

edizioni di pagina numero uno | nuova serie anno XVI 2021

archivi di etnografia



archivodietnografia | 1 • 2021

© 2021, Pagina soc. coop., Bari

Direttore responsabile

Ferdinando Felice Mirizzi (Università della Basilicata)

Comitato Scientifico Internazionale

Stefano Allovio (Università di Milano Statale),
Alessandra Broccolini (Sapienza Università di Roma),
Luisa Del Giudice (Italian Oral History Institute),
Alessandro Duranti (University of California UCLA),
Steven Feld (University of New Mexico),
Marja-Liisa Honkasalo (University of Turku),
Eugenio Imbriani (Università del Salento),
Franco Lai (Università di Sassari),
Francesco Marano (Università della Basilicata),
José Luis Alonso Ponga (Universidad de Valladolid),
Emanuela Rossi (Università di Firenze),
Nicola Scaldaferrì (Università di Milano Statale),
Dorothy Louise Zinn (Libera Università di Bolzano)

Comitato Editoriale

Valerio Bernardi (Università della Basilicata),
Piero Cappelli (Edizioni di Pagina),
Domenico Copertino (Università della Basilicata),
Sandra Ferracuti (Sapienza Università di Roma),
Antonella Iacovino (Museo Nazionale di Matera),
Anamaria Iuga (Muzeul Național al Țăranului Român București),
Pilar Panero Garcia (Universidad de Valladolid),
Fabrizio Magnani (ICCD Ministero della Cultura),
Saida Palou Rubio (Institut Català de Recerca en Patrimoni Cultural),
Luca Rimoldi (Università di Milano Bicocca),
Elisa Bellato (Università della Basilicata)

Redazione e Segreteria

Vita Santoro (coordinamento),
Francesca Alemanno,
Angela Cicirelli,
Ciriaca Coretti,
Claudio Masciopinto

Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM), Università della Basilicata
Campus via Lanera, 20 - 75100 Matera
Tel. +39 0835 351404 / 351436
Fax +39 0835 351441
e-mail: direttore_ade@unibas.it, redazione_ade@unibas.it
web address: www.paginasc.it

Registrazione presso
il Tribunale di Bari n. 4306 del 18/07/2006

archiviodietnografia

Rivista del Dipartimento delle Culture Europee e del Mediterraneo:
Architettura, Ambiente, Patrimoni Culturali (DiCEM)
Università degli Studi della Basilicata



n.s., anno XVI, n. 1 • 2021



edizioni di pagina

Fascicolo unico
numero singolo: € 15,00 • numero doppio € 30,00

Abbonamento (2 numeri)
Italia: € 26,00 • Istituzioni: € 32,00
• Estero: € 40,00

Per abbonarsi
(o richiedere singoli numeri)
rivolgersi a
Edizioni di Pagina
via Rocco Di Cillo 6 - 70131 Bari
Tel. e Fax 080 5031628
e-mail: info@paginasc.it
<http://www.paginasc.it>

facebook account
<http://www.facebook.com/edizionidipagina>

twitter account
<http://twitter.com/EdizioniPagina>

instagram
<https://www.instagram.com/edizionidipagina>

Finito di stampare nel dicembre 2021
da Services4Media s.r.l. - Bari
per conto di Pagina soc. coop.

ISBN 978-88-7470-873-4
ISSN 1826-9125

Indice

EDITORIALE

- Ferdinando Mirizzi
Ricorrenze 7

MEMORIE

- Pietro Clemente
La figura o la persona di Alberto Mario Cirese. Un diverso percorso di memoria 13

- Piero G. Arcangeli
Pietro Sassu, o della ricerca aperta 37

ETNOGRAFIE

- Emanuela Sangiorgio
«Casa, diritti dignità!». Risorse materiali e culturali di un movimento di lotta per la casa del quartiere San Siro di Milano 51

REPERTORI

- Domenico Copertino
Un folklorista pugliese del Novecento. Saverio La Sorsa nel suo contesto storico-intellettuale 83

- Michele Claudio Masciopinto
La favola della sirena Skuma a Taranto 109

LETTURE

- Marco Gatto
Tra dimensione privata e impegno pubblico. Sull'Album di famiglia di Rocco Scotellaro 131

SEQUENZE

Ciriaca Coretti

***Inner Places*. La dimensione interpretativa dei luoghi
nella restituzione fotografica di Marina Berardi**

137

RECENSIONI

151

ABSTRACTS

163

GLI AUTORI

169

Un folklorista pugliese del Novecento

Saverio La Sorsa nel suo contesto storico-intellettuale

Domenico Copertino

Un manoscritto

Qualche anno fa, a Roma, mentre consultavo dei documenti nell'archivio privato di Duilio La Sorsa, che mi aveva concesso di cercare testi inediti di suo padre Saverio (dicendomi però che, a suo parere, non ne avrei trovati, dato che tutti i lavori di quest'ultimo erano stati pubblicati), mi imbattei fortunatamente in un manoscritto, custodito all'interno di un volume dell'autore, che scivolò fuori dal libro, tra la sorpresa dei presenti. Duilio riconobbe subito la scrittura di suo padre e, probabilmente ritenendo che il documento avrebbe potuto trovare una migliore collocazione, me lo regalò¹. Il testo, che qui pubblichiamo per la prima volta (cfr. *infra*, p. 97 e Appendice, pp. 98-99), presenta una leggenda poetica, in dialetto barese, probabilmente dettatagli da un informatore a Bari; si tratta della nota leggenda della liberazione degli abitanti di Mira dalla carestia da parte di san Nicola. Il testo, sul quale torneremo più avanti, è utile per comprendere meglio il metodo di raccolta ed elaborazione dei dati di un folklorista novecentesco, Saverio La Sorsa, demopsicologo (secondo la definizione in uso in Italia all'inizio del Novecento e da lui stesso accettata: cfr. Bronzini 1971) pugliese, infaticabile raccoglitore di letteratura orale e materiale folclorico della sua regione.

La Sorsa e l'antropologia

Nel suo lavoro di ricerca e studio delle tradizioni popolari pugliesi, La Sorsa ha attraversato buona parte del XX secolo, dal 1913 (anno della sua prima pubblicazione) al 1970, anno della sua scomparsa. In questo articolo traccio un profilo intellettuale di questo studioso, cercando di collocarlo all'interno del contesto storico-culturale in cui ha operato, in relazione tanto agli studi demologici italiani più vicini ai suoi interessi, quanto a tematiche e correnti dell'antropologia italiana coeva. Sono consapevole che questo secondo obiettivo potrebbe essere fuorviante:

¹ Ringrazio Duilio La Sorsa, che nel frattempo è venuto a mancare, per il permesso di pubblicare il manoscritto; un ringraziamento va anche a Rosalba Maria Carabellese, cugina di Duilio, per avermi presentato a quest'ultimo.

perché collocare La Sorsa – che è un raccoglitore locale, i cui interessi non oltrepassarono i confini regionali – nell’ambito di questi studi, che probabilmente egli ignorava? Sebbene sia innegabile che difficilmente La Sorsa abbia potuto fruire direttamente dell’opera degli studiosi più influenti nell’antropologia internazionale della prima parte del Novecento, che pure negli anni Trenta avevano iniziato a essere studiati anche in Italia attraverso la mediazione della “filosofia della cultura” della Scuola di Milano e attraverso le cui opere modelli teorici di ispirazione naturalistica si erano fatti strada nelle scienze sociali e in antropologia, è anche evidente che le prospettive teoriche del nostro autore non fossero immuni dai condizionamenti ideologici (naturalismo, razzismo) collegati a fenomeni storico-politici (colonialismo, fascismo) dell’epoca in cui egli operò, almeno fino al secondo dopoguerra². Non si può escludere che, da frequentatore di molte istituzioni culturali regionali³ e nazionali⁴, egli abbia avuto accesso a discussioni relative a queste tematiche, più ampie rispetto ai suoi interessi specifici.

Se da una parte la demologia italiana non fu direttamente coinvolta nella marginale impresa coloniale italiana in Nord Africa e in Africa Orientale, dall’altra alcuni etnologi italiani parteciparono direttamente a ricerche in Sudan, Eritrea, Libia e Cirenaica, finalizzate alla conoscenza e potenziale dominazione delle popolazioni locali (Fabietti 1991, Puccini 1990, Clemente *et alii* 1985)⁵. Tuttavia, la demologia affondava le proprie radici epistemologiche nel medesimo contesto culturale, quello influenzato dalle prospettive naturalistiche e non immune da ideologie razziali. In questa prospettiva, il massimo livello di civilizzazione sarebbe quello raggiunto tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo dalle borghesie europee, mentre al di fuori dei confini geografici e sociali di questa classe esisterebbero società a uno stadio evolutivo inferiore, società primitive o selvagge. Mentre le classi borghesi erano concepite come autrici della storia, le società “selvagge” extraeuropee erano rappresentate come parte della natura e le plebi europee come ferme nella tradizione. Il paragone tra plebi europee e selvaggi extraeuropei emerge ad esempio con chiarezza nelle parole di Lamberto Loria, il primo grande etnologo italiano, coevo di La Sorsa:

² Come ricorda Bronzini, «lo stato degli studi, gli orientamenti culturali, le ragioni di vita della società [...] son cose che nei loro effetti lo toccano e si rifrangono nel recinto, regionale e nazionale, più in questo che in quello, delle sue opere» (1971: XIX).

³ Ad esempio, La Sorsa frequentò la Società di Storia Patria per la Puglia (Sada 1970: 3), fondò l’Università Popolare di Molfetta nel 1901 e il Museo Storico di Bari nel 1913 (ivi: 21); inoltre egli fu incaricato della libera docenza di Tradizioni Popolari all’Università degli Studi di Bari (*ibid.* e Spinelli de’ Santelena 1950).

⁴ La Sorsa partecipò a molti congressi nazionali di Storia e Demopsicologia, fu vicepresidente di due di questi congressi e presidente di sessione ad un simile congresso internazionale a Napoli nel 1954 (Sada 1970: 27).

⁵ Secondo Fabietti, «i temi del ‘locale’ italiano, a cui gran parte della nostra tradizione di ricerca ha dedicato molti dei propri sforzi, potrebbero trovare stimoli interessanti a contatto con quella parte degli studi che ha invece concentrato la propria attenzione sulle culture extra-europee. E viceversa, se è vero che la dimensione locale riacquista oggi ovunque un significato nuovo all’interno di un mondo ‘globalizzato’» (1991: 171).

Anche vicino a noi, nello stesso ambito geografico in cui si sono svolte e fioriscono le nostre attuali civiltà, sopravvive pur oggi un popolo che in alcune delle sue manifestazioni si dimostra ancora molto simile ai barbari o ai selvaggi: vive tra noi un popolo presso il quale l'industria rimane in gran parte in quello stato di tecnica e di indifferenziazione in cui la ritroviamo presso le razze meno evolute; un popolo la cui morale è in ritardo di parecchi secoli rispetto alla nostra, i cui prodotti artistici sono sempre molto lontani dal nostro gusto estetico e si accostano piuttosto a quelli delle antiche stirpi preistoriche o dei selvaggi d'Africa, d'Australia, d'America; un popolo che in certi luoghi si accontenta di abitare in naturali caverne come i vetusti trogloditi, o in casupole di pietre e di fango, che spesso costruisce nei campi, con paglia e rami di albero, rifugi ben più miseri delle capanne di tanti selvaggi, che usa ancora talvolta, per difendersi dal sole o dal vento, il riparo degli Australiani; un popolo la cui fede più salda (nonostante l'apparenza dei riti esterni) è tuttora il primitivo animismo, le cui concezioni intellettuali non sorpassano quelle dell'umanità infantile (Loria, Monchi 1906, in Puccini 1991: 245-247).

La cultura dei popoli di interesse demologico ed etnologico, nelle parole di Loria, è fatta di un accumulo di manifestazioni tecniche, morali, artistiche, materiali, intellettuali, una sommatoria di elementi discreti, che – così come accade per la cultura in senso individuale – si accumulano attraverso il tempo e le generazioni nelle tradizioni di una comunità.

