

CIBO E CANTO
(IL SOGNO DEL CIBO NEL CANTO DI
TRADIZIONE ORALE)

LEONARDO R. ALARIO

Cattedra di Storia delle Tradizioni Popolari
Centro Interdipartimentale di
Documentazione Demoantropologica
Facoltà di Lettere e Filosofia
Università degli Studi della Calabria
Arcavacata di Rende/CS

Songs are not only the soundtracks of man's life, the melodies about his acts, reality, feelings, and state of mind ensnaring every aspect of his everyday life as well as the society he lives in, but they are also medicine that heal one – even if for just a moment – from anguish, pain, the chores of life. In times of suffering and famine, songs about food bring a dream of abundance with their vivid tone, chasing rhythm, and with their excessive enumeration of various dishes; however, they do not represent a state of happiness, rather, they reflect the unbearable pain the yearning for food and filling up the stomach bring about. Nevertheless, these songs were a kind of mental therapy, to release one from suffering. The present paper explores these songs on food, utilizing various papers written on this topic, as well as the results of diachronic and synchronic sociohistorical research.

Il canto è un lenimento fònico che placa la miseria esistenziale e il dolore fisico, ed estranea dall'insostenibile quotidiano. Esso costituisce un potente, e sempre pronto, antidoto ai veleni d'una realtà malata, incerta, equívoca, terrorizzante. La sua efficacia è, metastoricamente, prevedibile e sicura, poiché, *sicuramente* cancella la paura della storia, il terrore del futuro, il dolore del presente, pilotando (anche se solo per un momento) l'uomo verso quell'universo onírico, in cui il tempo, che segna la mente e la carne, non ha piú senso, e le leggi dell'esistenza sono sospese. Da qui, forse, lo stato di transe, in cui chi si esalta nel parossismo del canto (durante i riti religiosi, i pellegrinaggi, soprattutto) cade, proprio al confine fra realtà e abbandono della presenza, fra sofferenza storicamente patita e sospensione del dolore, fra vita e morte.

La parola cantata si fa consolatrice, stèmpera la miseria quotidiana, apre varchi al sogno sul ritmo serrato e narcotizzante della melodia spesso ribattuta sull'incalzare ossessivo e martellante dell'anàfora e dell'iterazione.¹ Lo smisurato, l'eccessivo, l'iperbòlico, il debordante, che sèmbrano dominare la costruzione concettuale e verbale dei canti di sdegno, tràcimano e si rivèrsano, con appòsito lèssico, anche nei canti d'amore e di lode come in quelli narrativi, ma cèlebrano i loro fasti nell'enumerazione, melodicamente vorticiosa, di cibi abbondanti e innumerèvoli sempre sognati e storicamente negati.

“Il sogno dell'abbondanza fa magicamente sospèndere, attutire e smorzare il morso dei vísceri insoddisfatti”.² Agli inerminàbili giorni della fame il canto oppone i brevi (ma immaginati lunghíssimi) momenti della sazieta, alle stentate giornate di sofferta sopravvivenza gli immensuràbili eccessi alimentari, agli stenti delle budella lo stiramento del ventre rigonfio, al digiuno patito l'abbuffata pantagruèlica, al vuoto il pieno.

La visione del mondo, reversibile e ambigua, della cultura della miseria si rivela, in tutta la sua magmàtica complessità, proprio nel canto di tradizione orale, di cui, fra le altre, la funzione piú importante è quella compensatrice, e le cui parole costituiscono una sorta di reticolato, all'interno del quale è possibile individuare i punti nevralgici del sentire dell'uomo. Il canto si fa, cosí, epifanía della visione del mondo e della vita che i míseri hanno 'costruito' per difèndersi dal terrore della morte.

L'affamato (ricco di fame) sogna di essere satollo (ricco di cibo):

Mi mangiaría sei jenchi a 'na matina,
e sei muntuni cu tutta la lana,
di vermicelli 'na caddhara china,
di pani 'na 'nfurnata sana sana...
E ancora la panza mia non saría china,
chi va battendu cumu a 'na campana.

[...]

Di vinu mi ni stutarría 'na tina,
di maccarruni seicentu cantara,
di ficarazzi 'na còfina china,
e di mureddha trentatrí panara...

¹ Si pensi alle tarantelle cantate, ai canti iterativi enumerativi.

² Camporesi (1983:97).

Girati 'ndaju cucúzzuli e varranchi:
pòvera panza mia sempre vacanti!³

È il trionfo dell'abbondanza, che non trova, però, riscontro nella realtà. Essendo esso, così, solo un ricorrente topos onírico, ci rivela l'estrema condizione di fame, che si trova a patire il cantore, il quale, pur esaltandosi nell'enumerazione pantagruèlica dei cibi, che vorrebbe assumere senza misura, rientra subito nella realtà (che annulla ogni ipèbole), a cui lo richiama il ventre "chi va battendu comu a 'na campana" sempre vuoto com'è.

L'irrazionale sospende, dunque, ma non soppianta il reale. L'eccessivo, lo smisurato, l'irrazionale consolano il misero, ma non cancellano

³ "Mangerei sei vitelli in una mattina, e sei montoni con tutta la lana, di vermicelli una caldaia piena, di pani un'infornata intera [...] E ancora la mia pancia non sarebbe piena, perché va suonando come una campana. Di vino me ne prosciugherei un tino, di maccheroni seicento cantari, di fichi d'India un cesto pieno, di more trentatrè panieri [...] Ho girato monti e burroni: pòvera pancia mia sempre vuota!" – Profazio (1972), lato A, br. 7. E nella variante di Parghelia in Calabria: "Mi mangiarria sei jenchi a 'na matina, e sei muntuni cu tutta la lana, di vermiccej 'na quaddara china, di pani 'na furnata sana sana. Di vinu mi ndi mbivirria 'na tina, di maccaruni seicentu cantara. Ancora la panza mia non sarría china, ca va battendu comu 'na campana". It.: "Mangerei sei vitelli in una mattina, e sei montoni con tutta la lana, di vermicelli una caldaia piena, di pani un'infornata intera. Di vino berrei un tino, di maccheroni seicento cantari. Ancora la pancia mia non sarebbe piena, perché va battendo come una campana" (Lombardi Satriani 1932: 156). Al suo malèssere esistenziale il misero ha risposto anche con qualche tumulto disordinato e con sporadiche ribellioni subito represses, ma la sua strada di lenimento del male dell'indigenza e della fame è stata sempre, e comunque, quella dell'evasione nel sogno, nel desiderio smodato (e raramente, o mai, realizzato sul piano stòrico) del cibo, del sesso, del possesso di beni materiali, della sfrenatezza del dire e del fare, della libertà totale e illimitata. Essa, placando le pulsioni del síngolo e stemperandone l'aggressività, scongiurava la nascita di possibili collettivi fermenti sovversivi. Non a caso i tiranni promuovèvano ciclicamente l'organizzazione di abbuffate *graziosamente* concesse al pòpolo affamato, e rigorosamente controllate secondo un ben preciso rituale imposto, e accettato e condiviso dalle plebi rassegnate alla loro condizione di miseria, di fame e di subalternità. La Cuccagna sognata s'inverava, così, nella Cuccagna di Stato, la cui presentazione e il cui saccheggio rispondevano a un preciso rituale festivo che tendeva a sublimare lo spreco alimentare, decantandolo dalla volgarità dell'ingordigia smisurata e disordinata, e a scongiurare, saziando per un giorno la terribile fame, una piú grave trasgressione, non facilmente controllabile, quale quella della violenza e del sangue, che poteva giúngere a sovvertire valori e istituzioni consolidati e ferocemente difesi – preoccupazione ritenuta da alcuni infondata per quell'implicita complicità delle plebi a non voler "cambiare le strutture della società in cui vivèvano" (Thomas 1975: 214), prive com'erano di quella coscienza di classe, che maturerà, poi, nel XIX secolo. Non era, del resto, questo lo scopo delle cuccagne concesse nel XVIII secolo nella Napoli borbònica dalla regale magnanimità del sovrano? (Scafoglio 1981: 9-40).

il male supremo della fame. Cuccagna, ridotta com'è a una pura imbandigione di cibi, avendo quello alimentare soppiantato tutti gli altri elementi cuccagneschi⁴ (indizio d'una drammatica situazione alimentare e della difficoltà enorme di procurarsi di che soddisfare almeno in parte le ragioni del ventre), fa appena capolino nel sogno del cantore, e non riesce a capovolgere l'insistente presenza della fame e della miseria. Il richiamo della realtà della vita è più forte d'ogni artificiale costruzione smisurata e disordinata. La consolazione, giunta sull'onda d'un surrogato fónico dell'abbondanza vera, sospende solo per un attimo la frustrazione, la miseria e la fame, o, più che sospenderle, le sublima nella visione onirica della suprema beatitudine del ventre. La funzione tarapèutica del canto è determinata nel tempo: la *cura* cessa il suo effetto, ma la crisi è superata. Il *mundus inversus* non dilaga nella mente dell'affamato, lo stato di transe è solo momentaneo, il pericolo della follia è scongiurato ancora una volta.

Consolatorio e propiziatorio è, però, anche lo "spèrpero del cibo, in occasione delle grandi festività e delle principali ricorrenze della vita. Spèrpero rituale, certo, e di valenza soprattutto propiziatoria; ma spèrpero reale, concreto, che di fatto avvicina (in quei momenti) il comportamento alimentare dei 'pòveri' a quello dei 'ricchi'".⁵ Ma se per i ricchi lo spèrpero è della quotidianità e la parsimonia una scelta, per i miseri lo spèrpero è quotidiano solo nei sogni, facendosi reale unicamente nei limitati e contingenti giorni della festa, e l'astinenza (più che la frugalità) alimentare una necessità.

Non sempre, tuttavia, il tempo della festa è pienamente goduto, poiché "l'assenza o la modestia degli alimenti mortifica o annulla la dimensione del tempo festivo, estromettendola dall'orizzonte del pòvero e dell'affamato, o del pòvero affamato".⁶

A

Carnilivari fa pe' li cuntenti,
pe' cu' ave carne, casu e maccaruni.
Ed eu l'amaru chi non haju niente
Mi curcu a paru paru de lu sulì;
e poe la notte mi rivigghiu e sentu
e cuntu li ciaramidi unu pe' unu.⁷

⁴ Su *Cuccagna* vedi, fra gli altri (Cocchiara 1956: 159–187; Camporesi 1978: 77–125).

