

Anno II, n. 1, gennaio-giugno 2005

# VOCI

*Semestrale di Scienze Umane  
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani*



**LP**  
**LE** LUIGI  
PELLEGRINI  
EDITORE

# VOCI

Semestrale di Scienze Umane  
diretto da Luigi M. Lombardi Satriani

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI

**Anno II, n. 1 gennaio-giugno 2005**

# VOCI

Semestrale di Scienze Umane

*Direttore:* Luigi M. Lombardi Satriani

*Direttore Responsabile:* Walter Pellegrini

*Redazione:* Dario Altobelli, Letizia Bindi, Antonella Crudo, Mauro Geraci, Fulvio Librandi, Maria Teresa Milicia, Rosa Parisi, Antonello Ricci

*Direzione e Redazione:*

Cattedra di Etnologia I, Dipartimento di Studi Glottoantropologici e Discipline Musicali,  
Università "La Sapienza", Piazzale Aldo Moro, 5, 00186 Roma  
e-mail: luigi.lombardisatriani@uniroma1.it

*Amministrazione - Distribuzione:*

GRUPPO PERIODICI PELLEGRINI

Via Gerolamo De Rada, 67/c - 87100 COSENZA

Tel. 0984 795065 - 0984 27229 - Fax 0984 792672

*E-mail:* info@pellegrinieditore.it      *Sito internet:* www.pellegrinieditore.it

Registrazione n. 525 Tribunale di Cosenza

Iscrizione R.O.C. n. 316 del 29-08-2001

Abbonamento annuale € 26,00; estero € 47,00; un numero € 16,00

(Gli abbonamenti s'intendono rinnovati automaticamente se non disdetti 30 gg. prima della scadenza)

c.c.p. n. 11747870 intestato a Pellegrini Editore - Via G. De Rada, 67/c - 87100 Cosenza

*I dattiloscritti, le bozze di stampa e i libri per recensione debbono essere inviati alla Direzione.*

*La responsabilità di quanto contenuto negli scritti appartiene agli autori che li hanno firmati. Gli articoli non pubblicati non vengono restituiti.*

# SOMMARIO

## 5 Editoriale

Catastrofi naturali e catastrofi del senso

## Biblioteca

- 11 *Carlo Tullio-Altan*, Identità etnica e religione civile  
29 *Antonino Colajanni*, Nozioni locali dello sviluppo. Interpretazioni contrastanti tra gli indigeni Kogi e Aruaco della Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)  
46 *Luigi M. Lombardi Satriani*, Antropologia e poesia  
51 *Roberta Tucci*, La catalogazione dei Beni demoetnoantropologici immateriali: le schede dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione

## Laboratorio

- 65 *Temma Kaplan*, Rivoltare la Vergogna e Generare la Memoria  
88 *Predrag Matvejevic*, Del pane nel Mediterraneo  
97 *Simona Andrini*, 'Nur im okzident!'. Brevi considerazioni sulla cultura giuridica europea  
110 *Corrado Bologna*, La materia della Voce  
125 *Marina Sanfilippo*, I nuovi narratori: un fenomeno non solo italiano  
146 *Marco Marcotulli*, Cercando di mettere a fuoco...

## Camera oscura

- 165 *Antonello Ricci*, I suoni e la fotografia. Primi esiti di una ricerca sulle immagini prodotte da Diego Carpitella

## Quotidianamente

- 207 Poesia e verità  
208 Se crolla il muro dell'omertà  
209 "Da quei sassi un grave segnale"  
211 L'ordine nemico  
212 Criminal star  
213 La memoria senza ossessione  
216 «Usano la religione, ma sono anche devoti»  
217 Se la solidarietà è a misura dell'egoismo  
220 I grandi pregano  
221 I santi di Wojtyła  
223 Le madri in lutto  
224 Le culture di Napoli

## **Recensioni**

- 227 Achille Mbembe, *Postcolonialismo*
- 228 Marco Aime, *Eccessi di culture*
- 230 Antonella Crudo, *Ripensare la malattia. Dall'etnomedicina all'antropologia medica e alla psichiatria culturale della Harvard Medical School*
- 232 Stefania Bartoloni, *Italiane in guerra. L'assistenza ai feriti 1915-1918*
- 234 Fulvia D'Aloisio, *Donne in tuta amaranto. Trasformazioni del lavoro e mutamento culturale alla FIAT-SATA di Melfi*
- 236 Carlo Levi, *Un dolente amore per la vita*, Luigi M. Lombardi Satriani - Letizia Bindi (a cura di)
- 239 Domenico Scafoglio - Simona De Luna, *La Possessione Diabolica*
- 243 Libri ricevuti
- 245 **Notiziario**
- 249 Notizie sugli autori di questo numero

### Catastrofi naturali e catastrofi del senso

È affermazione degna di monsieur de La Palisse constatare che il mondo – e in particolar modo la società contemporanea – si presentano come realtà estremamente complesse. Ogni evento, pertanto, dice se stesso, ma dice anche, attraverso una serie di connessioni e rinvii, a volte impliciti, tutto il resto. Ogni evento, dunque, è fortemente emblematico. Ma forse, come l'uguaglianza degli uomini secondo la nota formulazione orwelliana, alcuni eventi sono, o per meglio dire appaiono, più emblematici di altri, in quanto particolarmente atti a farci intendere alcune tendenze caratterizzanti la società contemporanea.

In questa prospettiva, le riflessioni che aprono questo terzo numero della rivista intendono partire dalla catastrofe nell'Asia meridionale di dicembre dello scorso anno, che ha provocato una strage di oltre 250.000 morti (cifra attualmente raggiunta, ma sappiamo che non potremo giungere a un calcolo esatto).

Di fronte ad avvenimenti inaspettati e scioccanti, come appunto questo devastante maremoto, l'uomo si sente smarrito e inquieto. La catastrofe si è abbattuta senza alcuna distinzione, ha colpito gente innocente e indifesa; questa sua dimensione di "indistinzione" mette a nudo uno degli interrogativi più inquietanti della condizione umana: la mancanza di un nesso tra l'uomo e il suo destino. Un nesso che in questo caso assume tutta la sua drammaticità in quanto si delinea all'interno di uno degli orizzonti simbolici e culturali tra i più ambigui e ambivalenti, quello del rapporto tra l'uomo e la natura. Un rapporto centrale, fin dall'antichità, nella riflessione sulla stessa essenza umana, sulla capacità dell'uomo di controllare e dominare fino in fondo la sua esistenza. La catastrofe scatena "una sensazione di conflitto, di antagonismo tra due esseri, l'uomo e la terra"<sup>1</sup>. Come sappiamo la condizio-

---

<sup>1</sup> R. Strassoldo, B. Cattarinussi, *Friuli: la prova del terremoto*, prefazione di A. Ardigò, Franco Angeli, Milano, 1978, p. 11.

ne di incertezza espone l'uomo ad una angoscia totale, come ho avuto modo di sottolineare in altra sede: «la paura di eventi catastrofici, rispetto ai quali l'uomo è fuscello travolto da un'immane forza che lo sovrasta, ha accompagnato i giorni dell'uomo, solcandoli di angoscia e terrore»<sup>2</sup>.

Ogni comunità si caratterizza per il modo in cui reagisce alle diverse situazioni così che «lo stesso tipo di fenomeno può rappresentare una catastrofe per una popolazione, ma non per un'altra. [...] Alcune comunità molto esposte ai disastri sviluppano, in effetti, un certo tipo di adattamento sociale, che è stato descritto come “cultura del disastro”»<sup>3</sup>. “Cultura del disastro” secondo la formulazione di Lechat o “etica del disastro”, secondo Jeudy, che collega questo concetto alla riflessione sulla possibilità di fondare un'etica universale collegata all'ambiente: «di fronte ai disastri la differenza culturale dei comportamenti rivela l'inganno di un'etica universale applicata all'ambiente. Molte popolazioni, come quella di Tokyo o di Los Angeles, sono abituate a convivere con la minaccia costante di un terremoto, e a loro modo praticano una certa “etica della catastrofe”»<sup>4</sup>. In ogni caso l'esposizione a un rischio di annullamento totale e violento dell'esistenza che proviene dalla natura porta a una condizione di disorientamento. «La catastrofe» – ha scritto Raffaele Lombardi Satriani – «più di ogni altro fenomeno, più che ogni altro flagello, incute terrore e infiacchisce, abbatte in modo spietato lo spirito più gagliardo e lo rende inerte e fiacco»<sup>5</sup>. Condizione questa che necessita, per il suo superamento, di meccanismi per ristabilire una condizione positiva di esistenza che molto spesso attengono alla religione come possibilità di «riappropriarsi sotto forma di destini, di compiti, di valori positivi di ciò che nella crisi sta lontano come annientamento della presenza»<sup>6</sup>.

La portata catastrofica dello tsunami farà resistere un po' di più nella memoria collettiva questo evento, senza però che si pensi a una sua “eccessiva” permanenza nel nostro ricordo, ché la nostra società ha elaborato, per sopravvivere con il suo ritmo e con i suoi valori, complesse ed efficaci strate-

---

<sup>2</sup> L.M. Lombardi Satriani, *Nel labirinto*, Meltemi, 1997, Roma, p. 172. Si veda il recente studio di J. Diamond, *Collapse: How Societies Choose to Fail or to Succeed*, Viking, New-York, 2005, sul legame fra catastrofi naturali e scomparse di intere società e civiltà, e sugli equilibri fra sistemi naturali e comunità umane nella storia della Terra.

<sup>3</sup> M.F. Lechat, *Disasters and public health Organization*, in *Bulletin of the World Health*, 1998, pp. 11-17, p. 12.

<sup>4</sup> H.P. Jeudy, *Panico e catastrofe, la cultura del disastro e l'estasi del rischio*, Costa e Nolan, Genova, 1997, p. 87.

<sup>5</sup> R. Lombardi Satriani, *La bontà di un re e la sventura di un popolo*, Tipografia Passafaro, Monteleone, 1905, p. 104.

<sup>6</sup> E. de Martino, *La fine del Mondo*, Einaudi, Torino, 1997, p. 356.

gie per la dimenticanza. Si pensi a come abbiamo facilmente dimenticato le decine di migliaia di vittime del terremoto di Thang Shang nella Cina del Nord, agli ottantamila morti del sisma di Bhan nell'Iraq del Sud lo scorso anno, per non parlare dei cinquecentomila comunisti indonesiani trucidati dagli squadroni conservatori con la comprensiva complicità della CIA, o delle centinaia di migliaia di vittime della malaria in Africa<sup>7</sup>.

Prima che anche questa tragedia si affievolisca nel nostro ricordo, varrà la pena svolgere allora qualche considerazione relativa alle modalità con cui essa è stata vissuta e presentata.

Intanto, sembra che sia di fatto operante una gerarchia secondo la quale per le vittime si tratta prevalentemente di fornire qualche cifra attendibile, discutendo comunque nell'ordine delle decine di migliaia; per il resto esse sembrano anonime ed evanescenti. Diversa è la situazione per le vittime occidentali (i turisti che avevano scelto questa località come luogo per le loro vacanze) per le quali è stato attivato un processo della massima attenzione e visualizzazione. È come se in questa catastrofe vi fossero stati di fatto morti di serie A e morti di serie B, anche se ufficialmente la pietà era rivolta tanto agli uni che agli altri. Se a livello soggettivo è possibilissimo che questo fosse percepito, quello che comunque era fortemente in discussione era la visibilità di questi ultimi. Parzialmente invisibile, dunque, la maggior parte dei morti, ma visibili lo erano stati forse in vita, e fino a che punto?

Si pensi ai luoghi della catastrofe, le Maldive e gli altri scenari di sogno costituiscono lo spazio ideale per le fantasmizzazioni dei turisti che tentano, recandosi presso tali scenari, di vivere un'esperienza assoluta di vacanza, di immersione nella natura, di contatto con realtà esotiche, cadenzate da palme e da musica etnica.

La natura appare, così, quale scenario di terre incontaminate, dove la bellezza e la forza primigenia degli elementi naturali non sono stati deturpati dalla presenza dell'uomo civilizzato. Questi scenari sopportano, al più, la presenza di "primitivi" che non a caso furono detti, da un'etnologia notevolmente intrisa di razzismo, "popoli di natura" per differenziarli dai "popoli di cultura".

Le vacanze vengono così immaginate in questi scenari che offrono la possibilità ai turisti di abbandonare la propria dimensione quotidiana per immergersi provvisoriamente – beninteso con tutti i necessari comforts – in una natura atta a rigenerare forze logorate dall'alienante routine lavorativa. È il ciarliero popolo di vacanzieri che invade spiagge e monti mosso dall'unico imperativo di "distrarsi", di "divertirsi", magari con l'aiuto di solerti animato-

---

<sup>7</sup> Si veda, a questo proposito, un efficace articolo di Jean Chesneaux in "Il manifesto" del 20 gennaio 2005 e, in generale, la pubblicistica di questi ultimi anni.



ri, protesi a occupare tutto il tempo dei turisti perché non restino soli con se stessi. Drammatico paradosso, questo. Mai infatti come oggi si è temuta la solitudine (tentando perciò in innumerevoli modi di fuggire da essa, occupandoci) e mai come adesso, si è stati drammaticamente soli, come viene posto in risalto da una vastissima letteratura socio-antropologica.

Non è senza significato che nel piano di fabbricazione della Costa Smeralda non sia stato previsto il cimitero, ch , come ebbe modo di rilevare Mariano Meligrana, la radicalit  e la verit  della morte non sono compatibili con il fittizio universo turistico<sup>8</sup>.

Il viaggio alle Maldive si colloca in questa cornice ideologica: esso deve declinarsi secondo il piano dell'evasione, della spensieratezza, della gioiosit  leggera. I paradisi, ancorch  artificiali, non possono essere abitati da uomini concreti, la cui cruda verit  squarcerebbe i fondali della rappresentazione messi in scena dell'ideologia del mercato turistico. In queste localit  gli indigeni debbono essere manichini o incarnare tratti del pittoresco loro addossato. Nei luccicanti hotels di turno, negli esotici villaggi turistici i "locali" sono mano d'opera, essenziali per garantire i servizi necessari, ma di fatto invisibili. I locali forniscono i servizi negli alberghi, ma non vengono assunti come persone perch  quanto pi  si sia abituati a grandi alberghi e turismo di lusso, tanto pi  la mano d'opera   soltanto fornitrice di servizi essenziali per la nostra comodit , ma non composta da soggetti che valga la pena "guardare". Se a volte una qualche visibilit  viene loro conferita   per la durata di un filmino o dello scatto di foto ricordo, che attestino *erga omnes* l'avvenuto viaggio nella localit  esotica. In casi siffatti, il turismo   manifestazione predatoria e lo sviluppo di cui tanto si parla a proposito di esso riguarda solo la totale autoreferenzialit  del viaggiatore.

Tutto questo illumina nettamente la dialettica antropologica fra identit  e alterit , le sue scansioni, le sue modalit , la sua interna necessit  in contesti storici e sociali determinati. Si tratta di processi radicati nel tempo: decenni fa uno scrittore americano bianco decise di tingersi di nero e di sperimentare cosa comportasse tale condizione. Descrisse, quindi, la sua esperienza mostrando come tutte le persone o le categorie che erano solite vederlo come realt  ovvia non lo vedevano pi . Il colore della pelle, in questo caso acquisito artificialmente, l'aveva di fatto reso invisibile<sup>9</sup>. Ancora una volta si osservava tutta la carica di discriminazione con la quale quasi sempre si accompagna la dinamica identit -alterit .

Non   qui il caso di riprendere il dibattito attuale che si sta rinfocolando

---

<sup>8</sup> L.M. Lombardi Satriani, M. Meligrana, *Un villaggio nella memoria*, La casa del libro, Roma, 1980.

<sup>9</sup> Cfr. J.H. Griffin, *Nero come me*, Longanesi, Milano, 1963 (ed. or. 1960).

sul concetto di identità e sulle eventuali ideologie ad esso sottese, dibattito caratterizzato anche da una certa perentorietà di giudizi e da un'ansia liquidatoria delle esperienze scientifiche precedenti che meriterebbero un maggiore approfondimento.

L'identità per permanere nel tempo e consentire ai singoli di fondare su di essa il proprio senso di appartenenza, tende a trasmettere agli appartenenti a essa la convinzione della superiorità della propria cultura su tutte le altre. Le motivazioni possono essere estremamente differenziate, ma in ogni caso convergono su un unico obiettivo: trasmettere ai singoli la convinzione di essere indiscutibilmente superiori agli altri, ai diversi. La "comunità del noi" eccelle *naturaliter* la "comunità dei loro": tale convincimento non è esclusivo della cultura occidentale, com'è attestato, ad esempio, da numerosi miti di società "altre" secondo i quali gli appartenenti a esse sono superiori agli occidentali, ritenuti creature imperfette per qualche errore del Creatore.

Forse anche per restare ancorati a una nostra identità – per quanto da considerare prodotto storico e storicamente mutevole – abbiamo un forte bisogno di infliggere alle identità altrui un giudizio di inesistenza o comunque di netta inferiorità. Gli altri così sfumano nella loro complessa realtà ed articolazione interna per diventare fantasmi vaganti in una zona indistinta e che servono solo per ribadire la nostra indiscutibile superiorità.

Ovviamente non si tratta, per quanto riguarda le valenze sopraffattorie del culto identitario, di ricorrere all'improbabile categoria della cattiveria individuale. In realtà noi siamo condotti da tutta la nostra cultura a non vedere l'altro o a vederlo inferiore; entreremmo altrimenti in crisi di destabilizzazione che la maggior parte di noi ritiene di non potersi permettere.

Nel meccanismo dialettico l'altro ci conferma nella nostra identità e la rafforza proprio per la sua alterità. Va sottolineato anche che l'alterità non è una caratteristica esclusiva dell'altro, ma è prodotta dal soggetto osservante e da questi addossato all'altro come suo tratto distintivo. L'alterità allora non contraddistingue l'altro come fosse una caratteristica ontologica di esso, ma è fissata a partire dall'angolo visuale dell'osservatore, che a sua volta sarà "altro" a partire dalla nuova postazione. Vi è, dunque, sempre e necessariamente io e altro, in un incessante rinvio reciproco.

L'altro è quasi scomparso; resta un suo simulacro, un'ombra radicalmente depurata del suo spessore storico e culturale, delle sue peculiarità. Se ci soffermassimo ad analizzare le immagini con le quali *Assessorati del Turismo*, tutti gli altri enti di promozione turistica, agenzie di viaggio promuovono itinerari in terre più o meno "esotiche" o, comunque, rese tali, vedremmo come abbiamo un sistematico potenziamento del fascino di questi *altrove*, spesso costituiti con i cascami della cultura estetizzante del "primitivo".

La dialettica identità-alterità si è dissolta a favore dell'identità (propria) e nella negazione dell'alterità (altrui).

Altri, irrimediabilmente altri, gli indigeni dei rutilanti luoghi dell'esotismo

vacanziero che si fonda su un modello di turismo che soffre di un'assoluta miopia, quando non di una vera e propria cecità.

L'ondata gigantesca che si abbatte sulle spiagge portando devastazione e morte restituisce nella catastrofe una piena soggettività agli indigeni, non più soltanto comparse della sceneggiata turistica: soltanto in quanto vittime della catastrofe, essi ridiventano pienamente soggetti.

Il maremoto con la sua carica di violenza ha così tragicamente ristabilito un'eguaglianza tra tutte le vittime, non certo tra le loro vite, ma tra le loro morti in quanto morti, mostrando la sua assoluta indifferenza rispetto ai nostri processi di gerarchizzazione e di emarginazione. Naturalmente la considerazione del mondo occidentale si è affrettata a ristabilire, contro l'eguaglianza della morte, la gerarchia dei morti così che, appunto, abbiamo già rilevato, i morti occidentali costituivano i protagonisti della sciagura e i destinatari prioritari della pietà, mentre quelli indigeni sfumavano, ancora una volta come comparse, e un po' meno suscitatori di pietà. Di fatto, però, tutti sono stati resi eguali dalla morte.

Si potrebbe allora sostenere che per quanto diseguali in vita, tutti diventano, alla fine, uguali in morte, come ci ha ricordato, con la suggestione della parola poetica Totò nella sua *'A livella?* Una siffatta eguaglianza, per quanto raggiunta *post mortem*, potrebbe allora essere considerata una sorta di risarcimento simbolico per chi in vita ha patito una disuguaglianza inflitta con feroce sistematicità. Potrebbe essere in qualche modo rassicurante pensare tutto ciò, ma sarebbe, questa, una rassicurazione assolutamente infondata. Lo mostra, fra l'altro, una notizia apparsa nei giorni successivi alla catastrofe che metteva in risalto come i cadaveri di indiani appartenenti alla casta degli intoccabili venivano lasciati insepolti, appunto perché non ci si poteva contaminare con il contatto con essi: disuguali da vivi, disuguali da morti. La coerenza celebra qui il suo gigantesco trionfo, anche se a esso si accompagna un non meno gigantesco scacco della giustizia, il suo rovinoso fallimento.

Se nell'uguaglianza realmente, definitivamente esperita della morte sta, forse, il senso della comune condizione umana, il gigantesco maremoto del dicembre scorso si pone insieme come catastrofe della natura e catastrofe del senso.

Il mare, in questo caso apportatore di devastazione massima e di strage, si è ricomposto nel suo millenario silenzio; a esso si accompagna l'assoluto silenzio nel quale sono confinati gli appartenenti alle società locali, gli *altri* con le loro anonime morti, con le loro anonime vite.

## Identità etnica e religione civile\*

CARLO TULLIO-ALTAN

Il 25 marzo del 1971 Carlo Arturo Jemolo così scriveva a Raffaele Colapietra:

«Se per essere democratici occorre credere nella ispirazione divina delle masse, nella felice intuizione anche di chi non ha mai letto un giornale, allora non sono democratico. E se è antidemocratico aborrire la gente dalle idee confuse, che crede di capire quel che non ha capito, che non ha mai pazienza di studiare un problema, che oggi parla del Vietnam senza neppur sapere precisamente dove è situato, allora sono antidemocratico.

E certamente non considero democrazia quella che stanno attuando gli ultimi governi di centro-sinistra, un socialismo di stato che realizza un feudalesimo. Tutte le industrie, le banche allo Stato attraverso i generosi enti pubblici o società con capitale di Stato; tutto il potere ai politici, distributori di uffici e d'impieghi più o meno retribuiti, secondo il grado di fedeltà del cliente ed i servizi che ha reso. Una cerchia concentrica di clientele, ai solitari non resta che emigrare od impiccarsi. Non creda che esageri; da uno studio legale si vedono molte cose; ho già visto in un ospedale di una città di 200 mila abitanti distribuire tra i partiti i posti di primario».

Come si legge in queste righe, già più di vent'anni fa, gli spiriti migliori del tempo avevano una visione chiara di quello che oggi risulta in piena evidenza non solo agli esponenti più qualificati dell'élite intellettuale del paese, ma a tutti coloro che abbiano gli occhi per vedere. Ci sono tuttavia voluti più di vent'anni perché l'opinione pubblica, di fronte al disastro della vita politica nazionale, già in atto da tanto tempo, e grazie all'opera della magistratura,

---

\* Ripubblichiamo, anche quale omaggio all'amico e collega scomparso, la relazione che Carlo Tullio-Altan tenne su invito dell'AISEA – Associazione Italiana per le Scienze EtnoAntropologiche al 2° Convegno dedicato a “L'antropologia e la società italiana”. Gli atti di tale convegno vennero pubblicati in A. Colajanni, G. Di Cristofaro Longo, L. M. Lombardi Satriani (a cura di), *Gli argonauti. L'antropologia e la società italiana*, Roma, Armando, 1994. Sulla figura e l'opera dello studioso *Voci* ritornerà in uno dei prossimi numeri.

prendesse finalmente coscienza di quella realtà che era stata per tanto tempo rimossa dalla grande maggioranza degli italiani, impegnati nel far finta di non vedere ciò che era ampiamente risaputo nel loro intimo. In tacita connivenza, e in altre lucrose faccenda affaccendati.

Questo fatto induce a chiederci da che cosa derivi questa relativa atonia della coscienza civile nazionale, che fa sì che si veda, a casa nostra, solo quello che ormai è impossibile non vedere. Questo non riguarda solo il presente, ma anche il passato già concluso, come rilevava Jacques Le Goff ne *Il caso italiano*, opera collettiva del 1974, a proposito della riluttanza degli italiani a studiare criticamente il proprio passato, come fattore storico che agisca sul presente:

«Questa mancanza di studi pone a sua volta degli interrogativi. Poiché non sembra che vi sia indifferenza per il passato, si tratta forse di una incapacità degli italiani a prendere le distanze nei suoi confronti? Si tratta di volontà di dimenticare o di paura del sacrilegio? È il rifiuto di scegliere fra una storia rimossa e una storia santificata? È il desiderio di partire da una tabula rasa verso la modernità, o è la difficoltà di allontanarsi da una storia consacrata? Qual è il modello che ispira questo silenzio: Italia anno zero o la Santa Repubblica Italiana?» (*Il caso italiano*, 1974, pag. 545).

E sì che più generazioni di studiosi, quali Pasquale Villari, Leopoldo Franchetti e Sidney Sonnino, Stefano Jacini, Giustino Fortunato, Pasquale Turiello, Gaetano Salvemini, Manlio Rossi Doria, Paolo Sylos Labini, e in particolare Ernesto Rossi, avevano prodotto analisi spietate dei mali nazionali, e suggerito, sistematicamente inascoltati, gli opportuni rimedi. Ma su questo argomento non voglio ora ritornare qui, dopo le mie pubblicazioni in proposito degli ultimi sedici anni (Tullio-Altan, 1976, 1986, 1989), nelle quali ho cercato di individuare le ragioni storiche di questi mali nel corso dei secoli passati fino al giorno d'oggi.

L'indifferenza e la cecità di fronte al tragico e progressivo degrado della vita sociale e civile ha però cause non solo lontane nel tempo, ma a noi contemporanee.

Fra queste cause sta in primo luogo il fatto che si sia formato, gradatamente e progressivamente, nel corso degli ultimi trent'anni, in Italia, quello che molti hanno chiamato un sistema di gestione consociativa del potere, che si è reso sempre più fine a se stesso, perdendo di vista, sempre di più, i reali e gravi problemi dati dagli squilibri interni del paese sul piano regionale, sociale, politico ed economico. Questo sistema ha prodotto a proprio vantaggio, come base di consenso, un'imponente stratificazione sociale trasversale che, direttamente o indirettamente, vive dei sussidi, in vario, arbitrario e spesso illegale modo, concessi ad una popolazione di clienti, uniti per il solo fatto di dipendere economicamente e socialmente dai favori elargiti dal potere partitico, ormai incapace di autonoma autotrasformazione. Un'aggregazione, questa, che mantenendosi solo in funzione della costante possibilità

di essere alimentata dal sistema partitico stesso, a spese della collettività dei cittadini, è destinata a polverizzarsi nel caos nella misura in cui questo sussidio venga meno, nessun altro vincolo di unità essendo presente, che la possa mantenere assieme. Ma anche su questo è stato detto ormai quanto si poteva dire. Per cui la nostra attenzione si concentrerà ora su di un punto specifico: sul problema se sia possibile la sopravvivenza, in dignità, di una società che si sia fatta così spaventosamente povera, nella sua maggioranza, di una autentica forma di “religione civile”.

Il termine di “religione civile”, usato negli studi più recenti di sociologia politica, può destare qualche perplessità e richiede pertanto una precisazione, che riguarda la sostanza della cosa.

Ciò che da alcuni è chiamato con questo nome, e che potrebbe anche dirsi coscienza civile, senso di responsabilizzazione sociale e di solidarietà civile, ha le sue radici, in gran parte, nell'identità etnica alla quale ci sentiamo di partecipare. Per quanto possa sembrare strano, dato il vasto uso che si fa di questo, e di termini di significato affine, assai poco si è, fino a tempi recentissimi, riflettuto su ciò che effettivamente si vuole esprimere con essi, ormai usurati come sono dal tempo. Tale disattenzione critica si spiega anche per il fatto che l'esperienza dell'identità etnica appare come qualcosa di ovvio, in quanto universalmente avvertita, sia pure in modo diversificato e vario, a seconda dei tempi e dei luoghi e delle culture. Di recente peraltro, anche in conseguenza dei “revival” etnici che si sono avuti ovunque nel mondo, una nuova serie di studi ha avuto inizio in questa direzione (Barth, 1969; De Vos e Koss, 1975; Glazer, e Mohyniham, 1976; Epstein, 1978; Hall, 1979; Jacobson, 1983; *Ethnicity Today* 1988; Smith, 1981).

Tra i diversi motivi di tanta disattenzione critica nei riguardi di questi aspetti della convivenza sociale ve n'è uno di particolare rilevanza, dato dal fatto che l'identità etnica, secondo il parere più diffuso, si fonda sopra un nucleo di “simboli e valori” che, per la sua stessa natura, si sottrae dall'ambito di un discorso razionale, in quanto intrinsecamente “irrazionale”. Qualcosa cioè che deve venire accettato come un dato di fatto che rientra nella sfera degli affetti, delle emozioni, dei sentimenti, e che, se non può essere negato, non può essere neppure spiegato ma solo assunto come premessa in sé non razionalmente pensabile, di una vasta gamma di comportamenti che vi si ispirano. Anzi, secondo il principio delle weberiana *wertfreie Sociologie*, deve essere per principio posto in parentesi, senza di che essa smarrirebbe il suo carattere scientifico e imparziale. Ed è per questo che i trattati sull'identità etnica si limitano a fare riferimento a questo nucleo fondante di valori, senza quasi mai tentare un approfondimento.

Il limite di questo discorso di esclusione sta nel fatto che, per esso, si conviene che tutto ciò che *non è* razionale debba *eo ipso* essere considerato “irrazionale”, negando la possibilità di un'esperienza che abbia uno statuto epistemologico distinto da quella della conoscenza razionale critico-scientifi-

ca, e confinandolo pertanto in un limbo nel quale viene assimilato, crocianamente, a ciò che dal filosofo napoletano veniva ricondotto nell'ambito della fenomenologia dell'errore, come egli sosteneva per la religione, come un puro difetto del giudizio razionale.

Ora la mia proposta teorica è diversa, ed è stata argomentata in un mio saggio recente, dal titolo *Soggetto, simbolo e valore* (Tullio-Altan, 1992), nel quale sostengo l'autonomia di una forma di esperienza che si manifesta nella credenza e nella fede, che non è alternativa ma complementare all'esperienza razionale basata sulla conoscenza critica e oggettiva, poiché si colloca in una diversa dimensione e non ha come suo organo specifico il concetto, bensì il simbolo, inteso in un modo che va razionalmente definito, e non solo empaticamente vissuto. E in quel saggio una delle principali tematiche prese in considerazione sotto questo profilo è quella dell'esperienza simbolica dell'identità etnica.