Non si può escludere che La Sorsa avesse in mente questi modelli, ad esempio nel momento in cui scriveva: «Per ricostruire la storia primitiva di un popolo [...] non può farsi a meno d'esaminare la sua lingua ed i suoi costumi, i suoi riti e le sue credenze, che integrano e completano la conoscenza della sua vita e della sua civiltà» (La Sorsa 1928: IX).

Questo modo cumulativo di concepire la cultura si riflette negli obiettivi dei folkloristi attivi in Italia nei primi decenni del XX secolo, che concepivano il proprio lavoro come un'opera di documentazione di tutte le pratiche tradizionali ed espressioni letterarie delle comunità presso le quali essi operavano (e spesso vivevano); l'obiettivo di conseguire "l'unità del folklore" (ovvero la sintesi tra letteratura e cultura popolare)⁶, secondo Bronzini, era alla base del lavoro di La Sorsa, attraverso la cui opera «possiamo prendere contatto con tutto o quasi il Folklore pugliese» (Bronzini 1971: xxxiii). Similmente, un altro grande raccoglitore contemporaneo di La Sorsa, Raffaele Lombardi Satriani, descriveva come segue il proprio lavoro di documentazione dei proverbi calabresi (propedeutico, nelle sue intenzioni, a una ricerca sugli «usi e costumi di questo popolo»):

⁶ A questo proposito, le due opere che rappresentano la *summa* del lavoro di La Sorsa sono (per il versante relativo alla cultura popolare) *Usi, costumi e feste del popolo pugliese* (1925) – a proposito della quale Bronzini scrive: «Il volume risponde bene, per la sua ampia, direi troppo ampia, estensione di argomenti e, quindi, con inevitabili vuoti e manchevolezze, alla sospirata opera di sintesi delle tradizioni oggettive del popolo pugliese» (1970: xxiv) – e (per il versante della letteratura popolare) *Fiabe e novelle del popolo pugliese*, pubblicate in tre volumi (La Sorsa 1927, 1928 e 1941) e recentemente ripubblicate in volume unico (La Sorsa 2014).

Per ora raccogliamo, raccogliamo materiale, spigoliamo nel campo naturale del popolo, facciamo ancora le nostre brave osservazioni, tiriamo pur conseguenze, sian queste logiche o illogiche, scrutiamo nel passato del nostro popolo, nella storia de' suoi canti, delle sue novelle, de' suoi proverbi, indaghiamo nella filosofia de' suoi costumi, ma ci sia sempre di guida il pensiero costante e fermo di ammannire materiale per costruirvi sopra, quando che sarà, il grande edificio della storia folklorica del nostro popolo (R. Lombardi Satriani 2008: 20).

Gli obiettivi di Lombardi Satriani, come quelli di La Sorsa e di altri raccoglitori contemporanei, così come i metodi adoperati per conseguirli, si rifacevano al modello della ricerca di Giuseppe Pitrè, iniziatore degli studi demologici – o, secondo la definizione dello stesso Pitrè, demopsicologici – italiani. Come Pitrè⁷ e successivamente Corso, anche La Sorsa raccolse un'enorme mole di materiale e di titoli, «non [volendo] lasciare inedito nessun aspetto delle tradizioni pugliesi» (Bronzini 1971: xxxiii)⁸.

La raccolta dei dati

Il canto narrativo su san Nicola, a cui ho accennato all'inizio dell'articolo, mostra alcuni aspetti interessanti per comprendere i metodi di raccolta dei dati adoperati da La Sorsa. L'analisi del poemetto evidenzia la circolazione di testi che assumono varie forme, motivi ed argomenti, tra oralità, scrittura e rioralizzazione, attraverso generi letterari, epoche e contesti sociali diversi; la vicenda narrata in questo testo è stata tramandata, in diversi momenti della storia della Terra di Bari e della Capitanata, sotto forma di narrazione agiografica, racconto orale, trasposizione

⁷ Scrive Bronzini: «Nei venticinque volumi della 'Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane', pubblicati dal 1871 al 1913, il Pitrè ha illustrato tutti gli aspetti folklorici dell'isola, dai canti alle novelle, dai proverbi agli indovinelli, dalle feste ai giuochi, dalla medicina alla vita familiare» (1975: 111). Pitrè raccolse «fiabe e favole, racconti e leggende, proverbi e motti, canti e melodie, enimmie e indovinelli, giuochi e passatempi, giocattoli e balocchi, spettacoli e feste, usi e costumi, riti e cerimonie, pratiche, credenze, superstizioni, ubbie, tutto un mondo palese ed occulto, di realtà e di immaginazione» (Pitrè 1965: 21).

⁸ L'intento cumulativo di La Sorsa si riflette nei lunghi elenchi che gli studiosi che si sono occupati della sua opera hanno stilato per illustrare i suoi campi di interesse. Ad esempio: «La Sorsa [...] pubblicò di tutto, dalla medicina popolare alla religiosità popolare, dalle credenze agli usi giuridici, dai canti alle novelle, alle fiabe, dalle pratiche magiche alle feste» (Tripputi, in La Sorsa 1988: 10), proverbi, modi di dire, usanze giuridiche, nuziali, terapeutiche, aneddoti legati al mondo del lavoro, giochi. «Niente è stato trascurato, dalle canzoni epico-liriche ai canti religiosi, dagli indovinelli ai proverbi, dalle ninne nanne ai canti dei bambini, dalle storielle e leggende ai sonetti d'amore e d'odio, dai canti patriottici a quelli della cosiddetta "musa analfabeta", dai motti popolari alle credenze, consuetudini, pregiudizi, dalle feste e dai costumi tradizionali ai giuochi, di tutte le contrade pugliesi» (Sada 1970: 4); «usi e costumi, [...] riti nuziali, quelli natalizi, i funebri, i conviviali, le consuetudini agresti e pastorali, i rapporti fra proprietari e lavoratori, tra armatori dei bastimenti e gli equipaggi [...], feste civili e religiose, quelle campestri ed i pellegrinaggi ai Santuari più celebri della regione [...], le chiasse carnevalesche» (Spinelli de' Santelena 1950: 10); «usi natalizi, nuziali e funebri (che costituiscono il ciclo della vita umana), le usanze e credenze religiose, le consuetudini in materia di lavoro, usi vari, e poi [...] il carnevale, i pellegrinaggi, le feste campestri e mangerecce, le fiere, la domenica delle Palme, gli usi e le tradizioni della settimana santa, il Natale, le feste religiose, patronali e rionali, le processioni caratteristiche» (Bronzini 1970: xxv).

poetica del racconto, oralizzazione popolare della poesia con nuovi elementi e varianti locali, raccolta etnografica di queste varianti, tradizione orale della raccolta etnografica. La leggenda del miracolo di san Nicola, argomento del manoscritto, è riportata da Michele Archimandrita e Simeone Metafraste (cfr. Jones 1983); qui essa presenta alcuni aspetti differenti da altre versioni, ma è simile a una parte di un poemetto in dialetto barese sul medesimo tema, dettato nel 1920 a Francesco Bux – sacerdote barese, folklorista e studioso del dialetto locale, autore di un vocabolario del dialetto e di una raccolta paremiologica – da una anziana barese; a sua volta, il poemetto trascritto da Bux ne ricalcava un altro, composto da un cantastorie, Antonio Petruzzelli, nel 1780, diffuso nella tradizione locale. Il testo di Bux è conservato in tre versioni manoscritte autografe, successive l'una all'altra; una di queste versioni è stata pubblicata nel 1982 (Sada, Valente 1982). Il manoscritto di La Sorsa riporta il luogo (Bari) in cui è stato raccolto, la sigla «Nic. 1» (dove «Nic.» indica presumibilmente san Nicola), ma non la data in cui è stato trascritto dal nostro autore, né il nome del suo informatore. Dal momento che il nostro manoscritto è sicuramente antecedente al 1982, si può dedurre che esso riporta un testo dettato a La Sorsa da un informatore (o informatrice) che conosceva la tradizione orale del poemetto settecentesco ed era tra coloro che lo tramandavano a Bari. Mentre il testo raccolto da Bux è stato modificato sotto molti aspetti dal folklorista barese, con invasività crescente da una versione all'altra⁹, il manoscritto di La Sorsa sembra poco emendato dal raccoglitore¹⁰. Sebbene il testo raccolto da La Sorsa e quello raccolto da Bux divergano in molti punti, essi narrano il medesimo evento e presentano alcune formule quasi identiche. Di conseguenza, non si può neppure escludere che l'informatore di La Sorsa conoscesse il poemetto per averlo ascoltato da qualcuno che lo aveva letto nei manoscritti di Bux¹¹ o in altre copie manoscritte, che non ci sono pervenute¹². Nel primo caso ci troveremmo di fronte alla raccolta di una variante tramandata oralmente fino a La Sorsa; nel secondo caso, si tratterebbe della rioralizzazione di un testo già raccolto da un folklorista locale (cioè Bux)¹³. Entrambe le versioni sono assimilabili

⁹ Bux ad esempio «non concepisce come cosa accettabile l'ibridismo di lingua colta e dialetto» (Sada, Valente 1982: 5), dovuto al fatto che il testo da lui raccolto consisteva nella tradizione orale dell'opera di un autore colto (Petruzzelli), e di conseguenza traduce in dialetto le parti dettategli in italiano.

¹⁰ A differenza del testo di Bux, quello di La Sorsa presenta una base metrica imperfetta, nessuna struttura strofica, rime prive di una strutturazione precisa, frasi difficilmente comprensibili e battute distribuite in modo impreciso tra i diversi personaggi.

¹¹ A questo farebbero pensare alcuni passaggi del manoscritto di La Sorsa, in cui sembra di riconoscere la trascrizione imperfetta di brani del testo di Bux; ad esempio, il primo verso del manoscritto (*A picche a picche ngavalcò u mare*) è difficilmente comprensibile, a meno che non lo si consideri come la trascrizione imprecisa della recitazione del primo verso della strofa 143 della terza versione del poemetto raccolto da Bux (*A peggì a peggì 'ncavalcò lu male*).

¹² Introducendo il poemetto raccolto da Bux, Sada e Valente non escludono che «la conservazione di una composizione così lunga sia stata assicurata anche mediante copie manoscritte» (1982: 7).

¹³ La vicenda della tradizione di questo testo ricorda quella di un poemetto agiografico in dialetto altamurano su San Giacomo di Compostella, il *Capitolo di S. Jacopo*, di cui riferisce Mirizzi (2020); il testo è stato documentato a distanza di pochi anni da due studiosi, in una versione dettata da «un valente

a una leggenda poetica sullo stesso tema, raccolta in varie versioni in diversi paesi della Capitanata, ambientata a Bari, pubblicata da La Sorsa in varie edizioni¹⁴. È interessante notare come, allontanandosi dal capoluogo barese, questo riacquisisca centralità nella vicenda narrata, divenendo il luogo in cui essa è ambientata. Alcuni elementi narrativi si ritrovano in entrambe le poesie ambientate a Mira e in quelle ambientate a Bari: c'è una carestia sia a Bari che a Mira e in entrambi i casi si insiste sulla scarsità di grano¹⁵; gli abitanti di entrambe le città ricorrono a san Nicola, il quale non compie subito il miracolo, ma fa da mediatore tra il popolo e Dio¹⁶; la grazia si manifesta sotto forma di un'informazione fornita da Dio a Nicola: il grano si trova nella mitica Morea (non è da escludere che Morea in questo caso sia una distorsione di Mirea, come nei documenti seicenteschi relativi alla vita del Santo era chiamata Mira) nelle versioni ambientate a Bari¹⁷, e su una nave diretta in Spagna nelle versioni ambientate a Mira¹⁸; Nicola si trova istantaneamente trasportato nel luogo in cui si trova il grano e lo acquista senza trattare sul prezzo¹⁹ (nelle versioni ambientate a Mira, è Gesù che gli comanda esplicitamente di non trattare)²⁰; nella Morea acquista il grano da mercanti a terra, mentre nel caso della

studioso locale» (Levi, in Mirizzi 2020: 137) e in una dettata da un contadino «depositario dell'antica tradizione» (Tragni, in Mirizzi 2020: 139). Potrebbe trattarsi di due fonti primarie distinte, o della medesima fonte che abbia dettato il testo in due momenti diversi. Come il testo su san Nicola trascritto da Bux, il testo su san Giacomo presenta alcune espressioni in italiano antico, che potrebbero rimandare a «un processo di nobilitazione del linguaggio da parte dell'autore del testo» o a «varianti circolanti in altre zone della Penisola [...] e in particolare [all']area umbro-toscana» (Mirizzi 2020: 141-142). Come il poemetto su san Nicola, anche quello su san Giacomo avrebbe un presunto autore seicentesco, nel quale Mirizzi identifica «un colto ecclesiastico che, con qualche integrazione sul piano lirico, abbia voluto dare all'episodio del miracolo [...] una forma più utile per le esigenze di predicazione e più consona alle modalità comunicative interne a una comunità composta in gran parte di contadini privi di istruzione e poco avvezzi all'uso e alla comprensione della lingua italiana» (ivi: 142), con una finalità paragonabile a quella di Petruzzelli e dello stesso Bux.