⁵ Montanari (1993: 120–121).

⁶ Cavalcanti (1995: 129). "Da osservare che la causa e l'effetto non sempre si distinguono: si mangia bene perché è festa, ma è festa perché si mangia bene, è festa solo quando si mangia bene ed è festa solo per chi ha da mangiare" (Teti 1976: 331).

B

E Pasca vinni, di hjiuri vestuta,
 pe' atrì e no pe mia, lu sventuratu!
 Avía nu cedhu, e jera tuttu pinni,
 mi misi mu l'arrustu e lu cocía;
 ma era tantu magru, chi mi vinni
 mu lu jettu c'u spitu, e m'a fujia.⁸

La contrapposizione fra chi ha e chi non ha non è, tuttavia, una condizione che si rivela nel solo tempo festivo, ma è vissuta perennemente, segnando profondamente l'esistenza dell'uomo perché quotidiana, insuperabile, inestinguibile, e denunciabile solo nell'esecuzione (*innocua* per la classe dominante e, perciò, tollerata, anzi incoraggiata perché stempera possibili tentazioni di rivolta; e *consolatoria* e, perciò, narcotizzante, per quella misera e subalterna) del canto.

Uno strambotto (strutturato sulla martellante rima alternata perfetta con i versi pari e dispari in consonanza) conferma la contrapposizione fra ricco e misero non solo, ma anche la funzione distintiva di classe che il cibo assume, poiché il ricco ostenta anche con l'abbondanza e la superiore qualità del cibo imbandito sulla sua tavola la sua condizione economico-sociale e il suo potere, sicché *li ricchi comu vonnu/e li pòveri comu ponnu*.⁹

Lu riccu mancia carni a sciavareddi
 Linguì di porcu, fìcati e miduddi
 E li cchiù frutti priziusi e beddi
 Chi su purtati pri li pidicuddi
 Prinici, franculini ed autri aceddi
 E pri nuantri affritti e povireddi
 Quannu sí, quannu no, pani e cipuddi.¹⁰

⁷ “Carnevale fa per i contenti, per chi ha carne, formaggio e maccheroni. Ed io, infelice, che non possiedo niente, mi còrico al pari del sole. E poi la notte mi sveglio, e desto conto le tègole una per una” (Teti 1976: 240).

⁸ “E Pasqua venne, di fiori vestita, per altri e non per me, lo sventurato! Avevo un uccello, ed era tutto penne, mi mi si ad arrostitirlo e l'ho cotto; ma era tanto magro, che mi venne di buttarlo con tutto lo spiedo, e me ne scappai” (Germanò 1985: 104).

⁹ “I ricchi come vògliono e i pòveri come pòssono” (Pitrè 1880). E in Calabria: “U riccu quannu vo/u pòvaru quannu abbusca” (“Il ricco [mangia] quando vuole, il misero quando può”) (Spezzano 1970: 100).

¹⁰ “Il ricco mangia carne e cervella, lingua di porco, fègato e midollo e i frutti piú preziosi e belli, che sono portati per i píccioli, pernici, fràncoli e altri uccelli, il vino buono che fa traballare. E per noialtri, affritti e poveretti, quando sí, quando no, pa-

Ma il cibo è solo uno dei segni che m̀archiano la differenza di classe e definiscono l'abisso fra il ricco e il m̀isero. Il p̀overo non ha cibo, ma ha occhi per vedere e orecchie per ascoltare e intelligenza per capire. Non puó fare nulla per cambiare le cose, ma ha la parola, che, se cantata (non detta), nessuno puó ricacciargli in gola:

Nasci lu ruccu e bonu parentatu,
 U povariellu de n'affrittu lignu:
 U riccu ad ugne tavula è 'mmitatu,
 U povariellu nun ne fozi dignu:
 U riccu, quannu ha dèbiti, è aspettatu,
 U povariellu o carceratu, o pignu;
 Mori lu riccu, e la cruci ha 'nnorata,
 U povariellu ha na cruci de lignu.¹¹

Le ingiustizie sociali pòssono, cosí, essere lucidamente enumerate in uno strambotto che dà la misura della funzione contestativa del canto di tradizione orale.

Ma, nonostante la ribellione per la propria condizione di miseria e di fame, che stride con quella degli altri:

Atri se mangiu le ricotte fresche,
 A 'mmie me chiamu lu gran pecuraru;
 Atri fau le case a llu parrupu,
 Io a llu 'mparu nu' ppuozzu ammurare;
 Atri fau le tochie re savucu,
 Io ccú jinostra nu' puozzu ammentare;
 Atri siminu spine e r'io me pungiu,
 Atri fau lu male e r'io lu ciangiu.¹²

ne e cipolla" (La Farina 1834, cit. in Lombardi Satriani 1968:62). Spesso, dunque, si è privi dello stesso pane, perennemente inseguito e raramente raggiunto, come, con sconsolata consapevolezza, dice il p̀overo M̀enego a Duofo, suo compagno di fame: "Io so che il pane scappa da noi, ma sí, piú che le p̀assere dal falco" (Ruzante 1967: 613).

¹¹ "Nasce il ricco di buona famiglia, il poverello da un afflitto legno. Il ricco a ogni tavola è invitato, il poverello non ne è degno. Il ricco, quando ha dèbiti, è aspettato, il poverello o è incarcerato o deve impegnarsi [nella servitù]. Muore il ricco, e ha la croce dorata, il poverello ha una croce di legno" (Padula 1864: n. 37).

¹² "Altri m̀angiano le ricotte fresche, ed io son chiamato il gran pecoraio; altri costruiscono case sui precipizi, io non riesco a costruire sul piano; altri fanno le torce di sambuco, io con la ginestra non ne posso venire a capo; altri s̀eminano spine e io mi pungo; altri fanno il male e io ne pago il fio" (Maone 1979: 182). Anche con i detti il m̀isero lamenta la sua indigenza e la sua fame contrapposte al benessere degli altri:

Il motivo narcotizzante della fortuna, contro cui si può anche imprecare, senza che gli uòmini, ricchi e pòveri, ottèngano alcunché,¹³ riaffiora inesorabilmente, e la ribellione, verbalmente violenta, si stèmpera in una velata rassegnazione di fronte ai proprî mali, ristabilendo il placamento dell'ànimo e garantendo la pax sociale (non è colpa di nessuno. È la fortuna – il destino, Dio, etc. – che vuole cosí),¹⁴ temporaneamente minacciata, poiché *U dijunu teni lu diàvulu allu culu*:¹⁵

Ffurtuna, chi te via la cingulusa,
cu me fà jre a mie senza cammisa!
A cchi le runi bene e lu ricusa
a 'mmie me privi puru re la spisa...¹⁶

E nel dístico finale d'un canto raccolto in Sicilia “la responsabilità dell'avere avuto il destino di pòveri viene attribuita ad Adamo, viene, cioè, mitizzata”:¹⁷

Addunca, si battennu 'stu Carvanu
Nui sempri avemu 'st'amaru distinu,
A Diu ed a Maria ringraziamu
Chi a nui ni reggi cu' ajutu divinu;
Nni duna la saluti, e travagghiamu
E nn'accunzamu lu pani e lu vinu.
Chiddu chi voli Diu! Cci curpa Adamu,
Di pòviri nni tocca lu distinu.¹⁸

Atru si mangia li frittuli e l'ova, / E jeu, l'amaru, la cucuzza cruda (Altri mangia i ciccioi e le uova, e io, lo sventurato, la zucca cruda) (Piccolo 1982: 34). Neppure il fuoco per cuòcere la zucca! *Atru mancia pirnici e faciani, / Ed iu, l'amaru, carduna di serra* (Altri mangia pernici e fagiani, ed io, l'infelice, cardì di serra) (Pitrè 1880: IV).

¹³ Si legga il racconto esemplare della fortuna di don Filomeno (Lombardi Satriani 1957: 143–149: *'Nu riccuni*).

¹⁴ Sulla funzione narcotizzante del Folk-Lore vedi Lombardi Satriani (1980: 183–201).

¹⁵ “Chi è digiuno ha il diàvulo in corpo” (Spezzano 1970: 101).

¹⁶ “Fortuna, che ti veda cenciosa, mi fai andare senza camicia! A chi dai tanto bene da rifiutarlo, a me togli anche il cibo” (Maone 1979: 185).

¹⁷ Lombardi Satriani (1980: 156).

¹⁸ “Dunque, se battendo questo Calvario, noi sempre abbiamo questo amaro destino, Dio e Maria ringraziamo che ci règgono con aiuto divino. Ci dà la salute, e lavoriamo. E ci acconciamo il pane e il vino. Quello che vuole Dio! Ha colpa Adamo, di pòveri ci tocca il destino” (Salomone Marino 1897: 403–404). A una menzogna di Adamo è attribuita, infatti, l'origìne della divisione fra ricchi e felici e pòveri lavoratori in un racconto raccolto in Sicilia dallo stesso Salvatore Salomone Marino (ibid.: 404–406).

La partita è partita equívoca, e si gioca sempre fra scongiuro della carestía, della miseria e della fame:

Miseria maliditta,
vatti a mari ad annicari:
chista è carni beneditta,
e nun hai chi cci fari.
Ccàrrica e scàrrica,
pitittu e miseria,
rugna e tigna,
tu, quannu vidi a mmia,
morta tu cadì.¹⁹

propiziazione dell'abbondanza, della ricchezza e della sazietà, che nella cèlebre canzone cumulativa, in Italia già nota e diffusa nel XV sècolo, *La cena della sposa* è giocata sull'ingordigia alimentare della donna, metàfora di quella sessuale,²⁰ e sul ritmo serrato e progressivamente ripetitivo della parola che strania:

Kki ssi mangiò lla zit' 'a prima sera?
'Nu panari di piri galanti
sempi la zita ka jiva davanta.
Kki ssi mangiò lla zit' 'a prima sera?
'Na sardulella 'mminz'allu pettulella,
'nu panari di piri galanti
sempi la zita jiva davanta.
Ki ssi mangiò lla zita lli duj sera?
Dui agnelli fatt'allu furnu,
'nu panari di piri galanti
sempi la zita ka jiva davanta.
Kki ssi mangiò lla zit'alli tre ssera?
Tre ppatana spakka spakka,
duj agnelli fatt'allu furnu,
'na sardulella 'mmenz'allu pettulella,
'nu panari di piri galanti
sempi la zita ka jiva davanta.
Kki ssi mangiò lla ziti novi sera?

