

UN PONTE DALLA MATERIA VERSO L'ETERNO

A BRIDGE FROM MATTER TO ETERNITY

UN PUENTE DESDE LA MATERIA HACÍA LA ETERNIDAD

Luigi M. Lombardi Satriani

Università degli studi di Roma «La Sapienza»

RIASSUNTO

Dopo un breve excursus sulla storia dell'espressione «cultura materiale» si affronta una serie di questioni teorico-metodologiche, per soffermarsi successivamente su alcuni nodi problematici specifici. Si parte da alcune definizioni di cultura materiale ritenute particolarmente pregnanti, per esaminare come tale concetto viene travisato o sottovalutato da studiosi pur presenti in sedi prestigiose. Seguono infine illuminanti riferimenti alla tradizione demologica. A tale tradizione altresì è ispirata la seconda parte, dedicata esplicitamente agli ex-voto, alla loro funzione, al loro costituire un ponte tra l'offerente e la divinità, cioè tra il caduco e l'eterno. In questa prospettiva vengono analizzati una serie di ex-voto dipinti custoditi nel santuario della Madonna di Portosalvo a Parghelia, dal Settecento ai nostri giorni, con la descrizione analitica degli eventi drammatici che presentano e che evocano l'intervento salvifico della Vergine.

PAROLE CHIAVE: cultura materiale, oggetto folklorico, dibattito internazionale, tradizione demologica, antropologia religiosa, ex-voto, fragilità esistenziale, aspirazione all'eterno.

ABSTRACT

After a brief digression about the story of the expression «material culture», some theoretical-methodological issues are dealt then the author dwell upon some specific problematical cruxes. At the beginning: there are some material culture definitions, the most pregnant considered and then is analysed how that concept is distorted or underestimated by scholars even if belonging to prestigious institutions. At last some

enlightening references to folkloric studies tradition. The second section is dedicated to votive offerings (ex-voto), their functions their being a bridge between offerer and divinity, that is between perishable and eternal. In this perspective are analysed a series of painted ex-votos, kept up at Santuario of Madonna di Portosalvo in Parghelia, from eighteenth century today, with analytic description of dramatic events that evoke Virgin Mary salvific intervention.

KEY WORDS: material culture, folkloric objects, international debate, folkloric tradition, anthropology of religion, ex-votos, existential fragility, aspiration to eternal.

RESUMEN

Después de un breve recorrido por la historia de la expresión «cultura material», abordamos una serie de preguntas teórico-metodológicas, para profundizar más adelante en algunos problemas específicos. Partimos de algunas definiciones de cultura material consideradas particularmente significativas, y examinamos como este concepto es tergiversado o subestimado por los académicos que están presentes en instituciones con prestigio. Finalmente, incluimos referencias esclarecedoras a la tradición demológica. La segunda parte también está inspirada en esta tradición, aunque dedicada explícitamente a los exvotos y su función para la creación de un puente entre el oferente y la divinidad, es decir, entre lo transitorio y lo eterno. Desde esta perspectiva, analizamos, según la descripción analítica de los acontecimientos dramáticos que presentan y evocan para la intervención salvadora de la Virgen, una serie de exvotos pintados desde el siglo XVIII hasta la actualidad en el santuario de la Madonna di Portosalvo en Parghelia.

Palabras clave: cultura material, objeto folklórico, debate internacional, tradición demológica, antropología religiosa, exvotos, fragilidad existencial, aspiración a lo eterno.

José Luis Alonso Ponga, a cui rendiamo omaggio con questo volume, è figura ampiamente apprezzata nella comunità scientifica internazionale, per la molteplicità dei suoi interessi, la ricchezza dei suoi contributi scientifici, per l'efficacia delle sue iniziative. Date la ricchezza e la complessità della sua personalità scientifica, isolerò due piani, ai quali intendo arrecare un approfondimento critico: quello della cultura materiale (Ponga è stato ideatore, fondatore e organizzatore di importanti musei nella sua terra) e quello antropologico-religioso (Ponga ha realizzato mostre della *Semana Santa* a Valladolid, nella cui Università insegna da diversi anni e realizzando incontri internazionali di sicuro prestigio, ai quali sono stato onorato di partecipare direttamente). Il mio omaggio si

svolge con considerazioni di ordine generale, come è prassi nei volumi in omaggio agli studiosi, nei quali si propongono contributi autonomi, rispetto a tematiche già oggetto di attenzione critica degli studiosi stessi.

A

L'oggetto folklorico –muto testimone della violenza inflitta alla cultura popolare, ma segno anche di una cultura persistente– in Italia è stato riconosciuto «bene culturale» solo in tempi relativamente recenti; mentre in altri Paesi, la problematica della cultura materiale era stata elaborata da decenni: si pensi al decreto di Lenin del 1919 che istituì in Russia l'*Akademija istorii material'noj kul'tury* e alla fondazione in Polonia dell'*Instytut Historii Kultury Materialnej* con il dibattito seguito a essa. Com'è noto, l'attenzione storiografica alla cultura materiale ha portato a risultati di altissimo rilievo –si pensi, per limitarsi a un solo riferimento, all'opera, ormai classica, di Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme. XV^e-XVIII^e siècle* e, in generale, alla metodologia storiografica delle «Annales»– e, quel che è più rilevante, ha aperto nuove prospettive. Anche in sede archeologica, l'adozione di tale nuova ottica ha comportato un felice superamento di una concezione angusta dell'archeologia, una problematizzazione del lavoro archeologico come lavoro storiografico a antropologico; limitandoci a due soli esempi, si ricordi, secondo quanto è stato sottolineato, che «la ricerca archeologica promossa dall'*Instytut Historii Kultury Materialnej* ha portato alla luce centinaia di monumenti e di insediamenti, ha arricchito i Musei di documenti della vita materiale, ha moltiplicato le pubblicazioni dei risultati di scavi e di rilevazioni. Basta sfogliare queste pubblicazioni per convincersi del fatto che in Polonia l'archeologia non rientra più nella storia dell'arte: i documenti oggetto di studio sono le case di legno di città circondate da bastioni di terra e legno, le capanne interrate degli insediamenti rurali, le stoviglie da tavola e da cucina, gli utensili della vita rurale e dell'artigianato, senza trascurare le tracce del consumo e neppure gli uomini presenti con le loro ossa e le loro tombe» (Bucaille-Pesetz 1978: 291). In Italia interessanti sollecitazioni e relative discussioni scaturirono da un volume del noto archeologo Andrea Carandini (Carandini 1979) e così via.

Perché la prospettiva scientifica della «cultura materiale» solleciti risultati fecondi è indispensabile, a mio avviso, al posto di una ricezione meccanica, una ristrutturazione problematica che ne delimiti rigorosamente l'ambito, ne fissi la metodologia, la colleghi alle diverse tradizioni scientifiche, presenti nel nostro Paese. Sottrarsi a tale complessa operazione di contestualizzazione critica indurrebbe in una condizione subalterna, di acritica ripetizione di nuove prospettive scientifiche, ritenute valide più in quanto «nuove» che per sperimentata capacità euristica.

La delimitazione dell'ambito del concetto di cultura materiale sembra particolarmente necessaria, data la sua tendenza all'onnicomprensività).

Jerzy Kulczycki, ritenuto «uno dei migliori teorici della storia della cultura materiale», ha indicato come suo oggetto specifico:

1. I mezzi di produzione ricavati dalla natura –i materiali e le energie naturali– dal punto di vista della loro scelta e messa in opera, come pure le condizioni naturali di vita e le modificazioni inflitte dall'uomo all'ambiente naturale.

2. le forze di produzione, ossia gli strumenti di lavoro o i mezzi umani della produzione, come pure l'uomo stesso, la sua esperienza e l'organizzazione tecnica dell'uomo al lavoro.

3. i prodotti materiali ottenuti partendo da questi mezzi e da queste forze, ossia gli strumenti della produzione, in quanto oggetti fabbricati e i prodotti destinati al consumo (1955, rip. in Bucaille-Pesez 1978).

Con l'ardore del neofita lo studioso di cultura materiale vuole abbracciare potenzialmente tutto, non soltanto i mezzi di produzione e i prodotti, ma anche le forze di produzione, e tra queste –a parte l'osservazione che gli strumenti di lavoro non sono forze di produzione– non solo i mezzi umani della produzione, ma anche «l'uomo stesso, la sua esperienza».

È persino ovvio notare che se tutto è cultura materiale, niente è cultura materiale.