¹⁴ Una versione raccolta a Sant'Agata di Puglia appare in La Sorsa 1938 e 1980; una versione raccolta a Cagnano Varano appare in Sada 1979.

¹⁵ «Grène non gne ne stèva pe' ste cuntuorne» nella versione ambientata a Bari raccolta a Sant'Agata; «Nu anne de grane nun ci n-avève» in quella raccolta a Cagnano Varano; «La sèmene du grane non arriiscí» nel manoscritto ambientato a Mira; «La semina di lu grano non cresci» nella versione raccolta da Bux.

¹⁶ «Sande Necola razione facéva / 'nnanze a Gesù Criste che preèva» a Bari (Sant'Agata); «Sanda Necole ngingucchjate stéve» nella versione di Cagnano Varano; «Necole facève orazione giorne e notte: / Signore, meserecordia pietade / amminenge a Mire qualche aggiubbamente» nel manoscritto ambientato a Mira; «Nicola da nesciun'angiuè ambasciat'avette / alzava l'ecchi' a u Ciel' ad ogn'istante, / pregava la Santissima Trinità / e 'nginocchiate steva semb'avanti» nella versione raccolta da Bux.

¹⁷ «Sande Necola la razia èv'avuta, / la via re la Murèa piglièi la stréta» nella versione santagatese; «Intr-a la Murèa se n-ha gghjute» nella versione cagnanese.

¹⁸ «Iarzate Necole, non chiù chiande non chiù lamènte, / ng'é na varche de grane ca sbarche a la Spagne» nel manoscritto; «- Alto! - disse a Nicola il Redentore / - Ferma stu lamiente, non chjù lagna, / vai alla Sicilia co nu gran core, / ddà sta nave di grano pe la Spagna» nella versione raccolta da Bux.

¹⁹ «Sande Necola sparagné non ha velute, / vindequatte carrine a lu tummele l'éve pajéte» nella versione santagatese ambientata a Bari; «Sanda Necole a lu danare non ave badate / e a trénte carrine l'ave accaparrate» nella versione cagnanese.

²⁰ «Tu nchendindete de nu giuste prízze / e dalle quande ne voele de guadagne» nel manoscritto; «dagli chedda ca vole guadagnà» nel poemetto raccolto da Bux.

nave lo acquista direttamente dai marinai; in tutti e quattro i poemetti, Nicola paga con un diamante²¹ (nelle versioni ambientate a Mira, esso è incastonato nell'anello del santo); in tutte le versioni, il diamante è lasciato come pegno; Nicola dichiara la propria identità ai marinai diretti in Spagna²², mentre non lo fa con i mercanti della Morea²³, che scoprono chi egli sia solo quando si recano a Bari per riscuotere il resto della somma²⁴; il diamante nel caso di Bari è sufficiente a pagare l'intera quantità di grano²⁵, mentre in entrambe le versioni ambientate a Mira esso serve in effetti come acconto.

Secondo padre Gerardo Cioffari²⁶, direttore del Centro Studi Nicolaiani di Bari, che ha curato una delle edizioni del canto ambientato a Bari, questo era una semplice trasposizione dell'evento miracoloso di Mira nel capoluogo pugliese. Rispetto alle leggende agiografiche di san Nicola accreditate dalla tradizione (cfr. Beatillo 1620), in queste riportate da La Sorsa alcuni elementi narrativi sono ripresi con una certa fedeltà, ciò che dimostra la diffusione popolare di alcuni elementi agiografici scritturali²⁷, mentre altri sono originali, come il pegno del diamante e la destinazione della nave in Spagna²⁸. Inoltre, secondo Cioffari, entrambe le versioni

²¹ «Renére non ne porta re cundande, / pe pigne mo lu lasse 'stu diamande» nella versione santagatese ambientata a Bari; «Dinanzi di cuntante non n-aviva / e pe pignu l'ha rimaste nu diamante» nella versione cagnanese; «Necole u diamande se levò e u mette sotto au chescine du patrune» nel manoscritto ambientato a Mira; «e pe caparre vi lascio u diamante» nel poemetto raccolto da Bux.

²² «E u velite sapé je ci só / só l'arcivescheve de Mire Necolò» nel manoscritto; «i' so u Arcevescuc di Mira, al vostro comande» nel poemetto raccolto da Bux.

²³ Nella versione cagnanese Nicola dichiara di chiamarsi «Necola Sagaia / ome de Bbare e mircantu di raggione».

²⁴ «Quanne rinde a la chiésia fuorne trasute, / Sande Necola l'hanne canesciute» nella versione santagatese; «Di corsa alla chjesa sono andati, / e subete l'hanne conosciute» nella versione cagnanese.

²⁵ «Stu diamande a vvuie chi ve l'éve réte? / stu diamande éja re Sande Necola. Quiste abbasta pe' accatté tutte re cità» nella versione santagatese.

²⁶ Conversazione con l'autore (Bari, gennaio 2020).

²⁷ Ad esempio, in una versione seicentesca del miracolo del grano, Nicola prega Dio con le seguenti parole: «Se vuoi che periscano, toglii Signore, senza tanti affanni dal mondo. Ma se, come si crede, vuoi che restino in vita più lungo tempo, dagli alla fine qualche aiuto dal Cielo» (Beatillo 1620: 171); il poemetto settecentesco riporta: «Signore, i' veng'avanti a la tu' presenza, / ti cerco misericordia e piatà, / dun'a Mira 'nqualche alimete, / ce te piasce di farci chjù cambà, / si no fangi miri tutt'in un mimento»; la leggenda popolare santagatese ambientata a Bari riporta: «Amminenge a Mire qualche aggiubbamente / cì te piasce de farne cambà, / o si no fange meri jinde a nu sole memènte»; in quella cagnanese è la gente che dice a san Nicola: «Sande Necole, pruvvedice o dacce morte». Anche nella versione riportata da Beatillo il trasferimento da Mira alla nave è istantaneo: «in quello istesso momento (fatto veramente meraviglioso) comparve dentro la nave egli medesimo à tutti i marinari» (ivi: 171). Nei due canti popolari ambientati a Mira e nella versione seicentesca, Nicola appare in sogno ai marinai, mentre in quelle ambientate a Bari questi ultimi sono svegli. Nella versione seicentesca, come in quelle popolari ambientate a Mira, Nicola rivela subito la propria identità ai marinai.

²⁸ La nave, nel resoconto seicentesco e nel poemetto settecentesco, si trovava in un porto in Sicilia; anche in queste versioni essa era diretta in Spagna. Secondo Cioffari, che rimase esterrefatto a sentire che nella versione manoscritta la destinazione della nave era la Spagna («Ho sentito bene? Spagna» mi chiese, mentre gli leggevo il manoscritto), questo elemento geografico è assente da qualsiasi tradizione nicolaiana, ad eccezione di quella di Amsterdam, dove, in occasione dei festeggiamenti di Sinterklaas (San Nicola), il 6 dicembre, un attore che impersona il santo è portato in processione su una nave sulla

sono contaminate con una terza leggenda, che ha come protagonisti alcuni mercanti che riconoscono san Nicola in un prete raccolto in preghiera in una chiesa.

Il metodo attraverso cui La Sorsa ha trattato questo documento mostra come il suo obiettivo catalogatore si rivolgesse non solo alle testimonianze inedite, ma anche a quelle raccolte da altri cultori locali pugliesi, che a volte egli cita. Per entrare in contatto con questi raccoglitori, egli richiedeva la mediazione di altri studiosi pugliesi. In una lettera del 1931 (non pubblicata) a Raffaele Cotugno, La Sorsa chiedeva all'intellettuale ruvese

di procurarmi dei canti popolari in dialetto tranese, ruvastino, andresano o di qualunque paese di Puglia [...]. Basta interrogare domestiche, vecchi, contadini, manovali e sentir da loro i sonetti, le serenate che usavano dire alle loro innamorate [...]. Se vi capita d'avere anche preghiere, canti narrativi, brindisi, scherzi, satire ecc., saranno egualmente interessanti [...]. Avete tanti amici, conoscenti, clienti in ogni luogo, potete incaricarli di mandarmi anche pochi canti per ogni paese.

In un breve scambio epistolare del 1945 con Tommaso Fiore (non pubblicato), La Sorsa chiede allo storico altamura di indicargli «folkloristi di vostra conoscenza, che sono morti, o le indicazioni di libri, da cui io possa attingerle».

Oggi l'antropologia considera gli studiosi locali come informatori, o attori sociali a pieno titolo, come tutti gli altri; se ne indagano motivazioni e se ne delinea il contesto socioculturale. Ad esempio, un autore di uno studio locale può avere motivazioni particolari per svolgerlo; lo studio può essergli commissionato da alcuni gruppi locali che intendono promuovere un aspetto della propria cultura²⁹. In alcuni casi questi “mediatori colti” tra il folklorista e gli informatori sono citati da La Sorsa; ad esempio, nell'introduzione a *La canzone di Bellafronte* riferisce: «Per mezzo del canonico Pasquale Amato conobbi anni or sono a Molfetta un marinaio quasi ottantenne, cieco di un occhio e analfabeta» (La Sorsa 1936: 1); l' informatore anonimo assume invece la statura omerica di un mitico rapsodo greco.

Rispetto ad altri raccoglitori pugliesi, che lo avevano preceduto, La Sorsa si contraddistingue per il respiro più ampio e il tentativo di parlare della cultura popolare dell'intera regione (Tripputi 1988); la dimensione regionale è un altro elemento che lo accomuna al suo antecedente e modello, Giuseppe Pitrè, e a demologi contemporanei che hanno svolto un lavoro simile in altre regioni, come Raffaele Lombardi Satriani in Calabria; egli stesso, nell'introduzione alle *Fiabe e novelle del popolo pu-*

quale campeggia la scritta «Spanje» (Spagna), a indicare quella che localmente è ritenuta la provenienza del santo portatore di doni per i bambini (conversazione con l'autore, Bari, 28 gennaio 2020). Nella versione più diffusa della leggenda, riportata ancora da Beaillo (1620), la nave carica di grano era partita dal porto di Alessandria d'Egitto in direzione di Costantinopoli, ma aveva fatto tappa forzata, a causa di una tempesta o di mancanza di vento (indotti probabilmente dalle preghiere di Nicola), nel porto di Andronica, nei pressi di Mira.

²⁹ Ad esempio, Crapanzano (1973) parla di uno studioso locale di Meknes a cui fu commissionata la biografia di un santo importante per la confraternita degli Hamadsha; similmente, Mirizzi (2005) parla del raccoglitore della collezione del primo nucleo del museo etnografico dell'Alta Murgia.

gliese (1927), inserisce la propria raccolta di fiabe pugliesi all'interno del panorama italiano ed europeo degli studi sulla letteratura popolare, accanto ai lavori di Pitrè, De Gubernatis, Imbriani, dei fratelli Grimm e di altri studiosi.