¹⁹ “Miseria maledetta, vattene a mare ad annegare: questa è carne benedetta, e non hai che farci. Càrica e scàrica, fame e miseria, rognà e tigna, quando mi vedi, tu cadì morta”.

²⁰ La metàfora mangiare-coíre ricorre in tutto il repertorio della cultura di tradizione orale dal sèmplice detto alla fiaba, alla fàvola, al canto, all'indovinello.

Novi kavalli kavalkaturi,
 gotti ciucci ragliaturi,
 setti galli cantaturi,
 sei piatti di makkaruni
 si mangiàvid'a ggun'a gguni,
 cingə kozz'alla marinara,
 kuattrə patanə spakka spakka,
 tre kikúmmə rə, gun'all'akkua,
 duj agnelli fatt'allu furnu,
 'na sardulella 'mminz'allu pettulella,
 'nu panari di piri galanti
 sempì la zita ka jiva davanta.²¹

B

– Chi cosa mangiau la zita
 A la prima sira?
 – 'Na palumba 'mbiolata,
 'Na sarda salata,
 E di 'na turturina
 'Nu menzu pettoncinu.

– Chi cosa mangiau la zita
 A li du' siri?
 – Du' palumbi 'mbiolati,
 Du' sardi salati,
 E di 'na turturina
 'Nu menzu pettuncinu.

²¹ “Che mangió la sposa la prima sera? Un paniere di pere galanti sempre la sposa che andava avanti. Che mangió la sposa la prima sera? Una sardella nella focaccia, un paniere di pere galanti sempre la sposa che andava avanti. Che mangió la sposa la seconda sera? Due agnelli cotti nel forno, un paniere di pere galanti sempre la sposa che andava avanti. Che mangió la sposa la terza sera? Tre patate spaccate, due agnelli cotti nel forno, una sardina nella focaccia, un paniere di pere galanti sempre la sposa che andava avanti. Che mangió la sposa la nona sera? Nove cavalli cavalcature, otto asini ragliatori, sette polli cantatori, sei piatti di maccheroni mangiava ad uno ad uno, cinque cozze alla marinara, quattro patate spaccate, tre cocomeri, uno ad acqua, due agnelli cotti nel forno, una sardina nella focaccia, un paniere di pere galanti sempre la sposa che andava avanti”. (Comunità Montana “Alto Jonio”). Inchiesta demologica condotta da Leonardo R. Alario nei quindici comuni della Comunità Montana 1981–1988: Amendolara, bob. 1, br. 29.

– Chi cosa mangiau la zita
A li tri siri?
– Tri angilli 'mbombolaci,
Tri sardi salati,
E di 'na turturina
'Nu menzu pettoncinu.

– Chi cosa mangiau la zita
A li quattru siri?
Quattru angilli 'mbombolaci,
Quattru sardi salati,
E di 'na turturina
'Nu menzu pettoncinu.

– Chi cosa mangiau la zita
A li cincu siri?
– Cincu capi di sangunazzu,
E di 'na turturina
'Nu menzu pettoncinu.

– Chi cosa mangiau la zita
A li sei siri?
– Sei capi di socizza
Di sei porci ammazzatizzi,
E di na turturina
'Nu menzu pattuncinu.

– Chi cosa mangiau la zita
A li setti siri?
– Setti capicozi
e setti suppressati,
e di 'na turturina
'Nu menzu pettuncinu.

– Chi cosa mangiau la zita
A ll'ottu siri?
– Si mangiau lu porcu sanu,
'Na palumba 'mbiolata,
Li du' sardi salati,
Li tri angilli 'mbombolaci,
Li quattru sardi salati,
Li cincu capu di sangunazzu,
Li sei porci ammazzatizzi,
Li setti capicozi,
E di 'na turturina
Lu menzu pettuncinu.²²

²² “– Che mangió la sposa la prima sera? – Una colomba vèrgine, una sarda salata e

e rassegnazione dolente alla propria immutabile condizione di misero:

Miseria, nun te pàrtere re mie,
 cà t'ha truvatu nu bonu cumpagnu!
 U jurnu ni 'nde jamu ppé lle vie,
 a sira ne spartimu lu guaragnu.²³

La festa è anche festa alimentare: si mangia per propiziare l'abbondanza futura, secondo il principio della magia omeopatica, in virtù del quale ciò che si fa in determinati giorni si ripete in tutto l'anno; si mangia per devozione durante i pellegrinaggi e le feste patronali; si mangia durante i riti di passaggio che segnano la vita dell'uomo. E si mangia insieme: l'assunzione alimentare è parte della festa, e la festa è sempre celebrazione corale del bisogno dell'uomo di sublimare il quotidiano.

La cultura della fame, accanto al consumo disordinato ed eccessivo di cibo, che collettivamente sogna o (calendariamente e ritualmente) compie, pone la festa della gozzoviglia, della beatitudine della gola, della soddisfazione delle pulsioni del ventre compiute in solitudine, fuori da ogni occasione collettivamente riconosciuta, lontano da sguardi cupidini a tal punto da consumarsi nel buio d'una bara dopo una morte invocata per sfuggire agli stenti e ai morsi della fame, e per godere, finalmente, delle delizie del palato e di quelle della carne, entrambe ordinariamente negate. Ecco, allora, che cibo e sesso, oggetti ambedue di istinti primari e, perciò, insopprimibili, scatenano ancora la fantasia del misero, e si con-fondono²⁴ in un canto, i cui versi finali celebrano la bara come "alcova orgiastica in cui il triangolo, anomalo rispetto a

d'una tortorella mezzo petto. – Che mangiò la sposa la seconda sera? – Due colombe vergini, due sarde salate, e d'una tortorella mezzo petto. – Che mangiò la sposa la terza sera? – Tre anguille 'mbombolaci, tre sarde salate, e d'una tortorella un mezzo petto. – Che mangiò la sposa la quarta sera? – Quattro anguille 'mbombolaci, quattro sarde salate e d'una tortorella un mezzo petto. – Che mangiò la sposa la quinta sera? – Cinque capi di sanguinaccio e d'una tortorella un mezzo petto. – Che mangiò la sposa la sesta sera? – Sei capi di salsiccia di sei porci da ammazzare, e d'una tortorella un mezzo petto. – Che mangiò la sposa la settima sera? – Sette capicollini e sette soppressate e d'una tortorella un mezzo petto. – Che mangiò la sposa l'ottava sera? – Si mangiò un porco sano, una colomba vergine, le due sarde salate, le tre anguille imbombolaci, le quattro sarde salate, i cinque capi di sanguinaccio, i sei porci da ammazzare, i sette capicollini e d'una tortorella mezzo petto" (Lombardi Satriani 1932: 245-247).

²³ "Miseria, non allontanarti da me, perché hai trovato un buon compagno! Il giorno ce ne andiamo per le strade, la sera ci dividiamo il guadagno" (Maone 1979: 184).

²⁴ Cavalcanti (1995: 129).

quello canònico, si tinge di màcabro per l'isolamento del soggetto parlante, malgrado rovesciamenti globali di prospettiva":²⁵

A

Si moru cumbogghiàtimi di pitti,
di capicolli, fríttuli e ricotti.
E pi cuscina triccent'ova fritti,
e pi candili sei capuni cotti.
E lu tambutu sia di cutuletti,
e l'acqua santa sia di vinu forti.
Poi curcàtimi ammenzu a ddu' schetti:
lassati fari a mia 'sta mala morti!
Cantàtimi 'na requie, ca su mortu!²⁶

B

Se moru, cumbogghjatimi di pitti,
'ntra nu tambutu cu centu ricotti;
pe matarazzu dui longhi satizzi,
e, pe coscina, dui capuni cotti.
Contornatimi tuttu d'ova fritti,
e, pe acqua santa, lu vinu chiú forti,
e mentitimi 'n menzu di dui schette:
dassati fari a mia sta mala morti.²⁷

C

Vurria muriri a 'nu furnu di pitti
dintru 'na mantra china di ricotti,
lu tavuteddu di casu e ricotta
e pe' cannili stoccu di sazizza,
ped'Acqua Santa biellu vinu forti,
poi mi curcadi 'mmiemzu a ddu' schette.
'Assala fari a mia 'sta mala morti.²⁸

²⁵ Ibid.

²⁶ "Se muoio, coprítemi di focacce, di capicolli, cícioli e ricotta. E per cuscini trecento uova fritte, e per candele sei capponi cotti. E la bara sia di cotolette, e l'acqua santa sia di vino forte. Poi coricàtemi fra due vèrgini: fàtemi fare questa mala morte! Cantàtemi un *requiem*, perché son morto!" (Profazio 1972: lato B, br. 6).

²⁷ "Se muoio, coprítemi di focacce, in una bara con cento ricotte; per materasso due lunghe salsicce, e, per cuscini, due capponi cotti. Conrotnàtemi tutto di uova fritte, e, per acqua santa il vino piú forte, e mettètemi fra due núbili: lasciate fare a me quasta mala morte" (Germanò 1985: 141).

²⁸ "Vorrei morire in un forno di focacce, in una mandria piena di ricotte. La bara di formaggio e ricotta, e per candele rocchì di salsiccia, per acqua santa bel vino forte. Poi

D
 Facítimi 'na fossa longa e stritta
 quantu ci capa lu miu affrittu corpu;
 e lu tavutu sia di gova fritti,
 'u cupirchieddu di pisci e di trotti.
 Pi' cuscinu 'nu beddu prisuttu,
 i cannilieru scianchi di sazizza,
 e l'Acqua Santa sia di vinu forti,
 pu' mi mintiti 'mmienzu a du' shchitti:
 cantàtimi 'nu requie cà sugnu muortu.²⁹

Cibo e sesso tòrnano, dunque, per rispòndere, su un piano metastòrico, in cui l'estremo si manifesta in tutta la sua carnale virulenza, all'insopprimibile e insostenibile bisogno totale della soddisfazione materiale celebrata come festa solitaria e, perciò, anòmala, da cui l'individuo, eccezionalmente esclude la collettività.