Nel clima di chiusura disciplinare, che caratterizza per buona parte questa tradizione di studi, si mostra di ignorare che l'antropologia culturale, fissando l'oggetto del suo studio –la cultura, appunto–, che ne ha individuato una tripartizione: cultura ideale o ideazionale, cultura comportamentale, cultura materiale¹. Ovviamente, anche la cultura materiale è stata oggetto, in sede antropologica, di un impegno definitorio; senza soffermarsi sulle numerose definizioni proposte, ricorderò che «la cultura materiale (o tecnica) è quella parte –pratica– del patrimonio mentale collettivo stabilizzato di un gruppo umano che risponde ai bisogni mediati, strumentali, di manipolazione dell'ambiente materiale, compreso il corpo umano, allo scopo di soddisfare bisogni immediati materiali: autoconservazione ed espansione, protezione esterna ed interna, benessere fisico. Nel suo insieme costituisce, in senso lato, la tecnologia, in cui è da includere la

1 Com'è noto, sono state proposte centinaia di definizioni del concetto di cultura, antropologicamente intesa e molte di esse sono state oggetto di un'approfondita analisi; ad esempio in Kluckhohn 1972 vi sono quasi trecento definizioni di cultura e ne vengono analizzate centosessantaquattro. V. anche di Kluckhohn 1951: 86-101 e Kluckhohn-Kelly 1945: 78-105; Kroeber 1949; infine, Rossi 1970.

magia come tecnologia irrazionale, la quale si estende anche alla cultura sociale (tecniche o pratiche sociali irrazionali), ma che sostanzialmente mira ad agire su forze materiali. In una parola: è la produzione dei mezzi, di adattamento collettivo non naturale alla vita materiale» (Catemario 1977: 125). La sottovalutazione dei risultati acquisiti da altre discipline o da altri apparati teorico-metodologici, non è caso isolato, appare anzi come ricorrente nella trattazione del concetto o dell'espressione «cultura materiale» e non solo in essa. Nella stimolante –ma anche discussa e, malgrado la sua autopercezione, alquanto provinciale nel suo esotismo– *Enciclopedia Einaudi*, che in Italia gode di un indiscusso prestigio, Richard Bucaille e Jean-Marie Pesez, estensori del lemma «cultura materiale», che si snoda per 35 pagine circa, si spingono ad affermare:

Si può tuttavia convenire obiettivamente che, per quel che riguarda la cultura materiale, il metodo marxista si è dimostrato al tempo stesso necessario e insufficiente; necessario perché, almeno per la storia di taluni insiemi socio-culturali, ha fornito schemi di spiegazione interessanti attraverso i fenomeni economici; insufficiente perché tratta forse troppo alla svelta i fenomeni tecnici come effetti unicamente derivati dalla causa prima che sarebbe l'economia e anche [...] perché considera le cosiddette sovrastrutture (arte, diritto, religione, morale, parentela, etc) come l'effetto remoto è anche scarsamente degno di interesse (Marx attribuiva queste ultime alla «fantasia popolare», 1978: 294-295).

L'esistenza di una precisa tradizione scientifica relativa all'arte, al diritto, alla religione e così via, mutate dal marxismo, mostra, senza che occorra dilungarsi in ampie considerazioni, quanto sia superficiale e propagandistica l'idea del marxismo da parte dei due studiosi, sicuri che le «cosiddette sovrastrutture» siano per esso «scarsamente degne di interesse». Analoga superficialità i due autori mostrano a proposito delle scienze sociali. Così, sempre nel quadro di apoditticità consueto a questi due studiosi, viene affermato: «Si sa che al giorno d'oggi il significato della parola «sociologia» si è ristretto e che questa scienza si occupa ormai solo dello studio –applicato– delle società e delle civiltà occidentali», mentre l'antropologia è assunta in maniera estremamente riduttiva. Apprendiamo così che essa,

nonostante sembri aver contribuito notevolmente alla sostituzione di una storia della cultura alla storia di gesta, ha continuato tuttavia, per proprio conto ad attribuire ai fenomeni materiali propriamente detti solo un'importanza secondaria. [...] Sembra dunque che l'inclinazione dell'antropologia allo studio –certo rigoroso, ma forse un po' troppo esclusivo– delle forme socioculturali meno materiali rappresenti quasi una costante di questa disciplina, che pare distoglierla a lungo dall'indagine sulla cultura materiale vera e propria. Questa tendenza si ritrova anche al giorno d'oggi, poiché gli aspetti materiali vengono solo a sostegno, in modo contingente, delle brillanti sintesi basate principalmen-

te sugli aspetti più sovrastrutturali, come, ad esempio, la parentela, argomento prediletto dell'antropologia.

Gli autori, pur ricordando alcune «eccezioni insigni, ad esempio per quel che riguarda la tecnologia, con l'inglese Fortes e il francese Leroi-Gourhan», ritengono che «questi rari casi non bastano a riequilibrare la tendenza prevalente», per cui la conclusione è che «nell'insieme l'antropologia [...] non si è mai interessata molto alla cultura materiale» (Bucaille-Pesez 1978: 274-277).

Il diverso spessore dell'attenzione etnografica agli oggetti, pur essendo in qualche modo presente agli autori, non li sollecita a dedicare al rapporto cultura materiale-etnografia più di qualche rapido cenno.

Mi sono soffermato su tale lemma perché mi sembra emblematico di un etnocentrismo scientifico che assume altri ambiti disciplinari esclusivamente secondo la propria ottica, delimitandoli e deformandoli a proprio piacimento. L'antropologia, per questi autori, non può essere altro che l'antropologia –peraltro prestigiosa– francese e britannica; la vastissima letteratura antropologia sulle popolazioni «primitive», la tensione conoscitiva verso la cultura materiale come parte della cultura indagata, ampiamente presente nell'antropologia statunitense; la tradizione etnografica; il filone di studi demologici viene del tutto trascurato, in un imperialismo disciplinare coerente nella sua sordità a sollecitazioni *altre*.

Il limite di tanta parte di questa nuova proposta risiede, a mio avviso, nel non aver stabilito alcuna mediazione con la tradizione intellettuale specifica di diversi paesi.

Numerosi studiosi, pur concependo la cultura materiale come cultura delle masse, non si preoccupano di confrontarsi dialetticamente con la scienza demologica che, avendo a suo oggetto di studio la cultura delle classi subalterne, si è occupata anche, come è noto, della cultura materiale di tali classi.

Un'osservazione a parte va fatta per la dilatazione del concetto di cultura delle masse, avvenuta nell'ambito della «cultura materiale», per cui ci si è interrogati se si debba far rientrare in tale ambito «lo studio delle produzioni di lusso in base alla considerazione che sono prodotte dal lavoro delle masse».

È quanto sembra pensare la scienza cinese che integra nello studio della cultura popolare le tombe aristocratiche o imperiali con le loro ricche suppellettili: esse apparterebbero alla cultura materiale in quanto costruite e fabbricate dal popolo, anche se la loro concezione corrisponde evidentemente ai criteri e ai bisogni delle classi dominanti (Bucaille-Pesez 1978: 303).

La cultura folklorica si dilaterebbe così a dismisura, inglobando tutti gli oggetti –sia quelli usati dalle classi dominate, sia quelli usati dalle classi dominanti– in quanto comunque prodotti da appartenenti agli strati popolari.

Riferendo il discorso all'Italia –per circoscrivere, ma senza alcun tono nazionalistico o alcuna tentazione di rivendicazionismo autarchico–, andrà ricordato come in Italia sin dalla fine dell'Ottocento si sia avviata in maniera sistematica e puntuale la raccolta degli oggetti folklorici. L'attenzione a tali oggetti nasce, quindi, in un clima intellettuale profondamente segnato dal positivismo. L'oggetto è, incontrovertibilmente, un dato e i demologi positivisti rilevano questo come tutti gli altri documenti della cultura popolare. Ma, come è noto, la cultura positivista elabora, a partire dalla pur necessaria osservazione concreta, una metafisica del dato, che ne perde le implicazioni con la realtà di cui esso fa parte, divenendo, così, non meno mistificatrice delle altre metafisiche cui pur intende reagire.

La rilevazione demologica di marca positivista si sviluppa in Italia, nella lunga fase di transizione della società italiana da uno stadio rurale a uno parzialmente –e con profonde contraddizioni– industrializzato. La prospettiva della scomparsa del folklore per l'azione livellatrice della società industriale sollecita al lavoro demologico, alla raccolta cioè dei segni di una civiltà che si ritiene ormai prossima alla morte. Ma, in maniera ancor più evidente per quanto riguarda gli oggetti, l'attenzione demologica finisce per svilupparsi in direzione museografica, nella quale lo statuto degli oggetti, accuratamente destoricati, giacciono come tratti inerti nella loro opacità documentaria.

Richiamerò alcune linee essenziali della museografia folklorica italiana, pur consapevole dei limiti di essa e consapevole anche che non può in alcun modo ridursi la cultura materiale folklorica alla museografia. Ritengo però che una prospettiva scientifica, quale quella della «cultura materiale», debba innovare in un ambiente determinato utilizzando i tratti che trova, non quelli che avrebbe voluto trovare, né può, dati gli innegabili limiti di un certo sviluppo degli studi sugli oggetti folklorici, ignorarli. È con la propria storia che occorre fare i conti, non nel vuoto della *tabula rasa*.

Sarà utile, allora, richiamare alla nostra memoria alcuni tratti di questa specifica tradizione di studi alla quale avevo già fatto riferimento in un lavoro, svolto in collaborazione con Annabella Rossi, sulla ricerca etnografica di Raffaele Corso (Lombardi Satriani-Rossi 1973).

Luigi Pigorini nel 1881 propone un'iniziativa per le collezioni di oggetti etnografici italiani a livello nazionale nel «Bollettino del Ministero della Pubblica Istruzione»² e analoga proposta viene avanzata nel 1905, da Giacomo Boni, ancora nello stesso «Bulettno»³. Ancora, nel 1888, il professore Giulio Fano promuove un'iniziativa, fatta propria dalla Società Fotografica italiana, volta a richiamare l'attenzione dei fotografi sull'utilità della documentazione del mondo popolare, ma tale insieme di proposte e iniziative non ottiene risultati.

Il primo raccoglitore scientifico, a livello nazionale italiano, di oggetti popolari fu l'etnografo Lamberto Loria, che aveva soggiornato a lungo in Africa per ragioni di studio. Avendo avuto occasione di recarsi nel 1905 a Circello del Sannio, ebbe, come egli stesso rievoca in vari scritti (Loria 1907, 1912), «l'idea di abbandonare gli studi di etnografia esotica che *lo* avevano fino ad allora obbligato a viaggi lontani e pericolosi, e di occuparsi invece del nostro popolo». Loria parla del suo progetto di dedicarsi alla raccolta degli oggetti etnografici italiani, in Eritrea, a un compagno di viaggio e amico, Aldo-brandino Mochi, che aveva iniziato una piccola raccolta che avrebbe volentieri donata al futuro museo di etnografia italiana.