Per quanto riguarda i suoi informatori diretti, a volte La Sorsa non li citava, venendo meno a un dovere metodologico della ricerca demotnoantropologica; tuttavia, nelle sue opere di portata più ampia, come le *Fiabe e novelle*, egli citava le fonti e il luogo della raccolta dei documenti orali, sull'esempio di Pitrè, provando così a introdursi nella «fase tecnico-specialistica degli studi sul mondo popolare», avviata dal demologo siciliano (Bronzini 1975: 12). Così come Pitrè, che (almeno all'inizio della propria carriera) non era un etnografo professionista, ma raccoglieva i documenti di interesse demopsicologico frequentando da medico i volghi siciliani, La Sorsa raccoglieva spesso i propri dati attraverso referenti locali occasionali, approfittando degli spostamenti che praticava in quanto insegnante di scuola secondaria (La Sorsa 1928, 1965; Tripputi 1988)³⁰. In molti casi, la voce degli interlocutori di La Sorsa passava attraverso vari rimaneggiamenti, prima di trovare la forma in cui veniva pubblicata; spesso l'autore riportava i diversi dialetti della Terra di Bari a una versione standard di dialetto barese, operazione coerente con il progetto di sintesi regionalistica di cui si è parlato più sopra³¹: ad esempio, nel manoscritto di cui sopra, si notano le correzioni apportate da La Sorsa al testo, che

³⁰ Come riferisce lo stesso autore, «ci siamo serviti con grande prudenza ed oculatezza del prezioso contributo di scolari e di amici, che hanno cooperato alla raccolta di canti e di novelle, di motti e di usanze, specialmente di paesi remoti e solitari» (La Sorsa 1928b: IX-X). Nel suo studio bio-bibliografico su La Sorsa, Spinelli de' Santelena riferisce (senza tuttavia precisare le proprie fonti e in un intento più elogiativo che critico): «Egli si sentì attratto verso gli umili di cui volle esplorare le passioni più recondite, il pensiero più schietto; per questo avvicinò contadini e pastori, marinai ed artigiani, donniciuole e fanciulli; dimorò più volte nelle masserie e nei casolari, s'aggiò per le viuzze delle città e nelle botteghe dei suburbi; interrogò migliaia di coloni e di pescatori; assisté a banchetti di popolani, a cerimonie domestiche, a processioni di devoti, a pellegrinaggi di fedeli; esaminò attentamente usi, riti, costumi, gesti, fogge di vestire, modi di pregare; ascoltò canti di mietitori e nenie di madri, frizzi di giovanotti e strambotti di forosette, inni di religiosi e satire di buontemponi, brindisi di gente allegra e lamenti di donne doloranti, proverbi di uomini assennati e motti spiritosi di burloni, serenate d'innamorati e stornelli dispettosi, cantilene di fanciulle che si dondolano nel fare l'altalena, e ariette di ragazzi che sgusciano le mandorle e raccolgono le ulive, o tagliano gli opimi grappoli di uva. Inoltre s'interessò di vedere come si lavora nei campi e nelle officine, sulle banchine e sulle barche; come si sposa nei borghi, come sono ornate le case dei villani, come si balla nei casolari, come sono dipinte le paranze dei pescatori [...]. Affrontò numerosi viaggi e peregrinò per molteplici plaghe della vasta regione pugliese, istruì amici e discepoli sul modo come dovevano raccogliere le tradizioni dei loro paesi per coadiuvarlo nelle indagini; incaricò della bisogna maestri e sacerdoti, capi operai e pinzochere; visitò santuari e chiese campestri, villaggi di pescatori e centri rurali, assisté a feste e a svariate cerimonie popolari. Da per tutto trasse notizie, attinse materiali linguistici, prese schizzi, assimilò il colorito, l'ambiente, la poesia di quelle genti» (1950: 9).

³¹ In questo senso il suo intento non era molto diverso da quello di Bux, raccoglitore del poemetto settecentesco tramandato a Bari di cui si è parlato, il quale «dava avvio [...] a una revisione del testo mosso dall'intento di restituirlo a una sua forma integralmente dialettale, introducendo correzioni e sostituzioni di parole e di costrutti più conformi all'uso barese e talvolta rivedendo intere quartine col proposito di dare al discorso un'articolazione più coerente anche sotto l'aspetto logico e grammaticale»; il disagio del trascrittore «si puntualizza soprattutto sulle vocali interne o finali non toniche delle parole italiane o in veste italiana, che il dialetto barese vorrebbe invece affievolite»; egli conferisce «una decisa pagina di baresità con vocalismo atono indistinto» (Sada, Valente 1982: 6).

riguardano soprattutto la trascrizione del dialetto³²; nella *Canzone di Bellafronte*, La Sorsa (1936) riferisce che il suo informatore aveva parlato di una città chiamata *Vecenze*; nel testo pubblicato, tuttavia, essa diventa *Vesceggbie*, cioè Bisceglie³³. È lecito pensare che un simile metodo sia stato adottato anche per la compilazione delle *Fiabe e novelle*, alcune delle quali sono state raccolte non direttamente dall'autore, ma dai collaboratori dei quali La Sorsa parla nell'introduzione, che dovevano fargli recapitare i testi da loro raccolti, che a sua volta egli emendava e riscriveva. Si potrebbe essere tentati di assimilare questi emendamenti agli

'abbellimenti' o altre operazioni riduttrici tipiche di una cultura che nel momento in cui assumeva i prodotti di una cultura *altra* non sapeva esimersi dal disprezzarla nelle sue modalità concrete, per cui era necessario 'ripulirla' e nobilitarla secondo i propri parametri estetici, [nel] tentativo di tradurre e abbellire le espressioni folkloriche, come [...] veniva fatto da molti, che suscitavano, così, reazioni di esecrazione (ad esempio, Max Müller non esitava a pronunciarsi per la loro fustigazione o addirittura per la loro fucilazione) (L.M. Lombardi Satriani 2008: 9).

Tuttavia, è probabile che i riadattamenti facessero parte del suo progetto di divulgazione degli studi demopsicologici e folklorici per il popolo, attraverso le Università popolari pugliesi di cui fu animatore; strumenti di questo progetto erano la scrittura molto semplice e diretta e la rinuncia a scelte editoriali difficilmente comprensibili ad un pubblico non specializzato³⁴.

³² Ad esempio *vuole* diventa *voele*, *decende* diventa *decenne*, eccetera. Come scrive Bronzini, a proposito della *Sapienza popolare nei proverbi pugliesi* di La Sorsa, «Quanto sia antiscientifico quel ripulimento del dialetto, con l'eliminazione delle varietà e sfumature dialettali, nel vano inseguimento di uno e un solo dialetto più genuinamente pugliese, che sarebbe quello di Terra di Bari, è evidente anche ai non specialisti. Ma quel ripulimento e quella imposta uniformità, che era un modo filologicamente sbagliato di ridurre ad unità la varietà e di collegare tra loro i vari paesi pugliesi e la Puglia ad altre regioni, non intaccava il valore etnologico del proverbio, a cui guardava il La Sorsa» (Bronzini 1971: xxiii).

³³ Bronzini riconosce nel racconto riportato da La Sorsa un poemetto popolare del secolo XVIII, la *Istoria bellissima di Stellante Costantina figliuola del Gran Turco, la quale fu rubata da certi cristiani che teneva in corte suo padre e fu venduta a un mercante di Vicenza presso Salerno*, composta da Giovanni Orazio Brunetto (Bronzini 1983). È evidente, di conseguenza, come trasformare *Vecenze* in *Vesceggbie* sia una forzatura di La Sorsa, finalizzata a collocare in ambito pugliese un racconto che proveniva da un altro contesto. Si può ipotizzare che l'operazione sia stata dettata dall'esigenza di La Sorsa di reperire materiali di letteratura popolare della Terra di Bari, la cui scarsità fu spesso denunciata dal demopsicologo, e di conseguenza, dal proprio punto di vista, allo scopo di valorizzare il patrimonio culturale del proprio contesto d'origine; accingendosi a compilare «la raccolta dei canti popolari di Puglia che mi fu consigliata dal Congresso Folkloristico di Firenze», scriveva ad esempio a Cotugno nel 1931: «Sarà un disonore per quelle città che non mi manderanno un gruzzolo di canti, il non figurare in una raccolta, che sarà diffusa in tutta l'Italia. Almeno per carità di patria e per orgoglio cittadino tutti dovrebbero avere interesse di far emergere la propria città; dalle altre province ho avuto largo materiale, dalla mia quasi niente».

³⁴ Come riferiva La Sorsa, «confessiamo che abbiamo lungamente pensato sul metodo da seguire; ora prevaleva in noi il desiderio di fare opera perfetta sotto il lato filologico per offrire ai competenti di glottologia e di linguistica il modo di penetrare nella struttura delle parole dialettali per studiarne la composizione e le sfumature, le dolcezze e le caratteristiche diverse; ora eravamo dominati dal proposito di fare opera di divulgazione, più che di scienza; perciò occorreva adoperare una grafia semplice e facile,

Il retaggio romantico

Come gli altri epigoni di Pitrè in altre regioni italiane, La Sorsa si dedicò a raccogliere materiali e testimonianze che, secondo una prospettiva non immune dai condizionamenti ideologici del fascismo³⁵, attestassero le specificità identitarie del popolo pugliese. L'interesse regionalistico di La Sorsa è un primo elemento del retaggio romantico che caratterizza la sua opera, che prendeva forma nell'obiettivo di ricercare canti, leggende, "costumi" del popolo italiano, allo scopo di riscoprirne le "origini", "l'anima", nello stesso modo con cui gli intellettuali ottocenteschi di altri paesi europei avevano ricercato le basi dell'appartenenza nazionale in espressioni della letteratura popolare, considerate «relitti di un'antica mitologia dei popoli» (Bronzini 1975: 14), come i racconti popolari, le fiabe, le leggende storiche, la poesia popolare. A differenza di altri contesti europei, tuttavia, questo tipo di ricerche in Italia tenne conto della differenziazione interna del popolo italiano³⁶ e, di conseguenza, tentò di individuarne le peculiarità regionali³⁷.

Il popolo, in questo senso, emergeva dagli scritti di La Sorsa come un soggetto astratto, metastorico, interclassista: un'idea ricalcata sul modello herderiano, che traspare ad esempio nell'introduzione alle *Fiabe e novelle*:

In questa regione [...] vive un popolo forte, robusto, intelligente e operoso, il quale, non ostante le svariate vicende storiche e gl'immane innesti con genti di stirpi vicine, ha conservato le sue caratteristiche originarie, la propria fisionomia, che lo fanno distinguere facilmente dagli abitanti delle regioni limitrofe (La Sorsa 1928a: v).

Erano simili le caratteristiche del popolo nelle raccolte degli epigoni abruzzesi di Pitrè, come Gennaro Finamore (1894) e Antonio De Nino (1877).

Tutto questo, all'inizio degli studi di La Sorsa, si traduceva in un'idea di tradizione come realtà statica, storica, descritta attraverso un presente (etnografico) che la astraeva dalla dimensione del cambiamento storico e sollevava lo studioso

spoglia di lettere speciali e di suoni non comuni» (1923: 20-21); commentando questo metodo, Bronzini scrive: «Noi, oggi, non ci sentiremmo di condividere la sua scelta [...], tuttavia apprezziamo l'intento, ch'era quello di fare libri per il popolo, non per pochi specialisti, intento che rispondeva a quella esigenza di cultura popolare, di cui il La Sorsa fu sempre fautore, promuovendo attività e iniziative dei centri di cultura popolare, quali sono proprio le Università popolari» (1971: xxiii).

³⁵ Essa era evidente, ad esempio, nella ricerca di radici romane nella cultura popolare pugliese; cfr. La Sorsa 1945.

³⁶ Ad esempio, Costantino Nigra, pur nell'intento di promuovere un ideale nazionale basato sull'unità della letteratura popolare, propose una distinzione tra il sostrato etnico e letterario dell'Italia settentrionale e quello dell'Italia centro-meridionale (Nigra 1888).