La donna desiderata è, spesso, metaforicamente paragonata a cibi delicati, dolci e gustosi, degni d'essere prelibati da uòmini di alto rango:³⁰

Delicatina mia comu 'na spica,
 E tenereza comu 'na lattuca!
 Lu pani jancu è chinu di muzica,
 'Ssi labbra 'nzuccherati: suca, suca!
 Di la lattuca si faci 'nsalata,
 Chi 'ndi mangiu cavaleri e duca.³¹

coricàtemi fra due vèrgini: fàtemi fare questa mala morte” (Lombardi Satriani 1932: 165).

²⁹ “Fàtemi una fossa lunga e stretta giusta perché vi entri il mio afflitto corpo; e la bara sia di uova fritte, il coperchio di pesci e di trote; per cuscino un bel prosciutto, i candelieri roccchi di salsiccia, e l'Acqua Santa sia di vino forte, poi mettètemi fra due vèrgini: cantàtemi un requiem, ché son morto” (Lombardi Satriani 1932: 164). Il canto, citato in tre diverse lezioni, súscita, all'atto dell'esecuzione, immancabilmente, il riso. Ma la fame e la morte, spaventosi e supremi mali, sono, spesso, esorcizzate col riso da chi è disposto finanche ad ammalarsi pur di non soffrire i morsi della fame, perché con la malattia la fame si dilegua, “e purché non mi venga fame, io non desidèro altro” dice Mènego, il rústico eroe ruzantiano perennemente torturato dalla fame (Ruzante 1967: 693).

³⁰ Il cibo degno di cavalieri e duchi è altra spia dell'accettazione dello status quo da parte delle classi subalterne e dei contenuti ambivalenti della loro cultura. Vedi in proposito Lombardi Satriani (1968).

³¹ “Delicatina mia, come una spiga, e tenerella come la lattuga! Il pane bianco è pieno di mollica, le labbra inzuccherate: succhia, succhia! Della lattuga si fa l'insalata,

Ella stessa, anzi, si fa cibo per soddisfare e sanare l'innamorato in una sorta di simbòlico rituale cannibalesco:

A

Ku s' à mangiät' 'a scilli ð' 'a kalandra?
 T'aj mangiati tu, stella Dijana.
 'Nu múzzæki ði scill'a mmia mi säna.
 Ku s' à mangiät' 'u petti ð' 'a kalandra?
 T'aj mangiäti tu, stella Dijana.
 'Nu múzzæka ði 'ssu pett'a mmia mi sana.
 Ku s' à mangiät' i vrazzi ð' 'a kalandra?
 T'aj mangiati tu, stella Diana.
 'Nu múzzæka ði 'sti vrazz'a mmia mi sana.
 Ku s' à mmangiät' 'a käpi ð' 'a kalandra?
 T'aj mangiati tu, stella Dijana.
 'Nu múzzæka ði 'sta kap'a mmia mi sana.³²

B

Chi s' è magnat' u core d' la calandra,
 m' lagg' magnat' ii u core tuu calandri mia;
 chi s' è magnat' u pizzul' d' la calandra,
 m' lagg' magnat' ii u pizzul' tuu calandra mia;
 chi s' è magnat' u pitt' d' la calandra,
 m' lagg' magnat' ii u pitt' tuu calandra mia;
 chi s' è magnat' l'ascedd' d' la calandra,
 m' lagg' magnat' ii l'ascedd' tuu calandra mia;
 chi s' è magnat' 'a cap' d' la calandra,
 m' lagg' magnat' ii 'a cap' tuu calandra mia;
 chi s' è magnat' 'a cud' d' la calandra,
 m' lagg' magnat' ii 'a cud' tuu calandria mia.³³

di cui si cibano cavalieri e duchi" (Cavalcanti 1995: 149).

³² "Chi ha mangiato l'ala dell'allödola? L'hai mangiata tu, stella Diana. Un morso dell'ala mi guarisce. Chi ha mangiato il petto dell'allödola? L'hai mangiato tu, stella Diana. Un morso di codesto petto mi guarisce. Chi ha mangiato le braccia dell'allödola? Le hai mangiate tu, stella Diana. Un morso di codeste braccia mi guarisce. Chi ha mangiato la testa dell'allödola? L'hai mangiata tu, stella Diana. Un morso di codesta testa mi guarisce" (Alario 1998: 298, 25).

³³ "Chi ha mangiato il cuore dell'allödola, l'ho mangiato io il cuore tuo, allödola mia; chi ha mangiato il becco dell'allödola, l'ho mangiato io il becco tuo, allödola mia; chi ha mangiato il petto dell'allödola, l'ho mangiato io il petto tuo, allödola mia; chi ha mangiato l'ala dell'allödola, l'ho mangiata io l'ala tua, allödola mia; chi ha mangiato la testa dell'allödola, l'ho mangiata io la testa tua, allödola mia; chi ha mangiato la coda

Il mangiare stesso è metàfora dell'amplesso per quell'inconscio bisogno cannibalesco di annullare in sé, assimilàndola, la persona amata (*ti mangerei* è l'espressione, comunemente adottata, che denuncia il desiderio di possedere l'altra) e, forse, per quell'analogía fra i due atti (che sono anche bisogni fondamentali) determinata da quell'entrare e quel riempire che connòtano entrambi. Del resto, analizzando le istituzioni sociali di tanti pòpoli della terra, gli antropòlogi hanno rilevato "l'esistenza di una connessione tra maschio e consumatore, tra fèmmina e prodotto consumato"³⁴ e, altresí,

l'analogía profondíssima che, ovunque nel mondo, il pensiero umano sembra stabilire tra l'atto della copulazione e l'atto del mangiare, a tal punto che moltíssime lingue li désignano con lo stesso tèrmine. In yoruba, mangiare e sposare si esprimono con un verbo único che ha il senso generale di prèndere, acquistare: uso simmètrico al nostro che adòpera il verbo consumare tanto per il matrimonio quanto per il pasto.³⁵

Molti, tanti, lungo i due últimi sècoli hanno raccolto canti, soprattutto lírico-monostròfici, con gusto estetizzante e intento documentarístico, e non certo canti di miseria, di disperazione, di fatica, di fame, che denunciàvano una condizione che non si voleva registrare, che si voleva rimuòvere, essendo i raccoglitori alcuni dalla parte dei galantuòmini e, comunque, 'civili' e benestanti, altri (e giungiamo sino a tempi molto vicini a noi, attuali, in alcuni casi) tutti intenti a farsi cantori della grandezza e fierezza e unicità e originalità della píccola patria, di cui amorevolmente raccoglièvano fra 'le cose antiche del pòpolo' le últime gentili "fronde sparte", opportunamente tralasciando quei canti che lamentàvano il dolore e la fatica di esistere delle plebi mísera. Ma gli studiosi, che hanno fatto la storia del Folk-Lore in Italia, hanno prestato attenzione a tutti i canti registrati e, con diverso approccio metodològico, ne hanno analizzato le forme e le tipologíe sí, ma anche i contenuti; con particolare intensità e serietà científica questi últimi soprattutto dopo la lezione di Gramsci.

La conoscenza del contenuto dei canti favorisce la conoscenza dei fatti (anche di quelli che la letteratura e la storiografia ufficiali non testimoniano, o testimoniano a metà) dell'uomo, illuminàndone il complesso, e niente affatto sèmplice e ingenuo, orizzonte culturale. I canti

dell'allòdola, l'ho mangiata io la coda tua, allòdola mia" (Noviello 1976: 320: canto di Albano di Lucania).

³⁴ Lévi-Strauss (1996: 116).

³⁵ Ibid.: 119.

della miseria e della fame sono, parafrasando Vincenzo Padula (che degli studiosi dei canti come testimoni di vita è stato un predecessore, e per il quale “la poesia popolare è il sublime gèmito del pòpolo”),³⁶ i segretari di tutte le miserie del pòpolo.³⁷ E come nel dialetto così nei canti “sono impresse le condizioni materiali, i rapporti sociali, il diritto subalterno dei pòveri; è il libro non scritto in cui si puó lèggere un’altra storia, la storia segreta delle classi dominate, che non è stata consegnata alla letteratura scritta e alla lingua dei dominanti”.³⁸ La miseria e la fame, insomma, lamentate in quei canti, in cui l’uomo tenta di celebrare, su un piano metastòrico, l’esorcizzazione dell’assenza e la propiziazione della presenza del cibo, hanno rispondenza nella realtà storicamente concreta, a cui non si sfugge.

Per sècoli, infatti, la fame ha segnato la vita delle masse (‘del basso pòpolo’) in Italia, e, ancor più, nel Meridione e segnatamente in Calabria, dove i viaggiatori stranieri trovano nel XVIII e nel XIX sècolo persone abbruttite dalla fatica e dalla miseria, che vivono in miserabili tugurí di paesi sdruciti dal tempo e dall’abbandono, tanto che l’abate di Saint-Non, uno dei pochi stranieri a elogiare la Calabria e i Calabresi, non puó che dirsi, nel 1778, stupito di non trovare, nel mezzo di tanti tesori naturali della regione, “che villaggi in rovina, abitanti pòveri, senza vestito, portando quello della miseria, e con figure gràcili e selvagge”;³⁹ e Maxime Du Camp nel 1860 non puó che esclamare, dopo aver enumerato le ricche risorse del territorio: “Da quale malsano governo è stato, dunque, sistematicamente oppresso questo paese per essere così pòvero e privo di tutto?”⁴⁰

La storia del ‘popolino’ meridionale è storia di sfruttamento, soggezione, miseria, fame. Le inchieste promosse dai diversi governi, a partire da quella murattiana e, poi, da quelle post-unitarie della Commissione d’inchiesta sul brigantaggio (1863), di Leopoldo Franchetti,⁴¹ che descrive con sentita partecipazione l’infelice vita dei contadini calabresi (1874), della Commissione presieduta da Stefano Jacini, iniziata il 1877 e durata sette anni, della Commissione parlamentare sulle con-

³⁶ Padula (1864: n. 36).

³⁷ “Il linguaggio è il segretario di tutte le miserie del pòpolo” (Padula 1967: 201).