I due studiosi, tornati in Italia, attuarono il loro progetto con l'iniziale sostegno economico dello stesso Loria, che, quando Mochi si allontanò da questa attività per dedicarsi interamente all'insegnamento e «alla sua carriera di antropologo», trovò un finanziatore nel conte Giovannangelo Bastogi. Tale lavoro rese possibile l'apertura del Museo di etnografia italiana, il 20 settembre 1906. Ma il nucleo iniziale era talmente esiguo –si trattava di circa 2000 oggetti– che Loria ritenne necessario proseguire il lavoro di raccolta in maniera tale da documentare adeguatamente i diversi aspetti culturali della vita popolare italiana, ma tale progetto era difficile attuazione per i dissesti economici del suo finanziatore. In questo periodo il Comitato per le celebrazioni del Cinquantenario dell'Unità d'Italia propose di trasformare il Museo in esposizione per cui l'onorevole Ferdinando Martini, presidente del Comitato, propose a Loria di occuparsi della mostra di etnografia italiana che si sarebbe dovuta tenere a Roma nel 1911. Loria, così, attraverso una serie di viaggi nelle regioni italiane, formò una fitta rete di collaboratori regionali, che a loro volta furono aiutati nella loro opera di raccolta da altri ricercatori e amici, per cui tutta l'Italia fu oggetto di rilevazione etnografica, più o meno sistematica.

2 Vol. VIII, 1881, p. 499.

3 19 gennaio 1905.

Non si trattava di una raccolta indiscriminata; pur essendo la prima rilevazione a livello nazionale erano presenti una rigorosa delimitazione e un'attenta metodologia. In alcune avvertenze Loria ribadiva, fra l'altro:

Si raccomanda di nulla disdegnare, di raccogliere ogni cosa, e in particolar modo le più umili, le più comuni, che appunto sono quelle che ordinariamente sono le più caratteristiche. Non si raccolga in modo tumultuoso ed inorganico, ma si proceda metodicamente per nulla dimenticare di quanto può interessare in un determinato ordine di cose, senza però introdurre in questo criterio un'eccessiva pedanteria, che distoglierebbe il fotografo dall'approfittare delle molte occasioni che si presentano d'ordinario quando uno meno se l'aspetta.

Si intende che quando si parla di industrie, di mestieri, di commerci, di utensili, di mobili ecc., ecc., si ritiene escluso tutto quanto di uniforme l'attività moderna ha introdotto e imposto in tutte le regioni; si vuol dare speciale importanza a quanto ha un carattere particolarmente locale, a quanto rimonta a tempi passati.

Così si otterrà non solo di illustrare quanto di caratteristico ha il paese, ma di raccomandare anche alla memoria ciò che è particolarmente condannato a scomparire, fra più o meno tempo, per dilagare dell'azione livellatrice dell'industria attuale (Loria 1906).

Nel 1906 Loria pubblica con Aldobrandino Mochi l'opuscolo *Sulla raccolta di materiali per la etnografia italiana*, allo scopo di «far conoscere l'utilità e il programma» del Museo di etnografia italiana di Firenze, «le categorie di oggetti e di documenti che esso raccoglie». In tale opuscolo sono inserite anche alcune *Avvertenze Generali per la raccolte dei documenti etnografici enumerati* nelle quali è detto:

1. Gli esemplari originali degli oggetti etnografici sono sempre preferibili, naturalmente, alle riproduzioni per mezzo di modelli, fotografie, disegni o pitture. A queste riproduzioni si deve ricorrere solo quando si tratti di case e altri immobili oppure di oggetti di difficile trasporto o conservazione.

2. Per quel che riguarda la riproduzione di documenti demopsicologici per mezzo della fotografia, si seguano le ottime istruzioni date a tal proposito dalla Società Fotografia italiana, delle quali ecco i punti essenziali: Si debbono illustrare con la fotografia le persone e le cose, i costumi, gli atteggiamenti, le espressioni, ecc., le abitazioni ritratte all'interno ed all'esterno, le botteghe, i mobili, gli utensili e tutto quanto può avere qualche interesse per lumeggiare particolari forme di abitudini e modi di attività. Quando non si tratti di cose inanimate o di natura morta, raccomandiamo le istantanee, ottenute, per quanto possibile, di sorpresa, perché nelle persone fotografate non abbiano a notarsi movimenti od atteggiamenti intenzionali. Ad ogni fotografia si dovranno aggiungere quelle indicazioni di luogo, di tempo e di misura che sono indispensabili a dare all'oggetto illustrato il suo vero carattere.

3. I modelli vengano eseguiti, per quanto è possibile, con gli stessi materiali di cui sono fatti gli originali o almeno con materie che ne rendono fedelmente i caratteri apparenti. È indispensabile indicare le dimensioni reali delle cose di cui si dà il modello.

4. Si ricorra al disegno solo quando manchino i mezzi per ottenere delle buone fotografie e non sia il caso di eseguire dei modelli, oppure quando si debbano mettere in evidenza dei particolari che la fotografia non riprodurrebbe, o si giudichi opportuno di presentare figure schematiche, sezioni, spaccati e piante.

5. La pittura servirà ottimamente in casi speciali, per esempio nella riproduzione di abiti, stoffe, ricami, decorazioni e ornati a vari colori.

6. Se si raccolgono fotografie, oleografie, stampe, cartoline illustrate, quadretti e figure in genere, statuette, modelli e altre riproduzioni qual si siano di costumi e utensili popolari, tali quali in molte località si trovano messe in commercio ed offerte come ricordi e curiosità ai viaggiatori (riproduzioni che talvolta sono pure utilissimi documenti illustrativi di alcuni aspetti caratteristici della vita regionale), si noti se tali riproduzioni sono o no fedeli, in quali particolari si discostano, nel caso, dalla verità e quali sono le dimensioni reali degli oggetti da essi rappresentati.

7. La trascrizione di poesie, racconti, novelle, proverbi, motti, ecc. si faccia integralmente e fedelmente conservando la forma ed il dialetto originale. Nel rappresentare i suoni dialettali che mancano nella lingua sarà meglio conformarsi ai metodi più generalmente seguiti, per esempio a quelli adottati nell' «Archivio per le tradizioni popolari» diretto da G. Pitrè. Ad ogni modo si spieghi chiaramente il sistema che si adotta.

Sarebbe ben fatto trascrivere le novelle e i lunghi racconti per mezzo della stenografia, che sola può conservare il genuino andamento e rappresentarci il caratteristico modo di periodare dei novellieri popolari.

8. Sarebbe desiderabile di avere riprodotti in cilindri fonografici i canti e la musica popolare. Di far ciò raccomandiamo caldamente a chi ne abbia i mezzi, pur sapendo quanto la cosa sia difficile.

9. La raccolta degli esemplari di manufatti e degli altri documenti etnografici si faccia con la massima cura. Si notino cioè l'epoca e la località esatte, nelle quali vien constatato in uso l'oggetto raccolto, o viene osservata l'usanza a cui il documento si riferisce; si corredino sempre gli oggetti e gli altri documenti di tutte quelle descrizioni e notizie che possono servire ad illustrarli compiutamente, e delle trascrizione dei nomi e delle più tipiche espressioni dialettali e locali che ad essi si collegano.

10. Chi raccoglie procuri di contribuire nel miglior modo possibile allo studio della distribuzione geografica dei fenomeni demopsicologici, indicando tutte le varie località

in cui gli risulta sicuramente che si adopera un dato tipico oggetto o che vige una certa speciale usanza.

11. Sarà molto utile che chi invia oggetti, documenti, fotografie o notizie di una data regione, completi l'invio con una descrizione sommaria dei caratteri etnografici più salienti della regione medesima (Loria 1906).

Nel 1907 Loria dedica una monografia a Caltagirone; essa doveva costituire «una serie di studi etnografici che il Museo, da *lui* diretto, si *proponeva* di pubblicare ogni volta che se ne *sarebbe presentata* l'occasione», in realtà, la collana si arrestò a quel primo numero, che si presenta denso di interesse. Il volume si apre con uno scritto di Pasquale Villari, nel quale il meridionalista, dopo aver ricordato una collezione di gioielli delle diverse province italiane raccolta dall'archeologo e orafo Castellani di Roma, prosegue:

Se questa raccolta si potesse estendere a tutti gli oggetti che si riferiscono alla vita popolare, pubblica e provata, nelle nostre varie province, ai costumi, alle abitazioni, dei ricchi e dei poveri, e vi si aggiungessero le tradizioni, le leggende, i canti popolari, quale enorme e prezioso materiale di studio non avremmo, quale aiuto non sarebbe per la conoscenza della storia, della psicologia del nostro popolo? Noi verremmo a meglio comprendere quella parte più intima della vita nazionale, che la storia vuole troppo spesso trascurare. È questa in sostanza la domanda a cui risponde il concetto che ha ispirato la fondazione del nuovo Museo. Per conoscere veramente la storia, lo spirito di un popolo, diceva l'americano Emerson, noi dobbiamo saperci un momento trasferire, trasformare in esso, saper vivere la sua vita. E quale aiuto non sarebbe il poterci trovare in mezzo a tutte le manifestazioni sensibili e visibili di questa vita? Ma perché tutto ciò possa realmente avvenire occorre non solo che gli oggetti siano raccolti con intelligenza, ma che vengano ordinati ed illustrati con criterio scientifico. E questo è appunto lo scopo che si propone la pubblicazione degli Scritti che ora s'inizia. Essa aprirà una nuova via alla conoscenza reale dello spirito nazionale, nelle sue infinite varietà (Villari 1907).

Pur nel tributo allo «spirito nazionale», non manca in Villari un'esplicita attenzione alle peculiarità culturali delle diverse aree.