³⁷ L'idea di individuare «l'indole della nazione italiana attraverso i canti popolari delle varie regioni» (Bronzini 1975: 84) informò, ad esempio, il lavoro di Ermolao Rubieri. Il regionalismo, «un'istanza diversificatrice delle tradizioni regionali, indizio di varietà, molteplicità e ricchezza», era in una relazione di sovrapposizione e contrapposizione dialettica con «una esigenza unificatrice e uniformatrice; per cui le tradizioni popolari pugliesi erano sì del popolo pugliese ma erano anche e soprattutto di tutto il popolo italiano: *uno* di razza e di spirito» (Bronzini 1971: xx).

dall'indagine del cambiamento culturale nel tempo³⁸. La gente di mare, ad esempio, appariva come un'entità collettiva atemporale, premoderna, ferma in un mondo magico fatto di mostri marini e sirene:

La gente di mare crede all'esistenza di esseri immaginari, di spiriti benigni e maligni, di maghi e di sirene [...]. Diffusa è la credenza della "sirena" che secondo i marinai è un essere metà donna e metà pesce ad una o due code; ha un volto bellissimo e ha una voce così soave e melodiosa, da far addormentare i pesci e trarre in inganno gli uomini. Vive nel profondo del mare, in antri ricchi di gemme e di pietre preziose, dove col suo canto attira i marinai e li tiene prigionieri. Esce dalla sua grotta una volta l'anno e ovviamente la notte di San Paolo (tra il 24-25 gennaio), ed ha la virtù di profetizzare i diversi avvenimenti che accadranno durante l'anno. È capace di un'insidiosa imboscata, e cagiona naufragi e rovine. Perciò è molto temuta dalla gente di mare, che ne dipinge la figura nel campione che sormonta la poppa o nell'opera morta esterna; essa è rappresentata con una lunga coda ondeggiante e attorcigliata con i capelli cadenti sulle spalle e irti, ad imitazione della chioma della testa di Medusa (La Sorsa 1956: 437-442).

Questa prospettiva si traduceva in un'opposizione binaria (le tradizioni stanno ai volghi come la storia sta ai ceti elevati) che contrapponeva gli studi folklorici a quelli storici; infatti, nei primi decenni del proprio lavoro, La Sorsa separò nettamente gli studi storici sulla Puglia da quelli demopsicologici³⁹. Questa concezione del folklore accomunava La Sorsa ad altri studiosi della prima metà del Novecento; ad esempio, nello scambio epistolare di cui sopra, tra La Sorsa e Tommaso Fiore, quest'ultimo gli scrisse: «Non ho né animo né modo di ripensare adesso alla mia attività di studioso del nostro folklore»; la Storia aveva fatto prepotentemente e drammaticamente irruzione nella vita di Fiore, l'intellettuale che col suo impegno militante nella lotta al fascismo, aveva sperimentato personalmente la violenza del regime. Suo figlio Graziano il 28 luglio 1943 era stato vittima della strage che una

³⁸ «L'indagine diacronica è totalmente assente [nei] lavori del La Sorsa, ma la mancanza di prospettiva storica è il difetto della maggioranza dei folkloristi anche attuali» (Bronzini 1971: xxiii-xxiv).

³⁹ A volte tuttavia La Sorsa sembra intuire che «l'investigazione storica e demologica [siano] intrecciate ed interdipendenti»; «la lezione salveminiana si fonde in lui nell'intreccio degli interessi storico-demologici ed egli alterna alle tematiche economico-sociali l'accurata selezione dei repertori folkloristici» (Spagnoletti 1987: xxxii-xxxiii). Cfr. anche Bronzini, che nota come La Sorsa sia pervenuto al «campo demologico [...] da un concetto, direi muratoriano, di storia, che aveva appreso alla scuola di Pasquale Villari, concetto che, accanto alla erudizione accademica, giovevole solo agli specialisti, e forse a un gradino di maggiore utilità per tutti poneva l'erudizione pratica o quotidiana, fatta di costumi, riti e usi del popolo» (1975: xx). A conferma di questa idea, Bronzini cita alcuni passi di La Sorsa: «Noi [...] abbiamo creduto di fare opera altamente storica, oltre che demopsicologica, perché se finora gli storici hanno esaminato le vicende delle classi ricche ed elevate, della società, e con imperdonabile leggerezza si sono fermati solo alla superficie delle cose, ai fatti più appariscenti, è tempo che rivolgano la loro indagine ad un campo più vasto e palpitante, qual è la vita complessa delle moltitudini, che pur amano e lottano, pensano ed operano, che pur hanno avuto tanta importanza nello svolgimento della storia e della civiltà»; «Fu ritenuto giustamente un grave errore degli storici quello di aver trascurato nei loro libri l'esame della vita delle moltitudini le quali, formando la grande maggioranza del popolo, hanno avuto una notevole importanza nello svolgimento della storia e della civiltà, hanno contribuito al trionfo di molte rivoluzioni, operato radicali mutamenti nella coscienza umana» (La Sorsa in Bronzini 1971: xxiv-xxv).

milizia fascista aveva operato in via Nicolò dell'Arca a Bari contro un corteo pacifico di studenti disarmati⁴⁰. Il folklore era evidentemente per Fiore un settore che non rientrava negli studi storici. Se la ricerca folklorica era accostata alla storia, era per complementarità e contrasto; l'obiettivo dello studio delle tradizioni popolari era inteso come supporto alla storia attraverso la primitivizzazione dei soggetti della ricerca folklorica. Scrive ad esempio La Sorsa:

I folcloristi esaminando le tradizioni di un popolo, che superano la forza distruggitrice del tempo, i costumi e le vestigia delle età remote, non con lo scopo di ripristinarne l'uso, che volge al tramonto, ma di registrarne l'esatto ricordo, dimostrano qual era la sua vita nei secoli lontani, illustrano le diverse tappe del suo progresso. Quindi faranno opera più di storici che di filologia, più di etnografi che di psicologi, e contribuiscono a ricostruire con maggiore esattezza la sua vita e la sua civiltà (1930: v-vi).

La svolta degli anni Cinquanta

La Sorsa attraversò la fase di svolta negli studi demoantropologici italiani, verificatasi negli anni Cinquanta, che segnò il passaggio da

un periodo segnato dall'attività pressoché esclusiva di raccoglitori e studiosi locali e periferici, che vivevano ai margini del dibattito italiano sul folklore e la cui produzione era quasi del tutto sconosciuta a livello nazionale, ed un altro in cui si verificò una autentica esplosione di studi e ricerche di risonanza nazionale e internazionale (Mirizzi 1999: 2).

Sebbene le sue pubblicazioni successive non abbiano oltrepassato la soglia della rilevanza locale, è probabile che sia giunta a La Sorsa un'eco del dibattito relativo ai nuovi metodi, criteri e modelli teorici. Un ruolo centrale in questo cambiamento epistemologico fu svolto da antropologi le cui ricerche avevano luogo in Italia meridionale, che erano influenzati dallo storicismo crociano e, di conseguenza, erano propensi a superare l'impostazione naturalistica degli studi precedenti. Naturalmente il punto di riferimento principale in questi studi fu Ernesto De Martino, che, in *Naturalismo e storicismo* (1941), aveva criticato apertamente, ad esempio, le prospettive di Lévy-Bruhl e di Durkheim che, secondo lui, erano condizionate da un'attrazione romantica per il mondo primitivo che ne risultava destoricizzata e irrimediabilmente distante. Un aspetto centrale di queste nuove prospettive, sottolineato ad esempio da Bronzini (1975: 111), che ne riconosceva la prima intuizione a Gramsci⁴¹, era l'introduzione del contesto, accanto al testo, allo scopo

⁴⁰ Diciotto anni più tardi, Fiore rimproverò a La Sorsa la compromissione con il regime fascista (Spagnoletti 1987: XII); secondo Bronzini, tuttavia, «il La Sorsa non inneggia esplicitamente, come era pure costume di quei tempi, a quella imperante ideologia» (1971: xxx). Spagnoletti sottolinea l'adesione di La Sorsa al pensiero socialista, per mezzo dell'insegnamento e la frequentazione di Gaetano Salvemini, che gli costò il prepensionamento nel 1944 e le conseguenti difficoltà economiche.

⁴¹ Bronzini riconosce a Gramsci di aver proposto «una definizione [...] che comprende tutti i fatti folclorici insieme con i prodotti letterari» (1975: 169); infatti, a partire dall'idea del "popolare" come

di individuare i modi in cui le forme della letteratura popolare si inseriscono nella vita del popolo. I due campi erano tenuti separati dagli studiosi precedenti di letteratura popolare e studi folklorici, malgrado l'intento unitario del fondatore della demopsicologia italiana, Pitre⁴².

Dalla contestualizzazione di letteratura e cultura derivava un secondo aspetto focale nel lavoro della nuova demoantropologia: la storicizzazione delle culture popolari.

Come ricorda Mirizzi, il luogo in cui, agli inizi degli anni Cinquanta, iniziò a concentrarsi «un grande fervore di studi, indagini, iniziative, dibattiti» di interesse demologico fu la Basilicata, prima ancora della Puglia. Questo avvenne «in un clima culturale e politico del tutto nuovo, alla cui definizione era stata determinante la pubblicazione, nel 1950, delle Osservazioni sul folclore di Antonio Gramsci» (Mirizzi 1999: 1).

Proponendo una contrapposizione dialettica tra cultura popolare ed élitaria⁴³, Gramsci introduceva un elemento di profondità storica e di differenziazione del popolare a seconda del contesto e delle epoche. Infatti, le discipline storiche e filologiche mostrano come «le concezioni del mondo 'ufficiali', [...] che si sono successe nello sviluppo storico» (1952: 215) cambiano nel corso del tempo. Secondo Gramsci, «il popolo stesso non è una collettività omogenea di cultura, ma presenta delle stratificazioni culturali numerose, variamente combinate, che nella loro purezza non possono essere identificate in determinate collettività popolari

«concezione del mondo e della vita» delle classi subalterne (e non più come espressione della semplicità, ingenuità, elementarità del popolo) in contrapposizione con le concezioni del mondo e della vita delle élite colte, secondo Bronzini, Gramsci arriva a considerare unitariamente «prodotti letterari e fatti folklorici; infatti, sia un canto popolare sia una festa o un rito possono esprimere questa concezione del mondo e della vita» (ivi: 171). Gramsci utilizza il termine folklore sia per indicare gli studi sulla cultura popolare che la cultura popolare stessa. La cultura popolare, secondo Gramsci, è un riflesso delle condizioni di vita del popolo. Sebbene gli studi antropologici successivi abbiano ripreso soprattutto la definizione gramsciana della cultura popolare come contrapposta a quella élitaria, in realtà per Gramsci le due forme non sono sempre in relazione di opposizione; in certi casi, la cultura popolare rappresenta concezioni del mondo e della vita che si prolungano «anche dopo che le condizioni siano (o sembrino) modificate» (Gramsci 1952: 216). In tal caso, questi elementi della cultura popolare, fossilizzati e collegati a condizioni di vita passata, sono «conservativi e reazionari» (ivi: 217); gli elementi della cultura popolare che sono in contraddizione con la cultura degli strati dirigenti, invece, secondo Gramsci rappresentano «una serie di innovazioni, spesso creative e progressive, determinate spontaneamente da forme e condizioni di vita in processo di sviluppo» (*ibid.*).

⁴² Scrive Corso: «Pur assegnando al folklore un campo illimitato, quasi fosse una scienza generale, alcuni lo ripartiscono in due sezioni. Una di esse è quella dei racconti, delle novelle, dei canti, degli indovinelli, dei proverbi, e porta il titolo di Letteratura popolare; l'altra è quella dei giuochi, degli usi, dei pregiudizi, delle credenze e costituisce l'Etnografia tradizionale» (1923: 27).