³⁸ Scafoglio (1984: 99).

³⁹ Vedi Valente (1977: 22), che pubblica in traduzione italiana la parte riguardante la Calabria del *Voyage pittoresque* di Jean Claud Richard, abate di Sain-Non.

⁴⁰ Du Camp (1963). Ma su tutta la letteratura di viaggio relativa alla Calabria vedi Cavalcanti (1997: 15-39).

⁴¹ Franchetti (1875: 57-174).

dizioni dei contadini delle Province Meridionali e nella Sicilia (1909), testimoniano lo stato di grave degrado economico, fisico e morale in cui versano le popolazioni calabresi. Degrado che non s'attenua, s'accentua, anzi, proprio con l'unità nazionale, soprattutto a partire dal 1° gennaio 1869, quando "il pane dei pòveri è minacciato dall'introduzione della tassa sul macinato",⁴² tanto che il giornale *La Calabria* il 6 gennaio 1872 titola un suo articolo, in cui lamenta la penuria di pane per molti giorni al mese, "Vi è bisogno di pane".⁴³

Al 'popolicchio' meridionale, ma anche di tanti altri luoghi d'Italia, non esclusa la Lombardia, non restano che l'emigrazione, o la rivolta, o la rassegnazione. A chi si rivolta i governi rispondono con repressioni durissime: percosse, arresti, fucilate, spedizioni militari (si pensi al brigantaggio). Ecco, allora, la via dell'emigrazione:

No pozzu cchiú mi campu, terra 'ngrata,
la fami mi stringi li budedda comu 'na dogghia
chi nu 'nsi ndi voli iri.
Aiu a partiri, terra scillirata!
U cori ciangi, ma nenti pozzu fari.
Aiu a partiri, terra scillirata!
Nun ciangiri cu mia! Fammi partiri.⁴⁴

E chi cerca di dissuadere le 'bande' di contadini che chiedono di emigrare si sente rispondere: "L'inverno si avvicina e abbiamo dinanzi la fame. Peggio di così non ci può toccare. Assicurateci contro la fame, e noi non partiremo". "E fu necessario tacere",⁴⁵ così conclude Pasquale Villari, che riporta il brano prima citato, e che, in altri luoghi delle sue *Lettere meridionali*, descrive la squallida e miserabile vita dei contadini italiani e meridionali in particolare. Così i contadini pugliesi

in campagna vivono in un camerone a terreno, dormendo in nicchie scavate nel muro intorno intorno. Hanno senz'altro un sacco di paglia, su cui dormono vestiti, anzi non si spogliano mai. Li comanda un *massaro*, che somministra ogni giorno a ciascuno, per conto del padrone, un pane nerastro e schiacciato, del peso d'un chilogramma, che si chiama *panrozzo*.

⁴² Stancati (1988: 89).

⁴³ Calabria (6 gennaio 1872, A. I, n. 50, 1-2).

⁴⁴ "Non posso più campare, terra ingrata, la fame mi stringe le viscere come una doglia che non vuole andar via. Devo partire, terra scellerata! Il cuore piange, ma nulla posso fare. Devo partire, terra scellerata! Non piangere con me! Fammi partire" (Smorto 1986: 72-73).

⁴⁵ Villari (1878: 315).

Questo contadino lavora dall'alba fino al tramonto; alle dieci del mattino riposa mezz'ora e mangia un po' del suo pane. Alla sera, cessato il lavoro, il *massaro* mette sopra un gran fuoco, che è in fondo al camerone, una gran caldaia, in cui fa bollire dell'acqua con pochissimo sale. In questo mezzo i contadini si dispongono in fila, affettano il pane che mettono in scodelle di legno, in cui il *massaro* versa un po' dell'acqua salata, con qualche goccia d'olio. Questa è la zuppa di tutto l'anno, che chiamano *acqua-sale*. Né altro cibo hanno mai, salvo nel tempo della mietitura, quando s'aggiungono da uno a due litri e mezzo di vinello, per metterli in grado di sostenere le più dure fatiche. E questi contadini s'erbano ogni giorno un pezzo del loro chilogramma di *panrozzo*, che vendono o portano a casa per mantenere la famiglia.⁴⁶

Ma non è migliore la vita dei contadini della ricca terra di Lombardia: "Abbiamo dovuto spesso raccapricciare nel vedere l'acqua sorgere dai pavimenti nelle povere stanze abitate, ed i coltivatori sparuti uscire nei campi in cerca di rane che costituiscono uno dei loro cibi più sostanziosi, e le risaie giungere fino alle finestre delle case [...] Riesce assai singolare di dover riconoscere che nelle vicinanze della ricca, della colta, della benefica Milano vivono i più poveri contadini della Lombardia".⁴⁷ Ancor più misera la vita dei giornalieri, i quali "col loro meschino salario in danaro, miserabile cibo e squallido alloggio, portano dipinta la povertà sui volti sparuti, e fanno raccapricciare ogni anima bennata".⁴⁸ Più fortunate sembrano le risaiole, le quali, dopo aver lavorato immerse fino alla coscia nell'acqua pútrida e puzzolente, esposte a tutti i pericoli e soggette a una fatica tanto disumana da renderle vecchie a trent'anni, possono consumare nel breve intervallo "un tozzo di pane o una fetta di polenta, conditi qualche volta con uno spicchio di cipolla o con un pezzettino di carne di maiale".⁴⁹

Del cibo dei meridionali, del panrozzo pugliese e del pane di lenticchie selvatiche dei Calabresi parla Edmondo De Amicis, il quale, dopo

⁴⁶ Ibid. : 52.

⁴⁷ Jacini (1856 : 265). Cit. da Villari (1878 : 122).

⁴⁸ Ibid : 262.

⁴⁹ Marabini (1949). Un canto di risaia del Vercellese così, fra l'altro, recita:

La brutta vita che ò passato
là sul trapianto e nella monda
la mia bella faccia rotonda
come prima non la vedrai più.

Alla mattina quei moscerini
che ti succhiavano tutto quel sangue
e a mezzogiorno quel brutto sole
che ci faceva abbrustolir.

aver descritto le condizioni di alcuni emigranti in partenza dal porto di Genova per l'America, così prosegue:

C'erano molti di quei Calabresi che vivon d'un pane di lenticchie selvatiche, somigliante a un pasto di segatura di legna e di mota, e che nelle cattive annate mangiano le erbacce dei campi, cotte senza sale, o divorano le cime crude delle *sulle*, come il bestiame, e di quei bifolchi della Basilicata, che fanno cinque o sei miglia ogni giorno per recarsi sul luogo del lavoro, portando gli strumenti sul dorso, e dormono col maiale e con l'asino sulla terra nuda, in orribili stamberghe senza camino, rischiarate da pezzi di legno resinoso, non assaggiando un pezzo di carne in tutto l'anno se non quando muore per accidente uno dei loro animali. E c'erano pure molti di quei poveri mangiatori di *panrozzo* e di *acqua-sale* delle Puglie, che con una metà del loro pane e centocinquanta lire l'anno debbono mantenere la famiglia in città, lontana da loro, e nella campagna dove si stroncano, dormono sopra sacchi di paglia entro a nicchie scavate nei muri di una cameraccia, in cui stilla la pioggia e soffia il vento.⁵⁰

E a distanza di sessantacinque anni, segno che nulla è cambiato nella vita dei miseri braccianti meridionali, Tommaso Fiore così fa parlare un diavolo di ritorno dal Tavoliere delle Puglie: “La mattina, insieme agli altri, ci siamo alzati due ore dopo la mezzanotte. In pochi minuti abbiamo mangiato pane nero senza sale, cotto nell'acqua con un po' d'olio e sale”.⁵¹ L'*acqua-sale* non è, dunque, così lontana nel tempo. Per tutti gli anni cinquanta, infatti, anche nell'Alto Jonio cosentino i braccianti si cibano di *acqua-sale*:

La sera si andava a dormire nell'aia nella paglia, nella biada, nell'erba medica, nella vecchia. Però i padroni ci offrivano ancora la merenda, che consisteva nell'acqua-sale: cioè pane con la muffa. E dicevano, i nostri padroni, che il pane con la muffa faceva venire la vista. Ci mettevano un po' di olio, un po' di origano, un po' di prezzemolo e di aglio. E noi ce lo mangiavamo con tanto appetito [...] e ringraziavamo il padrone che ce lo aveva dato, sennò la sera dovevamo andare a dormire nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. Amen.⁵²

A mezzogiorno fagioli e riso
e alla sera riso e fagioli
e quel pane non naturale
che l'appetito ci fa mancar. (Leydi 1973: 322-323)

⁵⁰ Da Amicis (1889/1996: 32-33).

⁵¹ Fiore (1955: 208).

⁵² Giuseppe Chiaromonte di Nocera, anni 61, V elementare, sorvegliante, ex calzolaio, ex bracciante, ex emigrato, genitori entrambi di Nocera, via S. Francesco. Intervista del 20 novembre 1987.

E ancora fino alla soglia degli anni sessanta (e anche oggi, ma per sfizio alimentare, per moda, per bisogno di riappropriazione e di rassicurazione psichica) in tutti i borghi rurali della Calabria e nei quartieri pòveri e nei bassi dei capoluoghi di provincia, si sèccano al sole e si consèrvano fra le scorte alimentari d'inverno le bucce dei meloni e dei fichi d'India insieme ai consueti peperoni, pomodoro, zucche, funghi, olive, fichi. "Per vedere come vónono [i braccianti]", scrive Vincenzo Padula, "bisogna vedere come màngino. Mèmore del proverbio: *A statti chiudi spini, ca u viernu si rivèntanu ngilli*,⁵³ ella [la moglie del bracciante] seccó al sole forza di zucche, di peperoni, e di bucce di poponi; raccolse l'olive appena vaiate e giú buttate dal vento, i pomidori acerbi, i petronciani, i funghi, e li saló nelle sue terzeruole; e questi e le patate, e gli agli e le cipolle, e le uova della gallina sono tutti i loro cibi: cibi che sono *spine* e non diventàrono *anguille*".⁵⁴ Della buccia del popone divorata con voluttà da míseri èsseri calabresi si ricorda una signora di Napoli, che a Pasquale Villari descrive "ingenuamente le sue impressioni":⁵⁵

Avevo vista la miseria che opprime la plebe di Napoli, sapevo che in Calabria v'era la carestía; ma ciò che io vidi passó ogni immaginazione. Le faccie sparute erano tali, che i poeti ed i pittori non potèbbero descriverle. Ma quello che non uscirà mai dalla mia memoria, si è l'aver visto gruppi di uòmini e di donne sotto le case, aspettando che s'aprisse una finestra, e si gettassero nella via le buccie delle frutta, che essi divoravano con un'avidità indicibile. Mangiavano tutta la buccia del popone e del cocòmero come un cibo delizioso. Ed in questo modo si tenévano in vita.⁵⁶

Testimonianze non interessate di fame, di sfruttamento, di miseria, a cui non danno ascolto i baroni della terra nonostante le pressioni delle Leghe contadine, delle rivolte popolari (di donne, soprattutto)⁵⁷ e degli

⁵³ "L'estate conserva spine, ché l'inverno diventeranno anguille".