Ora cercherò di concentrare in uno spazio compatibile con l'economia del mio discorso, quanto di quel saggio riguarda il tema di questa relazione, rinviando ovviamente il lettore al testo originario, per i necessari approfondimenti. Spero che mi sarà scusato pertanto il carattere schematico di questa esposizione.

Mi rifaccio, per quanto riguarda l'esperienza razionale e scientifica, alla definizione che ne ha dato lo strumentalismo di John Dewey (Dewey, 1949), per il quale essa si realizza tramite concetti, in un processo di oggettivazione, criticamente controllato, di un aspetto della situazione di esistenza, il quale viene reso così positivamente significativo in rapporto alle esigenze di sopravvivenza e di affermazione, intese in senso lato, nel soggetto nel quale tali esigenze si fanno sentire. Il risultato di questo processo assume la forma di una concreta realtà che si pone a noi di fronte come un oggetto al quale viene attribuito uno specifico valore d'uso e che noi possiamo giudicare sotto questo profilo con distacco.

Anche l'esperienza simbolica si forma in un processo, e non inerte in modo intrinseco, in chiave metafisica e ontologica a nessun ente che abbia in sé tale valore. Questo processo può essere razionalmente descritto e pensato in questi termini. Un elemento del mondo reale, oggetto di conoscenza razionale possibile viene sottratto alla dimensione intramondana della "domesticità utilizzabile", secondo la definizione datane da Ernesto de Martino (de Martino, 1977), e cioè "destorificato", per usare le sue stesse parole, e collocato in una dimensione metastorica; tale realtà viene, e qui uso la terminologia di Hans Georg Gadamer (Gadamer, 1988), "trasmutata in forma" (la sua *Venwandlung ins Gebilde*), o altrimenti detto, trasfigurata in un'immagine esemplare di carattere mitico; e in questa veste il soggetto storico vi si "identifica", la assume come parte costitutiva della sua stessa struttura di personalità, cui esso attribuisce così un valore, dando senso non alle cose ma alla sua stessa vita. Questi tre momenti, destorificazione, trasfigurazione e iden-

tificazione, sono distinti solo a fini descrittivi, in quanto si producono simultaneamente nel processo costitutivo dell'esperire simbolico nella sua specificità e autonomia.

Se con un concetto noi diamo valore d'uso, in senso ampio, ad un elemento reale del mondo che ci circonda con un simbolo autenticamente vissuto, noi diamo valore a noi stessi come soggetti di quel mondo, in quanto ne facciamo una ragione di vita, un valore di principio. Per cui si può dire che noi *possediamo* un concetto che ci dischiude la conoscenza efficace degli obiettivi della nostra esistenza e *siamo posseduti* da un simbolo, che fonda la stessa ragion d'essere umana di tale nostra esistenza; ci apriamo cioè al mondo dei valori che è l'altra faccia, complementare, del mondo delle pratiche utilità. Due facce, l'un l'altra necessarie, del nostro esistere come uomini. Ci è lecito quindi dire che se il conoscere è *l'esperienza del vero*, il credere o l'aver fede sono, alla loro volta, una *vera esperienza*, e non in se stesso un errore o una pura manifestazione dell'irrazionale, in quanto che, peraltro, se l'esperienza simbolica nasce dalla destorificazione di un elemento della realtà, ciò significa che in qualche modo essa vi resta legata, e che la trasformazione storica dei suoi riferimenti reali non può non incidere sulle sorti del simbolo che ne è la trasfigurazione. E si può intendere così come vi siano simboli *vivi*, storicamente attivi e presenti nella storia in questo senso, e simboli *morti*, di cui è rimasta solo l'immagine formale, svuotata ormai di autentico valore, spesso usata per scopi pratici di dominio.

Nel saggio cui mi sono qui, molto schematicamente, riferito il tema dell'esperienza simbolica dell'*ethnos* è specificamente trattato in un paragrafo (ibidem, pp. 167 e segg.); qui posso solo dire in modo sintetico che ciò che chiamiamo identità etnica indica quello stato d'animo, rappresentato da un insieme di valori, per il quale noi veniamo a partecipare, in modo più o meno consapevole, ma di certo profondamente vissuto, ad una realtà sociale collettiva, capace di attribuirci un valore particolare in quanto membri di essa. Qualcosa cioè che si fa una delle fondamentali ragioni della nostra vita e per la quale possiamo affrontare anche il supremo suo sacrificio in caso di necessità. Il meccanismo simbolico che sta alla base di questa condizione di spirito si fonda sull'identificazione psicologica di noi stessi con una serie di immagini che interiorizziamo e che costituiscono la trasfigurazione mitica di momenti significativi del nostro vivere in comunità, immagini che si fanno così una realtà metastorica dotata di assoluto valore, entrando, in questa forma, a far parte della nostra stessa struttura di personalità, come qualcosa di nostro, pur essendo partecipato da quant'altri, con noi, vivono questa esperienza comunitaria. Qualcosa che ci unisce e ci salda in un comune sentire.

Le fondamentali immagini simboliche di identificazione, attraverso le quali si costituisce l'*ethnos* di un gruppo umano – e tutti, anche i più semplici e “primitivi” ne sono abbondantemente dotati – sono innanzitutto:



- la *memoria storica* del gruppo come *epos*, e cioè il ricordo di quegli eventi che hanno segnato le sue origini e il suo costituirsi come gruppo umano dotato di cultura e permanente nel tempo, identico a se stesso, eventi trasfiguranti in miti – miti delle origini propri delle civiltà antiche ed etnografiche – che hanno gradatamente lasciato il posto a quella che noi, da Erodoto in poi, chiamiamo storia, posta dai Greci sotto l’insegna della musa Clio, dal greco *klein*, esaltare, celebrare, funzione che essa non ha cessato di avere nel mondo moderno come storia ideologica e celebrativa; il *complesso dei costumi*, l’*ethos*, che consiste della tradizione relativa ai modi del giudicare e del valutare i rapporti di interrelazione umana nel bene e nel male, modi interiorizzati nella forma di imperativi categorici morali;
- i legami di sangue della *parentela*, intesi come vincoli ferrei di corresponsabilizzazione e di solidarietà: il *gènos*, la stirpe; il *territorio*, sacralizzato nella forma della madre-patria: che, insieme alla stirpe, costituisce un binomio tragicamente e anacronisticamente rievocato dalle moderne ideologie totalitarie (*Blut und Erde* – Sangue e Terra);
- la *lingua*, come strumento del comunicare che caratterizza un popolo distinguendolo dagli altri (Genesi II, 6): la “madre-lingua”;
- l’insieme dei *riti e delle credenze simbolico-religiose*, nella cui celebrazione si esalta quella che Emile Durkheim chiamò per primo la “coscienza collettiva” di un popolo.

Dalla sintesi di queste realtà trasfigurate in simboli, sintesi che appare variabile quanto al peso specifico di ogni ingrediente dell’insieme che ne risulta, a seconda dei luoghi e dei tempi, prende corpo l’*identità etnica* di un popolo, come vissuto unificante dei membri individui che lo costituiscono. Chiunque esista nella sfera di tale vissuto, senza dividerne la genuina esperienza etnica fondante, appare uno “sradicato”, un “deviante”, un “diverso”, uno “spostato”, un “nemico” o semplicemente uno “straniero”.

Mi sia scusata questa digressione, che è tuttavia necessaria per dare coerenza al discorso che stiamo facendo, sui fondamenti di una “religione civile”. Questo insieme di simboli fra di loro correlati, di cui è costituito un *ethnos*, è infatti l’ambito di esperienza nel quale può definirsi, tenendo conto delle circostanze della storia, la funzione di ciò che noi intendiamo sotto tale nome anche nel mondo in cui viviamo.

L’*ethnos* è infatti presente in ogni raggruppamento sociale, di ogni tempo e luogo, come necessario collante che ne aggrega in modo partecipato e non solamente coatto, l’insieme globale. Ma come tutte le realtà storiche, questo insieme non è mai statico nella sua composizione, perché soggetto ai processi di trasformazione nel corso del tempo. E nel mondo attuale il restringimento degli spazi, in conseguenza degli sviluppi della scienza e della tecnica, così come l’estendersi di sempre più intense interrelazioni nei rapporti economici, non può non avere un’influenza diretta nella modificazione qualitativa, come pure nella delimitazione di sempre nuovi confini, delle unità etni-

che, con una tendenza sempre più forte verso istanze di universalizzazione dei principi stessi sui quali le etnie si sono originariamente fondate.

Non è ovviamente qui il caso di tracciare, nemmeno in sintesi, il difficile e travagliato corso storico di un tale processo dall'antichità ad oggi. Basta ricordare che anche in questo campo sono stati ora impostati studi molto importanti sulle origini etniche delle nazioni moderne e sulle ragioni dei moderni "revival" etnici, in apparente contrasto con le più generali tendenze universalizzanti. Da questi studi risulta chiaro che ciò che noi chiamiamo oggi col termine di "nazione" costituisce una tappa recente della storia del principio etnico in generale, che risente del processo di formazione dei moderni stati nazionali che hanno introdotto profonde novità nel principio etnico in relazione ai millenni del passato preindustriale (Mosse, 1980; Kohn, 1967; Tipton, 1972; Chabod, 1974; Seton-Watson, 1977; Armstrong, 1982; Connor, 1984; Gellwer, 1983; Hroch, 1985; Smith, 1981 e 1986; Sollors, 1989; Petrosino, 1991).

Come può configurarsi ciò che si è chiamato religione civile, in rapporto alla realtà dell'*ethnos*, e di conseguenza anche della "nazione", che ne è la principale forma moderna di manifestazione?

La partecipazione a tale realtà, come ad un valore simbolico autenticamente vissuto, fornisce ai singoli membri di un gruppo sociale quell'insieme di motivazioni per le quali questi si sentono spontaneamente indotti ad assolvere – nell'interesse della collettività – quei compiti, tanto istituzionali quanto individuali, che loro spettano in base alla loro collocazione specifica nel corpo sociale, ricavandone il sentimento gratificante di aver compiuto il proprio dovere. Grazie all'*ethnos*, vissuto come un valore, avviene la coincidenza degli interessi personali e degli imperativi sociali. La "religione civile" può essere così definita come il modo di vivere liberamente un legame (*religio* da *religare*) di socialità attiva.

Se volessimo rappresentarci in forma di metafora una condizione di socialità in cui questa religione fosse assente potremmo farlo immaginandoci un popolo di scimmie, tutte unicamente affaccendate a recidere il ramo sul quale stanno appollaiate, nell'illusione di averlo così tutto per sé, senza per nulla curarsi né degli altri rami e dei loro abitatori, né del tronco della pianta che tutti assieme li regge, destinandole alla morte. Una metafora questa alla quale la realtà del nostro paese si avvicina assai.

La configurazione simbolica complessa dell'*ethnos*, peraltro, non è la sola a tenere il campo nel patrimonio simbolico dell'umanità. Nel corso dei millenni si sono venute delineando delle configurazioni simboliche, nella forma e di fedi religiose, di convinzioni ideologiche che non sono strettamente legate ad un *ethnos*, anche se possono concorrere a delineare, con le altre componenti, la sua identità storica specifica. Ma tendono ad una visione universalistica e metaetnica della vita e dei rapporti umani, che mira a trascendere il tendenziale etnocentrismo dell'*ethnos*. E siccome il meccanismo tipico del-

l'esperire simbolico è il medesimo: risorsa sull'identificazione del soggetto con le immagini che danno senso e valore alla sua vita, si possono così dare conflitti fra distinte ed opposte visioni del mondo, non solo fra gruppi sociali concorrenti sul piano della storia, ma all'interno stesso delle coscienze dei singoli, dilacerate da due, talvolta, incompatibili lealtà. Sono innumerevoli nella storia gli esempi di tali conflitti, che non sempre trovano una pacifica soluzione all'insegna delle parole evangeliche del "date a Cesare quel che è di Cesare e date a Dio quel che è di Dio". "Guerre sante", crociate e guerre di religione ne sono i casi più noti della storia dell'umanità.

Ma ritorniamo adesso, dopo questo excursus in orizzonti più vasti, al nostro tema: quello della "religione civile" nel nostro paese, e della sua intrinseca debolezza. Tale debolezza, che è all'origine di quel massiccio processo di rimozione di cui si diceva, dipende da una varietà di condizioni poste dalla storia dell'Italia come stato nazionale unitario.

Per intendere il caso italiano in ciò che ha di specifico, posto in relazione con quelli comparabili delle nazioni d'Europa, bisogna ricordare che una configurazione etnica non viene in modo omogeneo condivisa da tutti i membri di un gruppo sociale, né definisce sempre in modo esclusivo uno stato nazionale nella sua totalità. In genere, dato il carattere primordiale dell'*ethnos*, come lo si è descritto attraverso le sue componenti, questo simbolo complesso, in cui si esprime il permanere di una tradizione stazionaria, si mantiene più saldamente nelle classi subalterne e più direttamente legate al territorio della campagna, diversamente da quanto avviene per il moderno valore simbolico della coscienza nazionale, più sentito dalle popolazioni di città, nel quadro di uno stato territoriale di più o meno vaste dimensioni. E per questo in Europa anche i grandi stati-nazione, cui si deve la prima comparsa di questa forma storica di aggregazione umana, come l'Inghilterra, la Spagna e la Francia, sono in realtà a tutt'oggi stati pluri-etnici, che includono minoranze specificamente caratterizzate sotto questo profilo, le quali nutrono ancora ideali di indipendenza dai governi centrali.

In Italia, per il fatto che lo stato nazionale si è prodotto con molti secoli di ritardo in relazione ai paesi sopraricordati, questo fenomeno è ancora più rilevante e le differenziazioni delle etnie locali, a livello regionale, per la mancata azione di una efficace politica di omologazione a livello nazionale, sono ancora oggi molto forti, così come fu invece debole numericamente quell'élite di benestanti intellettuali cui si dovette nell'800 sia l'elaborazione di un nuovo mito, quello della "Giovine Italia", che ispirò l'azione del Risorgimento nazionale, dopo oltre quattro secoli di virtuale sudditanza alle potenze europee, più avanzate di noi sulla via della formazione dei moderni stati nazionali, sia la sua politica realizzazione. Da cui quella particolare condizione della società italiana che aveva suggerito a Carlo Cattaneo una soluzione prevalentemente federale della struttura del nuovo stato, che non ebbe purtroppo la fortuna che si meritava.

Oltre a questa particolare qualità della coscienza nazionale unitaria italiana, di così recente costituzione, bisogna tener conto che essa si era faticosamente prodotta nella compresenza di una duplice e conflittuale lealtà ideologica. Tale duplice lealtà infatti si manifestava da un lato nei confronti della religione cattolica, che faceva tutt'uno con il dominio temporale della Chiesa, e dall'altro nei confronti del più recente e fragile nuovo stato sabaudo costituzionale il quale, dopo la breve parentesi neoguelfa, era entrato con il potere temporale della Chiesa in aspro conflitto. E questo aveva portato all'esclusione dalle leve del potere politico, per oltre mezzo secolo, di quelle forze sociali cattoliche, prevalenti nella campagna, dalle quali il nuovo stato si sentiva, e non a torto, pericolosamente minacciato. Questa frattura ideologica della società nazionale non solo opponeva fra di loro i gruppi sociali, ma lacerava anche al loro interno molte coscienze dei cittadini del nuovo stato.

Tutto ciò rende comprensibile come sia stato difficile, a quel tempo, il costituirsi di una comune "religione civile", che unificasse e corresponsabilizzasse i cittadini del nuovo stato nazionale. Secondo il motto famoso, l'Italia era stata fatta, ma restavano da fare gli italiani, in quanto tipo umano culturalmente omogeneo e legato corresponsabilmente ad una sola lealtà nazionale. A rendere la cosa ancor più difficile, nella seconda metà del XIX secolo, si vennero costituendo due grandi movimenti ideologici di respiro internazionalistico: quello di ispirazione socialista, che veniva a contrapporre, all'interno della società, le classi sociali attraverso la lotta di classe, la quale aveva come scena la società capitalistica in dimensione sovranazionale, e quella del solidarismo cattolico, attivissimo a livello sociale in quel periodo anche in Italia, con l'Opera dei Congressi, le cooperative, le casse mutue e le innumerevoli altre istituzioni e associazioni cattoliche.

Dopo la prima guerra mondiale, che per la prima volta aveva visto il mondo contadino venire alla ribalta della storia nazionale, con i milioni di soldati strappati alle loro campagne per combattere nelle trincee alpine, evento che introdusse attivi fermenti di innovazione nella stagnante compagine del paese legato alle tradizioni, e dopo la crisi politica che portò all'avvento della dittatura, si ebbe in Italia il primo massiccio tentativo di "invenzione della tradizione" a livello nazionale, condotto sistematicamente con tutti i mezzi e le tecniche che la società moderna aveva prodotto a quel tempo. Per condurlo a termine il regime fascista chiamò a raccolta intellettuali di ogni categoria, storici e filosofi, letterati e poeti, artisti ed architetti, tutti impegnati in un'opera di messa in scena spettacolare di quella che doveva apparire, agli occhi del mondo, ma soprattutto agli italiani, la nuova Italia imperiale, erede di Roma.

Ho trattato altrove di questa vicenda (Tullio-Altan, 1989, pp. 205 sgg.) e non ritengo utile ricordare qui i dettagli di questa gigantesca operazione di "relazioni pubbliche" e di "pedagogia sociale", che fornì un modello cui altre dittature si rifecero, come quella nazional-socialista e lo stesso regime stali-

niano. Voglio solo accennare al fatto che quest'opera risultò da un compromesso fra il regime e in senso stretto, che in termini di "religione civile" arrivò a mettere in piedi una vera e propria "scuola di mistica fascista", e le due tradizioni simbolico-ideologiche concorrenti: quella monarchico risorgimentale e quella cristiano cattolica. Alla conclusione della guerra solo quest'ultima si reggeva saldamente in piedi, riempiendo in buona parte i vuoti lasciati aperti dal venir meno delle altre due.

In questi ultimi quarant'anni, che comprendono il periodo della "guerra fredda", il panorama dei valori simbolici in campo politico-sociale in Italia è stato dominato da due configurazioni, quella cattolica e quella di tradizione marxista, entrambe, come si è detto, di carattere tendenzialmente internazionalistico, poco adatte entrambe a favorire lo sviluppo di una identità etnica nazionale, che era in Italia, fra l'altro, assai povera di un epos storico fatto di eventi suscettibili di essere trasfigurati in un mito positivo, se si eccettua la conclusione della prima guerra mondiale e la vicenda della Resistenza e degli anni immediatamente seguenti la seconda. In quegli anni infatti venne ricostruita, nel bene prima e nel male poi, una forma di democrazia, che è quella che ci troviamo ad avere oggi. E il cui processo degenerativo, è dovuto proprio, in buona parte, ad una penosa carenza di "religione civile", nel senso di una forte, sentita e omogenea corresponsabilizzazione dei cittadini al fine di una efficace e giusta gestione del bene comune.

Né ha contribuito a migliorare tale situazione di carenza della società italiana in termini di valori, quel complesso e variegato movimento internazionale, che ha interessato anche l'Italia, dalla metà degli anni sessanta alla fine degli anni settanta, a sfondo libertario, nel quale l'esaltazione certamente valida in se stessa del tema dei diritti civili, non era adeguatamente integrata da un saldo richiamo ai doveri sociali. Questo squilibrio, in una società già storicamente predisposta a privilegiare l'utile individuale a spese degli interessi collettivi, e sotto l'influenza della nuova etica dei consumi, non poteva non portare che ad una versione aggiornata di edonismo particolaristico. In questo clima prevalente nemmeno le istanze sollevate da movimenti ecologisti, nonostante il loro alto valore morale, muovendosi essenzialmente in una dimensione sovranazionale, potevano incidere efficacemente sulla formazione di una coscienza nazionale orientata verso i più modesti obiettivi di una gestione, decorosa e degna, del bene comune, così manchevole in Italia.

Se così stanno le cose, in che direzione può essere cercata una via per modificarle, e facilitare il processo di formazione di una nuova "religione civile" nel nostro paese? Il problema non consente risposte semplicistiche e unilaterali. Non va dimenticato che un'etnia autenticamente vissuta e radicata nelle coscienze richiede tempi lunghissimi: per il costituirsi spontaneo di un'identità etnica in senso primevo, furono necessari millenni, per il realizzarsi di quella storica versione dell'*ethnos* che assunse il nome di nazione, si richiesero nell'età moderna centinaia di anni, mentre una convinzione ideo-

logica può crearsi e consolidarsi in qualche decennio, come la storia contemporanea dimostra, anche se possiede una minore consistenza e solidità nel tempo.

Come si è detto si sono fatti tentativi, sfruttando le nuove condizioni della comunicazione sociale, e delle relative tecnologie in Italia e fuori, di creare ex-novo identità nazionali, utilizzando elementi della tradizione trasfiguranti in miti, allo scopo di manipolare le coscienze, soprattutto quelle giovanili più plastiche ed accessibili alla novità apparente e alla suggestione retorica dei messaggi abilmente immaginati e presentati a tal fine. Un involontario maestro di questa tecnica è stato al suo tempo lo psicologo francese Gustave Le Bon, ispiratore dei moderni manipolatori di coscienze delle dittature di questo secolo. Questo non è ovviamente un esempio da seguire. Ma ciò non significa che non si debba fare nulla, ed accettare la cultura, così come appare ad un momento dato, quale un fatto di natura.

È vero che per realizzare sensibili cambiamenti nella cultura di un popolo, perché di questo ovviamente si tratta, sono necessari interventi non solo a livello delle immagini della cultura, ma anche delle condizioni materiali della vita associata, che non ne sono indipendenti. Ma questo non significa che ognuno di noi, in base alla sua specializzazione e competenza, non possa e debba fare qualcosa per il bene comune in questo senso, contribuendo, nel suo campo, ad un'opera di pedagogia sociale così necessaria nel nostro paese.

In certi momenti di maggiore sconforto, di fronte allo spettacolo miserando delle cose di casa nostra, viene la tentazione a molti di noi, e spesso di grande valore umano, di "dare le dimissioni dall'Italia". La disillusione amara può spiegare tali momenti di debolezza, ma non rendere realistica una tale aspirazione: noi ci portiamo dentro un'eredità ancestrale che non è facile sostituire con un'altra, fittizia, che ci venga dal di fuori. Con quel retaggio dovremo infatti sempre fare i conti. In particolare, chi si occupa di studi e di insegnamento dovrebbe sentire l'obbligo di non sottrarsi al compito di collaborare per migliorare le cose, perché alla scuola infatti, e a chi ne fa parte, spetta in primo luogo il dovere di contribuire ad una migliore formazione dei giovani che le sono affidati.

L'*ethnos* ancestrale, e cioè lo strato più antico e profondo dei valori simbolici che la maggioranza di un popolo condivide, al di sotto delle diversificazioni prodotte dalle distinzioni di classe, di censo e di istruzione, oltre che di attività e professioni, viene trasmesso, nella socializzazione primaria, dalla famiglia, e ciò assai più nella pratica degli esempi che non attraverso una precettistica vera e propria. Non è quindi tanto sui fanciulli stessi che l'azione degli educatori pubblici può farsi direttamente sentire, quanto sulla famiglia, il che è assai difficile perché essa si compone di adulti ormai culturalmente strutturati, ovviamente restii al cambiamento. Maggiori possibilità si aprono invece nei confronti degli adolescenti che hanno preso in certa misura – e oggi assai più di ieri, a causa della trasformazione delle condizioni

sociali – le distanze dalla famiglia stessa. Tali maggiori possibilità si danno quindi soprattutto per la scuola media e media superiore, proprio quel settore della scuola italiana che, dagli studi comparati con altre nazioni, sembra essere il suo punto più debole.

Ai fini di un'azione formativa, per quanto riguarda quella che abbiamo chiamata una più sentita "religione civile", gli insegnamenti umanistici e storico-letterari recitano ovviamente una parte di primo piano, e in modo particolare la storia. E questo perché l'*epos*, e cioè il mito della memoria storica di un popolo costituisce l'asse portante dell'identità etnica: il passato, simbolicamente trasfigurato, nel quale il presente etnico si riconosce e si celebra. Questo apre però tutta una serie di problemi. Come si accennava, nelle civiltà antiche la memoria storica compare essenzialmente nella forma del mito delle origini, posto sotto l'insegna della musa Clio, da *klein*, celebrare, esaltare, e non certo criticamente conoscere, come da Erodoto in poi si cominciò gradatamente a fare, nel mondo greco e romano, con l'*Historia*, che deriva dal termine greco *historeim*, indagare, ricercare e riferire. La storiografia è così un'arma a doppio taglio, glorificante, celebrativa da un lato (si pensi alla storiografia nazionalitaria del XIX secolo in tutta Europa), e critica e dissacrante dall'altro, quando in primo piano siano posti, in luogo dei fasti della stirpe, i concreti e spesso dolorosi e gravi problemi del vivere quotidiano di larghe masse di donne e di uomini, esposte ai traumi di una realtà rischiosa e precaria, come è la vita concreta di ogni società umana. Dobbiamo allora chiederci che tipo di storia si addica, nel caso nostro, al compito di gettare le basi di una rinnovata "religione civile".

Vi sono nazioni in Europa che hanno fondato gran parte del loro *epos* nazionalistico sulla gloria dei fatti di guerra, guardando alle battaglie vittoriose, alle conquiste, alle figure carismatiche dei condottieri, dei re guerrieri, tutte realtà che fanno premio sugli eventi di sconfitta e di disonore, che grazie ad esse vengono mascherati e rimossi, assieme al dolore, alle miserie, sofferenze e pene di tutti coloro che di quegli eventi "gloriosi" sono stati in prima fila gli artefici, che ne hanno patito su di loro, e nelle loro famiglie, le conseguenze più dirette e dure. *Mutter Courage* di Brecht. È tutt'oggi un problema ancora insoluto tuttavia, anche per queste nazioni, che la storia ha, sotto questo profilo, favorito integrare nella loro attuale memoria storica, costitutiva dell'identità etnica, momenti bassi come l'Olocausto in Germania, il disonore di Vichy in Francia, il regime staliniano in Russia, e così di seguito.

Il terreno delle glorie militari, fra l'altro, che in Italia nella bilancia del dare e dell'avere, presenta delle risultanze largamente passive, non è certo quello sul quale puntare oggi, da un punto di vista di pedagogia storica, come strumento di autoapprezzamento etnico. E anche quando si pongano al centro del quadro altri valori, come materia nobilitante, come quello delle forme alle della cultura, alle quali l'Italia di secoli ormai lontani ha dato

contributi impareggiabili, ci si deve chiedere in che misura noi possiamo legittimamente vantarci, oggi, di tale glorioso passato, dopo un così lungo intervallo di silenzio; e ancora, su che basi si legittimi il nostro diritto storico su tale cospicuo asse ereditario, che i nostri successivi governi e la nostra pubblica amministrazione hanno così improvvidamente trascurato, per carenza di mezzi, uomini e buona volontà, e in tal modo profondamente danneggiato. Come esecutori testamentari di un tale legato non possiamo che vergognarci dell'opera nostra, di fronte al mondo, che risulta nel suo insieme colpito ed impoverito, in questo apporto di civiltà che è ormai un universale bene comune.

Nel secondo dopoguerra, alla storiografia celebrativa nazionalitaria e a quella inautentica del regime fascista, si è sostituita, per una sorta di legge di contrappasso, una storiografia ideologicamente orientata in senso opposto. Nella storica successione delle immagini simboliche, al "Dio e popolo" di Mazzini, al "Popolo di Dio" di Gioberti, e al "Popolo fascista" di Mussolini, ha fatto seguito nell'immaginario storico politico italiano, una nuova edizione del "Popolo-Dio", frutto dell'Illuminismo giacobino, ripensato in chiave marxista, ed associato ad una concezione materialistica della storia, con pretesa di scientificità. Una visione delle cose in esclusivi termini di strutture economiche e di lotta di classe ha impedito così, per decenni, che si prendesse criticamente coscienza di ciò che stava maturando a livello delle dinamiche etnico-politiche, non solo in Italia, ma soprattutto nel mondo. All'insegna di una sostanziale svalutazione di ciò che veniva superficialmente considerato come "sovrastrutturale", si sono persi di vista gran parte di quei processi che hanno portato oggi, dopo la crisi delle ideologie politiche negli anni '80, al riemergere violento di etnicismi repressi, sia a livello regionale e locale, sia a livello mondiale.

Da tutto ciò una grande incertezza e un notevole disorientamento nel mondo degli storici, che si sono lasciati, assieme ai politologi contemporanei, sorprendere dagli avvenimenti.

E di conseguenza una carenza notevole di prospettive nell'insegnamento della storia, dopo le comode certezze e gli schematismi del marxismo ortodosso dei decenni passati.

La tradizione storiografica italiana, per quanto si attiene ai metodi della ricerca e alla critica delle fonti, è di prim'ordine, ma questo non basta, se il campo di ciò che si studia venga inconsapevolmente circoscritto e limitato dall'ottica di determinate istanze di valore, che rivelano altrettanto quanto nascondono, nell'esercizio dell'indagine, facendo sì che si veda solo ciò che si vuol vedere. Da questo la necessità che gli scrittori di storia, in primo luogo, e gli insegnanti di storia di conseguenza, si sottopongano costantemente e con saggezza, ad una critica di se stessi e delle proprie equazioni personali, soprattutto nell'esercizio dell'insegnamento, e questo non certo nell'illusione di attingere ad un'impossibile storia neutrale, e assolutamente obiettiva, ma



per cercare di ampliare nei limiti del possibile le prospettive su di essa, e di rendere così partecipi di un tale meno circoscritto orizzonte anche i loro studenti. Un allenamento all'esercizio della critica, più che la comunicazione di un sapere dato come definitivo.

Sono perfettamente consapevole che tutto questo è tanto facile da dire quanto difficile da realizzare, soprattutto ai fini dell'incremento di quella "religione civile" di cui tanto si sente la mancanza, in Italia oggi. Ma se noi guardiamo nel suo passato, relativamente breve, di nazione unitaria, possiamo scorgere brani di una dimenticata pedagogia sociale che sono stati trascurati, e anche, come vedremo, ingiustamente vilipesi, cui si potrebbe ancor'oggi utilmente rifarsi in questa operazione di educazione morale, sociale e civile.

Nella seconda metà dell'800, infatti, nella tanto deprecata età del positivismo, fu fatto molto in Italia, senza clamori, per contribuire allo sviluppo culturale degli strati subalterni della società e per diffondere l'istruzione a tutti i livelli, con strumenti modesti ma efficaci, considerando la scarsità delle risorse e i limiti tecnologici dei mezzi di comunicazione sociale del tempo. Basti pensare alla *Biblioteca Universale* e alla *Biblioteca del Popolo* della casa editrice Sonzogno, e alla vasta produzione di pubblicazioni divulgative a prezzo economico, che fiorirono in quel tempo, per iniziativa delle società operaie e di mutua assistenza. A questo si aggiungevano diverse organizzazioni di base, a carattere locale, nell'opera meritoria di gettare le fondamenta di una più chiara consapevolezza degli interessi dei gruppi associati di arti e mestieri, nel quadro di una più generale visione degli interessi collettivi soprattutto nel nord del paese.