⁴³ Secondo Bronzini, tuttavia, si tratta di «una operazione intellettuale che, sotto il manto di una raffinatissima forma letteraria, dà legittimità letteraria e veicolazione dotta agli elementi più profondi e contestativi della struttura e concezione del mondo subalterno, opponendoli a quelli della struttura e concezione del mondo borghese: una opposizione che la fiaba popolare di tradizione orale non è riuscita mai ad esprimere in proprio per la sua estraneità al circuito della cultura ufficiale» (1983, consultabile online all'indirizzo: https://www.pugliainfavola.it/index.php?option=com_content&view=article&id=609:autore-bronzini&catid=81&Itemid=455, visitato l'ultima volta il 4 maggio 2021).

storiche» (ivi: 221). La cultura popolare, in Gramsci, cessava di «essere concepita come una bizzarria, una stranezza o un elemento pittoresco [e diventava] una cosa che è molto seria e da prendere sul serio» (ivi: 218).

In realtà questa prospettiva era stata anticipata da Raffaele Corso, demologo calabrese che fu in corrispondenza con La Sorsa, ne curò un volume di indovinelli molfettesi (Corso 1917), ne prefasse un libro sui proverbi pugliesi (La Sorsa 1923) e che, di conseguenza, potrebbe aver influenzato l'opera del folklorista molfettese. Già nel 1927, parlando di tradizioni popolari, Corso tentò di superare il concetto tyloriano di “sopravvivenza” (Tylor 1874), che a suo parere identificava «quello che sopravvive nella tradizione, di qualunque natura esso sia, orale od oggettiva, in forma di carne o di leggenda, di cerimonia, di credenza, di consuetudine [...] [con] un avanzo spesso informe, incolore, che non trova nell'anima del popolo alcuna rispondenza logica od affettiva» (Corso 1927: VII). Corso teorizzava una più complessa dinamica tra “reminiscenze” e “reviviscenze”: le prime rappresentano le tradizioni che sopravvivono nella memoria di un popolo in modo sotterraneo, senza manifestarsi in forma esplicita, e costituiscono il sostrato di «quell'humus e quell'atmosfera, che sono condizione di vita e di sviluppo delle varie istituzioni etiche e sociali» (ivi, VIII) di un popolo; esse però possono, in determinate circostanze, riprendere vita, essere riattivate e manifestarsi sotto forma di reviviscenze (ivi, VII-VIII)⁴⁴. In questo caso, scrive Corso, «quello che sopravvive, vive davvero, tanta è la passione e tanto l'interesse che il popolo porta per quel germoglio del passato» (*ibid.*). Si spiega in questo modo il processo attraverso il quale una tradizione popolare («racconto, rito, pratica magica o religiosa») (ivi: VIII), «quando sembra sommersa nelle onde del tempo, rinverdisca sull'antico ceppo»⁴⁵.

Accettando l'impostazione gramsciana, De Martino si distanziava dal suo stesso modello, Croce, che invece escludeva le plebi del Mezzogiorno dalla storia dello spirito, ossia dall'evoluzione verso modelli teorici, etici, estetici ed economici sempre più raffinati, collocandole nella tradizione o nella natura e, di conseguenza, fuori dalla storia. Superando questo residuo di naturalismo in Croce, De Martino

⁴⁴ In questo senso Corso sembrerebbe anticipare ciò che Fabietti (2002) avrebbe definito “strutture di riserva”.

⁴⁵ Corso 1927: VII. Naturalmente Corso operava pienamente nel paradigma naturalistico/evoluzionistico e di conseguenza collegava le reviviscenze delle tradizioni popolari a testimonianze del passato della civiltà europea moderna: «La sapienza popolare [è] tanto più viva, quanto più oscura ed abbarbicata nei recessi ove non giunge il raggio della civiltà. [...] Attraverso le fasi dello sviluppo del pensiero [essa] ci porta nella sfera del mondo primordiale, là dove l'uomo non conosce altra luce che quella della scienza infantile, e che è la sola che rischiarì la sua anima e il suo ambiente» (ivi: VIII-IX). Altrove scriveva: «L'etnografia si rivolge ai gruppi umani inculti o incivili che, quasi figli minori nella grande famiglia universale, stanno attorno ai popoli evoluti, i quali hanno sorpassato da tempo l'età infantile, e prende il nome specifico di folklore quando osserva gli strati più oscuri e profondi delle nazioni civili rappresentati dai gruppi volgari, presso cui, come in un fondo, si depositano, per rigermogliare talvolta, tante forme di attività e manifestazioni che sembravano scomparse per sempre. In questo senso il folklore può dirsi l'etnografia delle classi rustiche, come quella scienza che esplora e studia un campo fino a ieri sconosciuto, trascurato, pieno di meraviglie fantastiche e di sorprese e rivelazioni che le han fatto meritare il titolo di *preistoria contemporanea*» (Corso 1923: 20).

si accorse che le masse contadine dell'Italia meridionale, nel secondo dopoguerra, avevano fatto "irruzione" nella storia. Nella loro circolarità tra attività teorica e pratica, le categorie dello spirito, secondo Croce, non comprendono la religione: Croce esclude esplicitamente fede, credenza e religiosità dalle sfere dell'estetica⁴⁶, della logica⁴⁷, dell'etica⁴⁸ e dell'economica⁴⁹. Di conseguenza, le categorie crociane non erano sufficienti per comprendere l'oggetto epistemologico dei principali studi di De Martino, cioè il mondo magico e il suo ruolo all'interno della storia religiosa del Mezzogiorno (De Martino 1948, 1958, 1959, 1961).

Su questa prospettiva era impostato il lavoro di un altro epigono di Pitrè, Giuseppe Cocchiara, che continuò il lavoro di ricerca demologica in Sicilia; secondo Cocchiara «le tradizioni popolari, anche quando riecheggiano antiche esperienze religiose e sociali, sono sempre per il popolo 'storia contemporanea' [...]. Nessuna tradizione avrebbe senso e valore se essa non fosse pienamente accolta dal popolo e con significati che possono cambiare da un'epoca all'altra» (1956: 8-9).

In questa prospettiva, ciò che dal punto di vista «classicentrico» (L.M. Lombar-

⁴⁶ Nell'*Estetica* (1922), Croce esclude esplicitamente la possibilità di concepire una quinta forma di attività dello spirito, che sia ad esempio giuridica, sociale o religiosa (68-74): «Ma la religione è, in verità, conoscenza, e non si distingue dalle altre forme e sottoforme di questa [...]. Religione era tutto il patrimonio di conoscenze dei popoli primitivi: il nostro patrimonio di conoscenze è la nostra religione. Il contenuto si è mutato, migliorato, affinato, e muterà e migliorerà e si affinerà ancora in futuro; ma la forma è sempre la medesima. Coloro che accanto all'attività teoretica dell'uomo, alla sua arte, alla sua critica, alla sua filosofia, vogliono serbare una religione, non sappiamo poi a quale uso se ne varrebbero. È impossibile conservare una conoscenza imperfetta e inferiore, quale è la religiosa, accanto a ciò che l'ha superato e invero» (ivi: 70).

⁴⁷ Nella *Logica* (1920), Croce sussume l'idea del Dio (cristiano e non solo) all'interno della categoria dello spirito universale e immateriale e l'idea di vita ultraterrena all'interno della categoria della «immortalità che trascende i nostri singoli atti e col trascenderli li eterna» (ivi: 320); inoltre sostiene che l'analisi empiristica dell'inconoscibile produce visioni spiritistiche e superstiziose» (ivi: 266).

⁴⁸ Nei *Frammenti di etica* (1994) Croce, riconducendo l'istanza religiosa alla sfera dell'etica, esclude che la religione possa consolare meglio della filosofia (ivi: 54-62); similmente, il filosofo napoletano riporta la fede nella Provvidenza ad una forma pratica dello spirito (ivi: 312-313); la religione, in Croce, non è «tanto concezione del reale e filosofia inferiore quanto dramma di sentimenti e di azioni; non tanto vita teoretica, quanto vita pratica» (ivi: 354). L'adorazione di immagini e simboli sacri (la religiosità) (ivi: 554-562) è ricondotta da Croce a una forma di processo pratico edonistico (ivi: 351), di sentimento fatto di poesia, eroismo, armonia, sentire aristocratico.

⁴⁹ Nelle *Due scienze mondane* (1931), Croce spiega come l'economica, insieme all'altra scienza pretamente moderna, l'estetica, entrambe di «natura radicalmente antiascetica, antitrascendente, mondana» (403), siano finalizzate a «interiorizzare la lotta del bene col male, escludendo il trascendente, attuando l'assoluta immanenza» (ivi: 412). Il loro segno nella modernità è visibile nello spazio, «e chi desiderasse di questa affermazione una preliminare conferma quasi intuitiva, non avrebbe se non a girare lo sguardo sugli edifici o ruderi di edifici che ancora si vedono di quella società, particolarmente dell'alto medioevo, chiese e monasteri e castelli, e confrontare con lo spettacolo dei paesi moderni, fitti di opifici ed empori e banche e borse e camere di deputati e palazzi di ministeri [...]» (ivi: 401); un simile progresso si vede quando «i grandi monarchi normanni e svevi presero a esercitare una politica di popolo e di stati, con fini consapevoli di benessere e cultura, e le arti e i commerci fiorirono, e il loro rigoglio presto accompagnò, e talora soverchiò, gli intenti e le disposizioni ultramondane» (ivi: 402), tralasciando «fatti ultramondani [quali] le crociate per l'acquisto del sepolcro di Cristo e gli accordi e le discordie tra Chiesa e Impero» (ivi: 401-402).

di Satriani 2008: 9) dei demologi di inizio secolo appariva come “errore” o “pregiudizio” dettato dalla rozzezza o dall’ingenuità del volgo, diventava elemento di una tradizione che non era considerata come antitesi immutabile della storia, ma come una realtà dinamica e mutevole, strettamente collegata alle trasformazioni storiche.

È probabile che su questo aspetto, parte dell’influenza gramsciana sugli studi demoantropologici italiani, si sia esercitata una forma di dialettica critica tra De Martino e demologi come Cocchiara e Corso. Infatti Gramsci, da una parte, scriveva che era necessario colmare «il distacco tra cultura moderna e cultura popolare» (1952: 218) e che le visioni del mondo delle classi subalterne dovevano essere riconosciute come ideologie (per lo più implicite) degne di essere prese sul serio, tanto quanto le ideologie esplicite delle classi egemoni. In De Martino, d’altra parte, il “primitivo” restava tale; il mondo magico, sebbene si manifestasse fenomenologicamente attraverso pratiche di cui si poteva valutare l’efficacia – ciò che De Martino (1948) definiva «il problema della magia» –, era fondato su visioni del mondo che egli riteneva irrazionali, la cui contemporaneità col pensiero razionale era inaccettabile. Come scrive Fabietti, «De Martino non accettava [...] l’idea di una ‘contemporaneità’, di una ‘convivenza’ del pensiero mitico e del pensiero razionale» (1991: 128). Ciò che c’era di tradizionale, arcaico, irrazionale, magico nelle culture subalterne, doveva essere ricondotto all’evoluzione storica, alla storia dello spirito crociana, alla razionalità. Naturalmente, per De Martino comprendere il mondo magico (e superarlo) significava anche comprendere e contestare miti irrazionali contemporanei, come razza e sangue.