⁵⁴ Padula (1864: n. 37, 2).

⁵⁵ Villari (1878: 125).

⁵⁶ Ibid.: 125-126.

⁵⁷ Nel febbraio del 1917 si hanno manifestazioni di donne, che chiedono pane, a Cassano e a Oriolo, a cui si aggiúngono, nei mesi successivi, altre a Morano e a Mormanno, ad Acquappesa, Rossano, Trebisacce, Diamante e, poi, a Castrovillari, Paola e Cerchiara (Stancati 1988: 429-430). Il 6 dicembre dello stesso anno gli onorevoli Serra, Amato, Berlingieri e il senatore Mele con un telegramma invòcano l'intervento del Presidente del Consiglio Orlando: "Aiútaci dalla fame implacabilmente oppressiva [...] Grano e farina si chiedono da popolazioni tremanti di un domani piú orrido" (Cronica di Calabria, 9 dicembre 1917: 1). Nel febbraio del 1919 la razione *pro capite* di pane è di 250 gr. (Stancati 1988: 434). Fame ed epidemie affliggono la Calabria dal 1919 al 1920, scatenando rivolte in piú luoghi (ibid.: 464).

interventi di uòmini come Villari, Franchetti, Fortunato, e poi Malvezzi, Zanotti Bianco, Isnardi. Essi, anzi, dèttano le loro condizioni, e masse di disoccupati, per non condannare la famiglia alla 'morte per fame', piègano la schiena al duro lavoro che il massaro impone e che il caporalato provvede a controllare. Nàscono da codesta condizione i canti di protesta sul lavoro, frutto, talora dell'azione di attivisti polítici:

| | |
|-----------------|-------------------------------------|
| Signor padrone | Ma pí ma pó |
| da stammatina | " |
| coje l'ulia | " |
| dorgo la rina | " |
| | Mezz'i campi, co la fame |
| | sole o piove a lavorà |
| | voi, invece, trippa piena |
| | in carrozza a passeggià |
| I nostri fiji | Ma pí ma pó |
| cresce dovemo | " |
| ma senza pane | " |
| come facemo | " |
| | Scarpe rotte, niente carze |
| | niente panni da 'ngignà |
| | i vestiti che voi avete |
| | sono tanti da avanzà |
| Se stemo male | Ma pí ma pó |
| nun se lavora | " |
| voi nella paga | " |
| cuntate l'ora | " |
| | Ve pijasse 'n'accidenti |
| | che ve pozzono crepà |
| | nella cassa tutti i sordi |
| | ve se pozzano 'nfracià |
| Jornu è vicinu | Ma pí ma pó |
| che senza danno | " |
| tutti i padruni | " |
| scomparironno | " |
| | E 'na festa nui faremo |
| | perché non vedremo piú |
| | la miseria, l'ingiustizia |
| | tutta questa servitú. ⁵⁸ |

talora della protesta sdegnosa contro il caporale tiranno:

⁵⁸ L'altra Spoleto 1975 : lato B, br. 9.

E ttu, kapuralu, facciu di velluto,
 manki llu vidu ke l'ura è bbinuta.
 E oj kapuralu, facciu di ricotta,
 manki lu vidi ke jè fatti notte.
 E ttu, ggiúvini, kki mmi fai tant'u sbafantu,
 e tti credi ke si' tuttu, ma non si' niente.
 E bbej ara chjazza kúom'a 'nu sbafantu,
 míntis'i méani 'n task'e nun c'è niente.
 E supp'a 'ssa tazza lu bikkieru cci sede,
 e karu kapuskuadra, kuistu ti kunviene.⁵⁹

o contro il padrone sfuttatore, ingannatore e affamatore, anche se nulla si otterrà mai, poiché *cu' patri e e cu' patruni / sempre turtu e mai raggiuni (col padre e col padrone/ sempre torto e moi ragione)*:

A

Arsi tutti i cavalieri!
 Cavalieri arsi tutti.
 Cu ni scorcia e cu ni futti,
 Cu ni futti e cu ni scorcia.⁶⁰

B

Guarda, patruni, chi truvammu 'st'annu,
 Voli fatica assai, malu governu.
 Lu pani ndi lu dona jestimandu,
 E la fatica la voli a ffujendu,
 E si ppe' ssorta nci 'mbatti 'n'atr'annu
 Lu mandu cu diàntani a lu 'mpernu!⁶¹

C

Malu patruni chi truvannu aji
 Puacu lu mangiari e vinu nenti
 Pigghiativi 'sta fauci e jamuncindi.

⁵⁹ "E tu, caporale, faccia di velluto, neppure vedi che l'ora è giunta. O caporale, faccia di ricotta, neppure vedi che è fatta notte. E tu, giovane, che mi fai tanto lo smargiasso, e credi di esser tutto, ma non sei niente. E vai in piazza come uno smargiasso, metti le mani in tasca e non c'è niente. E su questa tazza il bicchiere sta, e caro caposquadra, questo ti si addice" (Alario & Profazio 1979: lato B).

⁶⁰ "Arsi tutti i cavalieri! Cavalieri arsi tutti. Chi ci scòrtica e chi ci fotte, chi ci fotte e chi ci scòrtica" (Uccello 1961/1978: 35-36).

⁶¹ "Guarda, padrone, che trovammo quest'anno, vuole fatica assai, cattivo governo. Il pane ce lo dà bestemmiano, e la fatica la vuole di corsa, e se per caso ci càpita un altro anno, lo mando coi diàvoli all'inferno!" (Lombardi Satriani 1932: 259).

– Com'è ca vi ndi jati?
Furnitimilla 'st'atra puacu
Ca puo jamu a la casa e vivimu.⁶²

talora del tentativo di ottenere, ma solo con un garbato giuoco canoro,
único tollerato, col padrone, qualche píccolo beneficio:

A
Oj kuillu patrùnə miju, gucci rizza,
äj fattə ða 'stu mmatinə 'mpizza 'mpizza.⁶³

B
Oj kuillu patrùnə miju, nòbil'e ggalanta,
piglialli 'nu bikkiruzz' 'i vinə,
ke s'asciuttam' i sudorə tuttə kuantə.⁶⁴

o di placarne, con la tècnica del contrasto, l'insoddisfazione per il la-
voro svolto:

– Kki ttènəðə 'stu patrùnə mijə,
kke stað'amar'amara?
Pikkí si stújdə ll'ú/əcci
kki' llu makkatura? – Risponna llu patrùni
kki' 'nnu suspir'amara:
– Aj, ka si nn'è statə
la jurnat' 'i goja –.
– Non cangə, patrùnə mijə,
non cangə nona,
ka kuilli k' 'onn ama fattə goj
lu facimi kraja –.
Risponne llu patrùnə
kə 'nnu surris'amara:
– Timpi pirdutə
non zi guaðagni mmaja –.
– Nui ämə fattə
kom'all'unna ðillu mara,

⁶² “Cattivo padrone che trovammo, poco mangiare e vino niente. Prendètevi questa falce e andiamocene. – Com'è che ve ne andate? Finitemelo quest'altro poco, ché poi andiamo a casa e beviamo” (Lombardi Satriani 1932 : 264).

⁶³ “O quel padrone mio, occhi ricci, hai fatto da questa mattina spingi spingi” (Giuseppe Chiaromonte, cit.).

⁶⁴ “O quel padrone mio nòbile e galante, prèndilo un bicchierino di vino, ché ci asciughiamo il sudore tutti quanti” (Giuseppe Chiaromonte, cit.).

ma 'stu patrunə nustə
 non z'akkuntentä mmaja.
 oj patruni mijə,
 non gi sta' tanti 'nkagnata,
 ka nuj la jurnata
 l'ami fatta sana sana.
 Nonn ämi stati nuj
 kki tt'ami lasciata,
 m'è statə lu soli
 k'è ttramuntata –.
 Risponne llu patruni
 kki' 'nna dolcia parola:
 – E ggami, jettaticcillə
 'n'ata favəciatə.
 A vvuj 'na favəciatə
 no' bb'è nnenta.
 'U lavurilli mijə
 vađ'avanta.⁶⁵

Ma l'acme della protesta, che si fa ribellione violenta, si raggiunge nel tremendo, disperato canto, raccolto in Sicilia da Lionardo Vigo, in cui è Cristo stesso a invitare il pòvero bracciante angheriatu, minacciato e maltrattato a farsi giustizia e a porre con la violenza senza indugio tèrmine alla violenza del ricco e prepotente padrone:

Un servu tempu fa, di chista piazza,
 cussí prijava a un Cristu, e cci dicía:
 – Signuri, 'u me' patruni mi strapazza,
 mi tratta comu un cani di la via;
 tuttu si pigghia ccu la so manazza,
 la vita dici chi mancu hedi mia;
 si jò mi lagnu, cchiú peju amminazza,

⁶⁵ “– Che ha questo padrone mio, che è amareggiato? Perché si asciuga gli occhi col fazzoletto? – Risponde il padrone con un sorriso amaro: – Ah, ché è finita la giornata di oggi! – Non piangere, padrone mio, non pianger no, ché quello che non abbiamo fatto oggi lo facciamo domani –. Risponde il padrone con un sorriso amaro: – Tempo perduto non si guadagna mai –. – Noi abbiamo fatto come l'onda del mare, ma questo padrone nostro non si accontenta mai. O padrone mio, non esser tanto dispiaciuto, ché noi la giornata l'abbiamo fatta tutt'intera. Non siamo stati noi a lasciarti, ma è stato il sole, che è tramontato –. Risponde il padrone con una dolce voce: – E orsú, diàmolo un altro colpo di falce. Per voi un colpo di falce non è niente. Il mio lavoro va avanti –” (Giuseppe Chiaromonte, cit.).

ccu ferri mi castija a prigiunia;
 undi jò vi preju, chista mala razza
 distruggítila vui, Cristu, pri mia —.