Il volume condensa osservazioni e notizie acquisite da Loria in un suo soggiorno di circa un mese nella città siciliana. L'etnografo intendeva ritornare sull'argomento con ampiezza di documentazione e attenzione analitica e comparativa, dopo un altro soggiorno in Sicilia. Egli, in una nota, scrive:

In una mia prossima gita a Caltagirone intendo di allargare alquanto le ricerche e di rendere completa la raccolta dei manufatti: mi propongo di preparare allora una vera e propria monografia sopra questo paese, non limitandomi ad una semplice esposizione di fatti, come è questa, ma facendo opportuni raffronti e considerazioni (Loria 1907).

Nonostante tali cautele e l'esiguo tempo dedicatovi (ma per le notizie un apporto decisivo fu dato a Loria dal professor Rosario Reale, secondo quanto dichiara lo stesso autore), il volume non è «una semplice esposizione di fatti», ma denso di documentazione demologica. Vengono fornite una serie di indicazioni sulla città e sui suoi abitanti, sull'economia e sugli strati sociali; si passa quindi all'industria della ceramica e agli oggetti raccolti per il Museo; con utili notizie sui ceramisti. L'etnografo, quindi, passa a trattare i diversi settori della cultura: la «moralità e vita familiare», le «feste pubbliche e fiere», le «superstizioni e leggende», riportando numerosi dati demo-antropologici, anche se a volte imprecisi e spesso carenti sul piano critico e ipotecati da pregiudizi ideologici.

La rivisitazione di un'opera siffatta non è quindi, inutile, almeno per chi rifiuti di appiattare la storia delle vicende intellettuali di trascorse stagioni costringendola in sbrigativi giudizi e sia disposto a rivolgersi al passato con quella pietà storiografica che ne restituisca il derelitto tepore. Ma la risposta dell'antico scritto di Loria sulla città siciliana deve pur inserire tale scritto nell'opera complessiva lorianiana e porlo in rapporti dialettico con parte della tematica attuale, che non sembri che alle «agguerrite» –anche se così spesso carenti sul piano della consapevolezza storiografica– proposizioni contemporanee si voglia reagire con la riproposta di testi ormai desueti, quando altro, più complesso e comprensivo di diversi filoni e di variegate istanze, deve essere il nostro cammino.

Sarà, ora, il caso di ritornare a Loria e all'ampia rete di raccoglitori da lui intessuta in tutta Italia: egli stesso ne ricorda i nomi in *Due parole di programma* che pubblica in «Lares», allora «Bulettno sociale della società di etnografia italiana».

È esemplare la raccolta di Corso in Calabria; è proprio sugli oggetti della raccolta Corso e sulla base delle indicazioni da lui fornite, infatti, che Loria elabora, con i suoi collaboratori di Firenze, tra cui lo stesso Corso, una scheda-tipo per la catalogazione degli oggetti nello schedario generale. Si veda, al riguardo, quanto dice Loria in una relazione letta e discussa all'ottavo congresso geografico di Palermo nel 1910 (Loria 1910).

Esaminando le schede preparate da Corso, possiamo notare quanta attenzione sia da lui dedicata alla funzione simbolica degli oggetti, al loro significato magico o rituale. Ad esempio, egli scheda il *pruppu*, cioè la conchiglia marina, chiarendo che

il popolino scorge nella conchiglia un occhio e crede alla virtù di esso, che dice specifica per la guarigione delle *congiuntiviti* e *tracomì*. A tale scopo il *pruppu*, legato in forma di anello, che l'ammalato porta al dito, lo avvicina alla parte ammalata, strofina [...] leggermente le palpebre e la cornea. Tale credenza è diffusa, anzi si suole incastonare il *pruppu* in un anello di argento, come nell'esemplare che presento, e che, a mio pare-

re, opera per l'azione suggestiva, anziché per virtù catalitica (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 147 scheda L).

Ancora, descrive il «Maccaturi cu 'n fonettu»:

Fra il cetò dei pescatori di Nicotera il fazzoletto coll'epigrafe, che chiamano sonetto perché spesso nelle espressioni ricorrono rime o assonanze, è di largo e di elegante uso. Le giovanette, chiuso il periodo delle trattative e resi di pubblica ragione il fidanzamento, regalano gli sposi di un fazzoletto ricamato. Il ricamo e l'epigrafe devono significare promessa, pegno, fede. Alla fede si riferiscono poi i simboli che coprono i tre angoli, e cioè *due cuori incatenati con chiave mascolina, due uccelli che beccano ramoscelli fioriti, il vaso dei fiori*. La epigrafe si chiude col nome della fidanzata che offre il fazzoletto, e con quello dello sposo che l'accetta e lo conserva con cura gelosa.

È indispensabile che il fazzoletto sia di lino filato e tessuto nel paese e il ricamo, quando non è eseguito dalla fidanzata, è affidato ad una buona maestra di ricamo (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 128-129, quaderno n. 10, nn. 3078, 3105, 3106).

Anche frammenti della realtà naturale, investiti del simbolismo delle classi subalterne, diventano oggetti della cultura folklorica. Così è, ad esempio, della *petra prena*. È ancora Corso a schedarla: Si noma *petra prena* (= pregnante) una piccola petruzza, che si trova incastonata naturalmente in un'altra pietra, e che battuta presso l'orecchia dovesse suonare come un campanello.

Altri, dicono, che sia una pietra del color caffè, che per naturale clivaggio tenda a separarsi dalla porzione maggiore di essa alla quale trovasi fortemente aderente.

Le donne pregnanti credono forte all'influenza misteriosa di questa pietra, che abbia la virtù, portandola in dosso, di far condurre a maturità il feto e proteggerlo da ogni influenza malefica. Per la qual causa la chiudono in pacchetto, che appendono alla bretella della propria veste (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 147-148, scheda LII).

Così è la *petra du lattì*:

Dall'opera *Regno delle due Sicilie Illustrato* [...] ricaviamo «un'altra pietra della specie delle agate, in forma rotonda, che, portano in dosso le donne lattanti, perché credono che in essa sia virtù di far durare ed aumentare il latte, e perciò la chiamano la pietra di latte».

Tale uso è da noi constatato ancora in molti paesi della Calabria, anche tra i più civili (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 147, scheda LI).

Così è, infine, per il *cavasgiuzzu i mari* (ippocampo o cavallo marino):

[...] Esso, pel popolo e specialmente pei marinai, ha potenza d'impedire la diffusione della erisipola; ravvolto poi nei capelli impedisce ed ostacola l'emicrania ed i dolori reumatici (Lombardi Satriani – Rossi: 1973: 149, scheda LVI).

Anche la Campania fu oggetto di rilevazione demologica da parte di amici e collaboratori di Loria, che dichiarava:

A Napoli Salvatore Di Giacomo fece una meravigliosa raccolta di stampe popolari e di manufatti; il prof. Abele De Blasio, noto a quanti si occupano della camorra, raccolse nella Campania e in Napoli e, tra le altre cose, mise insieme quanto occorre per riprodurre il *basso* di Napoli e le armi della camorra. Il prof. Romolo Caggese raccolse egli pure a Napoli.

Il duca e la duchessa Di Somma mi furono di valido aiuto durante la mia permanenza a Circello del Sannio e vollero essi pure raccogliere nel Sannio» (Loria 1912).

L'attenzione per gli oggetti folklorici non rappresenta un caso isolato; si ricordi, ad esempio, che Giuseppe Pitrè, fondatore, come è noto, degli studi demopsicologici nel nostro paese, raccoglie, assieme a tutti gli altri aspetti del mondo popolare, anche oggetti. È di Pitrè, infatti, il *Catalogo e Descrizione di Costumi e di Utensili Siciliani mandati all'esposizione industriale italiana di Milano*, (1881) e il *Catalogo illustrato della Mostra etnografica siciliana*, compilato in occasione della Esposizione Nazionale di Palermo nel 1891-1892.

Lo stesso Pitrè accompagna Loria nel suo giro palermitano di acquisti per il Museo (a via dei Bambinai, come ci dice Loria, furono acquistati lavori in cera). Ed è ancora Pitrè che aiuta il canonico prof. Francesco Polese nella fase palermitana della sua «raccolta riferentesi alla religiosità popolare», nel quadro della rilevazione promossa e coordinata da Loria. Inoltre, nella sua *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, sono descritti anche gli oggetti; ad esempio, nel terzo volume degli *Usi e costumi, credenze e pregiudizi*, un capitolo è dedicato alla descrizione di alcune attività agricole e degli strumenti di lavoro dei contadini, anche se, come è stato sottolineato recentemente, è significativo che il folklorista non si serva di notizie di prima mano, ma le desuma fra l'altro da uno studio sull'agricoltura siciliana di G. Bianca (1878)⁴. Nel volume conclusivo, il venticinquesimo, della *Biblioteca*, Pitrè si sofferma, fra l'altro, sui costumi delle donne e su quelli degli uomini; sulla casa; sulle stoviglie; sugli oggetti di uso domestico lavorati a punta di coltello: sul fuso, la conocchia, l'arcolaio e il telaio; sui tessuti; sugli ex-voto; sugli amuleti; sui carri trionfali; sul carretto; sulle insegne di botteghe, di case, di chiese; sulle barche e gli attrezzi da pesca; sui giuocattoli (Pitrè 1913).

4 L'osservazione sulla fonte utilizzata da Pitrè è in Buttitta 1980: 29-39.

In Calabria Raffaele Lombardi Satriani, impegnato per oltre sessanta anni nella rilevazione dei documenti folklorici della sua regione –che si traduce essenzialmente nella *Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi*⁵–, non trascura la raccolta degli oggetti che inizia ad acquistare o a far riprodurre, sino a che, alla fine degli anni Venti, propone l'istituzione a Vibo Valentia di un museo etnografico. Si avviò così una prima fase organizzativa che purtroppo non ebbe seguito per le insormontabili difficoltà incontrate. Di istituzione di musei etnografici in Calabria non si parlò più, sino a che negli anni Cinquanta, ma, certo, in una temperie culturale profondamente diversa, per iniziativa di alcuni studiosi e raccoglitori di Palmi, primi tra i quali Nicola De Rosa, e Antonino Basile, non venne fondato in questa cittadina calabrese un museo del folklore dedicato a Raffaele Corso.