Sebbene la contestazione di simili miti fosse lontana dagli orizzonti di La Sorsa (al contrario, la razza era per lui una categoria oggettiva e naturale, piuttosto che una costruzione culturale e ideologica; cfr. ad es. La Sorsa 1925, 1930), è probabile che tali dibattiti abbiano avuto una parziale ripercussione sull’opera del nostro autore, che dagli anni Cinquanta in avanti iniziò a mettere in discussione la netta separazione tra gli ambiti della letteratura popolare e della letteratura colta, attraverso la constatazione della circolazione tra le due di forme, tematiche, motivi⁵⁰, elementi già intuiti da Alessandro d’Ancona e, in forma implicita, da Raffaele Lombardi Satriani (2008). Ad esempio, La Sorsa scrisse nel 1958, a proposito delle leggende popolari:

⁵⁰ Secondo Gramsci, «il folclore è sempre stato legato alla cultura della classe dominante, e, a suo modo, ne ha tratto motivi che sono andati a inserirsi in combinazione con le precedenti tradizioni» (1952: 220). È questo che rende la concezione del mondo «molteplice [...] non solo nel senso di diverso, e giustapposto, ma anche nel senso di stratificato dal più grossolano al meno grossolano, se addirittura non deve parlarsi di un agglomerato indigesto di frammenti di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia [...] delle quali [...] nel folclore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati» (ivi: 215); ad esempio, «le arti sono sempre state legate alle arti maggiori e ne sono stati dipendenti» (ivi: 220) e «anche il pensiero e la scienza moderna danno continuamente nuovi elementi al “folklore moderno”, in quanto certe nozioni scientifiche e certe opinioni, avulse dal loro complesso e più o meno sfigurate, cadono continuamente nel dominio popolare e sono “inserite” nel mosaico della tradizione» (ivi: 215); inoltre, i canti popolari sono, secondo Gramsci, «quelli scritti né dal popolo né per il popolo, ma da questo adottati, perché conformi alla sua maniera di pensare e di sentire» (ivi: 221).

Non è difficile riscontrare che talune nostre leggende sono calcate su modelli di altre narrazioni consimili [...]. Si hanno leggende in cui è evidente la contaminazione, e non si può dire quanto in esse vi sia di dotto e di letterato, e quanto di ingenuo e di popolare; spesso intorno ad un nucleo centrale inventato da una persona colta si è andato aggiungendo come un grande alone, un vasto cerchio di nuovi elementi [...] (1958: 26)⁵¹.

Anche la diffusione nelle culture popolari europee e mediterranee di elementi narrativi comuni (Thompson 1967), verso la fine degli anni Quaranta è ormai nota a La Sorsa, che scrive a proposito delle leggende marinare:

A formare questo patrimonio tradizionale, che non è stato ancora degnamente esplorato, hanno dato il loro contributo i marinai di tutti i compartimenti della penisola, ma pare che il più copioso e vario sia quello dei siciliani e dei pugliesi [...] [che] navigano più di altri per i diversi mari che bagnano la penisola, hanno per natura maggiore disposizione alla fantasia, hanno avuto più facili ed intensi rapporti con orientali, turchi, arabi, dai quali hanno appreso non poche leggende. Chi ne avesse la opportunità, potrebbe trovare parecchi riscontri tra leggende dei nostri marinai e quelle dei pescatori e marinai dell'Asia Minore e dell'Egitto, della Siria e della Balcania, inquantoché come i nostri hanno dato favole, usi, tradizioni ai popoli del Levante, così questi ci hanno comunicato miti, fiabe, novelle che sono state adattate e modificate secondo i nostri gusti e le nostre tendenze (La Sorsa 1947: 5).

Non disponendo di strumenti teorici adeguati per comprendere e descrivere la circolazione tra forme colte e popolari, le sovrapposizioni di elementi di modernità e cambiamento nella tradizione, le interazioni tra cultura egemone e subalterna, La Sorsa percepiva la scomparsa del mondo di cui parlava e si affrettava a documentarlo, nel suo eterno presente, prima che la Storia (che egli percepiva come una forza progressiva e superiore rispetto al folklore) lo cancellasse. Le descrizioni di La Sorsa avevano così «l'effetto di fornire la riproduzione di una tradizione presuntivamente antica e originale, che la scrittura rendeva autorevole rispetto alle possibili trasformazioni [...] a causa dei mutamenti di contesto e dell'esercizio della creatività» (Mirizzi 2017: 233)⁵². Senza la sua testimonianza, scrive Tripputi (1988), non avremmo alcuna memoria di fenomeni che, già nel momento in cui La Sorsa li descriveva, erano quasi desueti. Scriveva a proposito delle leggende pugliesi:

⁵¹ Questo nella prospettiva di La Sorsa era un problema, infatti continua: «[...] che hanno snaturato il racconto originale, alterato le tinte ed i contorni, modificato più o meno radicalmente la primitiva concezione» (1958: 26).

⁵² Parlando della documentazione scritta dei Carnevali lucani, Mirizzi nota «come, all'interno dei processi di costruzione dell'identità locale e della produzione di sensi di appartenenza comunitaria attraverso forme di riapprendimento della tradizione, la scrittura produca elementi di conoscenza che divengono veri e propri miti di fondazione di eventi collocabili in un tempo che non c'è più e da cui però possano derivare motivi e forme di appaesamento e autoriconoscibilità sul piano sociale e culturale» (2017: 233). Così come gli scritti di La Sorsa nella cultura popolare pugliese, «gli scritti di Spera [...] hanno contribuito a produrre visioni "autentiche" dei Carnevali tradizionali in Basilicata, rendendoli percepibili come fatti storicamente verificatisi e riconoscibili nelle funzioni e nei significati che hanno nel tempo rivestito» (*ibid.*).

Parecchie delle leggende, specialmente quelle relative a streghe, a folletti, ad apparizioni di morti, si vanno dileguando; col diffondersi dell'istruzione e della cultura nelle masse, col contatto con altre genti più evolute, con la conoscenza delle vie del mondo dovuta all'emigrazione, molte ubbie e fatue credenze vanno scomparendo, come accade di tanti canti e proverbi, di favole e novelle [...]. Ora ben poco rimane di quel mondo ideale, di quel patrimonio prezioso, con nostro svantaggio e della cultura nazionale. Crediamo di aver compiuto opera utile col fermare nelle carte un buon numero di leggende pugliesi prima che per l'evoluzione dei tempi cadano in oblio (1958: 26).

Probabilmente una lettura consapevolmente gramsciana dei documenti di La Sorsa permetterebbe di comprendere come nella cultura popolare pugliese (tanto nel folklore, quanto nella letteratura tradizionale) emerge «uno stile di vita [le cui] espressioni risultavano costitutive di gruppi e ceti all'interno di società locali che ne facevano il segno, a volte anche inconsapevole, del proprio stare nel mondo e delle reti di relazioni» (Mirizzi 2017: 227-228). Nelle fiabe raccolte da La Sorsa, ad esempio, emerge, più che il bonario e ingenuo “buon senso” del popolo (secondo l'interpretazione crociana), la visione del mondo delle classi subalterne – le masse contadine pugliesi⁵³ – alternativa a quella delle classi egemoni. Leggendo, ad esempio, fiabe come *I do jàtti* (La Sorsa 2014: 68-69) e *Nan te fedèue de nesciune* (ivi, 170-171), sulla diffidenza popolare nei confronti della giustizia ufficiale, o *U ciucce e lu purche* (ivi: 70-71), in cui un maiale e un asino irrompono in un circolo di “signori” danneggiandone le vetrate, o ancora tutte le fiabe in cui agli umili protagonisti la ricchezza arriva alternativamente attraverso il duro lavoro, la furbizia o la fortuna, ma spesso il destino che li aveva fatti poveri si vendica uccidendoli, si comprende l'osservazione di Antonio Gramsci secondo cui ciò che contraddistingue la letteratura popolare, «nel quadro di una nazione e della sua cultura, [...] è il suo modo di concepire il mondo e la vita, in contrasto con la società ufficiale» (1952, 221). Questa visione del mondo emerge ancora, ad esempio, nel racconto del brigante Giuseppe (La Sorsa 2014: 505-507), ladro e assassino spietato, eppure devoto del santo di cui porta il nome; quando Giuseppe muore, sicuro di essere condannato all'inferno, in realtà viene spedito da Satana in Paradiso, proprio in virtù della sua devozione. Alle porte del Paradiso, tuttavia, san Pietro non vuole farlo entrare, a causa dei suoi peccati; allora san Giuseppe mette in atto una protesta che coinvolge prima di tutto sua moglie e suo figlio e, di conseguenza, tutta una carovana di santi che minacciano di abbandonare il Paradiso se san Pietro non lascia entrare Giuseppe. Alla fine, grazie all'intervento del Padreterno in persona, san Pietro si convince ad ammettere il brigante nel Regno dei cieli. La devozione popolare, legata alla Santa Famiglia, trionfa sulla fede ufficiale e gerarchizzata, rappresentata da san Pietro.

Questi documenti testimoniano una tradizione, intesa come continua rielabo-

⁵³ Naturalmente La Sorsa non le definiva mai “classi subalterne”, ma “plebi” o “volghi”, come era abituale definire le masse contadine prima di Gramsci.

razione di forme e motivi, da cui probabilmente in Puglia si è voluto accentuare il distacco, soprattutto negli

anni Ottanta e Novanta del '900, gli anni dell'affermazione della cultura di massa e della diffusione di modelli di esistenza transnazionali, ispirati alla modernità e allo sviluppo. Le tradizioni diventarono sinonimo di arretratezza e conservazione, un impedimento per il progresso sociale ed economico e l'inserimento in contesti culturali più ampi. [...] Le tradizioni erano diventate espressione di un mondo passato e ispiravano nostalgia negli anziani procurando fastidio nei più giovani, che in esse vedevano regole e valori ormai del tutto superati (Mirizzi 2017: 228).

Oggi, in una prospettiva impostata sulla logica della patrimonializzazione delle culture popolari e di riscoperta delle identità locali in chiave di autorappresentazione e valorizzazione dei prodotti culturali, «con la loro conseguente utilizzazione come risorse spendibili in funzione di [...] progetti di sviluppo fondati sul senso di appartenenza e sulla valorizzazione di tutto ciò che appare specifico ed esclusivo del proprio contesto di vita» (Mirizzi 2019: 83), questi documenti possono probabilmente essere considerati parte del “patrimonio immateriale” rappresentato dalla letteratura popolare pugliese. Le fiabe pugliesi recentemente sono diventate un importante motivo di attivazione di politiche identitarie, rivitalizzazione di fenomeni culturali desueti (come la narrazione pubblica), processi di ritradizionalizzazione⁵⁴, accesso a finanziamenti internazionali, dibattito e divulgazione⁵⁵. In questo senso, l'opera di un raccoglitore infaticabile come La Sorsa «consente la conservazione di un contenuto culturale altrimenti destinato all'oblio e fornisce un modello riportabile a ciò che nel senso comune si pensa possa essere effettivamente accaduto in passato, restituendo così un senso di autenticità agli atti compiuti nel presente con riferimento alla cosiddetta tradizione» (Mirizzi 2017: 230).

⁵⁴ Di tali processi avvertiva le prime avvisaglie Sada, che scrisse: «In sostanza la cultura pugliese è stata ripopolarizzata dal La Sorsa, cioè disaristocraticizzata, disintellettualizzata, cioè manzonianamente sliricata» (1970: 4).

⁵⁵ Ad esempio, il progetto *Le strade della fiaba*, finalizzato alla patrimonializzazione della narrativa popolare pugliese e lucana, di cui fanno parte due recenti convegni (“La fiaba cifra dell'identità europea”, 15 maggio 2019, Roma; “Strade della Fiaba: convegno globale”, 31 gennaio e 1° febbraio 2020, Bari) e una pubblicazione (Marchetti 2020).