RISPOSTA DEL CROCIFISSO:

E tu forse chi hai ciunchi li vrazza,
 o puru l'hai 'nchiuvati comu a mia?
 Cui voli la giustizia si la fazza,
 né sperì ch'àutru la fazza pri tia.
 Si tu si' omu e non si' testa pazza,
 metti a prufittu sta sintenza mia:
 jò non saría supra sta cruciazza,
 si avissi fattu quantu dicu a tia.⁶⁶

E nasce il lamento per la fatica e per la carenza di cibo e di amore:

Tutti li mienzujuorni so' sunati,
 chiru de oj 'nn'è sunatu ancora.
 Te preu, sacrestanu, va' lu sona:
 faje mangià chi nn'è mangiatu ancora.
 Ca nge sta ninnu miu 'mienzu la chiana:
 aspetta mienzujuornu quannu sòna.
 Sencu 'na fama, 'na seta e 'nu suonnu,
 'na rebulezza ca vâ carennu.
 Ma si 'nge fosse ninnu ra 'ccà 'ttuornu,
 me passaría fama, seta e suonnu.⁶⁷

a cui, tuttavia, il mísero, per non uscire fuori di sé e dalla realtà a cui appartiene, deve dare il giusto placamento con la sentenza falsamente consolatoria che *cu si curca 'n terra nun sfarda linzola*:

⁶⁶ “Un servo, tempo fa, da questa piazza, cosí pregava Cristo, e gli diceva: – Signore, il mio padrone mi strapazza, e come un cane randagio mi tratta; tutto mi prende con la sua manaccia, la vita, dice, non è neanche mia; se mi lamento, piú forte minaccia, con ferri mi castiga e m'imprigiona; perciò vi prego, codesta genía distruggètela voi, Cristo, per me. RISPOSTA DEL CROCIFISSO: E tu forse hai cionche le braccia, oppure le hai inchiodate come me? Chi vuole giustizia se la faccia, né sperì che altri faccia per te. Se tu sei uomo e non sei testa pazza, metti a profitto questa mia sentenza: io non sarei su questa crociaccia, se avessi fatto quanto dico a te” (Vigo 1870–1874: 735).

⁶⁷ “Tutti i mezzogiorno son suonati, quello di oggi non è suonato ancora. Tì prego, sacrestano, va' a suonarlo: fa' mangiare chi non ha mangiato ancora. Poiché c'è il mio amato sulla piana: aspetta mezzogiorno quando suona. Ho una fame, una sete e un sonno, una debolezza che vado cadendo. Me se ci fosse il mio amato qui vicino, mi passerebbe fame, sete e sonno” (Profazio & Zito 1979: lato B).

Cianci lu picuraru e quannu fiocca,
 nun cianci quannu mancia la ricotta.
 Ah, tu, Viola,
 cu mancia maccarruni si cunsola,
 e ccu si curca 'n terra nun sfarda linzola.⁶⁸

Il bracciante, orbene, che è perseguitato da tutte le sventure:

A
 Nun appi sciorta de dormiri a liettu,
 né mancu de mi fari nu pagliaru:
 Mi ni fici unu 'npedi a nu ruviettu,
 jiétturu i genti buoni, e m'u sciollaru.
 Pe lu munnu li via jiri dimierti
 comu fo jiri a mia senza pagliaru!⁶⁹

B
 Amaru iu! duvi simminai!
 A nu rinacchiu 'mmienzu a dua valluni.
 Simminai ranu, e ricoglietti guai,
 All'aria riventaru zampagliuni.
 Vinni nu riccu pe' si l'accattari;
 Pe' dinari mi detti sicuzzuni.
 Jivi alla curti pe' m'esaminari,
 U Capitanu mi misi 'nprigiuni.
 Jivi a lu liettu pe' mi riposari,
 Cadietti e scamacciavi li picciuni.
 Jivi allu fuocu pe' m'i cucinari,
 A gatta mi pisciatti li carbuni.⁷⁰

e che nel canto trova sfogo al suo dolore e lenimento alla sua angoscia, “non è un uomo, ma”, commenta Vincenzo Padula, “un'erba che cre-

⁶⁸ “Piange il pastore quando névica, non piange quando mangia la ricotta. Ah, tu, Viola, chi mangia maccheroni si consola, e chi dorme a terra non stropiccia lenzuola” (Uccello 1974: lato A, br. 3).

⁶⁹ “Non ebbi fortuna di dormire a letto, neppure di farmi un pagliaio: Me ne feci uno sotto un rovetto, andàrono i galantuòmini, e me lo abbattèrono, per il mondo possa vederli raminghi come fanno andare me senza pagliaio” (Padula 1864: n. 36, 3).

⁷⁰ “Amaro me! Dove semina! Su un terreno sabbioso fra due burroni. Semina grano, e raccolsi guai, sull'aia diventò sciame di mosche. Venne un ricco per compràselo; per denari mi diede sorgozzoni. Andai alla corte per avere giustizia, il capitano mi mise in prigione. Andai a letto per riposare, caddi e schiacciai i colombi. Accesi il fuoco per cucinarli, il gatto mi orinò sui carboni” (ibid.).

sce sulla via: chi passa la calpesta⁷¹ [...] La società con tutte le sue classi piú elevate gràvita su di lui, ed egli bué, egli fratello del bué, condannato a continuo lavoro, non puó neppure lagnàrsene [...] Non è triste siffatta condizione? Eppure il detto è poco⁷²,⁷² poiché ben peggiore è la reale vita quotidiana di quel Cristo di carne, che è il bracciante.⁷³

Il mísero, dunque, canta. E col canto svela la sua visione del mondo e della vita, narra la sua storia, rivela le sue paure, dichiara il suo star male, denuncia il suo dolore, confessa la sua angoscia, esprime i suoi desideri, costruisce le sue mitizzazioni. E anche quando par che canti la gioia, esaltàndosi nell'ebrezza della parola melodizzata, egli, invero, leva il suo lamento di oppresso, il suo grido disperato,⁷⁴ affidando alla voce la testimonianza della sua esistenza, della sua presenza nel mondo e della sua infelicità cosí lacerante da fargli invocare la morte:

A

La genti, chi mi sèntunu cantari,
Dinnu ca pi' mmia sempre è bon tempu,
Non sannu si io cantu pi' la fami,
O puramenti pi' lu spassatempu.⁷⁵

B

Li genti chi mi sèntinu cantari,
dinnu ca nd'haju lu cori cuntentu.
Non sannu se jeu cantu pe la fami,
oppuru mu mi spassu lu me' tempu.
Dinnu ca nd'haju rroba, assai dinari,
na casicedha chjna di frumentu.
Jeu non haju rroba, e non dinari;
la casa mia si la levau lu ventu!⁷⁶

⁷¹ “*Sugnu fortunatu comu l'erba d'a via*” rècita un proverbio riportato da Padula (1864: n. 36, 3).

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Il canto è “il lamento per una condizione che ripugna alla natura umana” (De Martino 1975: 109).

⁷⁵ “Le persone che mi sèntono cantare dícono che per me è sempre bel tempo. Non sanno se io canto per la fame, oppure per ingannare il tempo” (Lombardi Satriani 1932: 21).

⁷⁶ “Le persone che mi sèntono cantare, dícono che ho il cuor contento. Non sanno che io canto per la fame, oppure per passare il mio tempo. Dícono che ho terreni, molti demari, una casetta colma di grano. Io non ho terreni, e non ho denari; la casa mi se la portò via il vento” (Germanò 1985: 104).

C

Li genti chi mi sèntunu cantari:
 Quissu, viàtu a iddu, sta cuntentu,
 Mo' tantu Diu li vodi ajutà.
 Ju quannu cantu, tannu mi lamentu,
 Ju quannu parlu e dicu cu la genta,
 La morta mi la chiamu ad àuta vuci,
 Mi chiamanu filici e su' 'nfilici,
 Cumi mi chiamanu la nívura cruci.⁷⁷

D

Vucca mia sfurtunata, cumi canti!
 'Assa cantari cu' ni sta cuntentu,
 Cà di li 'guali mia èrimu tanti,
 I' sulu hagghiu rimasu lu scuntentu.
 I' sungu natu lu Vènniri Santu,
 Su' vattiatu cu burrasche e bientu.
 Quannu mi scontri mi veni lu chiantu,
 Povira vita mia, chi pena sentu!⁷⁸

Il mísero, oppresso dal bisogno, da cui ci si difende solo raccomandàndosi a Cristo:

Si lu bisuognu fussi na persuna,
 Io, a punti di curtiellu, l'ammazzeri;
 Ch'a mia nci curpe la porca furtuna,
 Ch'a lu bisuognu sutta mi fa stari,
 Pur'iu su' nata cumi na signura,
 Ma, cumi na mappina, mi mantenu;
 Sfilu la jnestra, e può cantannu,
 A numi di Gesù m'arraccumandu!antu,
 Povira vita mia, chi pena sentu!⁷⁹

⁷⁷ "Le persone che mi sèntono cantare: Questi, beato lui, è contento. Ora tanto Dio lo voglia aiutare. Io, quando canto, allora mi lamento. Io, quando parlo e dico con la gente, la morte me la chiamo ad alta voce, mi dicono felice e sono infelice, come mi chàmano la nera croce" (Lombardi Satriani 1932: 21-22).

⁷⁸ "Bocca mia sortunata, come canti! Lascia cantare chi è contento, ché dei miei coetànei eravamo tanti, io solo son rimasto lo scontento. Io sono nato il Venerdí Santo, son battezzato con burrasche e vento. Quando m'incontri mi viene il pianto, pòvera vita mia, che pena sento!" (ibid.).