In anni successivi abbiamo assistito a un proliferare di iniziative museografiche e demologiche: dalla Casa Museo di Palazzolo Acreide –istituita e curata con totale dedizione da Antonino Uccello, acquisita poi dalla Regione Sicilia– al Museo internazionale delle marionette di Palermo; da quello di San Marino di Bentivoglio a quelli presenti in Liguria, in Piemonte, in Puglia, in Sardegna e innumerevoli altri.

Né sono mancati momenti di confronto tra diverse prospettive scientifiche relative alla museografia folklorica: dal Convegno di Palermo del 1967 a quello di Bologna del 1974, sino ai due Congressi internazionali di studi antropologici siciliani, organizzati dall'istituto di scienze antropologiche e geografiche dell'Università di Palermo, il primo nel 1978, il secondo nel 1980.

La stessa concezione dell'impianto museografico, dell'allestimento e della funzione che un museo di folklore può oggi svolgere ha subito una notevolissima evoluzione, in connessione con il maturare di più agguerrite posizioni scientifiche. Si tratta di una diffusa consapevolezza del ruolo di aggregazione culturale che un museo dedicato alla cultura popolare o ad alcuni suoi aspetti può svolgere introducendo a una conoscenza non generica del mondo subalterno.

5 *Canti popolari calabresi*, vol. I, Laureana di Borrello, Il progresso, 1928; vol. II, Napoli, Simone, 1931; vol. III, Napoli, De Simone, 1932; vol. IV, Napoli, De Simone, 1933; vol. V, Napoli, De Simone, 1934; vol. VI, Napoli, De Simone, 1940; *Credenze popolari calabresi*, Napoli, De Simone, 1951; *Racconti popolari calabresi*, vol. I, Napoli, De Simone, 1953; vol. II, Vibo Valentia Marina, La modernissima, 1955; vol. III, Vibo Valentia Marina, La modernissima, 1957; vol. IV, Cosenza, Brenner, 1963. L'autore indicò il disegno dell'opera, anche se per linee generalissime, in una relazione, *Il piano della biblioteca delle tradizioni popolari calabresi e le mie considerazioni sui canti popolari*, presentata al Congresso di studi etnografici italiani, tenutosi a Napoli nel 1952 (ora in *Atti del Congresso di studi etnografici italiani*, Napoli, Pironti, 1953, pp. 88-95).

In sede demologica è presente, quindi, la consapevolezza dell'importanza degli oggetti folklorici, anche se nella maggior parte dei casi essa si risolve prevalentemente in direzione museografica (nella progettazione e nell'allestimento di musei, nel migliore dei casi; altre volte nel sollevare tale esigenza e nel sottolineare la «necessità di Museo etnologici regionali e provinciali»)⁶.

Numerose opere demologiche, pur non rivolte esplicitamente agli oggetti, presentano una documentazione su tecniche di lavoro o altri aspetti che illuminano la cultura materiale; basti pensare ai riferimenti alle tecniche agrarie presenti nella notissima opera di Salomone Marino, *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia* (1897).

Ma anche quando l'impegno demologico è rivolto alla raccolta di materiale diverso, questo può rinviare all'universo degli oggetti, per cui, prescindendo dalla consapevolezza degli autori, tali studi rappresentano un contributo da utilizzare per una più piena comprensione del dato oggettuale folklorico e della rete dei suoi significati e delle sue funzioni. I materiali paremiologici, narrativi, e così via, possono essere, così, utilizzati superando la visione parcellizzata che ha assunto la cultura popolare secondo rigide demarcazioni che rischiano di occultarne la pur sempre relativa organicità⁷. Né si potranno ignorare tutti i dati relativi all'universo materiale delle classi subalterne presenti nelle opere storiografiche o di altre discipline, come potranno essere utilizzati i riferimenti presenti nelle opere dei viaggiatori, in quelle narrative, nella produzione artistica, e così via.

Enorme è, quindi, il lavoro per chi voglia rivolgere una rigorosa tensione conoscitiva al mondo degli oggetti folklorici, testimonianza significativa –purché letta adeguatamente– di una vicenda umana incorporata in essi.

In tale prospettiva non avrebbe alcun senso contrapporre monoliticamente e polemicamente la tradizione demologica alla tematica della cultura materiale quale da noi viene portata avanti da filoni storiografici e archeologici. Con tutto quello che c'è da fare negli studi demo-antropologici, attardarsi in risse scientifiche o in puntigliose delimitazioni di campo potrebbe rilevare soltanto la ristrettezza degli orizzonti accademici e angustamente disciplinari.

S'intende soltanto ribadire che strumenti concettuali quali quello della cultura materiale possono essere utilizzati ancor meglio se, lungi dal pretendere di fondare un nuo-

6 V., ad esempio, l'intervento di O. Trebbi 1929 e anche Ciulla 1980: 44-46.

7 V., ad esempio, A. Finzi 1980: 47-55.

vo settore, una nuova disciplina, vanno a saldarsi o comunque si confrontano dialetticamente con la tradizione di studi specifici quale, nel bene e nel male, nelle innovazioni e negli attardamenti, si è andata sviluppando nel nostro paese.

Da parte demologica, invece di un arroccamento che ripeta meccanicamente i propri metodi e le proprie prospettive, è indispensabile una tensione critica rivolta anche a nuove tematiche, impostazioni, metodologie, senza, ripeto, patriottismi disciplinari, ma anche senza tentazioni di suicidio.

Altrimenti l'oggetto folklorico, conteso, nuova secchia, tra opposte bande, sbiadirà sempre più, precipitando nell'opacità del dato inerte. Dopo il visconte, avremmo così l'oggetto dimezzato, sino a che, anche per l'intervento dello studioso rampante, avremo l'oggetto inesistente.

B

Nella seconda metà del Settecento H. Swinburne rilevava la singolarità di Parghelia, citato soltanto esso, tra i numerosi casali di Tropea, che era «abitato da artigiani e marinai, i quali producono coperte di cotone, che poi trasportano essi stessi con le proprie barche a Marsiglia e a Genova» (Swinburne 1783-1790).

L'anno successivo D. de Dolomieu rileva come Parghelia sia:

rimarchevole per l'industria dei suoi abitanti, il carattere dei quali contrasta con quello degli altri Calabresi. Sono eglino tutti dediti al commercio straniero. Eglino partono in primavera, e si spargono per la Lombardia, per la Francia, per la Spagna, per la Germania. Vi trafficano non il prodotto delle loro terre che somministrano pochi generi d'esportazione, ma mercanzie d'un trasporto facile, essenze, coperte di cotone lavorate a meraviglia, etc., ch'eglino comprano in altre parti della Calabria, e al ritorno portano alcuni oggetti di lusso che diffondono poi nella provincia. Il villaggio è deserto d'està. Le donne e i vecchi fanno la raccolta, e l'autunno gli uomini ritornano a depositarvi i proventi della loro industria e a seminare le terre. Quasi tutti parlan francese: le loro maniere sono men dure e i loro costumi meno selvaggi di quelli dei loro vicini. Godono piccoli agi ignoti ai loro compatrioti. È da osservarsi che le donne, sebbene non viaggino, partecipano delle maniere acquisite dagli uomini nel frequentare i paesi stranieri. Gli uomini son grandi; le donne belle e bianchissime e alcune cogli occhi azzurri. È ben singolare che questo esempio non si comunichi a Tropea, la quale non è distante che poco più d'un miglio, e che tutta l'industria della Calabria si restringa in questo paesetto⁸ (de Dolomieu 1784).

8 Ambedue i viaggiatori sono citati da F. Campenni 2013: 319-374.

Non è soltanto al di fuori d'Italia che questi «fieri e baldi Calabresi» (per riprendere l'espressione con la quale il cardinale Fabrizio Ruffo incitò i calabresi a prendere le armi per la restaurazione del trono dei Borboni), intrattengono fruttuoso commercio, lo realizzano anche nell'ambito dello stesso Regno di Napoli tra Parghelia e Napoli e altri porti italiani.

Anche qui a titolo esemplificativo Antonio Jerocades, l'abate pargheliota, amico di Genovesi e degli altri illuministi napoletani, assiduo frequentatore della corte borbonica e introduttore delle logge massoniche in Calabria e autore di notevolissimi scritti che avranno notevole attenzione critica nei secoli successivi, scrivendo al fratello Vincenzo, rimasto in paese, gli consiglia come investire le proprie risorse e contemporaneamente richiede lettere e altro suggerendo di servirsi dei frequenti viaggi che da Parghelia venivano fatti a Napoli e viceversa via mare. Gli scritti di Francesco Campenni a riguardo sono significativi per puntualità e acume storiografici.

Conoscendo il sistema viario del tempo –anche se è merito dei Borboni avere per primi avviati grandi opere stradali nella «selvaggia» Calabria– non ci stupiremo che il traffico marittimo fosse più agevole di quello stradale. Anche le lettere che Giuseppe Meligrana scrive nel 1820, con accurate descrizioni dalle diverse località da lui visitate nel suo viaggio d'Italia, e ancora da Napoli dove studiava, ai fratelli rimasti in paese, sono dense di testimonianze sul come si preferisse lo scambio via mare a quello via terra, infinitamente più difficoltoso ed esposto a insidie e pericoli. Si veda al riguardo il bel volume *Tutti di nostra Casa* che Luciano Meligrana, attento custode di memorie familiari e di storia patria, ha dedicato recentemente a tali scambi (L. Meligrana 2007).