Le due fonti principali di ispirazione di quest'opera di acculturazione nazionale e sociale di una popolazione che per secoli era vissuta, nella sua stragrande maggioranza, – fatte salve ovviamente le élites benestanti e colte – quasi tagliata fuori dal mondo, furono essenzialmente quelle già ricordate del socialismo riformista, che si mostrava assai più attento agli interessi concreti della popolazione lavoratrice, che non legato a concezioni ideologiche internazionalistiche, e del cattolicesimo sociale, operoso nelle campagne, attraverso le sue organizzazioni a base cooperativa e assistenziale.

I valori in larga parte comuni di questo movimento essenzialmente spontaneo erano quelli dell'umanitarismo, del quale fu interprete Edmondo De Amicis, il cui romanzo sociale *Cuore*, esercitò a quel tempo, una funzione essenziale, nel diffondere le idee del socialismo riformista ed umanitario, legato alle vicende del movimento risorgimentale. Su questi valori di solidarietà civile si è appuntata, in questo secondo dopoguerra, una critica feroce, di tono anarco-libertario, che tacciava l'opera di coloro che ne furono i propagatori, ed in prima fila il De Amicis, come minimo, di una risibile ingenuità, vedendo unicamente in essa il supporto ad un deprecato ordine esistente, ed ignorandone per contro la positiva funzione in una società, come quella

italiana, che per secoli era stata privata della possibilità offerta dalla storia ad altre e più progredite nazioni europee, di autoeducarsi nella democrazia.

È chiaro che questa esperienza, per il suo tempo, felice, e molto trascurata dagli storici italiani dello spirito pubblico, non può tal quale fornire un modello per la società d'oggi, ma l'etica del lavoro, come dovere individuale e sociale, il sentimento di corresponsabilità, pur nelle differenze degli interessi e dei ceti, il rispetto delle opinioni altrui e la tolleranza nei rapporti sociali, sono e restano tuttavia le componenti di un tessuto di base sul quale si possono iscrivere istanze universalistiche di superiore natura e qualità sovranazionali, le quali, tuttavia, se private di un tale supporto si risolverebbero solo in un mare di vuote parole. Il regno della libertà, sosteneva Carlo Marx, si dischiude solo a quelle società che abbiano dato un'equa soluzione ai problemi della necessità, andando incontro ai bisogni essenziali del vivere quotidiano, che richiedono virtù umili, per essere soddisfatti, ma socialmente preziose. Un richiamo a queste verità, che sono solo apparentemente banali, non sembra oggi fuori tempo nel nostro paese.

Se vi sono state, e vi sono, delle virtù nell'*ethos* italiano, che possano essere degnamente prese come simbolo di ciò che vi è di meglio nella tradizione nazionale, su cui costruire un mito storicamente positivo, certamente queste vanno individuate nelle qualità, ampiamente testimoniate nella storia dell'Italia unita, del lavoro e della creatività e genialità produttiva, tanto degli operai quanto delle imprese che hanno portato nel mondo, con onore, il frutto della loro presenza attiva, ben oltre i confini dello Stato. Di questo il paese può andar fiero, anche se purtroppo altre tare del nostro spirito pubblico, all'interno dei confini della patria, hanno indotto, nonostante tale operosità, quei processi degenerativi di cui ora ci lamentiamo a buon diritto, e che vengono giustamente imputati, che riguardano tanto le istituzioni politiche che la pubblica amministrazione, processi che hanno sperperato i frutti quarantennali di quello che venne chiamato a suo tempo il "miracolo italiano".

Una lettura in questa chiave degli eventi della nostra storia contemporanea, e un'indagine critica sulle ragioni di questo evento di creatività tradita potrebbe essere, per la storiografia nazionale, un terreno sul quale da un lato celebrare un mito degno di una nazione moderna, e dall'altro individuare chi e che cosa si è opposto alla sua realizzazione ed ha contribuito all'attuale, e speriamo temporaneo, suo fallimento, rilevando così tanto le luci quanto le ombre della nostra storia. Certamente una storiografia aggiornata e critica di questo tipo sarebbe, per le giovani generazioni, più sostanzialmente istruttiva della rievocazione dei fasti di una Roma imperiale, che non esiste più da mille e cinquecento anni a questa parte. E potrebbe favorire così una nuova "resistenza" ai tempi liberticidi in atto nel nostro paese.

Ci si può chiedere se ci sia oggi realmente bisogno di una rivalutazione dell'epos nazionale italiano, quando l'idea stessa di nazione, sul piano dei valori, sembra essere entrata in crisi, per lasciare il posto a più vaste pro-

spettive di integrazione internazionale dei popoli, affratellati in un consorzio mondiale che ne garantisca il pacifico e libero sviluppo in fattiva collaborazione fra loro. Purtroppo questo obiettivo, guardato sullo sfondo degli eventi oscuri della storia presente, assume il significato di un'utopia, certamente del tutto positiva, ma ancor lontana dal presentarsi come qualcosa che sia programmabile nell'attualità concreta. E in questa fase, che è di certo una fase di transizione, non è ancora lecito gettare a mare quel patrimonio etnico sul quale si fondano gli stati nazionali, perché al di là di esso non c'è per ora che il vuoto; purché s'intendano, queste "patrie", come aventi un valore progressivo solo in quanto si ispirino, nella loro visione del futuro, a questa utopia universalistica, intesa come immagine guida, cui costantemente riferirsi. E a questa istanza di superamento una moderna storiografia può di fatto attivamente contribuire, analizzando criticamente in quest'ottica fatti ed eventi.

Il caso italiano è ovviamente solo uno dei casi che si presentano oggi come possibile laboratorio di studio in cui verificare l'adeguatezza degli strumenti conoscitivi messi in atto nelle analisi critiche sui fenomeni sociali. Vi sono infatti nel mondo molti eventi che hanno del tutto sorpreso gli analisti, che non ne avevano minimamente previsto il verificarsi. E in particolare il riemergere aspro e pugnace di identità etniche che si immaginavano del tutto superate, e ridotte al livello di "simboli morti", dai processi della modernizzazione economica e della cosiddetta secolarizzazione.

A rendere imprevedibili questi esiti ha contribuito decisamente il carattere sostanzialmente riduttivo di molti degli approcci di studio nel campo della storiografia e della ricerca sociale e politologica. In questo campo l'opzione angustamente razionalistica ha pesantemente condizionato l'ottica dei ricercatori, riconducendo gli imperativi sociali alla sola categoria kantiana di quelli ipotetici, e cioè determinati in definitiva dalla convenienza utilitaristica o dalla logica di funzionamento dei sistemi, escludendo di conseguenza dall'attenzione di studio gli imperativi categorici fondati sopra l'assunzione di valori intesi come fini, che vengono giudicati insondabili dalla ragione critica per il loro presunto carattere puramente emotivo e irrazionale. Per superare questa strozzatura, ed impostare un possibile discorso storico critico anche in tema di valori, sembra necessario restituire a quest'ultimi uno statuto epistemologico autonomo in chiave simbolica, come si è qui tentato di fare. Una prospettiva che permetta una loro analisi in termini razionali che ne preservi la qualità simbolica specifica, ricostruendo sul piano concettuale il processo di mitopoiesi dal quale risultano, ed evitando così ogni corto circuito di immedesimazione empatica, proprio dell'irrazionalismo esoterico e dell'infatuazione fanatica.

Per avvicinarci ad un tale risultato peraltro è necessario intendere l'esperienza umana nella sua integrità, e cioè tanto nella sua dimensione concettuale, che è quella del conoscere scientifico in senso stretto, quanto in quella

simbolica dei valori, che ne è l'altra faccia, e che ci è dischiusa dal processo razionale dell'interpretazione. Io penso che solo in questo modo sia possibile renderci conto dell'impatto storico che hanno avuto in passato, e che continuano ad avere nel presente, quei fenomeni i quali, come quelli dell'identità etnica, dei fondamentalismi religiosi, delle ideologie politiche, attengono alla sfera dei simboli.

Con questo allargamento di prospettiva sarebbe più improbabile quella forma di disattenzione critica di cui si diceva nelle pagine precedenti, e la conseguente sorpresa degli studiosi di scienze sociali e politiche, di fronte all'imprevista evidenza delle catastrofi. Ciò non significa affatto affermare la possibilità di una scienza esatta dei fenomeni sociali, poiché, come tutto ciò che è umano, e implica creatività ed innovazione, il corso degli eventi futuri non può essere determinato, ma solo condizionato, da quelli passati.

## Bibliografia

- Armstrong J., *Nations before Nationalism*, Chapel Hill University of Carolina Press, 1982.
- Barth F. (a cura di), *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown and C., 1969.
- Cavazza F.L., Graubard S.R., *Il caso italiano*, Milano, Garzanti, 1974.
- Chabod F., *L'identità di nazione*, Bari, Laterza, 1974.
- Connor W., *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy*, Princeton U.P., 1984.
- De Vox E., Romanucci Ross L. (a cura di), *Ethnic Identity: Cultural Continuities and Change*, Palo Alto Calif., Mayfield, 1975.
- Dewey J., *Logici. The Theory of inquiry*, New York, Holt, trad. it. Torino, Einaudi, 1949.
- Epstein K., *Ethnos and Identity. Three Studies on Ethnicity*, Tavistock Publ., London/Chicago, 1978, trad. it., Torino, Loescher, 1983.
- Ethnicity Today*, "Journal of Ethnic Studies, Treatises and Documents", n. 21, Ljubljana, 1988.
- Ethnos e Identità*, Istituto Sloveno di Ricerche, 1990, n. 115.
- Gadamer H.G., *Wahrheit und Methode*, Mohr Tubingen, 1972, trad. it. Milano, Bompiani, 1988.
- Glazer W., Mohynihan D.P., *Ethnicity. Theory and Experience*, Cambridge Mass., Harvard Univ. Press, 1976.
- Hall R.L. (a cura di), *Ethnic Autonomy - Comparative Dynamics. The Americas, Europe, and the Developing World*, New York, Pergamon Press, 1979.
- Hobsbawm E.J., Ranger T., *The Invention of Tradition*, Cambridge Univ. Press, 1983, trad. it. Torino, Einaudi, 1987.
- Hroch M., *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, Univ. Press, 1985.
- Kohn H., *The Idea of Nationalism in its Origin and Background*, New York, Collier MacMillan, 1967.

- Jacobson A. (a cura di), *Identity: personal and social cultural*, Almqvist Uppsala, Humanitas Press USA, 1983.
- Mosse G.L., *Masses and Man. Nationalist and Fascist Perceptions of Reality*, New York, Howard Fertig Inc, 1980, trad. it. Bari, Laterza, 1982.
- Petrosino D., *Stati, nazioni, etnie. Il pluralismo etnico e nazionale nelle teorie sociologiche contemporanee*, Milano, Angeli, 1991.
- Seton-Watson G.H., *Nations and States*, London, Methuen, 1977.
- Smith A.D., *The Ethnic Revival*, Cambridge, Univ. Press, trad. it. Bologna, il Mulino 1984.
- Smith A.D., *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford, Basil Blackwell, 1986, trad. it. Bologna, il Mulino, 1992.
- Sollors W. (a cura di), *The Invention of Ethnicity*, Oxford, Univ. Press, 1989.
- Tipton L. (a cura di), *Nationalism in the Middle Age*, New York, Holl Rinehart and Winston, 1972.
- Tullio-Altan C., *La Nostra Italia. Arretratezza socio culturale, clientelismo, trasformismo e ribellismo dall'Unità ad oggi*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- Tullio-Altan C., *Populismo e trasformismo. Saggio sulle ideologie politiche italiane*, Milano, Feltrinelli, 1989.
- Tullio-Altan C., *Soggetto, simbolo e valore. Per un'ermeneutica antropologica*, Milano, Feltrinelli, 1992.
- Tullio-Altan C., Marradi U., *Valori, Classi sociali e scelte politiche. Indagine sulla gioventù degli anni settanta*, Milano, Bompiani, 1976.

# Nozioni locali dello sviluppo. Interpretazioni contrastanti tra gli indigeni Kogi e Aruaco della Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)

ANTONINO COLAJANNI

Quello dei processi di sviluppo, che caratterizzano sempre di più – sia al livello delle azioni pratiche che a quello delle idee e concezioni del mondo – lo scenario contemporaneo, è divenuto ormai un tema-problema di fondo della nostra epoca: un leit-motiv nei discorsi dei politici di innumerevoli paesi, un impegno economico e finanziario, nonché tecnico, di immani dimensioni in tutto il pianeta. Territorio riservato, per decenni, alle sperimentazioni (e giustificazioni) teoriche di economisti, politici e tecnologi, oggi lo sviluppo è diventato “buono da pensare” anche per gli studiosi di scienze sociali. Lo spirito critico che si è sollevato a partire dagli anni 80 ed ha sottoposto a duro esame le insufficienze e gli errori dell’intero sistema internazionale della cooperazione allo sviluppo, ha finito per coinvolgere anche le teorie e le metodologie tradizionali in questo campo. L’attacco alla cittadella dell’economia e delle scienze-pratiche e tecniche dello sviluppo ha contribuito a rimettere in discussione termini, concetti e stili di azione, riuscendo in parte a prefigurare una radicale riforma del settore: nuovi concetti e termini, in una certa misura ancora legati a una funzione retorica e simbolica, stanno infatti corrodendo lentamente la base ideativa dell’intera impresa dello sviluppo internazionale: termini e concetti come “partecipazione popolare”, “autogestione”, “sviluppo sostenibile”, “sviluppo umano”, “sviluppo sociale”, “diritti umani nello sviluppo”, “governabilità”, e così via. Sono queste le nuove parole-chiave che si stanno guadagnando un seguito indiscusso a livello internazionale. Gli aspetti sociali e culturali, organizzativi, hanno finito per essere considerati importanti alla pari di quelli tecnici ed economici, sicché l’intero campo della pianificazione ed esecuzione di programmi di cambiamento presso le società marginali rispetto all’Occidente urbano è stato ridisegnato in questi termini: un’arena nella quale si stabiliscono nuove relazioni sociali-politiche tra diversi soggetti *attraverso* la trasmissione di tecniche, di risorse finanziarie e di capacità organizzative. Ed è stata, conseguentemente, posta in grande rilievo la capacità attiva di “risposta”, di rielaborazione e re-interpretazione, da parte delle società locali.

L’analisi sociale dello sviluppo si è dedicata a diversi temi che vanno dalle

caratteristiche organizzative dei soggetti promotori delle iniziative, ai codici e messaggi che essi producono e veicolano, alla natura dei progetti come processi di azioni sociali coordinate in unità di tempo delimitate, al sistema di effetti-impatti di medio e lungo periodo che le iniziative generano nel corpo sociale dei beneficiari, e così via. L'antropologia, per parte sua, ha fornito approfondite analisi dei beneficiari, indagini critiche sull'apparato concettuale prodotto dalle agenzie di sviluppo e sulle "visioni di mondo (di futuro)" che ne derivano, studi sui processi di cambiamento sociale e culturale indotti dai progetti. I migliori contributi sono venuti, com'era da aspettarsi, dalle ricerche empiriche approfondite su contesti sociali ristretti, interessati da iniziative di sviluppo, guardando al fenomeno-mondo generale dello sviluppo a partire da un "punto di vista" e da una prospettiva delimitati e circoscritti. L'intensità e la durata del rapporto con gli attori sociali, la comunicazione libera e non-condizionata con i loro punti di vista, la condivisione di processi – di medio-lungo periodo – di azione sociale, accompagnati dalle corrispettive rappresentazioni, simbolizzazioni e ritualizzazioni, ha consentito agli antropologi dello sviluppo di contribuire in modo originale alla descrizione e analisi dei complessi fenomeni che si riscontrano in questo campo.

Uno dei temi più originali e meglio studiati negli ultimi anni è stato quello delle "nozioni locali di sviluppo", cioè delle percezioni, categorizzazioni, interpretazioni che si manifestano nel comportamento degli attori sociali locali nel contesto di progetti e iniziative di cambiamento sociale ed economico pianificato provenienti dall'esterno. Lo sviluppo viene visto dunque per come si presenta "nelle menti dei beneficiari" delle attività e iniziative corrispondenti, in ciò che genera nella esperienza profonda della gente e nelle reazioni emotive, concettuali e ideali degli attori locali. In definitiva, quello dello sviluppo non è che un processo formato da una rete complessa di innovazioni, proposte, sollecitazioni, dalla introduzione di oggetti tecnici, forme organizzative, provenienti dall'esterno, che non possono non produrre diverse reazioni locali, a seconda del contesto, della natura, della durata del rapporto, e della costituzione sociale dei due fronti che sono messi a confronto. Appare, insomma, quello dello sviluppo, come un caso assai particolare di un fenomeno molto più ampio e molto studiato nell'antropologia degli ultimi decenni: quello dei cambiamenti sociali e dell'acculturazione programmata.

Il primo studio moderno sul tema delle "nozioni locali di sviluppo", sulle percezioni e interpretazioni degli attori sociali, sulle forme e contenuti nei quali le idee e le azioni necessarie dello sviluppo vengono recepite e fatte proprie dai destinatari e beneficiari, è stato pubblicato nel 1977 dall'antropologa inglese Sandra Wallman, in un volume dedicato alle "percezioni dello sviluppo" (Wallman 1977). Questa raccolta di saggi presenta una grande quantità di studi di caso provenienti dall'Africa, dall'America e dall'Europa rurale, nei quali i destinatari di iniziative di sviluppo mostrano il loro modo di categorizzare la

proposta di cambiamento proveniente dall'esterno, le aspirazioni e valorazioni, le incomprensioni e le re-interpretazioni differenziali, registrando e calcolando i "vantaggi" e le "perdite" (per i diversi soggetti) derivanti dalle innovazioni. Non c'è dubbio, infatti, che l'idea stessa di sviluppo, e i suoi corollari concettuali-operativi – che a noi oggi appaiono come cose ovvie, necessarie, esiti inevitabili del processo universale della storia umana – sono invece complesse e affatto ovvie costruzioni storiche, come tali non facilmente comunicabili al di fuori del contesto che le ha prodotte. In conclusione, dai casi esaminati appare chiara una relazione inversa tra "sviluppo"- "modernizzazione" e mantenimento della "autonomia"- "integrità"- "autenticità" dei sistemi sociali e culturali locali. I processi di sviluppo si manifestano dunque come i più efficaci strumenti di "riduzione della diversità culturale" oggi esistenti. Nel 1984 il Dipartimento di Antropologia Sociale dell'Università di Stoccolma lanciò una ricerca internazionale dedicata espressamente al tema indicato, allo sviluppo come "ideologia e modello di pensiero popolare", che riprendeva e raffinava il tipo di analisi iniziata dalla Wallman. Appariva evidente, da questo progetto, l'intenzione di studiare, in diversi contesti culturali, le manifestazioni del "pensare lo sviluppo", la relativizzazione del concetto stesso, il legame tra i progetti di cambiamento e la percezione del sé sociale, e al tempo stesso il processo di legittimazione del sé generato da nuovi gruppi e classi di individui nei paesi del Terzo Mondo, emergenti dalla ristrutturazione sociale determinata dal cambiamento economico (Department of Social Anthropology, s.d.). Il programma produsse una prima serie di interessanti saggi che vennero raccolti nel 1984 in un numero speciale della rivista antropologica "Ethnos", dedicato appunto al tema "Development as message and meaning". Un ampio e circostanziato saggio teorico dei due curatori del volume, Gudrun Dahl e Anders Hjort, apre la raccolta, e sei studi di caso dettagliati ed esaustivi completano il ricco quadro comparativo (Dahl-Hjort 1984). Otto anni dopo lo stesso Dipartimento promuoveva la pubblicazione di una importante raccolta di saggi dedicata espressamente alle "nozioni locali di sviluppo" (Dahl-Rabo 1992) attraverso ricchi studi di caso. Un saggio di Don Gulick dedicato ai Papua della Nuova Guinea proponeva una stimolante associazione, esplicitamente presentata dagli indigeni del villaggio di Gapun, tra i processi di "sviluppo economico" e i "Culti del Cargo", dove l'abbondanza dei beni provenienti dall'esterno della società locale e la concezione "magico-mistica" delle condizioni per l'acquisizione della ricchezza caratterizzavano le forme indigene della percezione dei processi di sviluppo. Un altro saggio, di Dahl e Megerssa, ricco di materiali linguistici, illustrava i concetti di "sviluppo" elaborati dai Borana, che esprimevano il modo locale nel quale i processi-mondo erano compresi, categorizzati ed adattati al contesto socio-culturale dei pastori dell'Africa orientale, e al tempo stesso presentava alcuni interessanti spunti critici sulle pratiche dello sviluppo importate dall'esterno. Non molto distante da queste linee di ricerca elaborate in Svezia appare un volume più recente, che è dedicato a un confronto serrato



– basato su opinioni esplicite dei contadini di origine indigena della zona andina – tra concetti, idee, pratiche e simboli, della società tradizionale delle Ande peruviane, e il complesso delle concezioni e pratiche dello sviluppo economico moderno, di origine euro-occidentale (Appfel-Marglin 1998).

In queste fonti particolari non viene dato nulla per scontato. Dello sviluppo si parla non come di qualcosa che sia noto a priori, ma di qualcosa che si presenta nelle zone marginali del mondo con una veste sovente approssimativa e inadeguata alle situazioni locali, incomprensibile e indecifrabile, ma che viene rappresentata vistosamente dagli *oggetti*. Di qualcosa insomma che esiste soprattutto in quanto viene categorizzata, reinterpretata e adattata, nel linguaggio e nelle pratiche degli attori sociali locali. Questo tipo di “trasformazione adattativa” della logica sociale-economica e politica dello sviluppo risente fortemente delle circostanze produttive-ambientali locali, dei limiti e dei condizionamenti costituiti dalle attitudini, capacità, aspettative, valori e aspirazioni della gente del luogo. Ma risente anche della storia particolare dei luoghi, dell’ambiente naturale, e degli interventi esterni stratificatisi, negli ultimi secoli, nelle zone interessate. Lo studio delle nozioni locali e “indigene” dello sviluppo può allora incontrarsi con un altro filone di ricerche socio-antropologiche dedicate allo sviluppo locale, soprattutto in contesti europei e di società complesse e stratificate (Abram-Waldren 1998; Van der Ploeg-Long 1994).

A queste tradizioni di studio mi sono ispirato nel raccogliere e ordinare una prima serie di dati provenienti da interviste libere effettuate con diversi informatori indigeni della Sierra Nevada di Santa Marta (Colombia) nella seconda metà degli anni 90. Il materiale presentato è a un livello molto preliminare di analisi. Si tratta di “voci” che si incrociano, provenienti da diversi informatori, di diversa età e provenienza. Esse formano come un caleidoscopio di “visioni locali dello sviluppo”, in grado tuttavia di provocare e consentire alcune riflessioni generali sullo “sviluppo locale” e di delineare i termini di una più ampia e intensa ricerca sull’argomento, che è ancora da fare.

\* \* \*

I dati che verranno adesso presentati sono stati raccolti presso i Kogi e gli Aruaco insediati nei contrafforti e nelle valli settentrionali della Sierra Nevada de Santa Marta, nel nord della Colombia. La mancanza di vie di accesso rotabili alle parti alte del massiccio (l’ingresso alla montagna è limitato a coloro che vogliono percorrere a piedi o a dorso di mulo gli impervi sentieri) ha contribuito in qualche modo a preservare i due gruppi indigeni da una invasione diretta delle loro terre, come anche ha fatto la istituzione recente di due riserve di terra indigena inalienabile (“Resguardos”). Però ciò non ha voluto dire, come vedremo in seguito, un assoluto “isolamento” di queste popolazioni indigene

dal contesto regionale e nazionale colombiano. Il campione degli intervistati è costituito da individui molto diversi, per età, status sociale ed esperienza della “modernità”. Le risposte alle semplici domande che ho loro rivolto erano variabili per lunghezza, intensità, disponibilità alla conversazione, interesse a rielaborare pensieri sull’argomento; a volte gli informatori ritornavano – qualche giorno dopo – sui temi proposti, e riprendevano spontaneamente le discussioni da me prima provocate. Gli intervistati vanno dai semplici contadini ai leaders Aruaco e infine a personaggi di rilievo dei Kogi, come il Cabildo Gobernador del Resguardo Kogi-Malayo, Ramón Gil Barros, il Jefe Mayor di San Miguel, Jacinto Zarabata, e i *mama* (“sacerdoti”-esperti del rituale): Fiscal, Bernardo e Santo di Guamaka, Valencio di San Miguel.

Il tema qui affrontato, quello delle concezioni, rappresentazioni e interpretazioni dello sviluppo presso i diversi gruppi sociali della Sierra Nevada de Santa Marta, in definitiva quello dell’ “immaginario dello sviluppo”, è stato affrontato con ampiezza di dati e di riflessioni teoriche da un collega colombiano, Carlos Cesar Perafán, che ha dedicato un bel saggio d’insieme all’argomento (Perafán-Pabón 1998), utilizzando largamente sia le interviste da me raccolte e inedite e a lui da me comunicate (aggiungendole alle sue investigazioni personali) sia le numerose conversazioni e scambi di idee intercorsi tra noi in lunghi anni di amichevole collaborazione. Nel suo interessante saggio questo autore contrappone un “modello indigeno” di sviluppo, suddiviso – anche da parte sua – nella variante Aruaco e in quella Kogi, a due modelli regionali non-indigeni. Il primo di questi è quello caratteristico degli imprenditori del Cesar coltivatori del cotone, entrati in crisi produttiva negli ultimi decenni, ed è definito “modello della colpevolizzazione” (la colpa è dello Stato se la crisi regionale ha impoverito tutti; “si stava meglio prima dello sviluppo recente”; “il vero sviluppo c’era quando noi guadagnavamo bene, e così potevamo apportare benefici anche gli altri”). Il secondo modello è quello mostrato dai funzionari periferici del governo, dai burocrati di basso livello, che percepiscono lo “sviluppo” come una obbligazione morale, parte della loro funzione pubblica di “pedagoghi della modernità”; come qualcosa che essi debbono “portare” alla popolazione. In questo modello la parola chiave è “formazione, educazione, pianificazione”. Lo sviluppo è inteso, in questa prospettiva, come un “disegno di futuro che va insegnato”, cioè un fatto comunicativo, non come qualcosa che debba essere “messo in atto” direttamente, ora, adesso, e consistente in mezzi fisici, strumenti, investimenti. Quindi, in questa prospettiva, la “mancanza di sviluppo” non è altro che una “mancanza di formazione” (“*falta de capacitaci6n*”). Nel presente lavoro io mi occupo di integrare i dati presentati in questo importante saggio e di approfondire i materiali empirici esistenti sul modello indigeno, presentando per la prima volta in modo esteso alcune delle opinioni e dei commenti offerti dal gruppo menzionato degli informatori indigeni intervistati.

I due gruppi hanno reagito in maniera molto diversa alle domande poste dall'investigatore sui termini usati e sulle concezioni locali dello "sviluppo", nonché sulle corrispondenti azioni svolte, conseguentemente. Essi vivono a stretto contatto gli uni con gli altri. Il primo gruppo, i Kogi, appare – e si definisce esso stesso – più "tradizionale", legato al mondo del passato e meno vincolato alle proposte di vita, agli oggetti, agli stili di vita e ai progetti del mondo dei Bianchi. Il secondo, gli Aruaco, appare più "modernizzato", "acculturato" a forme di vita contemporanee della società meticcia e bianca della parte bassa della Sierra, più attento alla tecnica di origine occidentale e alle aspirazioni provenienti dal mondo esterno. Un vecchio Kogi disse un giorno: "L'unica cosa alla quale noi siamo interessati è di difendere e preservare le nostre tradizioni e salvare la Madre (la Grande Montagna) dal disastro, dalla "Fine del Mondo" che il nostro Fratello Minore (il Bianco) sta adesso provocando".

I testi che seguono contengono alcune delle risposte date da diversi informatori indigeni alle seguenti domande: "Cos'è lo sviluppo?"; "Come potresti tradurre questo termine nella tua lingua?"; "Che commento puoi darmi sul termine, l'idea, il concetto e le azioni pratiche che vi sono collegate?"; "Che esperienza hai avuto, recentemente, di progetti di sviluppo promossi da istituzioni nazionali o straniere?"; "I cambiamenti recenti portati dai Bianchi hanno apportato vantaggi o svantaggi per voi, perdite o guadagni?".

## 1. Aruaco

**a.** "Sì! Conosco da molti anni questa parola ('sviluppo') e questa cosa che mi chiedi. Mio padre anche lui conosceva questa parola. Il suo significato è il seguente: fare il proprio cammino, crescendo rapidamente per migliorare le condizioni di se stesso e della propria famiglia, possedendo sempre più e più cose; cioè, mangiando meglio, avendo una casa sempre più grande, il figlio possedendo sempre più denaro che i suoi genitori, e i nipoti ancora più del figlio, e così via, continuamente".

**b.** "Un uomo si sviluppa quando prima non aveva nulla e in pochi anni si guadagna un sacco di cose: un appezzamento coltivato a caffè, alcuni animali da allevare, molti pantaloni e camicie, varie scarpe, soprattutto stivali di cuoio, l'orologio al polso e la radio portatile, i figli tutti nella scuola".