⁷⁹ "Se il bisogno fosse una persona, io, a punta di coltello, l'ammazzerei; ché per me è colpèvole la porca fortuna, che mi fa stare soggetta al bisogno. Anch'io son nata

con tanta fame e senza fortuna:

Su' disperatu e nun tegnu furtuna,
 Nzo' duve vaiu, la terra mi trema:
 Li morti nun mi vonnu 'n sipurtura,
 La terra, pe' miraculu, me tena.
 Vaiu a ru mare e ru trovu sicuru,
 La carma passa e ra timpesta vena.
 E l'umbra stessa di la mia figura
 Pure appressu de mia ciangennu vena!⁸⁰

perseguitato, anzi, dalla mala fortuna:

Guarda mala fortuna chimmu peri,
 Cà mancu 'nta la chiesija pozzu stari:
 Catti la lampa e ruppiu lu lampèri,
 Jeu, ch'era dintra l'eppi di pagari.
 Morti subbra di mia mai mu ndi veni,
 Su' 'mparatu a li guai, non m'ha chi fari!⁸¹

premutato dal mònito a còmpiere sempre il suo dovere di lavoratore con amore e con costanza e di non abbandonare mai i suoi attrezzi di lavoro:

Travaglia cud'amuri e ccu custanza
 Nun lassà la zappa ppi la via.⁸²

rinuncia allo stesso desiderio di beni e agiatezza, riposo e sazietà. Rassegnato alla sua vita di stenti e di lavoro, in una vibrante sestina, che è preghiera abbandonata e, insieme, intensa e dolente, grido sommesso dell'anima, chiede al Signore, che sa guardare il cuore degli uòmini, di dargli la forza di lavorare. Semplicemente:

come una signora, ma come uno strofinaccio io vivo; sfilo la ginestra, e poi cantando, al nome di Gesù mi raccomando!" (ibid. : 263).

⁸⁰ "Son disperato e non ho fortuna, ovunque vada la terra mi trema: I morti non mi vògliono nella sepoltura, la terra, per miràcolo, mi tiene. Vado al mare e lo trovo sicuro, la calma passa e la tempesta viene. E l'ombra stessa del mio corpo, anch'essa accanto a me piangendo viene" (ibid. : 20).

⁸¹ "Guarda la mala fortuna che mi fa, ché neppure in chiesa posso stare: Cadde la làmpada e ruppe il lampadario, io, che ero dentro, lo dovetti pagare. Morte su di me mai verrà, sono aduso ai guai, non ha che farmi!" (ibid. : 23).

⁸² "Lavora con amore e con costanza, non lasciare la zappa per la strada" (ibid. : 259).

Signuri, chi di gloria si' patruni,
 Signuri, chi lu cielu cumannati,
 Signuri, chi a lu puviru fa' dunu,
 Di la ricchizzi e di la puvirtati,
 Signuri, chi lu cori sa' guardari,
 Dammi tu forza ppi mu faticari!⁸³

È l'eterna funzione terapeutica del canto che si fa palese nella stessa coscienza del misero, la cui figura non è del tutto scomparsa in certi luoghi del Meridione d'Italia. Non è, così, veramente compiuto il desiderio che nel lontano 1864 Vincenzo Padula esprimeva di vedere la poesia restare e la miseria sparire.⁸⁴ Disoccupazione ed emarginazione inchiodano ancora tanti alla disperata condizione di miseri, ma il canto non scaturisce più dal profondo delle viscere dell'uomo infelice a gridarne la presenza, a lenirne il dolore, a restituirlo alla realtà. Ora anche la voce tace, sopraffatta dal tumultuoso turbinio, che, come un uragano, si scatena dalla luminosa scatola parlante, e travolge, inesorabilmente, le nostre coscienze, abbandonandole, poi, sfinite, al sonno della ragione.

BIBLIOGRAFIA

- Alario, L. R. (1998): *Il canto di tradizione orale nell'Alto Ionio casentino*. Rubbettino, Soneria Mannelli. Con CD.
- Alario, L. R., Profazio, O. (1979): *Cassano Jonio in Calabria. (Folk 74)*. Fonit-Cetra, Milano. Disco. *I paesi cantano*, reportage di Otello Profazio.
- Calabria, La (1872): *Vi è bisogno di pane*. 6 gennaio.
- Camporesi, P. (1978): *Il paese della fame. (Intersezioni 23)*. Il Mulino, Bologna.
- Camporesi, P. (1983): *Il pane selvaggio. (Intersezioni 3)*. 2 ed. Il Mulino, Bologna.
- Cavalcanti, O. (1995): *Cibo dei vivi, cibo dei morti, cibo di Dio*. Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Cavalcanti, O. (1997): *La cultura subalterna in Calabria. (Materiali demologici 3)*. Il Coscile, Castrovillari. Collana dell'I.R.S.D.D., 1997, seconda edizione riveduta e ampliata. Prima edizione con vasto repertorio bibliografico Casa del Libro, Roma 1982.
- Cocchiara, G. (1956): *Il paese di Cuccagna*. Boringhieri, Torino.

⁸³ “Signore, che di gloria sei padrone; Signore, che il cielo comandi; Signore, che al povero fai dono della ricchezza e della povertà; Signore, che il cuore sai guardare, dammi la forza per lavorare” (ibid. : 262).

⁸⁴ “La poesia è sorella della miseria, ed entrambe si trovano nel nostro popolo. Bisogna che l'una resti, e l'altra sparisca” (Padula 1864 : n. 37, 3).

- Da Amicis, E. (1889/1996): *Sull'oceano. (I grandi libri 727)*. Trevers/Garzanti, Torino/Milano.
- De Martino, E. (1975): *Mondo popolare e magia in Lucania*. Basilicata, Matera.
- Du Camp, M. (1963): *La spedizione delle Due Sicilie*. Cappelli, Bologna. Edizione originale *L'Expédition des Deux Siciles (Souvenirs personnels)*, Bourdilliat et c., Paris 1861.
- Fiore, T. (1955): *Il cafone all'inferno*. Einaudi, Torino.
- Franchetti, L. (1875): *Condizioni economiche ed amministrative delle Province Napoletane. Abruzzi e Molise. Calabria e Basilicata. Appunti di viaggio*. Barbera, Firenze.
- Germanò, N. (1985): *Canti e cunti*. Reggio Calabria, Tipolitografia Ramondini.
- Lévi-Strauss, C. (1996): *Il pensiero selvaggio*. Il Saggiatore, Milano. Edizione originale *La pensée sauvage*, Librairie Plon, Paris 1962.
- Leydi, R. (1973): *I canti popolari italiani*. Mondadori, Milano.
- Lombardi Satriani, L. M. (1968): *Contenuti ambivalenti del folklore calabrese: ribellione e accettazione nella realtà subalterna*. Peloritana Editrice, Messina.
- Lombardi Satriani, L. M. (1980): *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Rizzoli, Milano.
- Lombardi Satriani, R. (1932): *Canti popolari calabresi*. De Simone, Napoli.
- Lombardi Satriani, R. (1957): *Racconti popolari calabresi*. Arti Grafiche "La Modernissima", Vibo Valentia Marina.
- Maone, G. B. (1979): *Tradizioni popolari della Sila*. Rubbettino, Soneria Mannelli.
- Marabini, A. (1949): *Prime lotte socialiste*. Editori Riuniti, Roma.
- Montanari, M. (1993): *La fame e l'abbondanza*. Laterza, Roma & Bari.
- Noviello, F. (1976): *I canti popolari della Basilicata*. Centro Studi di Storia delle Tradizioni Popolari, Bella.
- Padula, V. (1864): *Lo stato delle penzone in Calabria*. *Il Bruzio*, A.I.
- Padula, V. (1967): *Persone in Calabria*. Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- Piccolo, A. (1982): *Detti e proverbi calabresi come espressioni culturali*. Barbaro, Oppido Mamertina.
- Pitrè, G. (1880): *Proverbi siciliani raccolti e confrontati con quelli degli altri dialetti d'Italia*. Pedone Lauriel, Palermo.
- Profazio, O. (1972): *Sollazzevole. (Folk 5)*. Cetra, Torino. Disco.
- Profazio, O., Zito, L. (1979): *Petina degli Alburni in Campania. (Folk 73)*. Cetra, Torino. Disco. *I paesi cantano*, reportage di Otello Profazio.
- Ruzante (1967): *Teatro*. Einaudi, Torino.
- Salomone Marino, S. (1897): *Costumi ed usanze dei contadini di Sicilia*. Sandron, Palermo.
- Scafoglio, D. (1981): *La maschera della Cuccagna. Spreco, rivolta e sacrificio nel Carnevale napoletano del 1764. (I nuovi trucioli 8)*. Colonnese Editore, Napoli.
- Scafoglio, D. (1984): *L'immaginazione filologica, la teoria della lingua e la ricerca dialettologica di Vincenzo Padula*. Qualecultura, Napoli & Vibo Valentia.
- Smorto, P. (1986): *Le radici sociali dei proverbi e dei canti della cultura contadina calabrese. (Tradizioni Popolari 12)*. Cultura Calabrese Editrice, Marina di Belvedere M.
- Spezzano, F. (1970): *Proverbi calabresi*. Aldo Martello Editore, Milano.
- Stancati, E. (1988): *Cosenza e la sua provincia dall'Unità al Fascismo*. Pellegrini, Cosenza.

- Teti, V. (1976): *Il pane, la beffa, la festa*. Guaraldi, Rimini & Firenze.
- Thomas, K. (1975): Problemi sociali, conflitti individuali e stregoneria. In: Romanello, M. (ed.) *La stregoneria in Italia*, Il Mulino, Bologna. pp. 203-234.
- Uccello, A. (1961/1978): *Risorgimento e società nei canti popolari siciliani*. Parenti/Pellicanolibri Edizioni, Firenze/Catania.
- Uccello, A. (1974): *Era Sicilia. (Folk 22)*. Cetra, Torino. Disco.
- Valente, G. (1977): *La Calabria dell'Abate di Saint-Non*. Edizioni effe Emme, Chiaravalle Centrale.
- Vigo, L. (1870-1874): *Raccolta amplissima di canti popolari siciliani*. Tipografia Galatola, Catania.
- Villari, P. (1878): *Le lettere meridionali*. Firenze, Le Monnier.