I richiami sin qui fatti intendono documentare la familiarità che gli abitanti di Parghelia hanno con il mare che considerano spazio per così dire «naturale» della loro fatica, del loro diuturno impegno nel procacciarsi da vivere. Data la complessità della problematica trattata, ricorrerò a diversi registri linguistici, da quello saggistico a quello lirico-letterario, a quello esplicativo, e così via.

Spazio della fatica ma perciò stesso spazio del pericolo, i marinai sanno come il mare possa diventare improvvisamente ostile, nemico e con la sua immane potenza travolgere la fragile imbarcazione nella quale sono situati gli uomini sino ad allora intenti a operare in relativa serenità. Tale terribilità può essere difficilmente compresa da quanti, pur legittimamente, affollano d'estate le nostre spiagge per ritempersi dalle fatiche dell'anno appena trascorso, ma degradando di fatto il mare stesso ad una vasta piscina. Il mare è ben altro: fatica, pericolo, minaccia di morte imminente. Penso a riguardo alla stupenda sequenza de *La terra trema* di Luchino Visconti, che ritrae le donne dei marinai in pericolo nel mare in tempesta, ammassate sulla scogliera, attanagliate dalla

loro attesa angosciata. Anche Parghelia ha pagato, in tempi più recenti, il suo tributo di sangue con i propri marinai morti nella tragedia del Moby Prince.

La catastrofe può così incombere sul destino delle imbarcazioni e degli uomini. A chi si può allora fare ricorso se non a Colei alla quale si è sin da piccoli abituati a rivolgersi in qualsiasi vicissitudine e in qualsiasi pericolo possa incombere sulla propria giornata con il rischio di travolgerla definitivamente?

La Madonna Santissima di Porto Salvo diventa così il possibile rifugio, Colei alla quale impetrare salvezza promettendole, ancora una volta, gratitudine e devozione. È la Madre pietosa invocata dai suoi figli non fa mancare loro il proprio intervento miracoloso così disperatamente invocato. E il miracolo avviene: il mare si placa, l'imbarcazione e gli uomini che con essa stavano per essere scaraventati nei frutti, sono ormai saldi e potranno rientrare nel porto lasciato alle spalle finalmente salvi. Si affretteranno allora a testimoniare tale salvezza offrendo alla soccorritrice un ex voto nel quale riproducono nel centro la situazione di pericolo, in alto a destra la figura da loro invocata che è stata arrca di salvezza.

Ad esaminare attentamente gli ex voto offerti a Maria SS di Porto Salvo e custoditi Santuario di Parghelia ci si accorge che anche essi seguono lo stesso modulo che ho prima essenzializzato.

Del resto, esso è identico a quello esaminato che ho riscontrato negli ex voto marinari offerti alla Madonna di Montevergine, nei pressi di Napoli; nel Santuario della Madonna dell'Incoronata a Foggia; della Madonna della Quercia a Viterbo; nel Santuario della Madonna della Milicia, nei pressi di Palermo e via via nelle chiese di Roma e in tanti altre chiese, Basiliche, cappelle e innumerevoli altri luoghi di culto e spazi devozionali da me visitati nel mio pluridecennale impegno di ricerca.

Nel caso dei dipinti parghelioti c'è da notare che lo stereotipo narrativo viene, per così dire, personalizzato attraverso l'indicazione precisa delle coordinate spazio-temporali dove stava per avvenire il temuto naufragio dissolto dall'intervento miracoloso della Madonna alla quale, appunto, si rende omaggio con la raffigurazione riprodotta in alto a destra del dipinto e le iniziali usuali P.G.R. «Per Grazia Ricevuta».

Così abbiamo, in successione temporale: l'ex voto alla Madonna di Portosalvo (olio su tela come la maggior parte dei seguenti) del capitano Domenico Grillo, scampato nel 1849 alla tempesta al largo dell'Irlanda; un altro al Crocifisso, alla Madonna di Porto Salvo e a S. Francesco di Paola con le Anime del Purgatorio per scampato naufragio; un altro offerto da Vincenzo Macri, scampato alla morte di fronte ai banchi di Liverpool nel dicembre 1870; altro di Gioacchino Scordamaglia, che fu colto col resto dell'equipaggio

da un uragano nell'Atlantico, vicino al Capo Horn, nel 1873 salvandosi il bastimento, diretto in Inghilterra, con l'invocazione della Vergine di Porto Salvo; quello dedicato dal capitano Bagnato scampato alle onde furiose sotto la luna piena con la sua feluca di commercio, insieme ai suoi marinai, nel dicembre 1877; o altro che raffigura un vascello battente bandiera francese su cui viaggiano marinai di Parghelia, sorpreso da tempesta nel golfo di Guascogna e salvatosi per voto alla Madonna di Portosalvo nel 1880; o quello del seguente anno, dedicato da Giuseppe Raffa marinaio sul bastimento chiamato *Sumatra* minacciato di naufragio al largo di Madeira nelle acque dell'oceano Atlantico e salvatosi assieme all'equipaggio per intervento della Vergine di Porto Salvo; quello di padron Tommaso Bagnato incagliatosi una notte di luglio 1884 sotto le rocce di Briatico con la sua martingana e con otto marinai, che ottennero tutti di salvarsi a terra all'incarico Maria Santissima di Porto Salvo; un modellino in legno di nave donato dal marinaio Francesco Bagnato, che si salva dal naufragio nel 1892 invocando la stessa protettrice e ottenendo di tornare a salvamento in patria; un altro tessuto in seta con decori floreali e dedicato alla Vergine di Porto Salvo dal marinaio Giuseppe Sambiase insieme alla moglie Caterina Caruso nel 1820 da Genova, per essere scampato alla morte in mare quando, durante il primo conflitto mondiale, i sottomarini insidiavano la navigazione lungo tutte le rotte; infine i due ex voto fotografici: rispettivamente quello dei marinai di Parghelia in servizio sulla motonave transatlantico *Vulcania* che, sulla rotta Genova-Napoli-New York, scampava nel marzo 1951 a 72 ore di ciclone oceanico, «per grazia ottenuta» assieme a tutto l'equipaggio; e quello dei marinai Francesco Marmorato, Gaetano Naso, Domenico Licastro, Domenico Iannelli, Salvatore Colace, Francesco Mazzitelli, Giuseppe Bagnato, grati alla Vergine di Porto Salvo per essere tra i superstiti dell'equipaggio del transatlantico *Andrea Doria*, affondato lungo la sua rotta per New York il 26 luglio 1956 a causa dello speronamento del mercantile svedese *Stockholm*.

Alla Madonna di Porto Salvo sono stati offerti, nel tempo, preziosissimi doni: si va dagli oggetti e paramenti liturgici commissionati per chiesa tra Sette e Ottocento da ricche famiglie di negozianti trapiantate in Sicilia e in altre località di commercio, alle splendide corone di oro della Madonna e del Bambino, offerte nel 1919 dalla famiglia Meligrana, all'oro contadino (collanine, braccialetti, anelli, orecchini, ciondoli) donato da appartenenti al mondo rurale, custoditi con particolare cura come beni essenziali («portare l'oro» alla fidanzata da parte dello sposo è momento solenne da comunicare ai parenti e a tutti gli altri quale testimonianza del suo impegno verso la futura sposa e tappa significativa di avvicinamento alle nozze). Proprio perché oggetti così cari la loro offerta alla Madonna quali ex voto si carica del valore di sacrificio per la privazione che pur viene fatta di slancio in segno di riconoscenza per l'intervento salvifico della madre celeste.

Gli ex voto, complessivamente considerati, costituiscono un linguaggio rivolto a partire dalla propria fralezza a Chi tutto può oltrepassando il tempo e costituendosi per l'uomo come rocca imperitura.

Oggetto e sistema di oggetti – notava Mariano Meligrana – «circo-scrivono tempo e spazio e rendono così possibile la conoscenza, l'orientamento nel mondo; oggetto e sistema di oggetti che trattengono il passato e costituiscono un 'rassicurante argine verso l'avvenire', identificano e rendono riconoscibile un luogo, come nella favola in cui alla foresta come metafora di morte, in quanto assenza o assoluta fungibilità di segni, si contrappone, metafora di salvezza e di vita, un percorso riconoscibile, tracciato con oggetti-segni di non labile e consistente presenza, come nel viaggio degli emigrati, in cui il 'rischio dello spaesamento del familiare' [...] viene attenuato e controllato attraverso gli oggetti dell'antico ordine culturale che gli emigrati portano con sé proprio per non restare apolidi (Meligrana 1982: 150-151).

La cultura popolare sottolinea, direttamente o mediatamente, questa implicazione tra soggetto e oggetto nei vari momenti in cui si stabilisce, si protrae o si interrompe.

La concezione folklorica tradizionale assume l'oggetto come riflesso e proiezione del soggetto, che trasferisce in esso, inavvertitamente, parte di sé, che in qualche modo, senza 'normalmente' intaccare il quadro dell'unità e dell'egemonia del soggetto, si accumula e si autonomizza⁹. Nella foresta della vita gli oggetti possono costituire «un primo ancoraggio di memorie culturali riorientatrici e quasi la tessera d'ingresso alla domesticità storica del mondo»¹⁰.

Mediatori del passato con il presente, gli oggetti sono anche materializzazione della nostra speranza di sopravvivenza all'insidia del giorno che consumandoci ci consuma e ci trasportano nel nuovo giorno nel quale si possa dispiegare la nostra bramosia di vita. Proprio in quanto carichi di allusività, densi di significati che inseriscono anche al piano simbolico, gli oggetti possono costituire mezzi perché si articoli il linguaggio rivolto alla Divinità, ponte tra il caduco e l'Eterno, tra la precarietà umana e l'onnipotenza divina.

Riprendendo alcune considerazioni già svolte in altre sedi (*Et clamor meus ad te veniat*, in L.M. Lombardi Satriani – M. Meligrana 1983), noterò che gli ex-voto si situano in

9 M. Meligrana, *Morte, crisi degli oggetti e trasmissione ereditaria*, in L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Milano, Rizzoli, 1982, pp. 149-205, pp. 150-151.

10 *Ivi*.

questo orizzonte, quali tessere di un mosaico al quale la comunità dei supplici ha affidato la sua esigenza di testimoniare la speranza o la certezza dell'irruzione del miracoloso nella storia. È un'antica esigenza.

Allorché il voto consisteva nella promessa di dedicare alla divinità un oggetto, questo [...] veniva collocato in un luogo sacro. [...] Nei poemi omerici i rari accenni a offerte fatte a divinità (es. il peplo ad Atena) sono riflessi di civiltà post-micenea; e la parola *anathema* è adoperata solamente nel significato di canto e danza 'doni del banchetto' (Od., I, 152; nella letteratura greca per la prima volta in Erodoto).

Le più antiche epigrafi monumentali relative a doni votivi risalgono al sec. VI. In un'iscrizione della fine del sec. II a.C. appartenente al tempio di Atena Poliade sull'acropoli di Lindo (Rodi) si è conservato il più caratteristico catalogo di doni votivi dedicati a una divinità. Si tratta di oggetti (fiale, bicchieri, lebeti, crateri, scudi, elmi, farette, corazze, armi persiane, corone, braccialetti, statue d'oro, argento, bronzo, avorio, legno, marmo) elencati in ordine cronologico, dal periodo favoloso di Lindo, dei Telchini, di Cadmo, di Minosse sino all'età di Alessandro Magno e di Pirro; tra i dedicanti sono eroi omerici, città (Gela e Agrigento) principi siciliani (Falaride e Dinomene), re stranieri (Amasi d'Egitto). [...]

Presso i Romani l'uso del dono votivo continuò come presso i Greci, ma la diversità di usi e di concetti portò alla diversità degli oggetti offerti: facendo astrazione dall'offerta di edifici o di immagini della divinità stessa, le cose più facilmente presentate a questa furono figurazioni a rilievo, oggetti e strumenti sacri (vasi), riproduzioni di parti del corpo guarite (doni del santuario di Esculapio nell'isola Tiberina), amuleti od oggetti magici, ecc.»¹¹.

È stato sottolineato, inoltre, come l'uso degli oggetti votivi sia «documentato anche nell'Oriente Antico, ad esempio in Egitto dove erano diffuse statue votive a forma cubica, donate a diverse divinità, quali le statue offerte al tempio di Osiride ad Abydos. Statue votive erano diffuse anche in Mesopotamia: personaggi in piedi, con le mani unite sul petto, figure inginocchiate, modellini di santuari, animali, eccetera.

In Grecia la varietà tipologica degli ex-voto è estrema; gli oggetti votivi di valore venivano in genere conservati in edifici speciali chiamati 'thesauroi', alcuni dei quali erano particolarmente importanti come quelli di Delfo e di Olimpia. Ma dei santuari meno importanti, i fedeli portavano normalmente oggetti di minore valore, che, dopo esser stati esposti al pubblico per un certo periodo, venivano tolti dal tempio e sepolti nella terra. Particolarmente ricchi di ex-voto sono i santuari greci dedicati a divinità guaritrici, so-

11 A. Rossi, *Ex voto calabresi*, Roma, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, cit. da L.M. Lombardi Satriani, *Et clamor meus ad te veniat*, in Id. e M. Meligrana, *Un villaggio nella memoria*, Roma-Reggio Calabria, Casa del Libro, 1983, pp. 306-311, p. 307.

prattutto quelli di Esculapio al quale venivano offerti anche oggetti votivi raffiguranti le diverse parti anatomiche» (A. Rossi 1986) .

In Italia, a partire dall'epoca arcaica, i santuari sono meta di pellegrinaggi che offrono una serie di oggetti, gli ex-voto appunto. Le cose, al di là della loro inerenza al piano realistico, vengono utilizzate, come già si è notato, per un linguaggio simbolico che tenti di sillabare un discorso all'assoluto.

Tutto poteva essere offerto agli dei: un edificio, un'immagine, la frutta, gli animali, i propri capelli, un oggetto o uno strumento sacro, il proprio vestito, una parte riprodotta del proprio corpo perché fosse guarita. Questa ultima offerta viene designata col nome di ex-voto anatomico. Una delle più remote notizie a proposito riguarda gli ani d'oro offerti, per essere liberati da un male, al Dio d'Israele dai Filistei che avevano catturato l'Arca Santa. Costoro per l'atto sacrilego erano stati invasi da un morbo che faceva imputridire le loro parti deretane [...]. Un simile male pare abbia colpito gli Sciti saccheggiatori del tempio di Atergate ad Ascalona (Erodoto I, 105).

A Roma numerosi appaiono gli ex-voto anatomici tra la stirpe sacra. I più alti nel tempo sono quelli di Lavinio nel Santuario dei tredici altari che sono greci e risalgono al V secolo a.C. Enorme è la quantità di cotesti voti fittili trovati a Lavinio: teste femminili e maschili riproducenti la divinità o il fedele che ringrazia della grazia accordatagli: seni, braccia, organi della riproduzione, busti interi costituiscono il deposito dei miracoli. Nella Chiesa Cristiana l'uso degli ex-voto entra fin dai primi secoli. Se ne apponevano alle tombe dei martiri [...]. Le antiche chiese cristiane avevano la 'pergula' per attaccarvi gli oggetti ex-voto»¹². (Pignataro 1967: 308).

Non è un caso, forse, se l'antica cappella di Santa Maria di Portosalvo a Parghelia, che custodiva ex voto marinari oggi in parte dispersi, aveva un pergolato antistante i gradini e il portale di accesso. Così, in numerosissimi santuari europei sono presenti ampie raccolte di ex-voto; ricorderò, a titolo esemplificativo, per la Francia, quelle di Sainte-d'Aurey nella Bretagna, di Notre-Dame de Victoires, Notre-Dame de Cléry, Notre-Dame de la Garde, Saint Remy de Provence; per la Spagna, la notissima raccolta di Monserrat; per la Svizzera, gli ex-voto alla Vergine Maria nel Monastero dei solitari di Eisielden; per l'Italia, le raccolte di ex-voto a sant'Antonio di Padova, di Bagni di Deruta vicino Perugia, di Santa Maria del Monte presso Cesena, della Madonna di Montenero in Toscana, del Carmine e della Madonna dell'Arco nell'area napoletana, della Madonna del Rosario a Pompei, della Madonna di Loreto, di Nostra Signora di Bonaria a Cagliari. Una vastissima raccolta di ex-voto si trova presso il Museo Nazionale Bavarese di Monaco.

12 G. Pignataro, *Ex voto di santuari di Calabria*, estratto da «Historica», n. 4-5, 1967, cit. *ivi*, p. 308.

Questi innumerevoli ex-voto trasmettono una mole di notizie (storiche, socio-economiche, storico-artistiche, antropologiche) tale da richiedere molteplici piani di lettura. Decisivo è il rapporto che gli ex voto dipinti sottintendono con lo spazio e con il tempo.

Le scene rappresentate da tali ex-voto presentificano una specifica vicenda di pericolo miracolosamente superato grazie all'intervento divino. Il luogo del massimo pericolo, nel quale si era addensato in quel momento la pericolosità del mondo, dove si era sgretolata la roccia della domesticità (con esplicito ricorso al linguaggio demartiniano), dove la morte –la sua nullificante possibilità– aveva fatto irruzione sulla scena, viene consegnato, a futura memoria, all'Onnipotente. Il luogo dove si è rivelata la massima precarietà viene «affidato» alla massima Potenza. A tale affidamento è sottesa una logica rigorosa.

Quel luogo è divenuto lo spazio della ierofania. La Potenza si è rivelata, salvando dal pericolo e con ciò stesso sacralizzando lo spazio, quello spazio. Nella interscambiabilità dei luoghi –ogni luogo può essere denso di pericolo, perché l'universo è per l'uomo scenario dove l'insidia può rivelarsi–, quella vicenda ha singolarizzato quel determinato punto dello spazio. Il pericolo specifico (incidente, malattia, nubifragio, e così via) si è risolto in occasione per la sperimentazione della potenza da parte di Chi, direttamente e mediatamente, tutto può.

L'esistenza degli appartenenti alle classi subalterne scorre segnata dalla consapevolezza della propria debolezza, della propria inadeguatezza, sociale ed esistenziale, rispetto alle difficoltà, sociali ed esistenziali, del vivere. Deboli, dunque, in quanto uomini; e deboli, ancora, in quanto subalterni. Ma, sebbene deboli, non indifesi; alle proprie spalle, possibilità–limite. Chi tutti può proteggere perché tutto può e sempre può.

Se l'etica protestante affidava al successo il criterio della verifica della benevolenza divina correlativa al merito individuale, l'etica di questo cattolicesimo popolare affida al pericolo l'occasione per la verifica della protezione divina che riscatta sul piano provvidenziale la fralezza della condizione umana. Dio non è lontano e indifferente al nostro dolore e alla nostra paura, non è sordo alla nostra invocazione (*et clamor meus ad te veniat*); gli ex-voto ci ripetono una speranza che, attraverso gli accadimenti storici e la loro interpretazione in chiave miracolistica, è divenuta certezza.

Oltre che con lo spazio, gli ex-voto instaurano un rapporto peculiare con il tempo. Tra l'offerente e la Divinità sono situate le barriere del tempo; non si può essere contatto diretto tra chi è irretito nella costrizione temporale e chi è al di fuori del tempo, perché incommensurabilmente diverso, Eterno. Il dialogo non potrebbe, quindi, attuarsi.

L'Eterno è entrato, però, attraverso il Cristo, nella storia, si è volontariamente assoggettato ai suoi limiti (*et Verbum caro factum est et habitavit in nobis*). Il dialogo è, quindi, possibile.

Ma a contatto con Chi, comunque, partecipa dell'eterno ed è Eterno, che senso possono mantenere le partizioni temporali entro le quali si scandisce la nostra esistenza? Gli ex-voto realizzano l'unificazione temporale: vengono eseguiti e offerti nel presente, ricapitolano il passato, condensano l'avvenire. Con diversa consapevolezza la riflessione agostiniana ha assunto la presentificazione come memoria del passato e attesa del futuro e ha posto il tempo come *distensio animi*.

La dilacerazione esistenziale e sociale, che si traduce anche nella percezione del tempo futuro come minaccioso, viene risanata attraverso un'unificazione temporale, secondo la quale il passato (nel quale si è verificato il «male» e la sua sconfitta) viene recuperato nel presente (momento in cui si offre l'ex-voto) perché la persona sia protetta nel futuro. Il proprio tempo –che è sempre, e non può non essere, insieme di passato, presente, futuro– è unificato in un presente che sarebbe pauroso, se non venisse affidato alla rassicurante protezione divina.

Gli ex-voto si pongono, quindi, come tecnica di esorcizzazione del tempo minaccioso e, ancora più in generale, dell'ignoto minaccioso; essi svolgono una notevole funzione di protezione e di reintegrazione psicologica. L'ex-voto rappresenta, in questa prospettiva, una tecnica di propiziazione, il cui bisogno è tanto più intenso, quanto più pressante è l'insicurezza sociale ed esistenziale che si esprime nella vita quotidiana. Insicurezza sociale ed esistenziale che può condurre a un angoscioso senso di impotenza, di nullità; ma l'impotenza e la nullità non sono più tali se rapportati all'Onnipotente, al Tutto che è Dio.

La sconfitta si è tramutata, così, in vittoria; i segni del fallimento sono diventati le qualità (moralì) del successo, quello vero, perché garantito da Chi è più potente di tutti, dal valore assoluto. La dipendenza esistenziale, attraverso l'umiltà, è divenuta fondazione nell'Ordine metastorico che garantisce gli ordini storici; la possibilità della morte è annullata dalla Fonte di vita; la negazione è stata assunta, negata e, quindi, recuperata come affermazione a un livello più alto.

Questo e molto di più ci comunicano gli ex-voto se ci accostiamo a essi con reale volontà di intenderli e di intendere, attraverso la loro datità, gli uomini che li hanno prodotti e gli uomini che li hanno offerti affidando così loro il proprio dolore e la propria speranza.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV. (1980): «La cultura materiale in Sicilia» in *Quaderni del Circolo Semiologico siciliano*, nn. 12-13: raccolta degli Atti del I Congresso internazionale di studi antropologici siciliani di Palermo nel 1978. Palermo.
- BIANCA, G. (1878): *Monografia agraria del territorio d'Avola in Sicilia*. Firenze.
- BUCAILLE, R. – PESEZ, J. M. (1978): *Cultura materiale* in *Enciclopedia*, vol. IV. Torino, Einaudi, pp. 271-305.
- BUTTITA, A. (1980): «Cultura materiale e ideologia in Sicilia», in AA.VV., pp. 29-39.
- CAMPENNI, F. (2013): «Commercio e identità: un'esemplare comunità di mercanti tra Calabria, Mediterraneo e Atlantico», in De Sensi Sestito, G. (a cura di), *La Calabria nel Mediterraneo. Flussi di persone, idee e risorse*, Atti del Convegno di Studi (Rende, 3-5 giugno 2013). Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 319-374.
- CARANDINI, A. (1979): *Archeologia e cultura materiale*. Bari, De Donato.
- CATEMARIO, A. (1977): *Linee di antropologia culturale*, 2 voll., vol. I. Napoli, Guida.
- CIULLA, S. (1980): «Cultura materiale e ricerca folklorica in Sicilia durante il periodo fascista», in AA.VV., pp. 44-46.
- DOLOMIEU, D. de (1784): *Memoria del commendatore Deodato de Dolomieu sopra i tremuoti della Calabria nell'anno 1783*. Roma, Salvioni.
- FINZI, A. (1980): «I proverbi come strumento d'analisi nello studio delle culture materiali: i proverbi agrari delle Madonie», in AA.VV., pp. 47-55.
- KLUCKHOHN, C. (1972): *Il concetto di cultura*. Bologna, Il Mulino.
- KLUCKHOHN, C. (1951): «The concept of culture», in Lerner, D.-Lasswell (a cura di), H.D., *The Policy sciences*. Stanford, California, pp. 86-101.
- KLUCKHOHN, C. – Kelly, W.H. (1945): «The concept of culture» in Linton, R. (a cura di) *The sciences of Man in the World Crisis*. New York, pp. 78-105.
- KROEBER, A.L. (1949): «The concept of culture in Science», *Journal of General Education*, III, pp. 182-488.
- KULCZYCKI, J. (1955): «Zalozemia Teoretyczne Historii Kultury Materialnej», *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej*, III, n. 3, pp. 519-562; riportato in Bucaille-Pesez 1978.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M.-A. ROSSI (1973): *Calabria 1908-1910: la ricerca etnografica di Raffaele Corso*. Roma, De Luca.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M.-MELIGRANA, M. (1982): *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano, Rizzoli.
- LOMBARDI SATRIANI, L.M.-MELIGRANA, M. (1983): *Un villaggio nella memoria*. Roma-Reggio Calabria, Casa del Libro.
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1928-1963): *Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi*. Napoli, De Simone.
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1928): *Canti popolari calabresi*, vol. I, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).

- LOMBARDI SATRIANI, R. (1931): *Canti popolari calabresi*, vol. II, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1932): *Canti popolari calabresi*, vol. III, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1933): *Canti popolari calabresi*, vol. IV, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1934): *Canti popolari calabresi*, vol. V, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1940): *Canti popolari calabresi*, vol. VI, Laureana di Borrello, Il progresso, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1951): *Credenze popolari calabresi*, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1953): *Racconti popolari calabresi*, vol. I, Napoli, De Simone, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1955): *Racconti popolari calabresi*, vol. II, Vibo Valentia Marina, La modernissima, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1957): *Racconti popolari calabresi*, vol. III, Vibo Valentia Marina, La modernissima, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1963): *Racconti popolari calabresi*, vol. IV, Cosenza, Brenner, in Lombardi Satriani, R. (1928-1963).
- LOMBARDI SATRIANI, R. (1953), «Il piano della Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi e le mie considerazioni sui canti popolari», relazione al Congresso di studi etnografici italiani a Napoli nel 1952, in *Atti del Congresso di studi etnografici italiani*. Napoli, Pironti, pp. 88-95.
- LORIA, L. (1912): «Due parole di programma», *Lares. Bollettino sociale della società di etnografia italiana*, vol. I, fasc. I, pp. 9-24.
- LORIA, L. (1910): «Del modo di promuovere gli studi di etnografia italiana», *Rassegna contemporanea*, anno III, n. 7, Roma.
- LORIA, L. (1907): *Come è sorto il Museo di etnografia italiana in Firenze*, comunicazione al VI Congresso geografico italiano, Firenze.
- LORIA, L. (1907): *Caltagirone. Cenni etnografici*. Firenze, Tipografia galileiana.
- LORIA, L.- MOCHI, A. (1906): *Museo di etnografia italiana in Firenze. Sulla raccolta di materiali per la etnografia italiana*. Milano, Tip. Maruccelli.
- MELIGRANA, L. (2007): *Tutti di nostra Casa. Famiglia e società fra provincia e capitale in un carteggio privato (Parghelia-Napoli 1817-1822)*, Cosenza, Pellegrini.
- MELIGRANA, M. (1982): «Morte, crisi degli oggetti e trasmissione ereditaria», in Lombardi Satriani-Meligrana, pp. 149-205.
- PIGNATARO, G. (1967): «Ex voto di santuari di Calabria», *Historica. Rivista bimestrale di cultura*, fasc. 4-5.

- PITRÈ, G. (1913): *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*. Palermo, Reber.
- PITRÈ, G. (1871-1913): *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*, 25 voll.. Palermo; ristampa anastatica Sala bolognese, Arnoldo Forni editore 1981.
- PITRÈ, G. (1881): *Catalogo e Descrizione di Costumi e di Utensili Siciliani mandati all'esposizione industriale italiana di Milano*. Palermo, Tip. Montaina.
- PITRÈ, G. (1892): *Catalogo illustrato della Mostra etnografica siciliana*, compilato in occasione della Esposizione Nazionale di Palermo nel 1891-1892. Palermo, Stabilimento tipografico Virzi.
- ROSSI, A. (1986): «Ex voto calabresi», in *Ex voto tra storia e antropologia*. Atti del Convegno promosso dal Museo nazionale delle arti e tradizioni popolari e dall'Associazione italiana di studi storico-antropologici, Roma, 15-16 aprile 1983. Roma, De Luca 1986.
- ROSSI, P. (1970): *Il concetto di cultura*. Torino, Einaudi.
- SALOMONE MARINO, S. (1897): *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia*, Palermo.
- SWINBURNE, H. (1783-1790): *Travels in the Two Sicilies*, 2 voll.. Londra, trad. it. per la parte relativa alla Calabria:
- MASSACRA, G. (2011): *A cavallo in Calabria fra antiche rovine*. Rubbettino, Soveria Mannelli.
- TREBBI, O. (1929): «Necessità dei musei etnologici regionali e provinciali», in Ente Fascista di Cultura –Centro di Alti Studi– Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari (a cura di), *Atti del I Congresso nazionale delle Tradizioni Popolari*. Firenze.
- VILLARI, P. (1907): «Il Museo di etnografia italiana», in Loria (1907).