Appendice

Leggenda poetica su San Nicola
raccolta da Saverio La Sorsa a Bari

*A picche a picche ngavalcò u mare
la sémene du grane non arriiscì;
nascere ne pene, malenghenì e affanne,
né frutte né grane nascere ne due janne.
Necole faceve orazione giornè e notte:
Segnore, meserecordia, piatade
ammìnenge a Mire qualche aggiubbamende
ci te piasce de farne cambà,
o ci no fange merì jinde a nu sole mementè.
Ialzete Necole, non chiù chiande, non chiù lamente,
ngé na varche de grane ca sbarche a la Spagne,
tu nghendindete de nu giuste prizze
e dalle quande ne voele de guadegne.
Necole dallu trone se lecenziò,
subete sope alla varche se chjandò.
Ben'arrivate, Dio grazia le disse.
Le marenare stevene a dorme e le dettere adinze.
Decevene: figliule, stu grane addò u avite a pertà?
Quelle dermevane e dicevene: Nu alla Spagne amma scì.
Mu velite dà a mé pe quande u sciate a dà?
E de guadagne quande ne velite?
E u vulite sapé je ci so?
Sò l'arcevescheve de Mire, Nicolò.
Ci velite la caparre la remmanghe
sotto au cuscine du patrune.
Necole u diamande se levò
e u metté sotto au chescine du patrune.
U vinde ncontre a la Spagne se mettì,
a la vie de Mire se mise a navegà.
Arrive jinde a Mire a chedda die
Necole subete sope a la nave se chiandò
acchessi su erene viste in zogne la sua presenze,
le scarecò tutte quelle finemente
e le carecò de jore e monete d'argende.
Figliole che la benedizione de Die,
sciate in salvamenteè.*

A poco a poco il mare si alzò
la semina del grano non riuscì;
ne scaturirono pena, malinconia e affanno,
né frutta nè grano crebbero per due anni.
Nicola pregava giorno e notte:
«Signore, misericordia, pietà,
mandaci qualche sollievo a Mira,
se vuoi farci vivere,
altrimenti facci morire subito».
«Alzati, Nicola: niente più pianti, né lamenti:
c'è una nave carica di grano che sta per sbarcare in Spagna;
tu accontentati di un giusto prezzo
e pagagli quanto vogliono guadagnare».
Nicola si allontanò dal trono
e subito si trovò sulla nave.
«Ben arrivato, grazie a Dio» dissero.
I marinai stavano dormendo e si misero ad ascoltarlo nel sonno.
Diceva(no): «Figlioli, dove state portando questo grano?».
Essi risposero nel sonno: «Stiamo andando in Spagna».
«Volete darlo a me, per lo stesso prezzo al quale andate a venderlo?
E quanto volete guadagnare?
E volete sapere chi sono?»
Sono Nicola, Arcivescovo di Mira.
Se volete una caparra, la lascio
sotto il cuscino del padrone».
Nicola si tolse il diamante
e lo mise sotto il cuscino del padrone.
Il vento iniziò a soffiare in direzione opposta alla Spagna
(e la nave) si mise a navigare verso Mira.
Arrivò a Mira quello stesso giorno;
Nicola subito si presentò sulla nave
così come (i marinai) avevano visto in sogno la sua presenza,
scaricò la nave completamente
e la caricò d'oro e monete d'argento.
«Figlioli, con la benedizione di Dio
andate in salvezza».

BIBLIOGRAFIA

BEATILLO ANTONIO

1620 *Historia della vita, miracoli, traslazione, e gloria dell'illustrissimo confessore di Christo S. Nicolò arcivescouo di Mira, e patrono della città di Bari composta dal M.R.P. Antonio Beatillo Barese theologo della compagnia di Giesu*, Napoli, Stamperia de gli heredi di Tarquinio Longo.

BRONZINI GIOVANNI BATTISTA

1971 *La demopsicologia di Saverio La Sorsa*, in «Archivio Storico Pugliese», a. XXIV, fasc. III-IV, luglio-dicembre, pp. 312-338, ripubblicato in S. La Sorsa, *Fiabe e novelle del popolo pugliese*, volumi 1, 2 e 3, Bari, Edizioni di Pagina, 2014, versione ebook, pp. XIX-XXXIV.

1975 *Profilo storico degli studi demologici in Italia*, a cura di Elisa Miranda, Roma, Edizioni dell'Ateneo.

1983 *Regionalità storica delle fiabe pugliesi*, in Id., *Fiabe pugliesi*, Milano, Mondadori, consultabile online al sito: https://www.pugliainfavola.it/index.php?option=com_content&view=article&id=609:autore-bronzini&catid=81&Itemid=455

CLEMENTE PIETRO *et alii*

1985 *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Roma-Bari, Laterza.

CRAPANZANO VINCENT

1973 *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley, University of California Press.

CORSO RAFFAELE

1917 *Saverio La Sorsa, Raccolta di indovinelli molfettesi*, Scansano, Tipografia Editrice degli Olmi di C. Tessitori.

1923 *Folklore. Storia, oggetto, metodo, bibliografia*, Roma, Leonardo Da Vinci.

1927 *Reviviscenze. Studi di tradizioni popolari italiane*, Catania, Tirelli.

CROCE BENEDETTO

1920 *Logica come scienza del concetto puro*, Bari, Laterza.

1922 *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale: teoria e storia*, Bari, Laterza.

1931 *Le due scienze mondane. L'estetica e l'economica*, in «Rivista di Letteratura, Storia e filosofia», n. 29, pp. 401-412.

1994 *Frammenti di etica*, in Id., *Etica e politica*, a cura di Giuseppe Galasso, Milano, Adelphi, versione ebook, pp. 10-567 (ed. or. 1922).

COCCHIARA GIUSEPPE

1956 *Il paese di Cuccagna e altri studi di folklore*, Torino, Edizioni Scientifiche Einaudi.

DE NINO ANTONIO

1877 *Proverbi abruzzesi*, L'Aquila, V. Forcella.

DE MARTINO ERNESTO

1941 *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari, Laterza.

1948 *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi.

1958 *Morte e pianto rituale: dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Torino, Edizioni Scientifiche Einaudi.

1959 *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.

- 1961 *La terra del rimorso, contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore.
- FABIETTI UGO
 1991 *Storia dell'antropologia*, Bologna, Zanichelli.
 2002 *Culture in bilico: antropologia del Medio Oriente*, Milano, B. Mondadori.
- FIORE TOMMASO
 1945 Lettera a La Sorsa, non pubblicata.
- FINAMORE GENNARO
 1894 *Tradizioni popolari abruzzesi*, Torino-Palermo, Carlo Clausen.
- GRAMSCI ANTONIO
 1952 *Letteratura e vita nazionale*, Torino, Einaudi.
- JONES CHARLES W.
 1983 *San Nicola: biografia di una leggenda*, Roma-Bari, Laterza.
- LA SORSA SAVERIO
 1923 *La sapienza popolare nei proverbi pugliesi*, con prefazione di Raffaele Corso, Bari, F. Casini e Figlio.
 1927 *Fiabe e novelle del popolo pugliese*, vol. 1, Bari-Roma, F. Casini & figlio.
 1928 *Fiabe e novelle*, vol. 2, Bari-Roma, F. Casini e figlio.
 1930 *Usi, costumi e feste del popolo pugliese*, Bari, F. Casini (prima ed. 1925).
 1931 Lettera a Raffaele Cotugno, non pubblicata.
 1936 *La canzone di Bellafronte*, Catania, Prampolini.
 1938 *Leggende poetiche di Puglia*, Catania, Prampolini.
 1941 *Fiabe e novelle del popolo pugliese*, vol. 3, Bari, Casini.
 1945 Lettera a Tommaso Fiore, non pubblicata.
 1945 *Reviviscenze romane nelle feste, nei riti, nei pregiudizi e nelle credenze dei nostri volghi*, Bari, Gioconda.
 1947 *Leggende marinare*, estratto della «Cultura Marinara», n. 4, Roma, Tipografia Stato Maggiore della Marina.
 1956 *Etnografia e folklore del mare*, Napoli, L'arte Tipografica.
 1958 *Leggende di Puglia*, Bari, Tipografia Levante.
 1965 *Alcune fiabe salentine*, in «La Zagaglia», a. VII, n. 25, pp. 88-100.
 1980 *Leggenda poetica su S. Nicola*, in «Bollettino di San Nicola», a. XXIII, n. 8-9, pp. 3-7.
 1988 *Folklore pugliese: antologia degli scritti di Saverio La Sorsa*, a cura di A.M. Tripputi, Bari, P. Malagrino.
 2014 *Fiabe e novelle del popolo pugliese*, voll. 1, 2 e 3, Bari, Edizioni di Pagina.
- LORIA LAMBERTO, MONCHI ALDOBRANDINO
 1906 *Museo di etnografia italiana in Firenze. Sulla raccolta di materiali per la etnografia italiana*, in *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, a cura di Sandra Puccini, Roma, CISU, 1991, pp. 245-247.
- LOMBARDI SATRIANI RAFFAELE
 2008 *La saggezza e la memoria. Proverbi in uso a San Costantino in Briatico*, Armando, Roma.
- LOMBARDI SATRIANI LUIGI M.
 2008 *Introduzione*, in Id., *La saggezza e la memoria. Proverbi in uso a San Costantino in Briatico*, Armando, Roma, pp. 7-15.
- MIRIZZI FERDINANDO
 1999 *Indagini etnografiche e studi demologici nella Basilicata degli anni Cinquanta*, in «Basilicata Regione», a. XXIV, n. 3, numero monografico *Dall'occupazione delle terre alla Riforma Agraria*, pp. 93-102.

- 2005 *Tradizioni, oggetti e paesaggio nella prospettiva dei patrimoni culturali*, in AA.VV., *Oggetti ritrovati. La cultura agropastorale dell'Alta Murgia*, Altamura, Torre di Nebbia Edizioni, pp. 29-53.
- 2017 *Le tradizioni popolari da pratiche sociali a patrimoni culturali. Maschere e Carnevali lucani nelle ricerche di Enzo Spera*, in «Nuovo Meridionalismo», a. III, n. 4, pp. 227-242.
- 2019 *Lingue e culture locali nei processi contemporanei di patrimonializzazione e di costruzione identitaria*, in Francesc Feliu, Olga Fullana (eds.), *The Intricacy of Languages*, Amsterdam, John Benjamins Publishing Company.
- 2020 *Verso San Giacomo di Compostella: l'esperienza del pellegrinaggio fra tradizione agiografica e letteraria locale e attualizzazione antropologica*, in *Bari-Santiago-Bari. Il viaggio, il pellegrinaggio, le relazioni*, Atti del Convegno internazionale di studi (Bari, 21 marzo 2019), a cura di Rosanna Bianco, Pomigliano d'Arco, Edizioni Compostelliane, pp. 135-164.

MARCHETTI LAURA

2020 *Le strade della fiaba*, Bari, Adda.

NIGRA Costantino

1888 *Canti popolari del Piemonte*, Torino, Loescher, ripubblicato in C. Nigra, *Canti popolari del Piemonte*, a cura di Franco Castelli, Emilio Jona e Alberto Lovatto, introduzione di Alberto Mario Cirese, Torino, Einaudi, 2009.

PITRÈ GIUSEPPE

1965 *Che cos'è il folklore*, Palermo, Flaccovio.

PUCCINI SANDRA

1991 *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, Roma, CISU.

SADA LUIGI

1970 *Ricordo di Saverio La Sorsa*, Bari, Edizioni del Centro Librario, estratto da «Rassegna Pugliese», a. V, nn. 11-12.

1979 (a cura di), *Inediti di Saverio La Sorsa. Canti popolari religiosi pugliesi*, in «Lares», a XLV, n. 3, pp. 347-373.

SADA LUIGI, VALENTE VINCENZO (a cura di)

1982 Anonimo barese, *La leggenda di San Nicola di Bari: poemetto inedito in dialetto barese del sec. 18*, in «Bollettino di San Nicola», nn. 1-2.

SPAGNOLETTI MAURO

1987 *Saverio La Sorsa storico e demopsicologo*, introduzione a S. La Sorsa, *La vita di Bari durante il secolo XIX*, Bari, Società di Storia Patria per la Puglia, pp. VII-XXXIV.

SPINELLI DE' SANTELENA GINO

1950 *Saverio La Sorsa. Studio bio-bibliografico*, Bari, Quaderni di «Pensiero ed Arte».

TYLOR EDWARD B.

1874 *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, Boston, Estes & Lauriat.

TRIPPUTI ANNA MARIA

1988 *La vita e l'anima del popolo pugliese negli scritti di Saverio La Sorsa*, in Saverio La Sorsa, *Folklore pugliese: antologia degli scritti di Saverio La Sorsa*, a cura di Anna Maria Tripputi, Bari, P. Malagrino, pp. 7-17.

THOMPSON STITH

1967 *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore.