caso calabrese, il costume non era certo dei poveri e dei derelitti, perché questi, se avevano gusto e creatività non avevano certo la possibilità finanziaria di farsi confezionare un abito di tale fattura, ma certamente lo apprezzavano come tutti gli esseri che sono dotati di gusto e creatività.

E' vero che l'acquisto di un costume costituiva al tempo stesso un investimento di capitale, un bene della famiglia, che spesso passava da una generazione all'altra fino alla consumazione, ma era pur vero che per la donna contadina un costume assai costoso non aveva nessuna utilità.

Le donne povere avevano comunque il loro abito domenicale, distinto da quello dei giorni feriali, ma non era costituito da stoffe pregiate, ne' aveva ricami in oro, però anche questi costumi non mancavano di originalità e fantasia. Erano creazioni originate dall'esperienza pratica e da stoffe il cui uso ha una sua storia annessa alle funzioni, in dipendenza con la storia del lavoro contadino, con la natura e le modificazioni del paesaggio, ed ha una storia anche il loro uso quotidiano.

In genere la cultura popolare non si poneva in modo contrapposto o separato da quella delle classi agiate. Il modo di vestire, la cosiddetta natura oggettuale o degli oggetti presupponeva nella sua fisicità una cultura delle cose differenziata, il cui umanesimo si mostrava come separazione tra materia e spirito, come separazione tra natura e cultura.

Questa separazione esisteva nei costumi così come nella tipologia delle abitazioni, tra le stesse forme del nome. Dal modo di chiamare una persona si capiva il grado sociale della persona stessa. Se un ragazzo di nome Antonio lo si chiamava "Ntoni", "Ntonace", "Ntonice" voleva dire che era figlio di vaccaio, di capraio o di bracciante. Se lo si chiamava Totò, Antonuzzo, voleva dire che era figlio di artigiano o commerciante, di "campiere" o di "fattore". Se lo si chiamava Toni, Tonio, Tonino voleva dire che era figlio di gente che stava bene. Così donna Michina vuol dire ancora oggi signora Domenica, mentre Mica o anche Micuzza o Micaredda, vuol dire anche contadina, serva o persona di umili origini. Si potrebbe costruire così la vita e la condizione degli abitanti: abitanti padroni e abitanti lavoratori.

Anche la storia delle abitazioni è come la storia dei costumi.

Infatti, la storia del territorio rurale passa attraverso i suoi insediamenti: dal ricovero in grotta ai pagliai dei pastori, dalle ville padronali alle abitazioni in una stanza sola, dai grandi complessi architettonici e funzionali delle masserie alle case dei contadini sparse sul territorio rurale.

Le masserie erano, com'è noto, centri di potere e luoghi di organizzazione del lavoro e perciò testimonianza della situazione



Abiti calabresi - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

LA FESTA DI S. BRUNO IN SERRA, PROVINCIA DI CALABRIA ULTRA

Di Baginara Di Mileto Di Pizzo Di Catanzaro Di Vignacri Di Scilla Di Zaccanopoli Di Carrafigra Di Palua Di Varghelia

sociale nella gerarchia di grado e di funzione che viveva in esse.

Differenziazione che si trasferiva anche nel modo di vestire. Il "fattore" vestiva in modo diverso dal "caporale", il massaro delle pecore indossava abiti diversi da quelli del pastore. Anzi, per quest'ultimo, la vita e la cultura erano talmente distaccate dal resto della comunità, perché collocato spazialmente, nei cosiddetti iazzi o paghiara (ricoveri fatti di pietra e paglia), lontano dalla vita della comunità d'appartenenza.

E' esistita anche una distinzione tra donne nubili e donne sposate, segnata non solo dalla diversità del colore della fettuccia che legava i capelli, ma anche per i colori delle stoffe che usavano, per il modo come venivano collocati sciarpe o fazzoletti di seta.

Le donne agiate ritenevano che fra le contadine tutto era pacchiano perché loro vestivano seguendo la moda che allora era comune nelle grandi città. Comunque le pacchiane indossavano il loro costume nelle feste nuziali, nelle cerimonie religiose e nel letto di morte. Privilegiati erano i colori: rosso, verde, azzurro e nero con galloni indorati e argentati, arricchiti sempre da merletti, frange, broccati e pieghettature.

E' invece più segnata la differenza tra il costume dei contadini da quello dei commercianti e degli artigiani da attribuire certamente alla diversa condizione sociale, al diverso rapporto con le determinanti principali della natura nel suo estrinsecarsi città-campagna, e alle diverse correlate prescrizioni dell'approccio alla cultura.

Da che se ne deduce la cultura, lo stesso spazio relazionale sono condizioni preliminari del modo di essere di una persona. Infatti, abbigliamento e comportamento sono sempre state distinzioni precise, sia nel mondo sociale che in quello geografico.

A differenza dell'animale che produce ciò che gli è immediatamente necessario, l'uomo invece produce, anche se libero dal bisogno fisico, onde la sua produzione è guidata, a tutti i livelli da regole estetiche, etiche razionali e relazionali.

In altri termini, i sistemi di produzione economica, intrecciati ai rapporti culturali, che si stabiliscono all'interno delle comunità, sono le determinanti principali della produzione folclorica, ivi compreso il costume. Ciò si può provare anche per tutti i tipi di produzione folclorica. Dalla magia, che è un prodotto naturale e antico della conoscenza incompleta dell'uomo, alla eziologia del malocchio. Quanto ai riti: la stretta interdipendenza tra il lavoro e gli eventi incerti della natura hanno fatto credere che era possibile superare ogni avversità ricorrendo al soprannaturale o al fantasmatico. Mi si consenta un'ultima osservazione. La storia non è solo fatta di battaglie e di trattati, ma anche di piccole cose, che hanno però la capacità di cambiare la quotidianità della nostra vita. Il nostro modo di essere.

Del costume popolare se ne è parlato troppo poco in questa nostra regione. Per questo volevamo raccogliere e analizzare tutti i costumi della Calabria, quelli ricchi e quelli poveri, perché siamo certi che essi non hanno tempo e appartengono tutti allo stesso passato: anche se a lungo sono rimasti sepolti nella memoria o sono stati schiacciati dalla storia, essi sono sempre vissuti sempre accanto alla storia.

Non credo che li guarderete seguendo solo la curiosità estetica o come esempi di civiltà "incolta" o sepolta. Ciò significherebbe tradirli ancora una volta.

Abiti calabresi - stampa riprodotta da "Costumi Popolari di Calabria nella - raccolta Zerbi, di Ilario Principe -

Testi consultati

- B. CAPPELLI, *Il costume popolare nella Calabria*. Disegni e stampe della collezione Zerbi-Bosurgi, (a cura di) Associazione Amici del Museo Nazionale e dell'Azienda autonoma Soggiorno e Turismo di Reggio Calabria, 1975, pp. 8-9;
- A. GENRE, *Il gardioul e le tramountane: Parlata, costume e tradizione femminile*, in AA. VV., *I Calabro Valdesi. Guida ai luoghi storici*, Claudena Editrice, Torino, 1986, pp. 29-35;
- G. LA TERZA e E. M. S. ROSETO, *Gli insediamenti del Pollino*, in *Pollino, storia arte e costume*, (a cura di) Cassa di Risparmio di Calabria e di Lucania, Edititalia, 1984;
- AA. VV., *Il momento artigiano*, Silvana Editoriale d'arte, Milano, 1976, pp. 67-85;
- L. R. ALARIO e F. MIRIZZI, (a cura di), *Regione e cultura popolare*. Atti del Convegno «Funzioni e finalità dei Centri di Raccolta e di Documentazione della Cultura Popolare» (Cassano Jonio, 19-21 gennaio 1984), Congedo Editore, Galatina (Lecce), 1986;
- M. BACTIN, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare*, Einaudi, Torino, 1979;
- G. B. BRONZINI, *Cultura contadina e idea meridionalistica*, Dedalo, Bari, 1982; ibidem, *Homo laborans. Cultura materiale e cultura popolare*, in *Regione e cultura popolare*, cit., pp. 15-30.
- M. CIRESE, *Cultura egemonica e cultura subalterna*, Palumbo, Palermo, 1979;
- M. DOUGLAS, *I simboli naturali*, Einaudi, Torino, 1979;
- L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Menzogna e verità nella cultura contadina del Sud*, Guida, Napoli, 1974.

I giochi tradizionali dell'adolescenza

di Leonardo R. Alario



1. Diciamo francamente. La ricerca sulla cultura di tradizione orale è stata piuttosto rara nell'ambito delle esperienze scolastiche finora maturate in Italia. Si sono avute esperienze importanti, utili, perfettamente riuscite e sul piano didattico – educativo e su quello scientifico, è vero: ma è anche vero che hanno esse rivestito carattere episodico, essendo state viste più come fatti da osservare con curiosità, che come seri tentativi di educare gli adolescenti a guardarsi dentro e intorno, a indagare sul che cosa e sul come per capire il perché del loro essere così e del diverso essere degli altri proprio quando il processo di inculturazione pare che abbia ceduto la predominanza a quello di acculturazione incontrollata e selvaggia, e gli adulti sembra che abbiano smesso di saperne più dei giovani; proprio quando, cioè la trasmissione dei modelli culturali si è fatta discontinua, talora impossibile per la grande messa d'informazione esterne e lontane che giungono incontrollabili e/o incontrollate, attraverso i più disparati mezzi di comunicazione, e che, per motivazioni diverse, sono introiettate e sancite dai giovani di tutto il mondo in una sempre più crescente, in conseguenza, indifferenziazione culturale.

Quella della ricerca folklorica non è da intendere, tuttavia, come una scelta assolutamente obbligata, necessaria, utile all'interno delle strategie educative escogitate dalla programmazione scolastica. Nessuna esaltazione, è chiaro, della cultura di tradizione orale; e, allo stesso tempo, anche nessuna denigrazione, ma semplicemente (e razionalmente e non emotivamente),

presa d'atto di ciò che si ha e di ciò che si fa per capire ciò che si è, individuazione e conoscenza di donde si viene per sapere dove si va oggi, quando urge e necessita la conoscenza delle culture altre, vicine e lontane, o che vengono da lontano e ci sono improvvisamente vicine, destabilizzando, o soltanto influenzando (e, interagendo) con il nostro tranquillo e a volte sonnacchioso modo di intendere la vita, dando il via a fenomeni di transculturazioni.

Quello della ricerca folklorica è da intendere solo come scelta di campo che si ritiene positivo per le non poche implicazioni didattico-educative, che essa comporta, non ultima quell tendente ad una visione interdisciplinare dei fenomeni contemporanei come delle informazioni necessarie a perpetuare la nostra cultura, così come è recitato nei programmi ministeriali. Per la quale cosa, quantunque siano esposti qui i risultati, la ricerca stessa è stata finalizzata ai processi. I risultati non come fine, insomma, essendo il fine l'educazione alla metodologia della ricerca, alla lettura interdisciplinare dei fatti, all'acquisizione di abilità concorrenti alla realizzazione di un'attività scientificamente fondata. Alle ragioni della ricerca fine a sé stessa (o, a quella dettata, magari, dal veto di "piangere" sugli originali fiori selvatici ormai perduti di cui necessita il recupero per riappropriarsi delle radici) si sono preferite quelle della didattica, la quale, nella sua attuazione concreta, non ha ignorato della ricerca i procedimenti e le norme. Si è tentato, sicché, di non limitarsi a raccogliere repertori della cultura "locale" intesa come "colore locale", come qualcosa di primitivo e di semplice, di antico e di misteriosamente polveroso, a cui guardare con rimpianto e simpatia, e a riproporli come fatti curiosi e originali, se non proprio

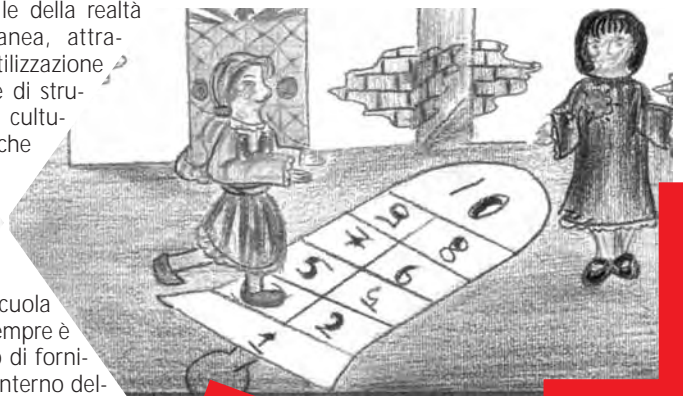
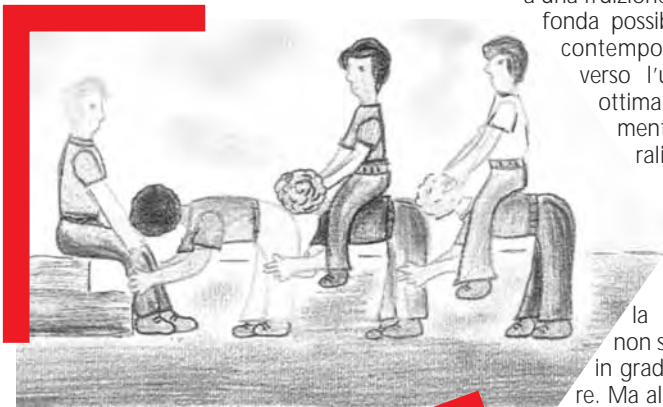
strani. Al contrario, si è tentata la strada meno facile e più impegnativa, e, per certi versi, complessa: quella in sede di studio, del confronto, dell'analisi, delle relazioni, delle interdipendenze culturali del materiale raccolto; e quella, in sede di ricerca, dell'intervista aperta, del colloquio a tutto campo per sapere ciò che ci premeva, in una condizione di organicità ideale per il fatto stesso che docente e allievi eravamo dello stesso luogo, appartenenti alla stessa comunità, e, nonostante tante tentazioni centrifughe, condividenti, anche se in un modo non sempre motivato, lo stesso orizzonte culturale. La scelta della ricerca folklorica ha reso necessario altre scelte coinvolgenti altri campi disciplinari: 1. Linguistica, la dialettologia, la fonetica e la fonologia per lo studio dei dialetti locali e la trascrizione del lessico riguardante il repertorio culturale; 2. Etnostoria le cui fonti orali impinguono, completano e, spesso spiegano la storia che i libri di storia propongono a scuola; 3. Uso di strumenti tecnici, quali fotocamera e, soprattutto, magnetofono e tecnica della trascrizione del testo sonoro e la compilazione delle schede da campo; 4. Tecnica dell'intervista e la metodologia della ricerca demo – antropologica; 5. Realizzazione delle tavole illustrative e interpretative del momento centrale dell'esecuzione; 6. Descrizione di ogni singolo giuoco fissato nelle sue regole; 7. Riproposta del giuoco stesso.

Si comprenderà la positività di questa esperienza ai fini dell'educazione linguistica; dell'educazione al senso della storia; dell'acquisizione di particolare abilità e capacità: manualità, ascolto e intuizione; del confronto, dell'introspezione dei messaggi, della pertinenza delle domande, della comprensione della situazione conte-



stuale; dell'educazione alla partecipazione, all'interesse per i fatti dell'uomo, all'impegno dello svolgimento del lavoro assegnato o prescelto, al senso di responsabilità; e, ancora, del potenziamento delle cosiddette capacità trasversali di base (osservare, concentrare l'attenzione, memorizzare, ordinare nel tempo e nello spazio, mettere in relazione, selezionare e classificare, stabilire rapporti di causa ed effetto, assimilare, rielaborare, stabilire relazioni logiche, formulare ipotesi, relazionare).

2. La scuola si trova ogni giorno di più di fronte al non facile problema di selezionare la quantità enorme e sempre crescente delle informazioni ritenute necessarie alla trasmissione e, perciò, alla sopravvivenza della cultura ufficiale. I programmi curriculari richiedono ocularità e attenta analisi del contesto socio-culturale da parte della scuola, perché possano essere adeguati alla realtà specifica, e, conseguentemente, realizzati con profitto, cioè nell'interesse degli allievi, e non a tutti i costi. La scuola è obbligata a scegliere fra una quantità debordante di informazioni, quelle ritenute, al momento, più utili al progetto didattico-educativo elaborata per una determinata realtà; e, ancora più, posta di fronte al dilemma se trasmettere dati e risultati, oppure insegnare atteggiamenti, metodi e attitudini alla ricerca, è obbligata a scegliere la seconda soluzione, chiamata com'è a fornire una educazione qualitativamente più che quantitativamente fondata. A maggior ragione all'interno di una attività extracurriculare, come quella della realizzazione del "Progetto Intercultura", i casi d'indagine si fanno ristretti perché pressante è la tentazione di dilatare via via l'orizzonte d'interesse. Per la parte che ci riguardava (indagine sulla cultura della tradizione orale del popolo di Cassano) abbiamo evitato la trappola della limitazione localistica della ricerca e della conseguente esaltazione dell'originalità, nobiltà e unicità dei repertori ricercati, tentando una strada più impervia, che tenesse conto della conoscenza della cultura di tradizione orale come mezzo per un' incisiva attività didattico-educativa, e non come fine della ricerca che rea invece, l'educazione a una fruizione più ampia e profonda possibile della realtà contemporanea, attraverso l'utilizzazione ottimale di strumenti culturali che



la scuola non sempre è in grado di fornire. Ma all'interno del-

Disegno a cura degli alunni della Scuola Media Statale "B. Lanza" di Cassano Jonio

Disegno a cura degli alunni della Scuola Media Statale "B. Lanza" di Cassano Jonio

l'immensurabile mondo della cultura di tradizione orale, quali dei repertori scegliere in particolare, considerato che non tutto poteva essere indagato, studiato, schedato, compreso e utilizzato, dal momento che non s'intendeva ricorrere a una superficiale inchiesta scientificamente inconsistente e didatticamente inutilizzabile? Si poteva indagare sulla ritualità religiosa come su quella civile, sulla ritualità festiva come su quella quotidiana; e, ancora, sui canti, sulle fiabe, sui proverbi e sugli indovinelli: tutti campi di possibile scelta e di notevole interesse ai fini di quanto ci si proponeva. Ma per l'età degli allievi, per l'interesse che poteva suscitare, per il coinvolgimento di tutta la classe che poteva promuovere, per le stesse occasioni didattiche che poteva offrire, per la maggiore e migliore utilizzazione degli strumenti interdisciplinari che si prospettava, i giochi tradizionali dell'adolescenza furono il repertorio prescelto, su cui si decise di lavorare, tenendo presente tutto quanto metodologicamente era stato maturato, e che si è qui tentato di riassumere.

Ma che cos'è il gioco? E quale posto occupa, e quale funzione assume all'interno della cultura dell'uomo, e più particolarmente, della cultura di tradizione orale?

3. Il gioco è piacere e regola, è gioia e competizione, è comportamento individuale e schema riconosciuto e accettato, è azione e norma stabilita, è, insomma, parole e lingue; ma è, soprattutto, struttura di regole, che regge e guida e rende possibile il rapporto collettivo nell'azione concreta. Il gioco così promuove e regola la convivenza. Esso diverte, libera, scatena e, nel contempo, educa all'osservazione di norme, che sbarrano, o limitano, i rischi degli sfondamenti comportamentali. Il gioco, perciò è sempre serio, e va preso sul serio per quello che è, che ha e che fa. Talvolta è crudele e tragico (il terribile enigma della Sfinge? E quella della Turandot o quello di tante fiabe orali? E la Giostra del Maiale che si corre a Carnevale a Cassano), talvolta elegante e sublime, ma anche violento e impetuoso, a volte silen-

zioso,
spesso gridato,
frenetico e tumultuo-
so, ma sempre serio.

I giochi dell'infanzia tendono a educare il bambino alla vocalità, al ritmo, alla gestualità, ma anche e soprattutto ad inculturarli, a promuoverlo alla conoscenza delle regole comunitarie, e iniziarlo alla visione del mondo e della vita maturata dalla comunità di appartenenza, a fargli conoscere le regole del gioco, perché, poi, da adulto "stia al gioco", osservi, cioè le regole di un più complesso gioco, che, per convenzione, la comunità ha stabilito, e, per tradizione, ha perpetuato, modificando, o annullando, tutto quanto non rispondeva più ai suoi bisogni collettivi. Ma perché le regole del gioco siano accettate, due elementi sono necessari, ineliminabili e insostituibili: la gioia e la fantasia. La prima si possiede nel cuore, la seconda si coltiva nella mente. Entrambe, suscitandole, aprono all'uomo le porte della cultura, che sono, poi, le porte della socialità, del vivere insieme e del crescere insieme. Il gioco è esso stesso un repertorio della cultura: è, probabilmente, il repertorio più antico, addirittura come fondatore della cultura: l'uomo che gioca è, forse, prima dell'uomo che produce. E' lui, che, stabilendo le regole, rende possibile il consorzio umano, e dà inizio, per ciò, alla vita culturale.

E fra i giochi, quelli tradizionali, appresi non dai manuali, ma dalla voce e dai gesti di "chi sa", sono oggetto della nostra attenzione, poiché essi non si eseguono contro il tempo, ma con lo spazio, con il circostante, nel cui contesto si attuano, e dal cui contesto sono giustificati, resi possibili, essendo condivisi e convissuti dalla comunità. Con il gioco tradizionale lo spazio è conosciuto, interiorizzato, posseduto. L'adolescente e lo spazio sono un tutt'uno nell'esaltazione gioiosa e vocante dell'attuazione del bisogno ludico che, possente, s'annida ed urge nel cuore dell'uomo proprio perché costituisce il presupposto della possibilità stessa di socializzazione, a cui naturalmente e irresistibilmente ogni essere della specie umana tende.

Note

¹ MEAD 1970, 77-78

² Chi ha proposto la ricerca sa bene che la cultura di tradizione orale non va intesa a tutti i costi come un valore assoluto da "recuperare", salvaguardare, e utilizzare come strumento principe contro i processi, rapidi e tumultuosi, di evoluzione culturale della società contemporanea; e che non va intesa neppure come conglomerato fossile inadeguato, anzi in-utile, ai bisogni contemporanei, addirittura disutile al più adeguato progetto di ampliamento degli orizzonti culturali, che per le giovani generazioni la scuola si propone.

³ GRI 1986, 3.

⁴ Per cultura di tradizione orale s'intende quella che comunemente è definita cultura popolare, o Folk-Lore. Personalmente non amo definire popolare la cultura delle classi subalterne e delle comunità emarginate per il fatto che, avendo nel tempo assunto l'attributo popolare diversi significati, si presta ad ambiguità che non possono, sul piano scientifico, essere accettate, a meno che non si specifichi di volta in volta che cosa si debba intendere per popolare. Cosa non sempre possibile, e, comunque, buona norma non sempre praticata.

⁵ Per ciò che si debba intendere per lingue e parole, e per le relative possibili applicazioni in campo metodologico, vedi almeno SAUSSURE 1967 e BOGATIREV, JAKOBSON 1967.

⁶ A leggere l'attuale temperie socio-politica, i bambini e gli adolescenti pare che siano, ormai, gli unici a conservare il senso del gioco e, perciò, delle regole.

⁷ Sempre al fine di non limitare la ricerca al locale e di proporre opportuni confronti e adeguate valutazioni, si sono tenuti presenti anche lavori (quelli di più agevole consultazione), che descrivono giochi e realtà culturali diverse, quali ARNOLD 1987, CAILLOIS 1981, DIAGRAM GROUP 1976, GORINI 1990 e 1994, LA SORSA 1937, MARONI LUMBROSO 1989. Per l'interpretazione di gioco si sono tenuti, in parte e con la dovuta cautela, presenti HUIZINGA 1973 e il saggio ad esso introduttivo di Umberto Eco (ECO 1973). La lettura di altri testi avrebbe complicato e appesantito inopportuno il lavoro degli allievi. Il testo gioco è stato ALARIO 1972.

Bibliografia

AA. VV.

1986 *La ricerca folklorica e la scuola*, IX Congresso Internazionale di Tradizioni Popolari, Gorizia, 26-28 agosto 1982, Atti a cura di I.S.I.G., Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia, Stamperia del Comune, Gorizia 1986.

ALARIO LEONARDO R.

1972 *Risultati di un'inchiesta demologica a Cassano Ionio in Calabria*, Università degli Studi, Bari, Tesi di laurea inedita, Anno acc. 1971-72.

ARNOLD ARNOLD

1987 *Giochi dei bambini*, Mondadori, Milano 1987.

BOGATIREV PÉTR, JAKOBSON ROMAN

1967 *Il folklore come forma di creazione autonoma*, "Strumenti critici", I, fasc. III, traduzione italiana di Eleonora Vincenti e con nota di Cesare Segre, 1967, 223-240. Successive traduzioni si sono avute, poi, in Italia del testo originale *Die Folklore als besondere Form des Schaffens*, "Domun natalicium Schrijnen", Nijmegen-Utrecht 1929, 900-913.

CAILLOIS ROGER

1981 *I giochi e gli uomini*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A. Milano 1981.

DIAGRAM GROUP

1976 *I giochi e gli uomini*, Gruppo Editoriale Fabbri, Bompiani, Sonzogno, Etas S.p.A. Milano 1976.

ECO UMBERTO

1973 "Homo ludens" oggi, saggio introduttivo a HUIZINGA 1973, VII-XXVII.

GORINI PIETRO

1990 *I giochi di ieri*, Gremese Editore, Roma 1990.
1994 *Giochi e feste popolari d'Italia e d'Europa*, L'Airone Editrice, Roma 1994.

GRI GIAN PAOLO

1986 *Introduzione ai lavori*, in AA. VV. 1986, 1-5.

HUIZINGA JOHAN

Homo ludens, Einaudi, Torino, traduzione italia di Corinna van Schendel, "Saggi", 83, 1946. Poi il Saggiatore, Milano, "I Gabbiani", N.S. 12, 1972. Poi Einaudi, Torino, traduzione italiana di Corinna van Schendel, saggio introduttivo di Umberto Eco, "NUE - Nuova Universale Einaudi", 146, 1973. Edizione originale *Homo ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur*, Pantheon Akad Verlagsanstalt, Amsterdam 1939.

LA SORSA SAVERIO

1937 *Come giocano i fanciulli d'Italia*, Rispoli, Napoli 1937. Reprint Forni, Sala Bolognese 1979.

MORONI LUMBROSO LETIZIA

1989 *Giochi descritti e illustrati dai bambini d'Italia*, RCS Rizzoli Libri S.p.A., Milano 1989.

MEAD MARGARET

1970 *Culture and Communication*, cit. in GRI 1986.

SAUSSURE FERDINAND (de)

1967 *Corso di linguistica generale*, Laterza, Bari, introduzione, traduzione e commento di Tullio De Mauro, "Biblioteca di cultura moderna", 636, 1968. Edizione originale *Cours de linguistique générale*, Losanne et Paris 1916, 1922², 1955⁵. poi Editions Payot, Paris 1962, da cui è tratta l'edizione italiana.