**c.** "Svilupparsi vuol dire camminare diritto, lavorando duro e guadagnando molto denaro per comprare tutte le cose che ci sono nei negozi, senza guardare a destra o a sinistra, sempre salendo, arrampicandosi, e senza andare mai indietro".

d. “Questa parola ha un buon significato, che prima non esisteva dalle nostre parti. Ma i nostri antenati già avevano capito che bisognava prendere dai Bianchi il meglio di quello che loro avevano: molti oggetti, tanti strumenti tecnici, sapere scrivere e fare le somme, molto denaro per comprare tutto quello che c’è nei grandi negozi, qui, a Santa Marta. Così noi abbiamo imparato subito, abbiamo capito qual’era il segreto dei Bianchi. Abbiamo cominciato ad allevare mucche e a coltivare il caffè che poi si vende a Santa Marta. Ancora ci manca molto, per esempio non abbiamo scuole in tutti i villaggi, né posti di salute funzionanti come l’ospedale che c’è qui. Svilupparsi, insomma, vuol dire migliorare molto nelle cose che uno ha, comprare e vendere, essere uguali alla gente della città, avere molte camicie e pantaloni, e s’intende, anche stivali di cuoio. Anche se ci vestiamo ormai come i Bianchi, però noi siamo sempre Aruaco; si vede dalla piccola zucca del *poporo*, per masticare le foglie di coca. Ultimamente i Bianchi, qui a Santa Marta e anche a Riohacha, hanno cominciato ad apprezzare i nostri vestiti di una volta (non si capisce perché), i vestiti che prima disprezzavano, la *manta* bianca con i pantaloni bianchi strettissimi, lo zuccotto bianco per la testa, la fascia intessuta a colori per la cintura. Così abbiamo capito che per ottenere delle cose dal governo, che sta nelle città, bisogna andare vestiti come ancora vanno alcuni vecchi *mamu*, e alcune donne. Anche il nostro leader Adalberto, va sempre vestito con la *manta*, quando viene in città. Nella sua casa, nella montagna, sta invece sempre con pantaloni e camicia. Noi vogliamo le cose dei Bianchi, ma non vogliamo i Bianchi sulla Sierra. I coloni e tutti quelli che vogliono occupare il nostro Resguardo [Territorio della Riserva Indigena] non si devono permettere di entrare nelle nostre terre. Sennò finiremo per cacciarli via come abbiamo fatto molti anni fa quando abbiamo cacciato via i missionari Cappuccini da Nabusimake”.

e. “Non mi piace questa parola; io non la uso mai. È parola dei Bianchi e della gente della città. Però capisco il suo significato. A me piace meglio usare la parola “modernizzarsi”, “migliorarsi”, “arricchirsi”: questo, penso, è ciò che noi Aruaco dobbiamo fare, lasciando indietro tutte le cose del passato. È inutile andare dietro alle cose che dice il *mamu*, sono cose di una volta, ormai non valgono quasi più. Oggi ci sono i medici, i soldi, i mercanti che vengono a comprare il caffè, i negozi di Dibulla, di Mingueo, che sono pieni di una quantità straordinaria di cose. Ogni tanto scendo sulla costa con due o tre muli e ritorno pieno delle cose che ho comprate. Per qualche mese tutti nel mio villaggio sono contenti. I ragazzi che sono andati alla scuola sanno tante cose; sono loro che ci miglioreranno. I miei figli stanno tutti studiando nel Collegio: saranno tecnici, avvocati, maestri. In questo modo anche noi avremo tutte le cose dei Bianchi, ma le useremo qui nella Sierra, senza che loro debbano venire da noi. Siamo noi che andremo da loro, per far vedere che gli Aruaco sono come i Bianchi. Molti di noi ormai vivono nelle città dei Bianchi: sono a Valledupar, ad Atanquez, a Santa Marta”.

**f.** “Tu mi chiedi se in questa parola (‘sviluppo’), in questa situazione nella quale ci veniamo a trovare noi Aruaco della Sierra, in questa nostra storia recente, che è una storia dei cambiamenti che si stanno verificando, c’è una ‘perdita’ o un ‘guadagno’ rispetto alla storia di prima, alla storia dei nostri antenati. È una domanda assurda: come si può pensare che ci sia una ‘perdita’? Qui ormai da molti anni c’è solo ‘guadagno’, miglioramento, accrescimento. Noi con le cose che sono venute con i Bianchi ci abbiamo guadagnato, e non abbiamo ‘perduto’ niente. I nostri *mamu* sono ancora qui. A volte io li ascolto, a volte no. E noi siamo sempre della gente degli Aruaco. Tutto quello che avevamo lo abbiamo, e in più abbiamo molte cose nuove. Io non credo che abbiamo perduto niente. Sì, forse qualcosa si è perduto di quello che c’era prima. Ma più che perduto, si è trasformato, si è migliorato. O forse si sono perdute le cose che non valevano molto, quelle che non erano importanti. Ne sono venute tante, di nuove, che il confronto non si può nemmeno fare! Devi pensare che qui prima molti erano poveri: erano poche le famiglie dei *mamu* che avevano molti animali, e molte piantagioni di caffè. Gli altri avevano poco. Adesso, invece, vedo che lavorando a Dibulla, a Mingueo, a Santa Marta e a Riohacha, molti hanno soldi e comprano cose, coltivano caffè, hanno animali. Si può dire che questa regione ha guadagnato molto. Tutti hanno guadagnato!”.

**g.** “Questo ‘sviluppo’ vuol dire ‘progresso’ in tutti i campi, dell’aumento dei salari, dei servizi, di tutto quello che è necessario per venir fuori dalla povertà. Ma soprattutto vuol dire studiare, formarsi bene, nella scuola, nell’Università, per diventare ‘professionali’. Così dobbiamo fare noi Aruaco, in tutto quello che riguarda la regione, la capitale Santa Marta, il lavoro fuori dalla Sierra per guadagnare. Per tutto ciò che si riferisce alla nostra ‘comunità’, invece, nelle valli della Sierra, le cose sono diverse. Lì è ‘un’altra cosa’. Nelle nostre comunità tutto è uniforme, la nostra vita lì è dominata dall’auto-consumo, non ci sono lì molte differenze tra le persone. Nelle comunità la parola ‘sviluppo’ forse non si può usare. Invece per quello che facciamo noi Aruaco fuori della Sierra, nelle città, questa parola va bene”.

## 2. Kogi

**a.** “Questa è una parola nuova per noi, una cosa nuova, che viene dalle vostre terre, dalle parti basse di questa grande Sierra Nevada. Qui, nelle alte montagne, questo tipo di cosa non è mai esistita prima. Essa è in rapporto con il modo in cui agisce normalmente il Fratello Minore (l’uomo Bianco): comprando sempre nuovi oggetti, avendo molte cose da usare ed abusare, passando da una cosa all’altra durante tutto il giorno. Noi i Kogi, i Fratelli Maggiori, possediamo invece poche cose, ma esse sono veramente buone, e

ognuna di esse viene usata in un momento dato, nel momento giusto, in un modo stabilito. Poi, c'è da notare che per noi tutto ha la sua controparte spirituale. Io sospetto che le cose dell'Uomo Bianco sono prive di questa indispensabile controparte spirituale. Alcune di esse sono veramente pericolose. Per questa ragione ho ordinato ai miei figli di non aver nulla a che fare con questa specie di cose”.

**b.** “Tu mi stai chiedendo se io so che cosa vuol dire, che cosa è ‘sviluppo’? Sì, so qualcosa su questo. Io mi rendo conto che qui noi tutti siamo circondati da questa sorta di cose. Sono tutte cose che ha nominato il Bianco, il Fratello Minore. Tutti quelli che vengono qui da fuori vogliono insegnarci come dobbiamo fare a ‘svilupparci’, come dicono loro. In nessun modo vogliono lasciarci in pace. Se veramente volessero aiutarci a ‘svilupparci’, se loro veramente hanno la necessità che anche noi possiamo in breve tempo diventare ‘sviluppati’ come loro, perché allora non lasciano qui – tra noi – il seme di questa cosa (quello che loro chiamano ‘sviluppo’), e poi – dopo aver fatto questo – non se ne vanno via, non se ne tornano a casa loro, lasciandoci tranquilli? Io credo che tutti questi progetti che vedo qui intorno debbano fermarsi, e lasciare a noi soltanto la loro radice, il seme di tutto questo. Noi potremo trattenere tra di noi questa radice, conservandola bene, e un qualche giorno – nel futuro – forse potremo usarla! Noi adesso siamo solo interessati ad avere una buona vista per andare nel profondo della natura delle cose, buoni occhi, buone orecchie per sentire e capire bene, buoni piedi per andare su e giù e viaggiare a lungo attraverso le valli della nostra Montagna [la Sierra Nevada], e infine una buona lingua per essere in grado di parlare appropriatamente intorno alle cose buone. Tutto questo è per noi un vero ‘sviluppo’, non quello che dicono i Fratelli Minori”.

**c.** “Questa parola che tu mi stai chiedendo se io la conosco, in realtà non esiste per niente in queste valli. Nessuno di noi sa qualcosa su di essa. Noi non abbiamo questa sorta di cose. Se non ci sono le parole, non ci sono le cose corrispondenti”.

**d.** “Se tu mi chiedi che cosa potrebbe significare ‘essere sviluppati’, io ti potrei rispondere che forse significa essere com'è adesso il figlio di Arregocés Noavita: si veste sempre come un meticcio, mangia spaghetti e sardine in scatola, sa scrivere lettere come i Bianchi, sa mettere su una pagina tutto quello che è stato detto in una riunione, si procura una donna nelle strade di Santa Marta e la paga con biglietti di mille pesos per il tempo che sta con lui. Non sono sicuro che tutte queste cose che lui fa sono buone. Esse sono contrarie a ciò che i nostri antenati facevano, e per questo penso che sono cose cattive. In questo senso ti dico che molti di noi non solo non siamo ‘sviluppati’, ma anche che non vogliamo per nulla esserlo”.

e. “Questa parola (‘sviluppo’) è stata udita qualche volta in queste montagne. Ma noi non avevamo una parola corrispondente nella nostra lingua per esprimere il suo significato. Alla fine, dopo avere riflettuto molto su questo problema, decidemmo che se i nostri antenati non avevano inventato un termine corrispondente allo spagnolo ‘*desarrollo*’, ciò era accaduto perché si trattava di un cattivo termine che si riferiva a una cosa cattiva. E allora noi non lo abbiamo usato affatto questo termine. Abbiamo eliminato questa parola sperando che, in questo modo, sarebbe stata eliminata anche la cattiva cosa che gli corrispondeva. Questa è una cosa dell’Uomo Bianco, forse buona per lui, ma non per noi. Tuttavia, poiché tu hai insistito tanto per avere da noi una risposta alla tua domanda, abbiamo finito per passare alcune notti nella “Casa degli Uomini”, con il nostro *poporo*, masticando le foglie di coca e discutendo tra noi sull’intera questione. Alla fine abbiamo deciso che non è possibile di parlare di un gruppo di uomini e donne come se si sta ‘sviluppando’ nel corso della sua vita. Tutto ciò non ha per noi alcun senso. Tutti i gruppi di uomini e donne, piccoli o grandi, i Kogi come i Wayù o i Chimila, tutte le diverse genti che ci sono attorno a questa grande Montagna, che hanno ognuno i propri anziani come noi abbiamo i nostri *mama*, i saggi sacerdoti, tutti sono indiscutibilmente ‘sviluppati’ fin dal momento in cui vengono in esistenza. Solo di un bambino si può dire che si sta ‘sviluppando’. Egli passa dalla sua infanzia alla giovinezza, e poi alla maturità, cresce sempre e si trasforma continuamente. Ma ciò è possibile solo con l’aiuto degli appropriati rituali che compie con lui e su di lui il *mama*. I gruppi umani, quelle che tu chiami ‘società’, non sono bambini, sono grandi fin dall’inizio, quando gli spiriti o Dio o gli antenati li hanno formati. Noi pensiamo che è veramente un non-senso di parlare di noi come di una ‘società sotto-sviluppata’. Solo al Fratello Minore (all’Uomo Bianco) poteva venire in mente una idea così ridicola, solo lui poteva inventarsi una storia così stupida!”

f. “Quello che mi hai chiesto, la nostra parola per significare ‘sviluppo’, non te la posso dire, perché mi sembra che noi non ce l’abbiamo. Tu ti meravigli che io, che sono il Cabildo Gobernador del Resguardo Kogi, non mi sono mai preoccupato di tradurre in lingua koguian questa parola. In effetti hai ragione, è stato un male: ma era molto difficile, e alla fine ho sempre preferito usare nei miei discorsi che faccio alla gente, sui progetti, sul tipo di miglioramento economico che cerchiamo con l’aiuto di quelli che vengono da fuori, la stessa parola in spagnolo (‘*desarrollo*’), mescolandola con le nostre parole in koguian, anche se penso che spesso la gente non capiva bene quello che dicevo. Così, quando mi chiedevano spiegazioni, io non la spiegavo affatto la parola: mi inventavo, mettevo cose una dietro l’altra! In verità io stesso non è che ho capito mai bene, fino in fondo, che cosa vuol dire questa parola che ho sentito un sacco di volte, parlando con le autorità a Santa Marta.

Ti ringrazio per avermi spiegato bene, oggi, quello che la parola significa,

e tutti i discorsi che si fanno su di essa, e tutti i dibattiti che voi avete, nelle vostre Università. È giustissimo pensare a un miglioramento delle condizioni della gente che non sia solo economico, o solo di oggetti, senza la controparte spirituale di ogni cosa. Mi piacciono le parole come ‘sviluppo sostenibile’, ‘sviluppo con dei limiti’. Se dovessi cercare una parola in koguian per dire ‘sviluppo’, allora, forse penserei all’equivalente di ‘crescere’. Ma non il semplice *hínchí* = ‘crescere’, bensì *rihínshí*, che si può tradurre come ‘doppio crescere’. Non saprei come tradurre ‘sviluppo sostenibile’; forse è meglio, per me, esprimere il suo contrario: ‘sviluppo in-sostenibile’. Io direi *zarchánka rihína anáma* = ‘crescere disordinato senza conoscere, senza limite’. Mi sembra una bella frase questa: *tuákaya rihínha nauakuága* = ‘ponendo limiti allo sviluppo’. È infatti giusto limitare, stabilire regole, non lasciare tutto al disordine e alla mania che hanno alcuni di crescere smisuratamente. Quasi tutti i Bianchi sono così. Mi sono convinto che per noi, i Kogi e gli Arsario, non è un bene che abbiamo sempre più denaro e sempre più le cose dei Bianchi, e che queste ci crescano sempre nelle mani. Ho pensato a una bella frase, che voglio dire ai giovani: *Nawi Kogi Arzario kumínsha juímpa rihína auéga zú na nú. Aruáma giúmba rihína nakuága* = ‘Per noi, i Kogi e gli Arsario, non è bene che cresca troppo il denaro. Il denaro spirituale, questo sì, vogliamo sviluppare’. Quello che conta, per noi, è che tutte le cose stiano in ‘equilibrio’, in ‘conciliazione’. In realtà il mondo non deve essere né accresciuto, né incrementato. Bisogna solo che sia ‘mantenuto in equilibrio’. E questo è ciò che dobbiamo fare noi ‘Fratelli Maggiori’, con il nostro pensiero nel profondo, con i rituali dei nostri *mama*.

Se penso a tutto quello che mi hai detto questa mattina, sullo ‘sviluppo’ come ‘progetto di futuro’, di un futuro che deve essere migliore della situazione attuale, di un futuro ampio, generale, non fatto solo di cose, di denaro, di oggetti dei Bianchi, ma anche dell’aspetto spirituale delle cose, allora ti posso prestare un’altra parola che adesso mi sembra molto più adatta del semplice *rihínchí* = ‘doppio crescere’. Penso che la parola migliore sia *játgua*. Sì, lo so che ti meravigli, perché *játgua* nella vostra lingua vuol dire ‘divinazione’. Però penso che sia la parola giusta per significare tutte le cose dello ‘sviluppo’. È quella che si avvicina di più. Adesso ti spiego il mio ragionamento. La divinazione si riferisce al futuro, al nostro futuro. Si riferisce al possibile miglioramento delle condizioni di vita della persona, del gruppo che ha chiesto la divinazione, alla assicurazione che non ci saranno sfortune, malattie, disastri, povertà, morte. Noi chiediamo la divinazione ai nostri *mama*, ed essi stanno per ore sulla collina, buttando queste piccole pietre rosse intagliate nella zucca con l’acqua. Dai diversi gorgoglii che farà l’acqua, dalle bolle che ne verranno fuori, che sono sempre diverse ad ogni tentativo, loro sanno come divinare il buon futuro. Ripetono l’operazione decine di volte, tutti assieme, fino a che non arrivano a un risultato comune. Il futuro sta nelle mani del *mama*, che è sapiente ed è un esperto del rituale. Sì, è vero,



come tu mi dici, che il futuro in questo modo è stato già stabilito, già esiste, solo che uno ancora non lo sapeva, e riesce a saperlo attraverso l'intervento del *mama*; è vero che non si può cambiarlo. Solo, uno non lo sapeva prima e adesso lo sa. Mentre invece, tu mi dici, la 'gente dello sviluppo' pensa che il futuro economico di una società, di un gruppo, si costruisce solo con il lavoro, poco a poco; lo si può cambiare con la tecnica, con i saperi che vengono da fuori; non è stabilito una volta per tutte. E aggiungi che è proprio questo fatto che si esprime con la parola 'sviluppo'. Ma, devo dirti la verità, non ci credo molto a quello che dice questa gente. Non si può cambiare il futuro di una comunità solo attraverso l'investimento di una quantità di denaro, o introducendo una nuova macchina, un nuovo oggetto tecnico che viene da fuori, o infine ingaggiando un esperto come quelli che voi mandate qui (quelli che si chiamano 'agronomi'), uno di quei tipi che pensano di sapere tutto sulle piante e sui terreni. Ho osservato in tutti questi anni tanti progetti, tanti agronomi e altri che sono venuti qui dalle città, alcuni sono venuti perfino da Bogotà. Non è che le cose siano molto cambiate, in realtà. Prima cambiano un poco per qualche anno, poi tornano più o meno allo stesso livello di prima. Perché il futuro di un gruppo umano dipende da quello che dice la divinazione, non dai progetti dello 'sviluppo', che fa il Fratello Minore. Ti voglio fare un altro esempio: ho sentito sempre parlare dai politici di Santa Marta, e anche a Bogotà, che bisogna 'riforestare' la Sierra, perché i coloni hanno abbattuto gli alberi in tutti questi anni. Essi dicono che bisogna piantare le piantine una accanto all'altra, facendo i buchi nel corpo della Madre Terra. Non mi sembra giusto. La foresta così viene fitta fitta, e spesso si brucia, non cresce bene. Sicuramente bisognerebbe recintare queste aree e lasciarle così da sole per alcuni anni. Così la foresta si potrebbe rigenerare da sola, lentamente, come sa fare; così potrebbe avanzare nuovamente il bosco. Io penso che invece di parlare e parlare sempre di riforestazione della Sierra i 'Fratelli Minori' dovrebbero imparare e 'riforestarsi dentro', a piantarsi dentro le piccole piantine del sapere profondo. E così gli crescerebbe dentro il sapere profondo anche a loro".

**g.** "Tu mi chiedi se c'è stato 'guadagno' o 'perdita' in questo processo di cambiamento delle cose che s'è visto in questa Sierra negli ultimi decenni, in questo cambiamento che voi chiamate 'sviluppo'. E mi chiedi se c'è un 'vantaggio' o uno 'svantaggio' nel fatto che i Fratelli Minori (i Bianchi) sono entrati nella regione con le loro cose. Io ti rispondo quello che tutti noi, qui a S. Miguel, sappiamo bene: si sono perse e si stanno perdendo molte cose. La venuta del Fratellino Minore ha portato solo svantaggi, decadenza, nessun vantaggio. Gli alberi sono diminuiti molto, le acque dei fiumi si sono abbassate molto, la Fine del Mondo è sempre più vicina, le lagune della costa (dove noi da sempre andiamo a raccogliere le conchiglie per preparare la calce che permette di masticare bene le foglie di coca tostate) sono tutte sporcate,

rimpicciolite, rovinate; anche gli animali sono diminuiti: si caccia oggi con grandi difficoltà. Insomma, stiamo perdendo la nostra Madre (la grande Sierra Nevada), stiamo perdendo molte cose del passato. Ci sono alcuni *mama* che si ubriacano fino a diventare stolidi per una settimana. Il *chirrinche* [distillato di canna da zucchero] che porta qui sù con i suoi muli il *paisa* che viene dalla Cuchilla ci fa perdere la memoria, la storia. Io non credo che ci sia nulla di veramente buono in quello che ha portato qui la gente bianca, nessun guadagno, nessun vantaggio. Anche la medicina dei Bianchi, che molti pensavano potesse risolvere i problemi delle malattie, non mi sembra del tutto buona. Spesso aiuta nei tempi brevi, sembra che guarisca. Però poi le malattie ritornano, spesso peggio di prima. Solo il *mama* sa guarire bene, perché agisce sulla parte spirituale dell'uomo, non solo sul suo corpo. Io non capisco da dove viene tutta questa presunzione che hanno i Fratellini Minori, che si sentono grandi, potenti, ricchi, forti. Loro assai poco sanno del mondo. Ci danno cose inutili, ci tolgono le cose buone, ci fanno perdere cose senza farci guadagnare niente. Tu mi fai tante domande sui riti, sul pensiero profondo dei nostri *mama*, sulle relazioni e gli obblighi sociali, su quello che penso in tema di 'sviluppo'. Ti conosco da anni e a te voglio rispondere. Ma spesso penso che sarebbe meglio non dire niente ai Fratelli Minori. Essi si portano tutto quello che tu gli dici lì a Santa Marta, e se lo vendono. Lo comunicano al Governo, e poi il Governo manipola il tempo, aggiusta la pioggia e il vento, fa venire malattie che prima non c'erano. Forse bisognerebbe stare zitti. Tacere e non dire niente. Questo è quello che io penso. Così anche pensava mio padre, e il padre di mio padre”.

\* \* \*

Questi non sono che pochi esempi. Si possono notare facilmente le forti differenze tra le opinioni, nozioni e argomentazioni degli Aruaco e quelle dei Kogi. Nel primo caso lo sviluppo è qualcosa che si conosce e che è diventata parte della esperienza sociale e culturale quotidiana. Tuttavia, anche se sono quasi completamente allineati nella direzione delle concezioni e pratiche correnti dello sviluppo in senso moderno e occidentale, gli Aruaco non menzionano, o non vi fanno un cenno esplicito, una delle caratteristiche che sono cardinali nelle nostre moderne concezioni e pratiche dello sviluppo: quella dell'investimento di risorse proprie (finanziarie, tecniche, relative al lavoro, e così via) per il raggiungimento di fini generali; quella della rinuncia a benefici attuali, ad utilità immediate, in vista di maggiori e più consistenti risultati che saranno raccolti nel futuro prossimo o di medio tempo. Nel secondo caso, quello dei Kogi, lo sviluppo è qualcosa di proprio del mondo dei Bianchi, dei Fratelli Minori, qualcosa che viene dal di fuori, non ancora integrata nella cultura locale. Si potrà anche notare la grande variazione esistente nell'ambito di ciascuno dei due gruppi, all'interno dello stesso gruppo sociale e culturale.

Nel lavoro prima menzionato, di Perafán, l'autore ha identificato – nella attuale cultura dei Kogi che affronta la “pensabilità” dei processi di sviluppo, oltre alle sfide pratiche che le proposte di cambiamento provenienti dall'esterno impongono alla società indigena – alcuni temi/assiomi culturali che bene rappresentano la base concettuale nel corpo della quale questi indigeni della Sierra collocano la loro attuale esperienza dei fatti di sviluppo. Essi sono, in particolare: 1. “La certezza nel futuro rende innecessaria la idea del ‘miglioramento’”; 2. “I cambiamenti nelle condizioni di vita e il miglioramento della parte spirituale dell'esperienza stanno sempre in costante equilibrio”; 3. “Alcuni cambiamenti nel particolare, nella piccola dimensione, sono necessari per mantenere la stabilità dell'insieme del mondo”; 4. “La costante insoddisfazione dei Fratelli Minori [dei Bianchi] condurrà inesorabilmente al cataclisma” (Perafán-Pabón 1998, 207-10). Questi temi/principi/assiomi, che appaiono in diverse forme in molte dichiarazioni esplicite dei Kogi stanno alla base del modo come questa società indigena colombiana percepisce, concettualizza e cerca di affrontare i problemi dello sviluppo economico portato dai Bianchi.

È stato notato in precedenza come, a dispetto di un relativo isolamento fisico della Sierra dal contesto regionale dei tre Dipartimenti dei quali essa fa parte (Magdalena, Cesar e Guajira), di fatto la Grande Montagna e i suoi abitanti non vivono in un “altro mondo”, ma sono comunque collocati all'interno di una rete di rapporti – pur indiretti e intermittenti – con i vari contesti regionali. Sicché, in questa come in molte altre situazioni analoghe del continente, “modernità” e “tradizione” sono indissolubilmente legate da una relazione dinamica e creativa. Per esempio, uno dei luoghi archeologici più noti della Colombia, meta di continue visite di un turismo culturale abbastanza sviluppato, è la famosissima “Ciudad Perdida de los Tayrona”, adagiata nelle alte valli della regione Kogi e risalente agli antenati dei Kogi, i Tayrona. Questo luogo archeologico, restaurato nei passati decenni con grande impegno da parte dell'Istituto Colombiano de Antropología, ha mobilitato l'immaginario nazionale di tutto il Paese, costruendosi come “luogo elettivo” della “nobile antichità” del popolo colombiano (Mazzone 2003). Inoltre, molti dei progetti recenti di “protezione ambientale” e di “sviluppo sostenibile” iniziati nella Grande Montagna, hanno scelto inevitabilmente come protagonisti i Kogi nella loro qualità di “Difensori della Natura” e di titolari di un “Grande Sapere Ambientale”, e infine di “Conservatori della Natura per eccellenza”. Nessun dubbio che ci sia del vero in queste attribuzioni culturali, ma è anche ovvio che la società esterna abbia intrapreso da vari decenni un processo di “avvicinamento” agli indigeni della Sierra, caratterizzato da una qualche “manipolazione” più o meno interessata delle loro caratteristiche culturali. Si è assistito, a partire dagli anni 90, a un curioso processo di “indigenizzazione dall'alto” della Grande Sierra, che è culminato nella stabilizzazione prima dei Parchi Naturali e poi delle Riserve (“Resguardos”), mentre l'intera regione

divenne luogo di un esperimento di “flessibilizzazione economica, transnazionalizzazione politica e multiculturalismo”; la società nazionale reagì alla scoperta della Sierra esaltando il ruolo di caratterizzazione ambientalista degli indigeni ed esasperando l’uso di categorie “culturali” di interpretazione che rimpiazzavano quelle economiche (Coronel Valencia 2000). Nel contempo, numerosi studi sociali confermavano la singolare attitudine degli indigeni della Sierra di concepire il “resto del mondo” come una semplice estensione del proprio sistema di pensiero e di azione, accogliendo i bianchi e la loro storia remota all’interno dell’orizzonte indigeno (aspetto questo che viene chiaramente adombrato nel fatto che i Kogi e gli Aruaco considerano ancora oggi i Bianchi come “Fratellini Minori” e come loro compito storico-cosmologico specifico quello della “protezione della Grande Madre” dalle intemperanze dei Bianchi). Sì che la Sierra viene percepita come il “Centro del Mondo” ma al tempo stesso si afferma che “la Sierra è come un termometro che serve per sapere in che condizioni sta il mondo di fuori” (Bocarejo Suescún 2002). Nessuna radicale discontinuità tra gli indigeni e i Bianchi, dunque, ma la coscienza di un stretto rapporto, difficile e continuo, che dura da molti secoli. È stato infine analizzato il complesso processo con cui si è realizzata in Colombia negli ultimi anni la produzione culturale intorno alla Sierra e ai suoi indigeni, che ha creato un interessante spazio che intreccia forme di contestazione subalterna con complicità dominanti del post-colonialismo. Sia nel famosissimo film girato per la BBC nel 1991 dal cineasta inglese Alan Ereira (*From the Hearth of the World*), e dedicato a un romantico ed efficacissimo “messaggio” di saggezza ambientale rivolto al mondo intero dai sacerdoti *mama* dei Kogi della Sierra, come anche nelle notissime canzoni del musicista colombiano Carlos Vives, la celebrazione della “straordinarietà della Sierra” si unisce a una rigenerazione del rapporto tra “località”, “potere”, “rischio”, “sapere liberatorio”. La costruzione delle caratteristiche “antropologico-etico-ambientaliste” dei Kogi nell’immaginario nazionale e internazionale si sposa così a un’altra nuova immagine, quella dei Kogi come produttori di “sviluppo sostenibile”, ottenuta attraverso il riconoscimento internazionale del “Caffè organico della Sierra Nevada” (prodotto senza interventi chimici, in modo “tradizionale”), che è stato certificato recentemente ed è venduto in tutto il mondo nei circuiti del “commercio equo e solidale”. In verità, anche se molti Kogi coltivano grandi appezzamenti a “caffè organico”, di fatto il sistema regionale dei mediatori, i costi di trasporto alla costa e le ruberie da parte dei ladroni, così come le continue ubriacature con *chirrinche*, annullano o dimezzano fin da subito i vantaggi economici di questo sistema di produzione moderno per il mercato. Nel complesso, dunque, tre temi centrali: “*Antichità di una civiltà monumentale (i Tayrona)*”, “*Gestione saggia dell’ambiente naturale*” e “*Spiritualità profonda e saggezza culturale*”, si sono legati indissolubilmente nell’immagine degli indigeni della Sierra prodottasi in Colombia negli ultimi decenni (Orrantia 2002a e 2002b).

Le osservazioni appena presentate confermano la constatazione che gli indigeni della Sierra Nevada vivono fino in fondo la loro assoluta “contemporaneità”, a lato e in continuo contrappunto, difficile articolazione e reciproca “interpretazione”, con la società colombiana delle città. I processi di cambiamento sociale e culturale in atto da decenni hanno creato una tavolozza molto variegata, nella quale messaggi, modelli e metafore vitali si intrecciano da una parte e dall'altra, senza che vi sia un cammino unidirezionale e semplice. A tratti emergono frammenti del lontano passato e vengono rielaborate ardite interpretazioni del futuro immediato. La macchina internazionale dello sviluppo e le iniziative nazionali ad essa collegate e da essa ispirate ha diffuso frammenti di idee e di pratiche, spesso disperate e contraddittorie, incomplete e approssimative, nelle valli della Sierra Nevada. E i gruppi indigeni hanno manifestato una attitudine differenziale a posizionarsi rispetto a questi stimoli, spesso resistendo tenacemente agli aspetti formali, concettuali e teorici delle proposte esterne, ma accettando singoli aspetti e dettagli pratici. Talvolta hanno approvato il linguaggio esterno dello sviluppo (concentrandosi sulla “religione delle cose e dei beni prodotti”), senza coglierne i nessi dinamici di “progetto di vita e di futuro basato sull'aumento della produzione e del mercato”. In ogni caso, sulla base dell'esame di questo ulteriore esempio etnografico, quello delle “nozioni locali di sviluppo” si conferma un buon tema per affrontare la grande questione dell'analisi dei processi di cambiamento delle popolazioni indigene e del loro accesso alla “modernità”. E al tempo stesso un passo importante per affrontare la altrettanto grande questione del modo in cui la modernità sa trattare le popolazioni indigene del continente latino-americano.

Quelli presentati in queste pagine sono piccoli esempi di ciò che potrebbe dirsi intorno al tema della “concettualizzazione locale dello sviluppo”, un aspetto importante del complesso costituito dai processi di cambiamento economico pianificato. L'aspetto appena menzionato è dunque un buon argomento per il lavoro etnografico, del quale sono stati presentati qui solo pochi esempi. Sarebbe molto utile comparare i dati raccolti su questo argomento, le concezioni e rappresentazioni dello sviluppo, con l'altro importante e correlato argomento qui soltanto accennato: quello dei sistemi di azione e di comportamento, con la dinamica degli interessi economici, con le reti di relazione sociale che si accompagnano ai complessi processi di cambiamento economico pianificato. Una analisi puntuale e dettagliata di un processo-progetto di sviluppo in aree indigene come rete di comportamenti e processi di articolazione sociale, potrebbe essere l'opportuno complemento dei dati qui presentati. Questa analisi, che scarseggia ancora oggi nella letteratura antropologica sui processi di sviluppo, è stata iniziata in un volume dedicato ai cambiamenti in corso nella Sierra Nevada (Colajanni 1997; si veda anche 1997-1998), ma attende ancora di essere completata.

## Riferimenti bibliografici

- S. Abram, J. Waldren (Edited by), *Anthropological perspectives on local development. Knowledge and sentiments in conflict*, Routledge, London-New York 1998.
- F. Appfel-Marglin with PRATEC (Edited by), *The spirit of regeneration. Andean culture confronting Western notions of development*, Zed Books, London-New York 1998.
- D. Bocarejo Suescún, Indigenizando “lo blanco”: conversaciones con arhuacos y koguis de la Sierra Nevada de Santa Marta, “Revista de Antropología y Arqueología”, XIII (2002), pp. 3-44.
- A. Colajanni (Compilador), *El pueblo de la montaña sagrada. Tradición y cambio*, O.G.T./R.C./A.I., Bogotá 1997.
- A. Colajanni, Un’ascensione alle lagune sacre della Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia). Frammento di diario di campo, “Ossimori”, 9/10 (1997-98), pp. 52-73.
- V. Coronel Valencia, Conversión de una región periférica en localidad global: actores e implicaciones del proyecto culturalista en la Sierra Nevada de Santa Marta, in: E. Restrepo, M. V. Uribe (Editado por), *Antropologías transeúntes*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá 2000, pp. 81-114.
- G. Dahl, A. Hjort (Editors), Development as message and meaning, Special Number, “Ethnos”, 49, III-IV (1984), pp. 165-304.
- G. Dahl, A. Rabo (Eds.), *Kam-Ap or Take-Off. Local notions of development*, Stockholm Studies in Social Anthropology, Stockholm 1992.
- Department of Social Anthropology, Development as ideology and folk model, Research Programme at the Department of Social Anthropology, University of Stockholm, funded by the Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries (SAREC), Stockholm s.d. [ma 1984].
- F. Mazzone, Appartenenze contese. Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, in: C. Gallini (a cura di), *Patrie elettive. I segni dell’appartenenza*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, pp. 148-177.
- J. C. Orrantia, Matices Kogui. Representaciones y negociación en la marginalidad, “Revista Colombiana de Antropología”, XXXVIII (2002a), pp. 45-75.
- J. C. Orrantia, Esencialismo desde el corazón del mundo. Información como legitimación del riesgo, “Revista de Antropología y Arqueología”, XXXIII (2002b), pp. 45-77.
- C. C. Perafán, M. C. Pabón, Los modelos de adaptación y culpabilidad. El concepto de desarrollo en la región de la Sierra Nevada de Santa Marta, in: M. L. Sotomayor (Editora), *Modernidad, identidad y desarrollo. Construcción de sociedad y re-creación cultural en contextos de modernización*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá 1998, pp. 187-223.
- J. Van der Ploeg, A. Long (Eds.), *Born from within. Practice and perspectives of endogenous rural development*, Van Gorcum, Assen 1994.
- S. Wallman (Edited by), *Perceptions of development*, Cambridge University Press, Cambridge 1977.

# Antropologia e poesia\*

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

Antropologia e poesia: immediatamente si pensa a una diade chiara e distinta. Da un lato, una disciplina, con un suo statuto teorico, una strumentazione metodologica, una letteratura specifica costituita da contributi teorici e ricerche empiriche, un protocollo di pratiche di ricerca; dall'altro, una produzione smisurata messa a disposizione da parte dei poeti, che hanno variamente modulato il loro discorso sulla condizione umana, celebrandone la gioia e il dolore, la voglia di infinito e la precarietà, il desiderio di immortalità e l'attrazione di morte, la nostalgia e gli smarrimenti, l'estasi e la disperazione.

I giochi sembrano, comunque, fatti, i campi rigidamente delimitati nella loro contrapposizione; si tratterà, allora, di applicare su qualche parte dello smisurato corpus poetico formatosi nel dispiegarsi del tempo un'adeguata griglia interpretativa mutuata dall'antropologia culturale.

Sarebbe in ogni caso operazione utile, purché non appaia patetica rivendicazione della legittimità o della pariteticità dell'analisi antropologica rispetto a quella della critica letteraria. Non si tratta di duplicare una figura, meno che mai di insidiare ruoli o tentare di soppiantare competenze. Si tratta di due sguardi distinti, di angolazioni differenziate.

Se la validità estetica – l'artisticità – può essere ritenuta la stella polare per l'indagine del critico letterario, altri, doverosamente altri, devono essere i parametri dell'antropologo. Un'osservazione va fatta comunque e all'uno e all'altro: quando hanno parlato di poesia hanno lasciato intendere che il riferimento fosse esaustivamente la poesia colta.

E la poesia popolare? A parte l'esaltazione dei romantici per tale poesia, nel quadro di una rappresentazione idilliaca di un non meglio precisato "popolo", questa è stata oggetto dell'approfondita attenzione dei demologi ma non da parte di una cultura ufficiale che ha anzi riservato ai folkloristi uno sguardo ironico e una elitaria presa di distanza.

---

\* Relazione presentata al convegno su "Antropologie e poesia" organizzato dalla Sezione Antropologia e Letteratura dell'AISEA coordinata da Domenico Scafoglio, in collaborazione con l'Università di Salerno, e tenutosi a Fisciano e Ravello il 3 e 4 maggio 2002.

Allora quale prima operazione va attuata l'estensione del campo della poesia al vastissimo territorio della poesia popolare che ancora adesso continua a essere prodotta (si pensi, esemplificativamente, alle ballate che gli odierni cantastorie siciliani dedicano ai più recenti fatti d'attualità); del resto non potrebbe essere altrimenti che non avrebbe senso fissare una data certa di morte della capacità di produrre poesia.

In questa prospettiva vorrei riflettere sullo specifico settore della poesia popolare in una determinata area. Mi riferisco alla poesia erotica del folklore calabrese. Molti di noi ricorderanno che nei primi del Novecento Raffaele Corso raccolse usi, costumi, credenze e pregiudizi nel folklore erotico calabrese, che pubblicò all'estero (formalmente il luogo di edizione risulta Lipsia 1914) in una collana, *Antropophiteia*, diretta da Federico Salomone Kraus, nel cui consiglio direttivo erano presenti, fra gli altri, Franz Boas e Sigmund Freud. Il volume di grandissimo interesse non venne mai pubblicato in Italia per il perbenismo conformistico che ha caratterizzato per decenni e decenni l'accademia italiana. Io stesso quando a metà degli anni Sessanta avevo pensato di curare l'edizione italiana di questo testo venni affettuosamente sconsigliato da una titolare di cattedra di storia delle tradizioni popolari, perché questo avrebbe potuto "nuocere" alla mia carriera universitaria. Non fu per questo ma perché gli eredi Corso non erano favorevoli che la cosa non andò in porto. Soltanto recentemente Giovan Battista Bronzini, alla cui memoria e alla cui figura di studioso voglio rendere omaggio, ha curato l'edizione di quest'opera molto spesso citata negli ambienti demologici italiani, anche se non direttamente conosciuta. L'esempio di Corso e della sua ammirevole spregiudicatezza intellettuale non ebbe un ampio seguito per le caratteristiche di perbenismo dominante già ricordate. Per cui anche quando ricerche sul folklore erotico vennero fatte i risultati restarono prevalentemente inediti o vennero conosciuti a decenni dalla rilevazione dei dati. Armando Muti raccolse nel cosentino folklore erotico che è tuttora inedito depositato nella biblioteca di Cosenza. Numerosi decenni prima – si tratta dell'Ottocento – Giovanni De Giacomo descrisse un rituale di accoppiamento con animali in un'area nei pressi di Cetraro, ma soltanto nel 1970 questo rituale – la *farchinoria* – venne pubblicato anch'esso per iniziativa di Bronzini. Una ricerca sull'eros popolare calabrese venne da me progettata e diretta negli anni Ottanta, ma molti risultati devono ancora essere pubblicati. Da ricordare però i saggi di Domenico Scafoglio<sup>1</sup>, di Ottavio Cavalcanti<sup>2</sup>, e così via.

Da una riflessione approfondita su tale poesia, assieme a quella sui pro-

<sup>1</sup> D. Scafoglio, *Norma e trasgressione nella letteratura popolare e altri saggi di letteratura e demologia*, Gangemi, Roma, 1984.

<sup>2</sup> O. Cavalcanti, *Il materiale, il corporeo, il simbolico. Cultura alimentare ed eros nel Sud*, Gangemi, Roma, 1984.



verbi, emergono i tratti caratterizzanti l'immaginario erotico popolare calabrese, l'enfasi data ad alcune parti del corpo, le modalità specifiche della sessualità popolare, la legittimazione culturale della frequenza e della tipologia dei rapporti, e così via.

Ad esempio, l'odierna lirica popolare rappresenta il seno come due violette, due rose, due mele, due colombe, etc. In una canzone di Serrara, presso Ischia, l'innamorato grida alla sua bella, al colmo dell'ardente passione:

Te prego, amore, spóndete stu pietto,  
Lassele spambanà ste doie vióle!<sup>3</sup>

A due rose viene pure paragonato il petto in uno strambotto della Terra d'Otranto, dove l'amante, dopo l'invito della donna di entrare nel giardino per raccogliere mele e ciliegie, osserva impaziente:

Nu' boghiu mele e no' cirase,  
Apri lu piettu tua ca nc'è do' rose!

Nelle canzoni satiriche mancano queste immagini che contraddistinguono la grazia e la leggiadria dei seni, che sono invece paragonati a due patate, due fichi secchi, etc. In un dispetto calabrese l'innamorato ingrato, staccandosi dalla ragazza, dice:

La canzuni è ditta 'ntra li strati,  
Spero mu ti li tocchi ssi patati.

Non sempre però l'immagine dei fichi è da evitare, anche se nel vocabolario di Fanfani è registrata come espressione maliziosa per mammelle. In una canzone di Avellino si trova questa particolare maniera di dire:

Là nce trovai doie fiche gentile  
E pe' mmia crianza no te le toccai.

In una canzone proveniente dalla provincia di Reggio Calabria si dice in tono sprezzante:

Sunnu du' fica nigri di ficara  
Chissi du' minni chi porti a lu pettu!

---

<sup>3</sup> R. Corso, *La vita sessuale nelle credenze, pratiche e tradizioni popolari italiane*, (Edizione italiana a cura di G. B. Bronzini; saggio introduttivo di L. Röhrich), Firenze, Olschki, 2001, pp. 105-108.

Il bianco splendente del seno fornisce alla poesia meravigliosi elementi di ispirazione erotico-estetica:

Jancu ssu pettu toi, janchi ssi minni,  
Janchi cchiù di la nivi a li muntagni;  
Bella, cu pigghia latti di ssi minni,  
Campa quanto Noè, novicent'anni.

Così canta un contadinello di Briatico, in Calabria. Un altro della provincia di Reggio dice, variando appena:

Hai janco lu petto e cchiù li minni  
Chiù janco di la nivi a li muntagni,  
Si viju ssi labruzzi singhi singhi,  
Quando tu parri, lu meli ti spandi,  
Si carchidunu ti tocca ssi minni,  
Biatu campirà novicent'anni.

In questi due canti l'ammirazione ideale si mescola con il piacere sessuale; mentre il giovanotto esalta il colore bianco delle mammelle, a fatica può nascondere il desiderio di palpeggiarle e persino di succhiarne il latte. Leggiamo un contrasto napoletano della raccolta di Casetti e Imbriani:

Mme parite na luna de jennaro,  
Le carne janche comm'è la neve.  
Mpietto nce avete doje belle fontane,  
Beato chillo ninno che s'i beve.

Queste sono le parole dell'innamorato, al quale lei replica:

Ninno, te prego, non me li toccare,  
Ncapo dell'anno li torni a vedere.  
Si mamma mia no mme te vo' dare,  
Jammo in Turchia a rinnegà la fede.

Non possiamo però limitarci a sussumere sotto un apparato categoriale adeguato un territorio poetico, per quanto ampliato, d'indagine antropologica, operazione che comunque avrebbe una notevole utilità. Si può fare, a mio avviso, anche qualcos'altro.

Oggetto di analisi antropologica non deve essere soltanto la produzione poetica – culta o popolare – *strictu sensu*, ma la concezione di poesia e di poetico presenti nelle diverse società, le funzioni culturali che la poesia è chiamata a svolgere, gli usi della poesia nei diversi contesti, e così via. L'am-

bito è molto più ampio di quanto si sia soliti pensare; si tratta di cogliere gli universi poetici nell'accezione più ampia presenti nelle diverse società, indagandoli da un angolo visuale antropologico.

Potrebbe essere utile anche riflettere se antropologia debba essere soltanto ed esaustivamente scienza o possa essere intesa anche come arte. È un'antica *querelle*, com'è notissimo, l'accezione di antropologia come scienza è quella che avuto più ampio corso nell'ambito specialistico e in quello dei suoi fruitori, eppure non mi sentirei di negare alcuna validità all'accezione di antropologia come arte.

Individuare nessi tra diversi tratti culturali, narrarli interpretandoli e quindi in qualche maniera reinventandoli, impegnarsi in una tensione creativa per cogliere la verità dell'altro e della sua cultura costituiscono operazioni connesse anche alla dimensione dell'arte intesa essenzialmente come messa in opera di una fantasia e di una progettualità supportate da una serie di tecniche adeguate al raggiungimento degli specifici scopi prescelti. La tanta conclamata oggettività della "scienza" integrata e mitigata dalla soggettività dello sguardo dell'antropologo. Inoltre questi non deve rinunciare, pena un'inutile motivazione, al potere di suggestione della parola, della sua capacità evocativa, del suo continuo inestricarsi di silenzi, del suo potere di creare universi di senso, del suo ineludibile incontro con la parola degli altri nella trascendenza del rapporto con l'alterità.

L'antropologia realizza il massimo delle sue possibilità accostandosi con timore e tremore a un'alterità che, nel momento in cui è messa in discussione, mette in discussione radicalmente l'identità dell'antropologo, sollecitando un frammischiamento tale che garantisca nella fatica della conquista di una reciprocità di sguardi il trascendimento della datità nella verità di un noi riconquistato.

Antropologia e poesia, infine, può essere declinato ancora diversamente. Antropologia è poesia, guadagnando così un accento atto a dar ragione di quell'antropologia come arte che qui si propone come salutare ridimensionamento e arricchimento dell'antropologia come scienza e contemporaneamente ci faccia pensare che forse – ed è universo problematico tutto da esplorare – poesia è antropologia.

# La catalogazione dei Beni demoetnoantropologici immateriali: le schede dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione

ROBERTA TUCCI

For many populations [...], the intangible heritage is the vital source of an identity that is deeply rooted in history. The philosophy, values, moral code and ways of thinking transmitted by oral traditions, languages and the various forms taken by its culture constitute the foundation of a community's life.

Unesco, *Intangible Heritage*

## 1. I beni immateriali

Gli studi demologici italiani dell'Ottocento e di gran parte del Novecento hanno largamente preso in considerazione, accanto alla cultura materiale, tutta una serie di settori del patrimonio folklorico nazionale, caratterizzati, nel loro insieme, dalla non oggettualità: le cosiddette tradizioni orali (poesia popolare, proverbi, blasoni, wellerismi ecc.), le feste, i riti, la fiabistica orale, le consuetudini giuridiche, l'espressività musicale, la danza il gioco, il linguaggio non verbale ecc. In connessione a tali indirizzi di studio, proprio per documentare le produzioni non materiali della vita dei ceti popolari o delle fasce folkloriche, sono sorti, soprattutto nel secondo dopoguerra, archivi sonori, fotografici e videofilmici.

Alla fine degli anni '70 del Novecento, tali oggetti di studio e di ricerca, fino ad allora di esclusivo interesse dei demoantropologi addetti ai lavori, diventano "beni culturali", la cui competenza si estende, dunque, alle istituzioni pubbliche preposte alla conservazione, tutela e valorizzazione del patrimonio.

L'utilizzo della terminologia "beni immateriali" è molto più recente e riflette la tendenza mondiale a costruire linguaggi normalizzati, che nella comunicazione globale consentano la reciproca comprensione e l'interscambio. La denominazione italiana di "beni immateriali" corrisponde all'inglese *non-material heritage*, al francese *biens immatériels*, allo spagnolo *bienes inmateriales*; a livello internazionale è anche molto usato il termine *intangible heritage*, "beni intangibili", meno condiviso dalle altre lingue, ma anche presente.

In questo ultimo decennio l'interesse per i beni immateriali si è andato attestando un po' ovunque, nell'ambito delle politiche e degli interventi connessi ai patrimoni culturali del mondo.

Tale processo è stato sensibilmente alimentato dall'Unesco, che ha attivato, dal 1997, un forte impegno sul fronte dei patrimoni immateriali dell'umanità, definendoli quali "espressioni culturali" (lingue, letteratura orale, musica, danza, giochi, mitologia, riti, artigianato ecc.), e "spazi culturali", ovvero "luoghi" in cui si concentrano le attività popolari e tradizionali e "tempi" in cui ricorrono determinati eventi<sup>1</sup>. L'UNESCO ha messo in atto una serie di azioni per la valorizzazione dei patrimoni immateriali, fra cui *Masterpieces of oral and intangible heritage of humanity*, secondo cui a ogni biennio, a partire dal 2001, vengono assegnati riconoscimenti a singoli patrimoni immateriali del mondo, selezionati da commissioni nazionali in quanto "capolavori del patrimonio orale e immateriale dell'umanità". Nell'ambito di tale iniziativa, la Commissione nazionale italiana ha creato uno specifico Comitato per i beni immateriali, su indicazione del quale è stato finora attribuito, nel 2001, un primo riconoscimento all'*Opera dei pupi siciliani*<sup>2</sup>.

L'UNESCO ha inoltre dedicato la sua trentaduesima sessione della Conferenza Generale (Parigi, ottobre 2003), al tema della tutela del patrimonio immateriale dell'umanità. In tale occasione, i paesi membri hanno adottato, a maggioranza, la "Convenzione internazionale per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale" (*Convention for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage*), prevedendo, fra l'altro, di giungere a compilare degli elenchi nazionali dei beni da tutelare e di istituire una Commissione intergovernativa per la tutela del patrimonio immateriale.

Anche l'ICOM (International Council of Museums) ha da tempo avviato un programma di attività sul tema del patrimonio immateriale. Già nel 2002 l'argomento è stato oggetto della conferenza di Porto Alegre (Brasile), *Preserving cultures: documenting non-material heritage*, promossa dal CIDOC (International Committee for Documentation). Nel 2004, la Giornata Internazionale dei Musei, celebrata annualmente il 18 maggio, è stata dedicata a "Musei e patrimonio immateriale", e la ventesima conferenza generale dell'ICOM, tenuta a Seoul (Korea), dal 2 all'8 ottobre dello stesso anno, ha avuto come tema "Museums and intangible heritage"<sup>3</sup>.

In Italia, l'utilizzo del termine "imateriale", applicato ai beni demotno-

<sup>1</sup> Cfr. <http://portal.unesco.org/culture>.

<sup>2</sup> Si veda G. Puglisi, *L'UNESCO per il patrimonio immateriale dell'Umanità*, in "Il Cantastorie", XXXIX, terza serie, n. 60, 2001, pp. 52-3. Cfr. [www.unesco.it/attivita/attivita.htm](http://www.unesco.it/attivita/attivita.htm).

<sup>3</sup> Cfr. <http://icom.museum>.

antropologici non oggettuali<sup>4</sup> ha comportato una significativa revisione del concetto stesso di bene immateriale; tale concetto si è andato ampliando, e per certi versi trasformando, fino ad acquisire, oggi, un'accezione fortemente estensiva e articolata, comprendente una pluralità di beni fra loro anche molto differenziati, i quali prendono vita ciclicamente o episodicamente, oppure, in molti casi, su richiesta nell'ambito delle attività di rilevamento sul campo. Include pertanto, accanto a beni di più "tradizionale" statuto, anche altri beni quali, ad esempio, storie di vita, lessici specialistici, saperi, tecniche, con riferimento all'accezione unitaria con cui il termine "demoetnoantropologico" è riconosciuto dalla comunità scientifica e dalla legislazione italiana<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Sui beni demoetnoantropologici, si vedano, fra gli altri: G. L. Bravo, *Beni culturali e ricerca antropologica*, in Id., *Tradizioni nel presente. Musei feste fonti*, Torino, Omega, 2001, pp. V-XV; A. M. Cirese, *I beni demologici in Italia e la loro museografia*, in P. Clemente, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Siena, Protagon, 1996, pp. 249-62; P. Clemente, I. Candeloro, *I beni culturali demo-etno-antropologici*, in N. Assini, P. Francalacci (a cura di), *Manuale dei beni culturali*, Padova, CEDAM, 2000, pp. 191-220; Commissione Nazionale per i Beni Demoetnoantropologici (a cura di), *Il Patrimonio Museale Antropologico. Itinerari nelle regioni italiane: riflessioni e prospettive*, Roma, Adnkronos cultura, 2002; V. Lattanzi, P. E. Simeoni, R. Tucci, *Il patrimonio demo-etno-antropologico nella politica dei beni culturali*, dossier presentato al seminario dell'AISEA, "Le discipline demo-etno-antropologiche e le attuali riforme degli ordinamenti istituzionali" (Roma 2001), in [www.aisea.it](http://www.aisea.it); L.M. Lombardi Satriani, *Il sogno di uno spazio*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2004, pp. 157-162, 171-178; R. Grimaldi, *I beni culturali demo-antropologici. Schedatura e sistema informativo*, Torino, Provincia di Torino, 1988; E. Testa, *Antropologia dei patrimoni culturali: sitografia ragionata* (prima e seconda parte), in "Antropologia Museale", I, n. 1, 2002, pp. 60-65, n. 2, 2002, pp. 61-66. Sui beni immateriali, in particolare, si vedano anche: G. L. Bravo, *La festa come bene culturale immateriale*, in *Festa. Tradizione Riproposta Reinvenzione*, Atti dell'VIII Congresso nazionale dell'AISEA (Torino 2003), in c.d.s.; A. M. Cirese, *I musei demologici: considerazioni di ieri e di oggi*, in Commissione Nazionale per i Beni Demoetnoantropologici, *op. cit.*, pp. 25-32, parzialmente ripubblicato, con il titolo *Beni immateriali o beni inoggettuali?*, in "Antropologia Museale", I, n. 1, 2002, pp. 66-69; P. Clemente, *Les savoirs et les guimbardes. Notes sur les "biens immatériels"*, R. Tucci, *La catalogage des biens immatériels démo-ethno-anthropologiques en Italie et la fiche BIA du Centre de Documentation de la Région du Latium*, ambedue in *Non-material Cultural Heritage in the Euro-Mediterranean Area*, Atti del Symposium internazionale dell'Università del Mediterraneo (Roma 1999), Formello, SEAM, 2000, rispettivamente pp. 29-42 e pp. 127-146; R. Tucci, *Beni demoetnoantropologici immateriali*, in "Antropologia Museale", I, 1, 2002, pp. 54-59, anche, riveduto e corretto, in G. L. Bravo (a cura di), *Antropologia Museale*, dispensa Istituto Universitario Suor Orsola Benincasa, Napoli, 2002-2003.

<sup>5</sup> In ambito universitario, il termine si connette al raggruppamento universitario M-DEA/01-Discipline demoetnoantropologiche. Nella legislazione nazionale, i beni demoetnoantropologici sono riconosciuti e come tali nominati nel d.lgs. n.112/1998

I beni demotnoantropologici immateriali sono fortemente connessi al territorio, dove prendono vita con diversi livelli di visibilità e di accesso, contribuendo in modo sostanziale a definire le peculiarità locali e conferendo, al tempo stesso, significato anche agli stessi beni materiali<sup>6</sup>.

## 2. La catalogazione dei beni immateriali: le schede dell'ICCD

La catalogazione dei beni demotnoantropologici immateriali si colloca nell'ambito delle più generali operazioni applicate ai beni culturali e ambientali, volte al riconoscimento e alla conoscenza del patrimonio, ai fini della sua conservazione, tutela, valorizzazione<sup>7</sup>. I soggetti che la mettono in atto, impiegandovi risorse economiche e competenze tecnico-scientifiche, sono soprattutto le Soprintendenze periferiche dello Stato e le Regioni<sup>8</sup>. Le metodologie catalografiche sono definite a livello centrale dall'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD) del Ministero per i Beni e le Attività

---

(*Conferimento di funzioni e compiti amministrativi dallo Stato alle regioni e agli enti locali*) e nel successivo d.lgs n. 490/1999 (*Testo Unico*). Il nuovo *Codice dei beni culturali e del paesaggio* (d.lgs. 42/2004) li rinomina in etnoantropologici, con un termine più contratto che non sembra tuttavia prefigurare una diminuzione nel contenuto; mentre il relativo "Regolamento di organizzazione del Ministero per i beni e le attività culturali" (DPR 173/04) conferma gli stessi beni nelle medesime strutture già in precedenza individuate.

<sup>6</sup> L'opportunità di legare il patrimonio ergologico alle idee, ai comportamenti, ai valori simbolici a cui esso stesso rinvia è stata sottolineata più volte, in passato, dagli antropologi che si sono occupati di cultura materiale; si vedano, fra gli altri: L. M. Lombardi Satriani, *Lo sbiadimento dell'oggetto folklorico tra problematica demologica e "cultura materiale"*, in L. Loria, *Il paese delle figure. Caltagirone*, a cura di L.M. Lombardi Satriani, Palermo, Sellerio, 1981, pp. 11-26; F. Faeta, L. M. Lombardi Satriani, M. Minicuci, *Strumenti di lavoro e dimensione simbolica*, in *I mestieri. Organizzazione, tecniche, linguaggi*, Atti del II Congresso internazionale di studi antropologici siciliani (Palermo 1980), Palermo, 1984, pp. 591-607; Clemente, *Graffiti di museografia antropologica italiana*, cit., p. 203; F. Faeta, *Il santo e l'aquilone. Per un'antropologia dell'immaginario popolare nel secolo XX*, Palermo, Sellerio, 2000, pp. 59-118, 167-212; Id., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2005, pp. 58-72.

<sup>7</sup> Si veda S. Vasco Rocca, *Beni culturali e catalogazione. Principi teorici e percorsi di analisi*, Roma, Gangemi, 2002, in particolare pp. 17-24.

<sup>8</sup> Le Regioni e le Province autonome posseggono Soprintendenze proprie. Nel campo della catalogazione operano anche altri soggetti, quali le Province, gli Enti Locali e, molto più raramente, le Università.

Culturali<sup>9</sup>. A partire dal 1998, tale definizione avviene con il concorso, in alcuni casi anche molto attivo, delle Regioni<sup>10</sup>.

## 2.1. Le schede FKM-N-C

Nel 1978, sulla scia del crescente interesse per i beni culturali e della necessità di una chiara collocazione normativa per i beni demologici, ancora da attuare, l'ICCD, in collaborazione con il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari (MNATP), pubblicava quattro schede, denominate FK ("Folklore"), per la catalogazione dei beni folklorici. Il relativo fascicolo *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*<sup>11</sup>, contenente i tracciati e le normative delle schede, oltre ai saggi di inquadramento critico di Diego Carpitella, Aurora Milillo, Annabella Rossi ed Elisabetta Silvestrini, resta un imprescindibile punto di riferimento, che ancora oggi appare denso di importanti riflessioni e sollecitazioni.

Le schede "Folklore" prevedevano una scheda FKO per la "cultura materiale" (progettata da Silvestrini), con la variante FKO-SM per gli "strumenti musicali folklorici" (progettata da Linda Geremi), una scheda FKM per i "documenti folklorici musicali di tradizione orale" (progettata da Carpitella e Sandro Biagiola), una scheda FKN per i "documenti narrativi di tradizione orale" (progettata da Milillo), una scheda FKC per i "documenti folklorici cerimoniali" (progettata da Rossi)<sup>12</sup>.

Delle quattro schede, dunque, ben tre riguardavano beni che oggi definiremmo "immateriali". Non vi era, in realtà, un progetto complessivo per il patrimonio immateriale, prematuro per quegli anni<sup>13</sup>, ma piuttosto l'obiettivo di creare degli strumenti conoscitivi e ordinativi, circoscritti ad alcuni ambiti tematici, che corrispondevano a indirizzi di ricerca consolidati, di cui gli studiosi coinvolti erano autorevoli rappresentanti.

---

<sup>9</sup> Cfr. [www.iccd.beniculturali.it](http://www.iccd.beniculturali.it).

<sup>10</sup> Si vedano il già citato d.lgs. n.112/1998 e il conseguente "Accordo tra il Ministero per i beni e le attività culturali e le Regioni per la catalogazione dei beni culturali", approvato il 1° febbraio 2001 dalla Conferenza permanente per i rapporti tra lo Stato, le Regioni e le Province autonome di Trento e Bolzano.

<sup>11</sup> *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, Roma, ICCD-MNATP, 1978.

<sup>12</sup> *Ibidem*. Sulle schede FK si veda anche P. E. Simeoni, *La catalogazione demo-antropologica e il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali*, in "La ricerca folklorica", n. 36, 1998, pp. 151-52.

<sup>13</sup> Tuttavia, già Annabella Rossi esprimeva l'esigenza di progettare nuove schede per ulteriori tipi di beni: Id., *Note per la compilazione della scheda FKC*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, cit., pp. 53-56.



In ogni caso, pareva evidente, agli autori delle schede FK, che la catalogazione dei beni folklorici non potesse limitarsi agli oggetti e questa posizione venne accolta, sia dall'ICCD, allora diretto da Oreste Ferrari, sia e soprattutto dal MNATP, il cui Direttore, Jacopo Recupero, aveva contestualmente avviato un progetto di uso integrato delle quattro schede, sul campo, attraverso una serie di ricerche in Molise, Basilicata e Toscana<sup>14</sup>. La stessa Silvestrini, introducendo il tema della cultura materiale, avvertiva: “Gli orientamenti teorici per lo studio della cultura materiale folklorica non possono essere considerati separatamente dagli orientamenti generali di studio del folklore, a loro volta nettamente caratterizzati da una impostazione interdisciplinare”<sup>15</sup>.

Le schede FK furono progettate in via sperimentale. Soltanto la FKO presentava, pur con le sue specificità, un parziale allineamento con la scheda OA per i Beni storico-artistici, che in qualche modo rappresentava per l'ICCD un modello di riferimento metodologico di base. Le altre tre schede, fatto salvo per alcune voci comuni, furono pensate in modo del tutto autonomo, congruo con le caratteristiche tipologiche dei beni presi in considerazione.

Le schede FKM-N-C mostravano delle significative disomogeneità fra di loro: soprattutto le FKM-N si diversificavano dalla FKC, condividendo, le prime due, un'unica forma-base di tracciato, mentre la terza presentava un tracciato totalmente diverso. Le disomogeneità riguardavano anche le differenti forme di mediazione: l'osservazione diretta di eventi per la FKC, l'applicazione alle fonti orali oltre che al rilevamento sonoro sul campo per la FKM e la FKN. Alla base delle loro compilazioni vi erano, comunque, per tutte, dati rilevati sul terreno, utilizzati in modo primario o secondario, secondo se la schedatura fosse contestuale al rilevamento, oppure venisse applicata a rilevamento già avvenuto, vale a dire, a materiali di archivio.

La scheda FKC era una scheda da applicarsi al terreno *tout court*<sup>16</sup>: riguardava un fenomeno complesso come la festa, per catalogare la quale Annabella Rossi aveva individuato una serie di elementi che potessero fungere da “ordinatori” di carattere generale: “oggetti, elementi e prodotti, animali e vegetali specifici del rituale”; “elementi temporali”; “elementi numerici”; “comportamenti”, questi ultimi divisi in “diurni”, “pomeridiani” e “notturni”.

<sup>14</sup> J. Recupero, *Il Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari e la ricerca demologica*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, cit., pp. 3-5.

<sup>15</sup> E. Silvestrini, *La cultura materiale*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, cit., pp. 6-17, in particolare p. 6.

<sup>16</sup> “È uno strumento di lavoro che intende tentare di unificare la catalogazione di cerimonie in atto, religiose e profane, pubbliche e private”, A. Rossi, Id., *Note per la compilazione della scheda FKC*, cit. p. 53.

ni". Alcuni di tali elementi sono stati poi ripresi in diverse schede successive, fra cui la stessa scheda BDI dell'ICCD e altre<sup>17</sup>.

La scheda FKC prevedeva anche la compilazione di dati numerici di carattere statistico (complessivi e in percentuale) in relazione alle varie tipologie dei partecipanti all'evento: è questa sicuramente la parte più debole del tracciato, che riflette la formazione sociologica della studiosa. Di fatto, chi ha usato la scheda ha sempre avuto difficoltà a registrare tali dati in modo attendibile, sia per la mancanza di strumenti metodologici adatti, sia perché negli eventi festivi e rituali la partecipazione sociale non è omogenea in tutte le varie fasi.

Le schede FKN e FKM, erano, come si è detto, fra loro molto vicine, progettate da due studiosi che all'epoca lavoravano in stretto rapporto, ambedue su "documenti orali"<sup>18</sup>, avendo anche al loro attivo importanti esperienze sia sul campo, sia per la costituzione di archivi sonori. Le schede prevedevano tanto l'applicazione al terreno quanto l'applicazione ai documenti d'archivio, anche se poi tale distinzione non trovava esplicito riscontro in una specifica voce. Tuttavia, un lieve sfasamento negli intenti differenziava leggermente le due schede proprio su questo punto. Milillo apriva il testo della normativa FKN, dando subito l'indicazione che "la schedatura può essere di due tipi: effettuata, cioè, sul campo (ed è quella che definiamo *schedatura di rilevamento*), oppure in un archivio di documenti registrati su nastro (ed è quella che definiamo *schedatura di archivio*)"<sup>19</sup>.

Carpitella e Biagiola, invece, scrivevano: "La scheda FKM è stata elaborata per catalogare i documenti *folklorici* musicali di tradizione orale", senza altro aggiungere. Lo scopo di Carpitella era quello, da lui più volte espresso,

---

<sup>17</sup> Ad esempio: la scheda "Festa" della Regione Siciliana, elaborata dalla Cattedra di Antropologia Culturale dell'Università di Palermo agli inizi degli anni '80 dello scorso secolo; le schede Video Italia per la rilevazione delle feste, elaborate da antropologi dell'Università di Roma "La Sapienza", nell'ambito dei "Giacimenti culturali" (Legge 41/1986); le schede Festa Progetto Finalizzato (FPF) e Archivio Multimediale della Ritualità Piemontese (AMRP), progettate da gruppi di lavoro coordinati da Gian Luigi Bravo: Si vedano, per queste ultime, G.L. Bravo (a cura di), *Schede multimediali su feste con danza delle spade in Piemonte*, in P. Grimaldi (a cura di), *Le danze della vita e della morte. Danze armate in Piemonte*, Torino, Omega, 2001, pp. 291-92; D. Porporato (a cura di), *Archiviare la tradizione. Beni culturali e sistemi multimediali*, Torino, Omega, 2001.

<sup>18</sup> Proprio in ragione dell'oralità quale comune caratteristica delle due schede, la Regione Siciliana, nell'ambito dei suoi tracciati schedografici (cfr. nota precedente), ha operato una sintesi fra FKM e FKN mediante la scheda *documenti orali*.

<sup>19</sup> A. Milillo, *Note per la compilazione della scheda FKC*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, cit, pp. 51-52, in particolare p. 51.

di applicare la scheda agli oltre ventimila documenti etnico-musicali conservati presso gli archivi sonori, soprattutto quelli del Centro Nazionale Studi di Musica Popolare (oggi Archivi di Etnomusicologia) dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia e dell'Archivio Etnico Linguistico-Musicale della Discoteca di Stato<sup>20</sup>. Lo studioso riteneva che la gran mole di documentazione raccolta negli archivi sonori avesse bisogno di una sistemazione scientifica e intendeva utilizzare la scheda FKM a questo scopo. Per tale motivo la FKM risulta, in effetti, la scheda più tecnica e più specialistica delle tre<sup>21</sup>. Naturalmente, Carpitella era ben consapevole che i documenti d'archivio rappresentano delle forme di cristallizzazione di un'espressività musicale vivente e quindi in continua trasformazione: "una tradizione orale che va ancora documentata e, quindi, periodicamente verificata, per misurarne il declino o le trasformazioni"<sup>22</sup>.

Anche l'individuazione del bene, nelle tre schede non appariva univoca: nelle schede FKM-N il bene era il "Documento", del quale venivano forniti i principali riferimenti materiali (nastro magnetico in bobina, audiocassetta, disco). Carpitella lo scrisse esplicitamente: "La musica folklorica è, senza dubbio, un bene culturale, almeno per quel che riguarda gli *originali*. I quali per la loro specifica connotazione e tipo di comunicazione, non possono che essere registrati: è il nastro, metodicamente e non casualmente inciso, che diventa un bene culturale spesso unico e irripetibile"<sup>23</sup>. Milillo configurava l'individuazione del bene in modo più dialettico, da un lato ribadendo che la registrazione sonora dei documenti orali è una precisa e imprescindibile scelta di metodo, che porta alla costituzione di "nastroteche di documenti narrativi folklorici", dall'altro avvertendo che, "se è vero che la registrazione è l'unica forma oggi accettabile di restituzione del documento, è però anche da sotto-

<sup>20</sup> Si veda, ad esempio, D. Carpitella, *Etnomusicologia e stato attuale della documentazione in Italia*, in *Inventario delle fonti sonore della musica di tradizione orale in Italia (fascia folklorica)*, Roma, Associazione Italiana Museo Vivo, 1973, pp. I-IX; ripubblicato in Id., *L'etnomusicologia in Italia*, Atti del "Primo convegno sugli studi etnomusicologici in Italia (Roma, 1973), Palermo, Flaccovio, 1975, pp. 17-27.

<sup>21</sup> Di fatto, poi lo stesso Carpitella abbandonò tale intenzione, optando per schede più squisitamente archivistiche, seppure ugualmente specialistiche. Per una riflessione critica sulla scheda FKM, si vedano: M. Agamennone, S. Facci, *Riflessioni critiche sulla scheda di catalogazione dei documenti folklorico-musicali del Ministero dei Beni Culturali ed Ambientali (scheda FKM)*, in *Homo Narrans*, Palermo, Edikronos, 1984, pp. 59-81; G. Giuriati, *La schedatura dei documenti sonori di tradizione orale*, in "Materiali", III, 5/6, 1990-91, pp. 17-30.

<sup>22</sup> D. Carpitella, *La musica di tradizione orale (folklorica)*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, cit., pp. 18-20, in particolare p. 20.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 23.

lineare che il documento – pur se registrato, cioè ridato con il massimo di fedeltà possibile – se *isolato*, resta ugualmente insufficiente: in ultima analisi anche l'impostazione di ricerca che privilegia il documento è improntata a un pregiudizio etnocentrico, a una mentalità letteraria (estetico-filologica)<sup>24</sup>. Sia Milillo, dunque, sia Carpitella, ritenevano importante chiarire che i documenti d'archivio sono il riflesso, fissato nel tempo, di espressioni verbali e musicali colte in vita, mediante il rilevamento, in un determinato momento e in un preciso contesto socio-culturale.

In ogni caso, pur con tali sfumature, tanto Carpitella quanto Milillo riconoscevano come beni i supporti registrati: nastri, cassette, beni materiali che possono concretamente venire conservati, restaurati, tutelati e trasmessi alle future generazioni.

La scheda FKC è l'unica che non rinvii a un bene materiale, ma che si applichi a un evento osservato nel suo svolgimento, contestualmente alla compilazione della scheda stessa. Sebbene anche qui il termine "bene" non compaia e l'oggetto della scheda sia il "Nome" (della cerimonia), è evidente che la cerimonia stessa costituisca il bene culturale: un bene immateriale, non conservabile né tutelabile. Nella normativa della scheda, la studiosa avverte che la scheda "non è facile a riempirsi"; ricorda come la cerimonia sia "un fenomeno estremamente complesso" e che per tale motivo la scheda vada affidata ad antropologi formati non soltanto teoricamente, ma anche praticamente sul campo: "è impensabile che si possano analizzare prima e schedare poi cerimonie senza che lo schedatore abbia fatto un'esperienza di apprendistato sperimentale"<sup>25</sup>.

Nel lungo saggio critico che introduce la catalogazione mediante la scheda FKC, Annabella Rossi, oltre a ricostruire gli studi e le ricerche sulla festa in Italia, poneva l'attenzione sulla ricerca viva intorno alla festa stessa<sup>26</sup>. La scheda FKC, oltre a prevedere, come tutte le altre, una voce "bibliografia", presentava anche le voci "discografia" e "filmografia"<sup>27</sup>. Se per la prima voce, la normativa dava l'indicazione di inserire un'eventuale disco-nastrografia di riferimento relativa ai "documenti non registrati dallo schedatore ma, al momento della compilazione della scheda, già depositati in un archivio", per la voce "filmografia", non venivano fornite particolari precisazioni; tuttavia, an-

---

<sup>24</sup> A. Milillo, *La catalogazione dei beni culturali di tradizione orale*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, cit., pp. 21-27, in particolare p. 23.

<sup>25</sup> A. Rossi, *Note per la compilazione della scheda FKC*, cit., p. 53.

<sup>26</sup> A. Rossi, *Le cerimonie*, in *Ricerca e catalogazione della cultura popolare*, cit., pp. 28-34.

<sup>27</sup> Anche la scheda FKM prevedeva: "Dischi, nastri, filmati, videotape, "relativi al documento schedato".

che esaminando l'esempio di scheda compilato, sembra trattarsi di una "filmografia" anch'essa di riferimento, mentre non veniva richiesta una filmografia specifica dell'evento, tale da poter restituire visivamente il contenuto della scheda. Questo aspetto rappresenta, forse, un percorso non pienamente compiuto nella costruzione della scheda FKC, che da un lato, individua il bene in una performance, avvicinandosi, più delle FKM-N, alla sensibilità odierna, dall'altro, però, ne affida la restituzione soltanto a un testo scritto e non a un documento audio-visivo. Mentre le FKM-N, avevano comunque i loro documenti audio di riferimento. Ma è evidente che un'analisi attenta non può non tenere conto di quanto, all'epoca, la registrazione audio fosse immensamente più accessibile della ripresa videocinematografica.

Dal punto di vista formale, le tre schede riflettevano l'impostazione dell'ICCD del momento, ancora lontana dall'immaginare dei tracciati strutturati, in cui le informazioni venissero ripartire in modo logico e omogeneo fra paragrafi, campi e sottocampi, nell'ambito di banche dati e di sistemi informativi, contenenti al loro interno anche tutte le documentazioni multimediali e i relativi collegamenti con le schede. In questo senso, le schede FK apparivano ancora come delle schede-saggio, in cui, in una sorta di logica bipartita – più sfumata per la FKC – soltanto una parte dei dati erano distribuiti in voci dettagliate, mentre la maggior parte delle informazioni trovava spazio nelle "Notizie critiche" delle FKM-N e nella "Descrizione essenziale del rituale" della FKC, che di fatto costituivano degli ampi campi descrittivi-interpretativi.

Per le loro peculiarità e difformità da tutte le altre schede dell'ICCD, che avevano per oggetto beni, mobili o immobili, comunque materiali, le schede FKM-N-C sono state utilizzate in scarsa misura e certamente più nel mondo della ricerca scientifica demoantropologica ed etnomusicologica, che non in quello "tradizionale" delle Soprintendenze, impegnate a catalogare beni da sottoporre a vincoli e tutela.

Quando l'ICCD ha avviato il processo di informatizzazione delle sue schede, nella seconda metà degli anni '80 dello scorso secolo, ha tralasciato del tutto le schede FKM-N-C e ha strutturato la sola FKO, pubblicandone la normativa, in collaborazione con il MNATP, una prima volta nel 1989<sup>28</sup> e una seconda volta nel 2000, ormai nella nuova stagione delle schede BD (Beni demoetnoantropologici)<sup>29</sup>.

Nella storia della catalogazione dei beni demoetnoantropologici in Italia, le schede FKM-N-C restano un'esperienza fondamentale e unica, che ha aperto

<sup>28</sup> M. D'Amadio, P. E. Simeoni, *Strutturazione dei dati delle schede di catalogo. Oggetti di interesse demo-antropologico*, Roma, ICCD-MNATP, 1989.

<sup>29</sup> *Strutturazione dei dati delle schede di catalogo. Beni demoetnoantropologici materiali. Scheda BDM*, norme di compilazione a cura di P. E. Simeoni, Roma, ICCD-MNATP, 2000.

un fronte di approccio ai beni demologici per nulla scontato in quegli anni, grazie all'entusiasmo, all'intelligenza creativa e alla capacità di misurarsi con nuovi strumenti, che hanno caratterizzato l'attività di Carpitella, Milillo e Rossi: studiosi di cui sentiamo ancora oggi, forte, la mancanza.

## 2.2. La scheda BDI

Il progetto della scheda BDI per i beni demotnoantropologici immateriali nasce alla fine 1999, in un quadro scientifico e normativo completamente mutato, rispetto al periodo storico delle schede FK. Deriva da una proposta della Regione Lazio, poi elaborata nell'ambito di un gruppo di lavoro istituito dall'ICCD, composto da vari soggetti afferenti allo Stato, alle Regioni, alle Province autonome e all'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche. È dunque una scheda costruita in modo pluralistico, per la quale ci si è potuti confrontare fra soggetti diversi, ciascuno con le sue esigenze ed esperienze.

La prima parte della scheda, pubblicata nel 2002, comprende il tracciato e la normativa, oltre a un'introduzione tecnica<sup>30</sup>. A seguito della sperimentazione effettuata in questi anni, si sta ultimando la preparazione del secondo fascicolo, che conterrà un nutrito numero di esempi di schede compilate oltre ad alcuni saggi scientifici di riferimento.

La scheda è stata progettata in allineamento con gli altri tracciati dell'ICCD ed è inserita nel Sistema Informativo Generale del Catalogo (SIGEC)<sup>31</sup>. Logicamente e nominalmente complementare alla scheda BDM (Beni demotnoantropologici materiali) – da cui, tuttavia, si discosta in modo considerevole – la BDI è anche in rapporto con la scheda F (Fotografie)<sup>32</sup>, per ciò che attiene la natura comunicativa e la dimensione visiva, parzialmente condivisa dalle due tipologie di beni.

Il gruppo di lavoro si è proposto di elaborare una scheda completamente nuova per il patrimonio DEA immateriale nella sua accezione unitaria, facendo tesoro di tutte le precedenti esperienze, ma anche ricercando maggiore coerenza e applicando delle precise scelte metodologiche, prima fra tutte

---

<sup>30</sup> *Strutturazione dei dati delle schede di catalogo. Beni demotnoantropologici immateriali. Scheda BDI*, prima parte, norme di compilazione a cura di R. Tucci, Roma, ICCD, 2002.

<sup>31</sup> Le normative ICCD sono anche consultabili, e scaricabili, nel già citato sito internet dell'Istituto.

<sup>32</sup> *Strutturazione dei dati delle schede di catalogo. Beni artistici e storici. Scheda F*, prima parte, Roma, ICCD, 1999.

quella di considerare, ai fini della catalogazione, i beni immateriali nei loro aspetti performativi<sup>33</sup>: ogni bene è individuabile nell'ambito di una *performance* (nel senso più ampio del termine, di qualcosa che avviene, un'esecuzione, un evento), entro cui il bene stesso prende vita. La *performance*, dunque, coincide con il bene, il quale è la contingente realizzazione di un modello astratto (una festa, un canto, un racconto), che prende vita in un determinato contesto e in un determinato momento, con l'unicità data dalla "recensio aperta" definita da Carpitella. Dunque a ogni esecuzione, a ogni evento, corrisponde un bene, unico e irripetibile, che dovrà sempre venire legato a un unico, contingente rilevamento.

Sono previste due modalità di redazione della scheda, "di terreno" e "d'archivio", la cui scelta viene esplicitata in un apposito paragrafo. Nel primo caso la scheda si applica a beni rilevati contestualmente sul terreno; nel secondo caso si applica a beni rilevati in precedenza, fissati su supporti audio-visivi conservati in archivio. In questo caso la scheda è utilizzabile anche per la catalogazione di beni riguardanti ambiti geografici extra-europei, laddove i supporti audio-visivi siano conservati in Italia o nelle sedi estere previste dalle normative dell'ICCD.

In virtù della natura immateriale dei beni oggetto della scheda BDI, la schedatura sul terreno obbliga a realizzare un corredo audio-visivo per una stabile restituzione e fruizione del bene stesso: tale corredo può consistere in registrazioni/riprese sonore, videocinematografiche, fotografiche, effettuate mediante adeguate apparecchiature e, per quanto possibile, con appropriate tecniche di ripresa. I supporti allegati, così ottenuti, costituiscono, a loro volta, dei beni audiovisivi la cui conservazione e la cui tutela potranno avere dei riflessi sugli stessi beni immateriali, per loro natura difficilmente tutelabili. Nella schedatura d'archivio sarà invece sufficiente fare riferimento alla documentazione audio-visiva già conservata nell'archivio stesso, di cui la scheda erediterà tutti i dati. In entrambi i casi, è comunque prevista la possibilità di realizzare anche documentazioni audio-visive integrative del bene (interviste, materiali reperiti in loco ecc.).

In considerazione dell'ampia gamma di beni immateriali connessi ai diversi territori italiani – e anche degli attuali orientamenti catalografici sintetici dell'ICCD – si è ritenuto di progettare una scheda unica, impiantata su

---

<sup>33</sup> Naturalmente, questa scelta può non essere condivisa. Vi sono altri modi di vedere i beni immateriali: ad esempio, modi derivati dalla logica archivistica, che prende in considerazione i supporti e i loro contenuti; oppure modi che attengono alla ricerca scientifica teorica. Si vedano, ad esempio: B. Palumbo, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi, 2003 e, nell'ambito del dibattito suscitato dalla lettura dello stesso volume, G. Pizza (a cura di), *Unesco e campanile*, in "Antropologia museale", III, 8, 2004, pp. 57- 68-59.

un tracciato fortemente duttile, tale da accogliere dati relativi a tipologie molto differenziate di beni. Al tempo stesso, si è costruito un tracciato ampio, che possa accogliere una gran quantità di dati; non sono stati, invece, volutamente previsti spazi per interpretazioni o analisi dei dati stessi: i dati vengono registrati, sia pure nell'inevitabile soggettività del rilevamento, nei loro elementi descrittivi, offrendosi ai fruitori della scheda stessa per i diversi utilizzi.

L'articolazione del tracciato rispecchia sia i criteri generali di strutturazione delle schede dell'ICCD, sia le peculiarità dei beni demotnoantropologici immateriali, fornendo anche dati particolarmente dettagliati sui supporti audiovisivi.

Il tracciato è articolato logicamente in due parti: l'una riguarda i dati sul bene (18 paragrafi), l'altra i dati sulla documentazione audio-visiva del bene: primaria (3 paragrafi) o integrativa (altri 3 paragrafi). Per i vocabolari generici, aperti o chiusi, ci si è attenuti agli standard dell'ICCD, mentre per i vocabolari specifici, si è fatto riferimento al *thesaurus* elaborato da Gian Luigi Bravo per il settore<sup>34</sup>.

Come tutte le schede ICCD, anche per la BDI è possibile costruire delle relazioni, verticali o orizzontali, fra schede relative a beni che presentino dei collegamenti. Questa possibilità può anche venire utilizzata per segmentare beni di particolare articolazione (feste, pellegrinaggi ecc.), all'interno dei quali siano individuabili ulteriori beni (ad esempio canti, comportamenti devozionali, leggende di fondazione ecc.). In tali casi può tornare utile schedare separatamente le varie componenti, o creando una scheda "madre" e delle schede "figlie", oppure creando delle schede "sorelle", la cui sommatoria vada a ricostituire il bene nella sua interezza, mantenendo, comunque, sempre sia i collegamenti sia l'individualità delle singole schede.

L'esigenza di segmentare beni di particolare complessità e di ripartirne la catalogazione in più schede deriva dall'impostazione del tracciato unico, che deve potersi applicare tanto a beni semplici e circoscritti (ad esempio un modo di dire), quanto a beni in cui compaiono una pluralità di azioni, di attori sociali, di eventi, la cui durata nel tempo può coprire più giorni e il cui rilevamento può richiedere un'équipe di ricerca. In tali casi, compilare una scheda unica significherebbe affastellare i dati in paragrafi (ad esempio il paragrafo "Comunicazione"), strutturati per accogliere, al contrario, dati circoscritti e precisi.

La scheda BDI è stata progettata – come si è detto – in allineamento con le più attuali metodologie catalografiche dell'ICCD, incommensurabilmente più complesse di quelle vigenti nella stagione delle FK. Il catalogatore che usa la

---

<sup>34</sup> G. L. Bravo, *Parole chiave etnoantropologiche*, Torino, Università di Torino, Dipartimento di Scienze Antropologiche, 1995.



scheda BDI deve essere un demoetnoantropologo in possesso di una doppia competenza. Da un lato deve essere in grado di individuare il bene sul terreno – oppure di provocarne l'esecuzione – e di rilevarlo, realizzando una valida documentazione audio-visiva, dotata di un accettabile standard di qualità. Dall'altro lato, egli deve saper distribuire i dati raccolti in un tracciato articolato, con la cui strutturazione deve avere dimestichezza; deve gestire una normativa di oltre 200 pagine e tenere presente, per ogni campo e sottocampo le indicazioni relative alle ripetitività, obbligatorietà, lunghezze e ai vocabolari; deve, quindi, inserire i dati in un sistema informativo, del quale deve conoscere il funzionamento e in cui deve anche collocare e collegare le documentazioni multimediali.

La scheda BDI pone dunque, in modo ancora più forte, l'esigenza, già avvertita da Annabella Rossi nel 1978, di progettare, di concerto fra le istituzioni preposte alla catalogazione (ICCD, Soprintendenze, Regioni) e l'Università, uno specifico percorso formativo per i catalogatori demoetnoantropologi, mediante cui vengano fornite loro le opportune conoscenze e competenze, in aggiunta a quelle acquisite nei percorsi di studio accademici già esistenti.

A completamento della produzione di uno strumento catalografico specifico come la BDI e, più in generale, della crescente attenzione per la catalogazione dei beni demoetnoantropologici, anche in considerazione della aumentata richiesta di catalogatori in questo settore, sarebbe auspicabile la costituzione di una scuola di specializzazione, o di un altro analogo istituto formativo, da realizzare in forme di cooperazione fra istituzioni pubbliche, con il coordinamento dell'ICCD<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Con l'attuale Regolamento di organizzazione del MiBAC (cfr. nota 5), l'ICCD mantiene i suoi compiti di indirizzo in relazione alle metodologie di catalogazione, acquisendo anche competenze nell'ambito della formazione per lo stesso settore.

## Rivoltare la Vergogna e Generare la Memoria\* TEMMA KAPLAN

Stiamo vivendo tempi davvero vergognosi in cui la vergogna è diventato sia un terreno per impedire la solidarietà, sia un modo per combattere contro i torturatori<sup>1</sup>. La vergogna, tratto culturale appreso, che insegna ai bambini l'autodisciplina per evitare danni fisici, presenta aspetti diversi nelle diverse società. La vergogna persuade le persone ad aderire alle regole dell'autorità, a funzionare come individui isolati, e ad evitare che vengano rese pubbliche le eventuali violazioni dei tabù sociali, specialmente quelli che riguardano la sessualità e il corpo. Coloro che patiscono l'oltraggio della vergogna spesso scelgono il suicidio. Coloro che non intervengono – come i vicini che videro la gente sparire nell'operazione che i Nazisti chiamarono *Notte e Nebbia*, come quanti videro i cosiddetti gruppi di lavoro portare via la gente dalle fabbriche, dalle strade e dai Caffè in Argentina, durante quella che i militari chiamarono *La Guerra Sporca* (1976-1983) – sopportano anch'essi la vergogna di sentirsi complici. Sebbene sia diventato di moda nei circoli intellettuali criticare l'Illuminismo, nessuno avrebbe qualcosa da ridire su «*Dei Delitti e delle Pene*» di Cesare Beccaria (1764). Nella sua critica della pena capitale e dell'uso della tortura, Beccaria argomentò che lo scopo della punizione dovrebbe essere quello di correggere il crimine e consegnarci una società migliore. Il suo scritto fu così persuasivo che molti *leaders* europei dichiararono solennemente che non avrebbero mai più permesso l'uso della tortura, ritenuta incompatibile con la vita civile. Per più di cento anni, pochi governi vollero rischiare la pubblica infamia torturando un gran numero di persone. Quando il governo spagnolo cominciò a fare uso massiccio della tortura ai danni degli anarchici di Montjuïc Castle, dopo un attentato duran-

---

\* Il titolo originale *Reversing the Shame and gendering the memory* gioca sulla connessione semantica forte del verbo *to gender*, propriamente, generare, con il sostantivo *gender*, genere, rendendo immediatamente chiaro il riferimento alla memoria di genere (N.d.T.).

<sup>1</sup> Introduzione dell'Autrice alla traduzione italiana (novembre 2004).

te la processione del Corpus Domini nel giugno del 1896, l'opinione pubblica all'estero ne fu indignata e si parlò di Secoli Bui e di una nuova Inquisizione in Spagna<sup>2</sup>.

L'ultima parte del XX secolo e l'inizio del XXI riscoprono l'uso esteso della tortura, come mezzo per ottenere informazioni e punire gli oppositori. A dispetto della Convenzione di Ginevra e della Convenzione Internazionale contro l'uso della tortura, è un noto *segreto* che governi come la Francia hanno fatto uso della tortura durante la guerra di Algeria e che gli Stati Uniti hanno messo a punto una scienza delle tecniche di tortura nel *Western Hemisphere Institute for Security Cooperation* (Istituto per la Cooperazione alla Sicurezza dell'Emisfero Occidentale) in Georgia. Negli ultimi anni, gli Stati Uniti hanno deciso di negare ogni protezione internazionale a persone che vengono definite *terroristi* piuttosto che nemici combattenti. Lo scandalo di Abu Ghraib – un campo di prigionia in Iraq, dove soldati americani non solo hanno torturato e umiliato quelli che avevano in custodia, ma sono arrivati ad uccidere uno dei prigionieri – venne alla luce nel maggio 2004, perché i soldati coinvolti scattarono – senza vergogna – le foto alle loro vittime e se le scambiarono su internet. Mentre il dipartimento della difesa americano sostiene che quanto accaduto è frutto delle azioni di pochi individui, in effetti la situazione ad Abu Ghraib sembra lo specchio di quanto si verifica nella base navale di Guantanamo, nel sudest di Cuba, dove l'esercito americano detiene prigionieri di tutte le nazionalità, catturati in Afghanistan e in Iraq.

Il silenzio rinforza la vergogna, e i testimoni spesso stendono un velo di silenzio per proteggersi emotivamente dal peso che sopportano. Questo silenzio involontariamente rafforza il potere di quanti commettono atrocità e produce divisione tra quanti potrebbero stringere alleanze. Victor Toro Ramirez, che fu uno dei fondatori del MIR (*Movimento de Izquierda Revolucionaria*) in Cile, fu detenuto per tre anni nelle prigioni di Augusto Pinochet. Le sue osservazioni sulla segretezza e la vergogna vanno al nocciolo del problema. Egli sostiene che chi rivela informazioni sotto tortura tradisce le sue stesse aspettative e spesso prova un sentimento di vergogna. I torturatori sono così facilitati ad utilizzare la vergogna per metterli contro i loro compagni, arrivando a persuaderli a lavorare per l'esercito o per la polizia. Qualcuno ha suggerito che l'esercito abbia deliberatamente diffuso le foto di Abu Ghraib, per indurre i prigionieri a collaborare con gli americani, sfruttando il loro sentimento di vergogna.

Victor Toro, che è sopravvissuto a Villa Grimaldi, uno dei centri di tortura più brutali del Cile, racconta che tutti rivelano qualcosa sotto tortura. Il

---

<sup>2</sup> Per un resoconto completo di questo periodo di repressione, si veda il mio «Ciudad roja, periodo azul. los movimientos sociales en la Barcelona de Picasso (1888-1939)», Barcelona, Ed. Peninsula, 2003.

risultato è la percezione di essersi sporcati e di non essere più degni di ricongiungersi al gruppo di cui si faceva parte. Secondo Victor Toro, la cosa più importante per i prigionieri è di rivelare ciò che hanno detto, in modo che altri possano raccontare la stessa storia se vengono torturati. E, se possibile, bisogna far arrivare le informazioni all'esterno, a coloro che ancora operano in libertà. Victor Toro è stata la persona alla quale le persone in prigione raccontavano le loro storie. Offrendosi come testimone, egli è stato in grado di aiutare i prigionieri a reintegrarsi nel gruppo dei loro compagni, aiutandoli a riguadagnare il senso di solidarietà che la tortura distrugge<sup>3</sup>.

La vergogna, particolarmente la vergogna associata alla sessualità, distrugge la vita pubblica. *Act-Up*, il gruppo militante di base creato nel 1985 negli Stati Uniti per pubblicizzare che cosa stava accadendo con l'epidemia di AIDS, formulò lo slogan: *Silenzio = Morte*. L'intento era quello di persuadere che la tendenza a nascondere il contagio della malattia impedisce di studiare e mettere a punto strategie per contrastarne la diffusione. Le rivelazioni pubbliche di attori come Rock Hunter e la *star* del basket Magic Johnson, che dichiararono di essere affetti da AIDS, spinsero gli altri ad accettare di sottoporsi ai trattamenti e a promuovere la ricerca sul virus HIV. Pubblicità, non silenzio e privacy, è stata l'arma potente per un'azione diretta, la stessa che i prigionieri politici in tutto il mondo sostengono. L'articolo che segue racconta come Nievess Ayress e altri, che hanno resistito alle torture sessuali in Cile, Argentina e Sud Africa, abbiano messo a punto strategie per far provare vergogna ai loro torturatori. Il merito più importante fu la loro capacità a costituire delle comunità all'interno delle prigioni e trovare alleati che potessero pubblicizzare quello che subivano dai loro aguzzini. Dal momento che la tortura diviene endemica in tutto il mondo, quanti vengano a conoscenza di atti di tortura hanno la responsabilità di farsi testimoni di quanto accade e di mobilitarsi, di scrivere lettere e di sostenere le associazioni, come *Amnesty International*, nelle campagne per denunciare e ricoprire di vergogna i responsabili delle violenze.

\* \* \*

La prima volta che la incontrai, Nieves Ayress mi raccontò la sua storia, incorporandomi in una lunga catena di testimoni che si allunga nell'arco di un quarto di secolo. Organizzatrice generosa e femminista impegnata, attualmente continua a lottare per il cambiamento e la giustizia sociale come ha sempre fatto, fin da quando era una giovane donna in Cile. Trattenuta come prigioniera politica per tre anni durante la dittatura di Augusto Pinochet, subì indicibili torture che avevano il preciso intento di distruggere la sua identità sessuale e

---

<sup>3</sup> Per un approfondimento si veda il mio «Taking Back the Streets: Women, Youth, and Direct Democracy», Berkley-London, University of California Press, 2004.

politica. Durante la detenzione, Nieves si sforzò di creare un senso comunitario intorno a sé, trovando persone fidate che furono pronte a rischiare la vita per rendere pubblico quello che le stava accadendo. Armata della sua testimonianza scritta, costoro rivelarono al mondo le torture sessuali che Nieves e gli altri subivano. Quel terribile racconto fornì le prove concrete sul terrorismo di Stato in Cile e contribuì a gettare discredito sulla dittatura. Quando avviammo la nostra prima conversazione, la Ayress mi condusse a visitare la comunità che aveva fondato nel 1984, insieme con il suo compagno Victor Toro. Frequentata prevalentemente dalla popolazione nera, latina e dagli immigrati caraibici, Vamos a la Peña nel Bronx, noto come La Peña, ospita eventi culturali, raduni politici e commemorazioni come l'International Woman's Day, che richiama donne di tutte le razze e nazionalità. La Peña anima gruppi di sostegno per i malati di AIDS e per le donne vittime di violenze domestiche. Nutre e veste circa 5.000 persone all'anno. I residenti, spesso guidati da donne, marciano da La Peña per protestare contro l'aumento degli affitti e la chiusura degli inceneritori, e contro la repressione di cui è vittima la maggior parte della popolazione che vive nei dintorni. I muri del centro – un enorme garage ristrutturato proprio vicino al Lincoln Hospital – sono ricoperti da poster e da dipinti della sorella della Ayress e di altri artisti, e da estratti delle pagine web dei giornali cileni. Molti degli articoli riguardano membri della polizia segreta e militari responsabili delle torture di circa centomila cileni e della morte di un numero imprecisabile di essi. Costantemente impegnata a raccogliere prove che possano incriminare e far condannare Pinochet e i suoi accoliti, la Ayress mantiene viva la sua straordinaria testimonianza, un resoconto di prima mano delle atrocità dei militari. Nieves Ayress continua a rendere testimonianza, come forma di azione diretta, fin da quando fu arrestata e torturata nel periodo successivo al colpo di stato militare dell'11 settembre 1973, che rovesciò il governo socialista democraticamente eletto di Salvador Allende. Quello che è straordinario da parte della Ayress, non è soltanto la sua volontà – come donna – di parlare del dolore e delle umiliazioni sessuali subiti nelle mani dei militari, ma il fatto che iniziò a raccontare la sua storia mentre era ancora in prigione. Il coraggio della Ayress non sarebbe servito se non avesse trovato qualcuno disposto a rischiare per diffondere il suo racconto: Inés Antùnez, compagna di prigionia che stava per essere esiliata, nascose il suo scritto nella vagina. Una volta in libertà, lo consegnò ad un'attivista di un'organizzazione per i diritti umani, pubblicizzando la terribile vicenda, mentre era ancora in corso. Anche la madre della Ayress testimoniò pubblicamente per sua figlia. Queste due donne coraggiose, pubblicando il suo racconto in prima persona sui quotidiani più importanti, probabilmente le salvarono la vita. Quando tre anni dopo uscì dal carcere, la Ayress prese a raccontare con rinnovato vigore, fornendo resoconti dettagliati della vicenda sua e di altri prigionieri, che aveva personalmente conosciuto mentre era detenuta. Utilizzando la sua storia per gettare discredito sul regime di Pinochet, nella speranza di abbattere la sua

dittatura, Nieves Ayress e i suoi compagni rivoltarono la vergogna contro il governo che aveva cercato di gettargliela addosso, facendo di lei un oggetto sessuale: nel preciso intento di privarla della sua femminilità, della sua umanità e di ogni capacità di resistenza. Il tessuto connettivo della storia della Ayress è il suo femminismo e la sua vocazione rivoluzionaria, che le sono serviti come armatura in tutta la sua vita, e, inoltre, la sua abilità nel modellare i contesti in cui sono collocate le sue storie. Senza considerare le descrizioni scioccanti, quello che rende la posizione della Ayress così importante, è la capacità di focalizzare l'attenzione sul fatto che chi parla è una donna. Nella maggior parte dei posti dove i torturatori hanno espresso il peggio, in paesi come l'Argentina, il Cile e il Sud Africa, sono state in maggioranza le donne a testimoniare sulle atrocità, ma raramente hanno parlato delle loro esperienze personali (Goldblatt and Meintjes 1996: 4). Un pudore fuori luogo, unito alla sofferenza, spesso inibisce qualsiasi riferimento agli stupri di gruppo e altre forme di violenza sessuale, perfino tra gli stessi prigionieri. Credendo di essere state disonorate, spesso non possono o non vogliono ricordare quello che hanno subito. La loro vergogna crea, di fatto, una cospirazione del silenzio con gli aguzzini, come se le vittime avessero una qualche responsabilità per quanto è accaduto. Nieves Ayress, la maggiore di sei bambini in una famiglia con una tradizione di impegno per la giustizia sociale, ha avuto il vantaggio di avere una madre che è stata un'insegnante, una socialista e una femminista. Con il sostegno di sua madre, la testimonianza della Ayress si inquadra nel contesto di lotta politica al quale appartiene. Oggi come allora in prigione, la Ayress ha conservato la stessa identità di quando era una giovane donna. Nonostante fosse stata duramente punita per il suo impegno politico, continuò a mantenerlo dal principio alla fine della sua terribile prova.

Nieves Ayress ha evitato la disumanizzazione rendendo pubblica la sua storia. Nella sua testimonianza, intitolata *La Situazione delle Donne*, la Ayress ha spiegato la determinazione a far sentire la sua voce perché «tutti devono sapere cosa è stato il fascismo e che cosa continua ad essere-che cosa ancora è» (Edelman 1975: 1). La capacità di rivoltare la vergogna e parlare pubblicamente, consentì alla Ayress di svelare la brutalità dei torturatori che avevano tentato di annientarla e di trovare sostegno all'interno di una comunità politica. La sua storia, che ha funzionato e ancora funziona come strumento per portare a conoscenza dell'opinione pubblica l'esistenza e la diffusione delle violazioni dei diritti umani, la rende capace di utilizzare la sua memoria di genere come una forma di resistenza politica.

## Genere e trasformazione sociale

Nata il 5 ottobre del 1948 in una famiglia socialista della classe media, Luz de las Nieves Ayress fu una bambina con il pannolino rosso. I suoi nonni

avevano lavorato con i primi sindacati e cooperative intorno alle miniere di sale del Nord del Cile. I suoi genitori, Virginia Moreno e Carlo Orlando Ayress, erano stati attivisti, sia in campo artistico che politico, e sostenitori della rivoluzione cubana come modello della trasformazione rivoluzionaria in America Latina. Il reddito familiare derivava da una piccola industria metallurgica, specializzata nella produzione di strumenti usati nei laboratori medici e negli ospedali. Come molti piccoli industriali, gli Ayress Moreno vivevano vicino al luogo di lavoro a San Miguel, il quartiere delle classi operaie nella zona sud di Santiago.

Nieves Ayress studiò lo sviluppo della prima infanzia all'Università del Cile. Alla fine degli anni '60 era fermamente convinta della necessità di una riforma radicale in tutta l'America Latina e si impegnò per ottenere abitazioni, cibo, salute e istruzione per tutti, senza distinzione di razza, classe o sesso. Ansiosa di partecipare ai movimenti internazionali, la Ayress viaggiò in autostop in Cile, Perù e Bolivia, prendendo contatto con giovani rivoluzionari in tutto il continente. Dopo la morte di Che Guevara, ella si unì all'esercito di liberazione nazionale boliviano (*Ejército de Liberación Nacional de Bolivia*), collaborando con i guerriglieri, ma senza risparmiare loro le critiche per il trattamento che riservavano alle donne. La Ayress ritornò in Cile nel 1970 per sostenere il governo di Unità Popolare di Salvador Allende. Nel 1971 lasciò nuovamente il Cile, per andare a studiare produzione cinematografica e televisiva a Cuba con una borsa di studio. Un anno dopo ritornò in patria per completare i suoi studi universitari sullo sviluppo infantile. In quel periodo cominciò ad operare a La Legua, importante centro industriale nella zona sud di Santiago. La Legua diede un così solido supporto al governo di Unità Popolare di Allende che gli attivisti dicevano scherzando che, dopo aver marciato contro il palazzo presidenziale di La Moneda, l'esercito avrebbe dovuto muovere contro La Legua.

L'11 settembre 1973, il giorno del colpo di stato, lo scherzo divenne tragicamente profetico. Nell'intento di distruggere la democrazia cilena, le forze armate e la polizia, al comando del generale Augusto Pinochet, si accinsero a stroncare ogni possibile opposizione. Imprigionarono lavoratori, studenti, indigeni, attivisti e, soprattutto, i membri del governo legittimamente eletto che avevano rovesciato. Molti di loro furono picchiati a morte. Altri furono condotti nelle zone periferiche dei paesi e delle città, dove furono massacrati e sepolti in fosse comuni. Tuttavia, a dispetto della retorica dei militanti nel periodo immediatamente precedente il colpo di stato, non vi fu una resistenza armata: tranne che in qualche zona, tra cui La Legua. Quando i militari attaccarono La Legua, i lavoratori opposero resistenza e l'esercito si ritirò dopo aver subito numerose perdite. Pochi giorni dopo, l'esercito circondò il distretto. Tutti gli attivisti conosciuti e le loro famiglie furono prelevati, mentre i militari cercavano di scoprire se ci fossero dei depositi segreti di armi. Dalle 5.000 alle 15.000 persone persero la vita durante il colpo di stato e nel

periodo immediatamente seguente; i *desaparecidos* furono circa 4.000; da 50.000 a 150.000 persone furono incarcerate e torturate, su di una popolazione di poco più di 10 milioni<sup>4</sup>.

Poco tempo dopo, un vicino denunciò la Ayress come attivista di sinistra e i militari cominciarono a interrogarla per scoprire dove fossero i depositi clandestini di armi e munizioni. Essi cercavano informazioni sui sottomarini sovietici a largo delle coste del Cile e insistevano nel chiederle quali fossero gli obiettivi di un eventuale attacco aereo sovietico, «come se Mosca venisse a raccontare a me i suoi piani», ebbe a commentare in seguito la Ayress, con sarcasmo (Res 1977: 2). Insieme ai fortunati sopravvissuti, ella uscì dal famigerato Stadio Nazionale, dove furono detenuti 25.000 prigionieri, e dove molti furono assassinati, come Charles Horman, Jr. – reso famoso dal film *Missing* – (Costa-Gavras 1982). La Ayress ritornò a lavorare per il movimento clandestino. In collaborazione con gli amici di La Legua, cercò di scoprire i siti delle prigioni segrete dell'esercito e ne rintracciò una nell'area circostante la Chiesa di San Francisco, vicino l'Alameda, la via principale di Santiago<sup>5</sup>.

Il comandante Alberto Esteban, un uomo che si spacciava per rivoluzionario argentino, si infiltrò nel gruppo della Ayress. Egli si offrì di preparare i membri del gruppo alla guerriglia urbana e di rifornirli di armi. Nonostante le obiezioni della Ayress, che giudicava prematura un'insurrezione armata, undici di loro lo seguirono. Alla fine di Dicembre del 1973, i loro corpi furono ritrovati, devastati dalle torture. La Ayress si ritirò immediatamente dall'Università, entrando in clandestinità con il nome di *Valaria*. Il 30 gennaio 1974, un mese dopo il ritrovamento dei compagni uccisi, ella lasciò il rifugio per andare a trovare suo padre e cadde in un'imboscata. L'argentino e le sue truppe tenevano in ostaggio il padre, il fratello quindicenne e numerosi impiegati. Catturati i tre membri della famiglia, il drappello si mosse verso quello

---

<sup>4</sup> Le cifre sono suscettibili di dibattito, dal momento che gruppi differenti quantificano diversamente il periodo del terrore e perché molti morti e desaparecidos non sono stati accertati. La Comisión Nacional de Verdad e Reconciliación decise nel 1990 che era autorizzata a considerare soltanto le morti violente avvenute tra l'11 settembre 1973 e l'11 marzo del 1990. La commissione fissò il numero degli assassinati a 2279, ma la cifra ufficiale è 3236, che include 957 persone la cui morte non è da attribuire a motivi politici o per i quali non è stato possibile raccogliere delle prove. Si veda Comisión Nacional de Verdad e Reconciliación 1991, 883-85. Gli avvocati delle associazioni per i diritti umani e l'associazione dei familiari e dei desaparecidos (Agrupación de familiares de detenidos/desaparecidos) forniscono stime ben più alte dei morti e di quanti furono detenuti e torturati. Conferenza di Pedro AleJandro Matta, un sopravvissuto alle torture, al seminario del Concil for Internationale Exchange, Santiago, 19 giugno 2000.

<sup>5</sup> Intervista personale con Nieves Ayress, Washington, D.C., 20 gennaio 2001.



che sarebbe divenuto il tristemente famoso centro di detenzione di via Londra 38, proprio sotto l'isolato che il gruppo della Ayress aveva individuato come possibile prigione. Così cominciarono i primi ventisette giorni di torture senza interruzione<sup>6</sup>.

Nieves Ayress fu ripetutamente stuprata e mutilata, mentre suo padre e suo fratello erano costretti a guardare. Poi furono torturati tutti e tre contemporaneamente, e gli aguzzini minacciarono di farle avere rapporti sessuali con il padre e il fratello. Le dissero che avrebbero ucciso tutti i suoi parenti; davanti a lei fu assassinato un ragazzo di La Legua, per indurla a rivelare i piani segreti della resistenza. In seguito i tre Ayress furono trasferiti, insieme con altra gente di La Legua, in un campo di concentramento vicino una base militare. Qui Nieves fu torturata per più di un mese. Fu ripetutamente percossa e le furono applicati elettrodi in tutto il corpo. Roditori furono introdotti nella sua vagina tramite dei tubi. Fu appesa in diverse posizioni da tutte le membra del corpo e fu costretta a mangiare escrementi. Fu costretta ad atti sessuali degradanti con uomini e cani. Fu lasciata coperta del suo sangue senza potersi ripulire, mentre i suoi carcerieri la insultavano per lo stato in cui si trovava<sup>7</sup>.

Quello che accadde negli anni successivi fa parte della letteratura sullo stato di terrore che si diffuse in Cile, Argentina e in altre parti dell'America Latina, Africa, Europa e Medio Oriente negli ultimi trent'anni del XX secolo. Regimi dittatoriali, sperando di ottenere informazioni utili per stroncare ogni opposizione, tentarono di disumanizzare i prigionieri infliggendo loro sofferenze intollerabili. Resi incapaci di controllare le funzioni corporali, ridicolizzati per le mestruazioni, ridotti, come neonati, ad uno stato di totale dipendenza per sopravvivere, essi non sono capaci di pensare ad altro che alla loro sofferenza. Le poche forze mentali che rimangono sono concentrate sul sentimento di umiliazione. Sopraffatti dalla vergogna, molti uomini e donne si chiudono nel silenzio. L'attivista sudafricana Thenjiwe Mthintso nota come «la tua sessualità venga usata per privarti di ogni dignità, per distruggere la tua identità» (Krog 1998: 179). L'antropologa e psicologa Inger Agger (1994) – che ha lavorato con i profughi dei campi di prigionia in Medio Oriente e America Latina – ha posto in evidenza come le torture, a partire dalle violenze che appaiono come atti sessuali, cerchino di minare la capacità di agire e l'autorevolezza dei prigionieri. Se, come rileva Agnes Heller (1985), la vergogna è il sentimento che induce i bambini ad obbedire in assenza di coercizione, la coercizione stessa strappa gli individui al loro contesto sociale, li disorienta e li disumanizza, e inibisce la loro capacità di stringere alleanze con gli altri.

<sup>6</sup> Intervista personale con Nieves Ayress, New York, 16 dicembre 2000.

<sup>7</sup> Edelman 1975; Jacobson 1976, 6; Soria 1998; Villalòn 1998; Ramos 1999.

Per riorientare donne sopravvissute a questo genere di traumi, la Agger le aiuta a ricostruire l'identità politica che possedevano, attraverso la narrazione delle storie di cui andavano fiere – le storie che le vedevano protagoniste della lotta per la giustizia e l'uguaglianza sociale. Nieves Ayress riuscì a parlare, nonostante il dolore e il tentativo di annientarla con l'umiliazione, perché la sua soggettività è profondamente legata ad un forte senso della collettività e perché ella ha reso partecipi della sua storia tutti coloro che condividevano il suo impegno. La Ayress conferma di non aver mai perso il contatto con il movimento per la giustizia sociale di cui faceva parte, grazie al sostegno di sua madre e della Antùnez<sup>8</sup>.

## Rivoltare la vergogna

Nieves Ayress fu in grado di resistere alla vergogna proprio grazie alla sua abilità di creare comunità a cui poteva legarsi, nonostante fosse rimasta in isolamento per tre mesi. Come Alicia Partnoy, che fu torturata nel periodo della giunta militare in Argentina (1976-83), la Ayress utilizzò il linguaggio per non perdere il contatto con la realtà. Mentre era in prigione, Partnoy si ricordò di una filastrocca che lei e sua sorella recitavano da bambine. Ripetendo ad alta voce quelle frasi senza senso, ella attivava un meccanismo, per usare le parole di Jean Franco, «che le consentiva sia di sopravvivere che di mantenere saldo il senso della propria umanità e di quella degli altri, anche mentre sperimentava la sofferenza» (1992: 112). Tra una seduta di tortura e l'altra, la Ayress cantava da sola, oppure parlava con gli oggetti. Le guardie si prendevano gioco di lei, chiedendole con chi stesse parlando. «Con la porta, con le sbarre, con la finestra», avrebbe voluto rispondere. Mentre Elaine Scarry dice che il dolore distrugge il linguaggio della vittima, e Jean Améry, sopravvissuta alle torture naziste, aggiunge che «l'urlo di dolore impedisce la comunicazione attraverso il linguaggio», questo non vale per tutti (Scarry 1985; Améry 1998). Per sopravvivere, la Ayress ha sentito il bisogno di comunicare e rendere testimonianza. Ancora oggi, in condizioni meno violente, continua a farlo.

Alla fine di febbraio del 1974, dopo il primo mese di torture, Nieves fu trasferita per un breve periodo al carcere femminile di Santiago. Qualcuno, forse uno degli impiegati, fece una telefonata anonima alla madre, Virginia Moreno. La Moreno aveva scritto dozzine di lettere al giorno, nella speranza di rintracciare suo marito e i figli. Fin dal loro sequestro, aveva mandato gli altri quattro bambini presso amici in Argentina, a Cuba e in Italia, mentre trascorrevano le sue giornate setacciando la città alla ricerca di informazioni

---

<sup>8</sup> Intervista personale con Nieves Ayress, New York, 9 gennaio 1999.

sulla sua famiglia. Altri genitori in Cile erano alla ricerca dei figli scomparsi: *Agrupación de Familiares de Detenidos/Desaparecidos* lo faceva in Cile, come *Le Madres de Plaza de Mayo* lo avrebbero fatto in Argentina e le *Co-Madres* in El Salvador. La telefonata anonima e il fatto che Nieves fosse stata temporaneamente trasferita in un carcere ordinario diedero alla Moreno quella opportunità che tutte le altre famiglie attendevano: la possibilità di intercedere per la salvezza dei suoi figli, di agire testimoniando in nome della figlia. In quel periodo Nieves riuscì a trarre vantaggio dai rari contatti che riusciva ad avere con le altre detenute nel penitenziario. Forte della sua esperienza organizzativa, la Ayress riuscì a raccontare le brutalità del mese trascorso in mano ai militari a Inés Antúnez, con la quale aveva già lavorato in vari movimenti politici. Nonostante fosse molto debole e sofferente per le infezioni in tutto il corpo, le due donne decisero che la Ayress avrebbe dovuto scrivere la sua terribile testimonianza e che la Antúnez, in procinto di essere esiliata, avrebbe portato fuori clandestinamente lo scritto. La Antúnez, infatti, si recò a Cuba passando per l'Argentina, dove prese contatto con Fanny Edelman, segretaria generale del *Women's International Democratic Federation* (WIDF), un'organizzazione voluta in origine da un gruppo di donne francesi sopravvissute ai campi di concentramento nazisti e dalle donne della Resistenza. Fanny Edelman trovò i canali per diffondere la storia di Nieves Ayress e, insieme con Inés Antúnez, richiamarono l'attenzione internazionale sul suo caso. L'8 marzo 1974 la Ayress incontrò per la prima volta sua madre e le raccontò quello che era avvenuto. La madre si recò alla corte di giustizia locale per chiedere per quale reato fosse trattenuta sua figlia, dal momento che, formalmente, non era mai stata arrestata o accusata. La Moreno descrisse le torture e gli stupri subiti dalla figlia. Sebbene l'azione diretta di Virginia Moreno facesse di lei uno dei maggiori oppositori del regime, il suo impegno maggiore fu quello di diffondere la storia di Nieves sulla stampa straniera. Ribaltando l'ordine generazionale secondo cui sono i genitori ad affidare le loro memorie ai figli, Virginia Moreno si fece testimone di sua figlia, diffondendo il racconto della detenzione e delle torture. Nonostante le continue minacce e le telefonate anonime, la Moreno non fu mai incarcerata. Grazie ai suoi sforzi, suo marito e il figlio furono rilasciati nel maggio del 1976, e, a dicembre dello stesso anno, anche Nieves tornò in libertà. Nel trasformare la loro tragica vicenda familiare in un'epica nazionale, Nieves Ayress e sua madre misero in luce la natura di genere della repressione politica. La petizione della Moreno presentata alla corte di giustizia conteneva un resoconto dettagliato della natura sessuale delle torture subite dalla figlia<sup>9</sup>. Il corrispondente del «Washington Post» in Cile, Joseph Novitski, tro-

---

<sup>9</sup> Archivi della Fundación Vicaria de Solidaridad, Santiago, Cile, PA 12-03-74. Virginia Moreno, «Copia exacta del original manuscrito entregado el 11 de mardo de 1974».

vò il documento che gli era stato negato ma era rimasto in archivio. Egli riportò la testimonianza in un duro articolo, pubblicato sul «Washington Post» il 27 maggio del 1974, portando alla luce una parte degli orrori di cui si era reso responsabile il governo cileno. Novitski ricordò ai suoi lettori che « le prove delle torture erano difficili da trovare, e le difese della giunta militare difficili da smontare, perché la maggior parte delle vittime è ancora senza nome» (1974, A16). La testimonianza della Ayress poteva produrre effetti devastanti sul regime, perché forniva le prove evidenti della condotta brutale dei militari.

Nel tentativo di limitare i danni all'immagine pubblica del regime di Pinochet, Rafael Otero, un cronista cileno residente a Washington, replicò accusando la Ayress di aver studiato *recitazione* a Cuba. Dietro lo pseudonimo di Paz Alegria, confutò le conclusioni di Novitski e le sue prove e, infine, espresse la sua approvazione per quelle vittime di stupro che «si chiudono pudicamente nel silenzio, piuttosto che pubblicizzare il modo in cui uomini pervertiti le hanno umiliate» (Alegria 1974; Otero 1974). La Ayress, che non sapeva niente degli articoli sulle torture apparsi sui maggiori quotidiani, dovette affrontare le crescenti ritorsioni di quella pubblicità che, probabilmente, le salvò la vita. Comunque ella non ebbe mai dubbi sulla strategia adottata dalla madre. Insieme, la Moreno, la Ayress e la Antúnez rifiutarono di tacere quello che i militari avevano fatto. Rendendo di pubblico dominio i dettagli delle atrocità perpetrate contro la Ayress, insieme rivoltarono la vergogna, restituendola alla dittatura cilena a cui – di fatto – apparteneva.

Attivisti come Nieves Ayress rappresentarono una sfida all'ordine che Pinochet sperava di ristabilire. Nonostante la repressione massiccia, il governo di Pinochet si sentiva minacciato da chiunque ponesse un'alternativa al regime totalitario.

Raccogliere migliaia di consensi intorno al suo governo non sarebbe stato sufficiente: Pinochet aveva bisogno di neutralizzare il potere dei suoi avversari, sperando di toglierseli di torno oppure di ucciderli. La Ayress era la *leader* di un gruppo a La Legua: il rifiuto di seguire il Comandante Esteban, l'agente infiltrato, ne aveva messo in luce la capacità di pensare e, di conseguenza, la sua pericolosità. Lasciata in libertà, ella avrebbe potuto costituire la *leadership* per un movimento d'opposizione temibile per il governo. La tortura era un modo per renderla una donna vulnerabile, togliendole proprio la possibilità di aspirare a una *leadership*.

Le torture sessuali erano anche un modo per privare gli uomini di qualsiasi capacità di resistenza. Costretti a rimanere passivi – come avvenne per il padre e il fratello di Nieves – mentre un membro della famiglia, in particolare una donna o un bambino, venivano torturati, sminuiva il senso d'autorità che, all'epoca, strutturava l'identità maschile in Cile (Agger 1989: 313; Goldblatt e Meintjes 1996: 33). Inoltre, molti dei prigionieri maschi furono costretti ad assumere atteggiamenti sessualmente subordinati, come quelli

delle donne percosse. A causa dei rapporti sessuali forzati, stupri anali e pestaggi continui, gli uomini si preoccupavano sempre di più e soltanto dei loro corpi. I commenti degli aguzzini sui loro corpi ne accrescevano la vergogna. Il dolore fisico distruggeva il loro senso di sé, annientando ogni capacità mentale di resistere. Isolato dagli altri, qualcuno si sottometteva gradatamente alla volontà dei militari.

Sebbene l'intento di distruggere la persona e di stroncare ogni opposizione possa essere lo stesso per uomini e donne, le torture sessuali li colpiscono in modo differente (Franco 1992: 104). Le donne, nei campi di concentramento dell'America Latina, fecero esperienza di un'alterazione di genere tesa ad esagerare la sessualità che avevano socialmente appreso a nascondere. Secondo la Agger, le donne sono indotte a sentirsi colpevoli perché le torture che subiscono «sono un'attivazione della sessualità per provocare vergogna e colpevolezza» (1989: 313; vedi anche Goldblatt e Meintjes 1996: 33). Una donna esile raccontò che i suoi torturatori la schernivano perché non aveva seno e fianchi prosperosi. Un'altra veniva derisa perché grassa, dicendo che una come lei si era messa a fare politica solo per procurarsi un uomo (Agger 1994: 72; Krog 1998: 179). Quasi tutti i sopravvissuti ricordano come i loro torturatori ostentassero disgusto per i loro corpi maleodoranti, sporchi e insanguinati (Agger 1994: 71). Riducendo le donne ai loro corpi considerati spregevoli e sessualizzando le violenze contro di loro, la strategia dell'esercito mirava a trasformare l'identità di una donna, da attivista politica a patetica vittima. Sopraffatte dalla vergogna, spesso le donne si sentivano complici, come se avessero volontariamente accettato l'autorità dei loro aguzzini, piuttosto che, semplicemente, aver ceduto al loro potere. Ristabilire legami di solidarietà con gli alleati politici, in prigione e fuori, diviene essenziale per conservare le aspirazioni profonde e ritrovare l'orgoglio della propria identità. Incapaci di mantenere integro il senso di sé – come la Ayress ha potuto fare con il supporto della madre e della Antúnez – le rifugiate che Inger Agger ha incontrato in Danimarca hanno dovuto ricostruire le loro identità sessuali e politiche spezzate. Piuttosto che intervenire proponendo la sua interpretazione dei ricordi alle donne che le chiedevano aiuto, la Agger cercò di farsi testimone attiva, come la Moreno e la Antúnez avevano fatto per Nieves Ayress. Particolarmente sensibile a quello che provano le donne, sconfitte come attiviste, quando perdono i legami con le loro comunità politiche, la Agger si propose di aiutarle a ricordare i momenti positivi di solidarietà e impegno sociale vissuti in passato.

Il recupero, sostiene la Agger, richiede che le donne siano messe in condizione di poter raccontare gli eventi che hanno causato il sentimento di vergogna (1994: 115). Senza negare i traumi subiti dalle donne con cui lavorava, la Agger si rifiutò di ridurle alla loro sofferenza. Il suo aiuto era teso a far ritrovare nelle donne in esilio l'identità politica e il sentimento di orgoglio ad essa legato. Per coloro che avevano sofferto soltanto perché compagni o pa-

renti di attivisti politici, l'intervento mirava a creare una memoria storica che li facesse sentire partecipi di una comunità politica. La Agger stimolò la narrazione delle loro vite, nella speranza di aiutarli a guadagnare il senso di solidarietà con gli altri. Unendo dimostrazioni di stima alle tecniche di evocazione, la Agger mise a punto il suo metodo, partendo dall'abitudine che alcune donne avevano di raccontarsi quello che stava succedendo, quando riuscivano a parlare tra di loro nei campi di prigionia. Attraverso il racconto e la testimonianza, alcune donne – ma non tutte – erano capaci di liberarsi del senso di vergogna e di disonore, per la loro identità femminile ferita dalle umiliazioni sessuali dei torturatori (Agger 1994: 122-23). Nieves Ayress intuitivamente aveva elaborato da sola gli stessi metodi. Nell'ultimo anno della sua detenzione, aveva organizzato le compagne di prigionia in gruppi per approntare reti di supporto per coloro che sopportavano le conseguenze delle ferite e delle malattie contratte in prigionia. Tramite i colloqui sulle loro vite prima e dopo la cattura, le donne che formavano la comunità all'interno dell'ultima prigionia di Ayress erano in grado di offrire testimonianza reciproca. Alcune di loro, come Nieves Ayress, e Pilar Calveiro, sopravvissuta ad un campo di prigionia in Argentina, hanno potuto affermare che «qualcuno [è sopravvissuto] proprio per testimoniare e raccontare la storia; [che] qualcuno è riuscito a preservare la memoria dei campi di concentramento» (Calveiro 1995: 114). Attiviste da lungo tempo, Virginia Moreno e Nieves Ayress rifiutarono di rimanere in silenzio: resero pubblici i crimini del regime di Pinochet facendo luce sulla natura sessuale delle violenze che la Ayress era stata costretta a subire. La Ayress e sua madre rischiarono la diffamazione pubblica per aver parlato apertamente delle torture sessuali. Sessualizzando i prigionieri, l'esercito sperava di confinare gente come Nieves Ayress nei loro corpi sofferenti e di strapparli dal corpo politico, deprivandoli della loro soggettività e impedendo loro qualsiasi forma di resistenza attiva. Secondo una logica perversa, la violenza contro le donne *innocenti* e modeste spesso appare peggiore della violenza contro le *colpevoli*, definite tali in base alla loro attività sessuale o alla militanza politica di sinistra. Ma, come ebbe a chiedere la Moreno in una lettera che scrisse una settimana dopo aver incontrato la figlia nel marzo 1974, «anche se fosse colpevole dei peggiori crimini, non doveva essere trattata in questo modo»<sup>10</sup>. Rifiutandosi di permettere che le autorità togliessero a sua figlia ogni dignità, la Moreno comprese che, nel tentativo di infangare la reputazione di sua figlia, al contrario, sarebbero stati i torturatori a sporcarsi. Con il marito e due figli nelle mani dell'esercito, Virginia Moreno scelse di rivelare la brutalità della giunta guidata da Pinochet.

---

<sup>10</sup> Archivi della Fundación Vicaria de Solidaridad, Santiago, Cile, PP 06-03-74. Lettera di Virginia Moreno Ayress indirizzata a Raquel Lois, Visitadora Social Nacional, Secretaria de Detenidos, Ministerio de Defensa Nacional, in data 14 marzo 1974.

Nieves Ayress e sua madre si rifiutarono di lasciare alla dittatura il potere di definire gli standard del comportamento di genere. Furono determinate a mostrare che i militari non erano un gruppo di uomini di principi, bensì mostri che cercavano di infangare e distruggere tutti quelli che temevano.

## Testimoniare

La diffusione della storia della Ayress non soltanto le salvò la vita, facendo di lei una figura pubblica, ma formò un legame tra le persone che, tramite la sua testimonianza, si fusero in un gruppo. La storia passò da sua madre a Novitski e da Inés Antúnez a Fanny Edelman e al WIDF. La Edelman, attivista argentina impegnata da lungo tempo dalla parte dei bambini e delle donne, nelle battaglie per i diritti umani e nei movimenti per la pace, sposò la causa della resistenza cilena e divenne uno dei maggiori avvocati della Ayress. Di fatto, molte organizzazioni di donne in Europa, Sud America e Stati Uniti seppero della situazione della famiglia Ayress, per la prima volta, in un comunicato datato 18-21 febbraio 1975, che fu letto durante la Terza Sessione della Commissione Internazionale di Indagine sui Crimini Commessi dalla Giunta Militare del Cile. La Edelman e il WIDF pubblicizzarono la storia in un comunicato stampa che includeva l'intera testimonianza della Ayress, intitolata *La Situazione delle Donne*<sup>11</sup>. Per sostenere ulteriormente le dichiarazioni della Ayress sulle atrocità cilene, il rapporto della Edelman includeva il referto stilato da un medico che collaborava con l'Associazione Internazionale delle Donne. Dopo aver esaminato alcune donne detenute nella prigione del Buon Pastore a Santiago, il medico riscontrò la presenza di segni di bruciature e ferite aperte che indicavano inequivocabilmente le torture subite (Edelman 1975: 4). In collaborazione con un gruppo di lavoro ad hoc della Commissione delle Nazioni Unite per i Diritti Umani, l'Organizzazione degli Stati Americani, e altre organizzazioni per i diritti umani, a cui i fratelli Ayress in esilio avevano scritto, il comunicato della Edelman fornì prove circostanziate dello stato di terrore in Cile. Con il supporto delle testimonianze, la Edelman e il WIDF contribuirono a mantenere viva la storia della Ayress, come resoconto storico di genere della dittatura di Pinochet e come chiamata ad agire contro di esso.

In Virginia Moreno e Inés Antúnez, Nieves Ayress trovò un sostegno, sia personale che politico, totalmente disinteressato. Ognuna di loro avrebbe

---

<sup>11</sup> Le quattro pagine del comunicato stampa, le stesse che la Ayress distribuì alla fine di Ottobre del 1998 dopo la detenzione di Pinochet a Londra, erano apparse originariamente con il nome di Fanny Edelman, segretaria generale del WIDF (Women's International Democratic Federation).

potuto rifiutarsi di crederle. Ognuna di loro avrebbe potuto condividere la sua sorte, se le autorità avessero conosciuto le dimensioni dell'azione di sostegno. La solidarietà e l'amore, che entrambe le dimostrarono, furono decisivi per farle mantenere il senso d'appartenenza ad una comunità. Nel periodo in cui gli unici uomini che vedeva erano i suoi torturatori, le guardie e i medici che collaboravano con il regime, la Ayress era riuscita a collegare sua madre e la Antúnez con una comunità di donne. È importante comunque ricordare che non avrebbe trovato solo donne disposte ad aiutarla: quando la Ayress fu detenuta nel carcere femminile di Santiago, era sotto lo stretto controllo di suore cilene, donne che non misero mai in discussione l'autorità del governo o dei torturatori.

Nel riferire del coraggio e dell'eroismo della Ayress bisognerebbe sottolineare la forza di volontà necessaria per ricordare e per parlare, come ancora continua a fare. Molti prigionieri cancellano i loro ricordi. Pilar Calveiro spiega che «quando un militante viene catturato non soltanto dichiara di non sapere, realmente dimentica: dimentica le informazioni che potrebbero mettere in pericolo altre persone; dimentica i nomi, le case e anche le facce. Perde la capacità di ricordare informazioni dettagliate, specialmente quello che concerne nomi e indirizzi. Questo è un comportamento ricorrente tra i sopravvissuti» (1995: 106). Sembra che Ayress abbia sentito il bisogno di ricordare come modo per mantenere dei legami. Si potrebbe dire che ella confidò nella sua abilità di resistere alle torture senza tradire gli amici, al punto tale da trovare il coraggio di registrare nella sua memoria, non solo avvenimenti circostanziati, ma anche il loro significato, creando così un documento storico.

La Ayress riuscì a sopravvivere in prigione fino al dicembre del 1976, quando fu esiliata dal Cile. Appena fu rilasciata, si riappropriò della sua storia (Ramos 1999: 43). In parte insieme con i suoi genitori, ella viaggiò in Germania, Italia, Cuba e Messico, raccontando in pubblico la sua storia e confutando le argomentazioni difensive del governo cileno. La versione ufficiale del regime, infatti, insisteva sul fatto che – con lei e gli altri trecento prigionieri rilasciati dai campi di concentramento cileni, l'8 Dicembre 1976 – tutti coloro che erano stati detenuti si trovavano attualmente in libertà (Jacobson 1976: 6). Come sopravvissuta, le sue parole avevano un considerevole peso, circostanza questa che Pinochet deve aver afferrato quando la descrisse, tramite il suo portavoce, come «una povera creatura demente e inattendibile, alle cui dichiarazioni non si poteva dare alcun credito» (Jacobson 1976: 6). Nieves Ayress dimostrò che non era affatto pazza: al contrario aveva una memoria nitida e una voce forte.

La psicanalista Dori Laub – anche lei sopravvissuta e testimone del trauma degli altri – ha profuso il suo impegno professionale per aiutare i sopravvissuti dell'Olocausto a raccontare le storie dettagliate di traumi che le vittime spesso tenevano nascoste, anche al coniuge e ai figli. La Laub è convinta



che il trauma è un processo continuo, privo di forma. Il trauma continua a riproporsi fino a quando non trova espressione in forma di narrazione o di resoconto storico (Feldman e Laub 1991: 69).

Nieves Ayress si considerava un'attivista politica brutalizzata dai suoi nemici politici e aveva cercato di dare significato alla sua esperienza traumatica, contenendola in storie dettagliate. I suoi racconti dei campi della morte erano densi di riferimenti a individui precisi, come il medico che faceva esperimenti sulle donne gravide per vedere fino a che punto riuscivano a sopportare il dolore, o il medico dell'Università Cattolica, che si congratulò con lei perché generava un bambino per la patria, poco prima che lei abortisse spontaneamente il feto concepito da uno stupro di gruppo. Piuttosto che rivivere il trauma, la Ayress cerca di documentare quello che lei e gli altri hanno sofferto, per produrre prove che un giorno possano essere usate in tribunale contro Pinochet e i suoi collaboratori. Dire che la Ayress è stata capace di mantenere intatta la sua voce, non significa che riesca a parlare delle torture e delle degradazioni subite con il suo tono normale. Quanti di noi hanno ascoltato Nieves Ayress raccontare le sue esperienze, di persona o in video, sono ben consapevoli delle differenze nel modo in cui parla della sua vita di rivoluzionaria, prima e dopo il periodo trascorso in prigione, e il modo in cui parla delle torture (*Videocassetta della Conferenza sui Diritti delle Donne*, 1999). Si nota chiaramente che discute con passione della forza e della debolezza dei movimenti radicali della fine degli anni sessanta e inizio settanta. Puntualmente solleva questioni sull'omofobia e il sessismo della sinistra, e va ripetendo che una maggiore diffusione culturale di idee radicali avrebbe potuto aiutare la sinistra internazionale<sup>12</sup>. Al contrario, quando la Ayress parla delle torture, è come se cadesse in trance o come se stesse leggendo da un libro. Le parole escono una dopo l'altra, senza inflessione, così come accade per le testimonianze delle donne percosse, per i sopravvissuti dell'Olocausto e per qualsiasi altra vittima di torture. La Ayress non ha difficoltà a raccontare i crimini di cui Pinochet si è reso responsabile. Riportare quanto accadde in Cile nei diciassette anni della dittatura di Pinochet, è per lei una forma di azione diretta, legata al suo lavoro di attivista e femminista militante. È dunque ansiosa di raccontare la sua storia e quella degli altri. Parla più forte e più veloce, sorride, e usa il suo corpo e le mani per sottolineare alcuni punti.

È chiaro che ha imposto una forma, un ordine di sequenze e una conclusione, al trauma sofferto nelle mani dei militari. Ma come è riuscita a fare tutto questo, quando il suo destino era ancora nelle mani dei suoi torturatori che avrebbero potuto ucciderla in ogni momento, quando non aveva particolari ragioni di credere che sarebbe uscita viva dal carcere? Una spiegazione

---

<sup>12</sup> Intervista personale con Nieves Ayress, New York, 10 agosto 2001.

può essere in parte cercata in un'altra citazione della Laub. Parlando dell'Olocausto, scrive che molti sopravvissuti si sentono colpevoli, come se loro «e non gli aguzzini siano responsabili per le atrocità di cui sono stati testimoni» (Felman e Laub 1991: 80). Qualche volta arrivano a pensare di essere sopravvissuti a spese degli altri e odiano se stessi per non essere riusciti a salvare i loro amici e familiari. Grazie alle sue forti convinzioni politiche che le derivavano dalla famiglia e dal suo impegno personale nelle lotte sociali, Nieves Ayress non perse mai di vista il fatto di essere una prigioniera politica. Considerava i suoi avversari spregevoli e, paradossalmente, non fu sorpresa della loro brutalità. Nonostante il trattamento subito fosse indicibile, Nieves Ayress fu in grado di dire. La stessa tortura, mirata ad *esaltare* la sua sessualità e nello stesso tempo a farla sentire non femminile, avrebbe potuto soffocarla con la vergogna, ma ella fu in grado di rivoltare la vergogna. Tutto parla dei torturatori come di mostri e di se stessa come una rivoluzionaria che si batte per la giustizia sociale. La Ayress ha sentimenti di grande comprensione per la gente, come per l'amico di La Legua che non riuscendo a sopportare il dolore e gli abusi sessuali, la identificò da una foto che la polizia aveva di *Valaria*. Nello stesso tempo chiede che quanti collaborarono con le autorità, dopo essere crollati sotto tortura, siano accusati, giudicati e puniti per complicità nei crimini ai danni di quelli che morirono nelle mani della dittatura di Pinochet. E la Ayress – che appare a tratti inebetita, a tratti furiosa quando parla dei torturatori – esprime una rabbia cieca contro quegli uomini che respinsero le loro compagne perché erano state stuprate in prigione (Soria 1998: 5). Una giusta rabbia, a volte temperata da un senso dell'ironia – non la vergogna – guida Nieves Ayress.

Il secondo aspetto della sua storia è l'abilità nel creare testimoni. Così fu per Inés Antúnez; per sua madre, che diffuse la sua storia fuori dalla prigione; il giornalista del «Washington Post» Novitski; la Edelman e il WIDF, che resero pubblico quanto le stava accadendo; i giornalisti che la intervistarono non appena ebbe lasciato la prigione per andare in esilio; i gruppi di sostegno in tutta l'Europa, in America Latina, e negli Stati Uniti con i quali parlò dopo il rilascio; antropologi come Ximena Bunster, che nel 1980 si occupò del suo caso insieme ad altri «sopravvissuti oltre la paura» (1993); i giornalisti del «New York Times», «El Diario» e «Las Noticias» ai quali ripeté la sua testimonianza, quando Pinochet fu trattenuto a Londra, in attesa di una possibile estradizione in Cile. E poi i laureandi e gli storici come me, ai quali ha raccontato la sua storia. E ancora, quanti l'hanno sentita parlare in pubblico o hanno letto di lei in articoli come questo.

Quelli che per primi raccolsero le testimonianze dei sopravvissuti dell'Olocausto notarono la tendenza diffusa a chiudersi nel silenzio, non volendo e non potendo raccontare esattamente quanto era loro accaduto. La Ayress, nonostante il costo personale, ha insistito nel raccontare la sua storia. Ma Inés Antúnez avrebbe potuto rifiutarsi di crederle; oppure avrebbe potuto

confortarla e rimandare qualsiasi azione, fino a quando lei stessa non fosse stata al sicuro a Cuba. Certamente sia lei che la Ayress rischiarono violenze al di là di ogni immaginazione, se qualcuno avesse trovato la testimonianza scritta che la Antúnez portava fuori dalla prigione. Entrambe le donne ritenevano quell'atto necessario per la lotta contro Pinochet e i militari.

Virginia Moreno, la madre di Ayress, rischiò la vita di tutta la famiglia per fornire prove concrete contro Pinochet. La descrizione delle torture sessuali che la figlia aveva subito contribuirono ad attirare l'attenzione. Quando la Moreno presentò la petizione, né lei né Nieves sapevano dove il padre e il fratello fossero stati condotti, e neppure se fossero ancora vivi. La Laub asserisce che i testimoni qualche volta si sentono impotenti e spostano la loro rabbia contro quelli che non possono aiutare. Sembra, invece, che la Moreno non abbia mai vacillato; forse perché aveva, a sua volta, una testimone di sé stessa, la sorella più giovane, Amalia Moreno. Amalia, sarta e sindacalista che fu arrestata in seguito, era lì per autenticare gli orrori che la sorella le raccontava tutti i giorni. Sebbene Virginia Moreno piangesse di rabbia tornando a casa, dopo aver incontrato gli ufficiali che si rifiutavano di rilasciare suo marito e i figli, davanti alle autorità reprimeva il suo sentimento di rivolta. Ma la prima volta in cui la Moreno incontrò sua figlia in prigione e apprese che era rimasta incinta in seguito agli stupri di gruppo, esclamò: «Cosa c'è di buono in questa vita di merda se non puoi neanche aiutare quelli che ami?» (Ramos 1999: 16). Subito dopo si preparò alla battaglia. La Moreno superò rapidamente il suo senso di impotenza. Con fermezza si recò alla corte per riferire la storia di sua figlia. Affrontando i rischi e le umiliazioni, divenne pubblicamente l'avvocato di sua figlia, senza menzionarne tuttavia la gravidanza, che terminò con un aborto spontaneo il mese successivo.

La terza ragione per cui la testimonianza della Ayress è rimasta viva, è il suo continuo riproporsi nelle campagne politiche contemporanee. Il femminismo è attualmente parte essenziale nella concezione di giustizia sociale della Ayress. Nonostante il femminismo non abbia avuto un ruolo importante nella coscienza politica dei movimenti radicali latinoamericani negli anni sessanta e settanta, il Cile ha avuto un forte movimento femminista, che avrebbe continuato ad echeggiare nella cultura. Il *Movimiento de Mujeres de Chile* (MEMCh), in particolare, fu così influente negli anni trenta e quaranta che il Partito Comunista cileno cercò di incorporarlo come una sezione. Il MEMCh, tuttavia, scomparve all'inizio degli anni cinquanta, vittima della stessa repressione che disperse i movimenti di sinistra dopo il 1948, quando il Cile fece esperienza di un suo peculiare maccartismo (Roseblatt 2000: 111-15). Virginia Moreno e sua sorella Amalia erano state molto vicine al MEMCh all'epoca, ma si sarebbero definite socialiste piuttosto che femministe. La Ayress ha comunque dichiarato che si era sentita offesa dal fatto che in Bolivia solo le mogli e le fidanzate dei guerriglieri godevano di un minimo di considerazione perché dispensatrici di cibo e di sesso, generi di prima

necessità per i maschi rivoluzionari. La Ayress ricorda che qualche guerrigliero l'accusò di sabotare intenzionalmente il movimento con la sua continua richiesta dell'uguaglianza di genere. Quando le si chiede da dove tragga origine il suo femminismo, risponde di averlo imparato da sua madre, che trattava i suoi bambini allo stesso modo<sup>13</sup>. Non avevo dubbi che Virginia Moreno fosse un' egualitaria. Sono anche convinta che Nieves, come primogenita di sei figli, aveva un posto speciale nel cuore di sua madre che mantenne mentre era in prigione. Anche se la Ayress non aveva contatti diretti con la Federazione delle Donne Cubane (*Federación de Mujeres Cubanas*) quando frequentò l'Università a La Havana nel 1971, poteva essere venuta a conoscenza del loro crescente impegno per il controllo delle nascite, per la legalizzazione dell'aborto e del divorzio nel diritto di famiglia del 1975. È anche probabile che, immediatamente dopo il suo rilascio alla fine del 1976, il suo contatto con il variegato mondo delle femministe in Europa, America Latina e Stati Uniti abbia accentuato la sua ricognizione della natura di genere delle torture sessuali da lei subite. Io credo che la coscienza femminista abbia fornito alla Ayress un contesto per inquadrare le sue sofferenze, aiutandola a trovare un'ulteriore significato per quanto le era accaduto.

Il modo in cui la Ayress rendeva testimonianza piacerebbe alla poeta e opinionista Sudafricana Antije Krog. Parlando a proposito delle sue speranze per la Commissione sulla Verità e la Riconciliazione nel suo paese, Krog rifletteva su quanto la commissione potrebbe guadagnare, se si fosse interessata di «raccolgere un resoconto il più ampio possibile delle percezioni, delle storie, dei racconti della gente, in modo tale da scegliere di ricostruire la memoria e allevare una nuova umanità», nella convinzione che questo ci farebbe conquistare «la giustizia nel suo senso più profondo» (Krog 1998: 16). Attraverso la sua testimonianza – sia nel senso di documentare, sia nel senso di dare testimonianza morale – la Ayress ha intessuto abilmente una storia di identità politica e sessuale, e ha mantenuto viva la memoria di un passato che insegna come lei e gli altri abbiano resistito tramite la solidarietà. Nello sforzo di preservare una narrazione storica in cui ella non offre soltanto la cronaca delle atrocità, ma si sforza di dare un'interpretazione degli eventi, la Ayress ha raccontato ripetutamente la sua storia, sottolineandone soprattutto la continuità, all'interno del suo impegno di attivista femminista e militante di base.

C'è un ultimo punto. Se testimoniare sulle sofferenze di qualcuno può essere un atto profondo di resistenza politica, che cosa si può dire a proposito del bisogno, del desiderio o della volontà degli storici di registrare tali testimonianze ed analizzarle? Devo ammetterlo, mi sento leggermente in imbarazzo. La Ayress parla delle torture con voce monocorde, ed io scrivo di questo in forma

---

<sup>13</sup> Intervista personale con Nieve Ayress, New York, 9 gennaio 1999.

passiva. Le sofferenze spaventose che la Ayress ha sopportato erano una delle ragioni che suscitava l'interesse dei giornalisti, e molte delle interviste, che concesse dopo il rilascio, avrebbero potuto suscitare reazioni di compiacimento voyeuristico e pornografico. Mentre la Ayress era detenuta, Virginia Moreno dovette correre questo rischio per riuscire ad attirare l'attenzione pubblica, indispensabile per salvare la vita di sua figlia. Tutti i testimoni e gli storici che si occupano di abusi dei diritti umani devono decidere quanto devono essere dettagliati. Sono i dettagli che trasformano le accuse generiche contro i governi autoritari in atti di incriminazione. La lista dei crimini, che spesso sono sessuali, fornisce le prove che possono reggere in una corte di giustizia: qualora accadesse che fossero condotti in giudizio a risponderne i cinquecento membri della polizia segreta, attivi all'epoca nei campi di concentramento e tuttora in servizio nell'esercito cileno. Dal momento che la giustizia comporta la pubblica esposizione dei responsabili, coloro che hanno sofferto di gravi abusi dei diritti umani devono documentarli, se possono.

Parlare delle sofferenze, specialmente per quanto riguarda le violenze sessuali, è particolarmente difficile, come dimostra ampiamente la storia del silenzio sugli stupri. E non è mai chiaro fino a che punto è necessario che il pubblico sappia. Quanti offrono assistenza professionale, per aiutare le persone ad esprimere i sentimenti che strutturano i loro traumi, possono esigere dettagli specifici perché hanno subito qualcosa da offrire in cambio. La psicanalista Dori Laub ha sostenuto che, per attivare il processo che dal trauma conduce alla testimonianza, è necessario un testimone che sostenga emotivamente (Felman e Laub 1991: 10). Dominick La Capra, tuttavia, ci invita criticamente ad essere cauti, in quanto noi, studiosi e scrittori, siamo soltanto testimoni secondari (2001: 97). Osservando e ascoltando le interviste con i sopravvissuti, o leggendo articoli come questo, acquisiamo notizie sul passato, ma la maggior parte di noi partecipa da una distanza di sicurezza. Abbiamo davvero bisogno di conoscere i fatti specifici che hanno prodotto il trauma? La Capra pensa che gli studiosi nel migliore dei casi somigliano a testimoni esperti, che apparecchiano un *setting* per una ridda di idee e interpretazioni. Kali Tal si spinge oltre con le sue critiche, per comprendere il trauma e i sopravvissuti in un contesto politico. Con maggiore urgenza, si preoccupa di spiegare il modo in cui, la costruzione di un significato per gli eventi traumatici, sia parte di un più ampio processo politico in cui ciascuno di noi è profondamente coinvolto (Tal 1996: 49-59). Quando Pinochet venne arrestato la prima volta a Londra il 16 ottobre 1998, la Ayress contattò immediatamente la stampa di lingua spagnola a New York e trovò un nuovo pubblico per la sua storia di tortura e di salvezza. «Molta gente, soprattutto giovani e politici cileni non sapevano [degli abusi dei diritti umani avvenuti in Cile] o non volevano ricordare. Ma io sto continuando a parlare così che non possa accadere di nuovo e tutti possano sapere che cosa è una dittatura militare» (Ramos 1999: 16). A dispetto del dolore che rivive quando parla

della tortura, la Ayress cerca pubblicità perché la sua storia parla di solidarietà femminile e di resistenza, e i fatti da lei raccontati sono prove a carico di Pinochet. Senza l'orrore e il dolore che i dettagli suscitano, la sua testimonianza si sarebbe sbiadita insieme con le tante altre storie di violenze sessuali e atti abominevoli del secolo scorso, difficili da tenere presenti, anche per i più sensibili. I giornalisti possono aver avuto un ruolo nel documentare quello che i regimi dittatoriali hanno fatto nell'arco dei passati trent'anni, ma quale può essere il ruolo degli studiosi? Senza manie di grandezza, alcuni scrittori e qualche studioso vogliono contribuire a quello che appare loro come una battaglia per i diritti umani e l'uguaglianza di genere, raccogliendo le storie orali e le testimonianze di quanti sono stati capaci di superare il dolore, la vergogna e la paura della morte, per lottare contro la repressione sessuale e politica. In questo caso, l'interazione tra coloro che parlano e quelli che ascoltano è molto importante. Come molti studiosi di storia orale, non mi piace raccogliere le testimonianze delle persone senza offrire loro niente in cambio. La Ayress mi racconta le sue storie – così come ha fatto con altri testimoni – come un modo di farle passare di mano in mano, per creare comunità di persone che lottino per la giustizia sociale. Questo processo divenne particolarmente evidente subito dopo l'11 Settembre 2001. La sera dopo che i due aerei distrussero il World Trade Center di New York, Nieves ed io riuscimmo finalmente a sentirci per telefono e ci scambiammo le nostre esperienze. Si era svegliata quella mattina sentendosi depressa, come accadeva ad ogni anniversario del colpo di stato in Cile. Il giorno dopo venimmo a sapere che alcuni suoi vicini immigrati stavano cercando congiunti e amici che erano scomparsi, dopo essersi recati al lavoro al World Trade Center. Si aggiungeva alla tragedia della loro scomparsa il fatto che non c'era nessun attestato del loro impiego: lavoravano in nero, perché erano immigrati senza documenti. Nelle settimane che seguirono, ci indignammo insieme a proposito delle leggi antiterrorismo e sulla condizione di quanti erano privi di documenti di immigrazione validi. La crescente pressione di leggi restrittive e la diminuzione dei diritti civili per gli immigrati richiamava alla memoria altri periodi di repressione che la Ayress aveva vissuto. Non essendo abituata a rimanere passiva, la Ayress mobilitò la sua comunità e cercò di far sapere quello che stava accadendo. Mi convinse a partecipare ad alcuni *meeting* con lei, e, dato che siamo buone amiche, Nieves Ayress mi considera come qualcuno che può raggiungere gente come te e mi racconta le storie che vuole far circolare tramite me. Ha sempre considerato la testimonianza della sua vita e delle sue esperienze come una forma di azione diretta: Nieves Ayress mi guarda come parte di una lunga catena di testimoni che la affiancano nelle sue battaglie<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Alla fine di maggio del 2004 Nieves Ayress sarà in Cile a testimoniare contro Manuel

## Ringraziamenti

Amici e colleghi mi hanno aiutato a riflettere sulle ramificazioni politiche della memoria storica. Sono particolarmente grata a Laura Kopp per la sua assistenza alla ricerca e a Mary Marshall Clark, Marianne Hirsh, Brooke Larson, Robert G. Moeller, Amalia Moreno, Margot Olvarria, Grey Osterud, Margaret Power, Margarita Romano, Bennett Sims, Valerie Smith, Heidi Tinsman, Barbara Weinstein, e ad un anonimo lettore. Più di tutti sono grata a Nieves Ayress.

(trad. di Maria Teresa Milicia)

## Bibliografia

- Agger, Inger, 1989. *Sexual Torture of Political Prisoner: An Overview*, «Journal of Traumatic Stress», 2(3):305-325.
- Id., 1994. *The Blue Room: Trauma and Testimony among Refugee Women: A Psycho-Social Exploration*, Trans. Mary Bille. London:Zed.
- Alegria, Paz [Rafael Otero], 1974. *Perfecto estado del salud*, «La Segunda», June 4, 3.
- Améry, Jean, 1998. *At the Mind's Limits: Contemplations by a Survivor on Auschwitz and Its Realities*. Holocaust Museum Reprint Series. Bloomington:Indian University Press.
- Bunster, Ximena, 1993. *Surviving beyond Fear: Women and Torture in Latin America*, in *Surviving beyond Fear: Women, Children and Human Rights in Latin America*, ed. Marjorie Agosin, 98-125. Fredonia, N.Y.: White Pine Press.
- Calveiro, Pilar, 1995. *Poder y Desaparición: Los Campos de Concentración en Argentina*. Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. 1991. *Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación*. Santiago: Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación.
- Costa-Gavras, Constantin, 1982. *Missing*. 35 mm, 122 minutes. Holliwood, Calif.: Polygram Filmed Entertainment, Universal Studios.
- Edelman, Fanny, 1975. *Report to the Third Session of the International Commission for Research [on] Crimes Committed by the Military Junta of Chile, February 18-21*. Flyer reprinted in 1998. Secretary General of the Women's International Democratic Federation (available from the author).
- Felmn, Shoshana, and Dori Laub. 1991 *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge.

---

Contreras, capo della Polizia Segreta durante il regime di Pinochet, che aveva direttamente partecipato alle torture sessuali su di lei. Manuel Contreras è stato arrestato a Santiago del Cile nel Gennaio del 2005.

- Franco, Jean, 1992. *Gender, Death, and Resistance: Facing the Ethical Vacuum*, in *Fear at the Edge: State Terror and Resistance in Latin America*, ed. Juan E. Corradi, Patricia Weiss Fagen, and Manuel Antonio Garretón, 104-18. Berkeley: University of California Press.
- Goldblatt, Beth, and Meintjes, Sheila, 1996. *Gender and the Truth and Reconciliation Commission: A Submission to the Truth and Reconciliation Commission*. Johannesburg, South Africa: Gender Research Project, Centre for Applied Legal Studies, University of Witwatersrand.
- Heller, Agnes, 1985. *The Power of Shame: A Rational Perspective*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Jacobson, Philip, 1976. *Bid to Free Chile Junta's Top Victim: Luz Tells Her Terrible Tale*. «Sunday Times» (London), December 19, 6.
- Krog, Antjie, 1998. *Country of My Skull*. Johannesburg, South Africa: Random House.
- La Capra, Dominick, 2001. *Writing History, Writing Trauma*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Novitski, Joseph, 1974. *Chile Finds Tense Peace Under the Junta*, «Washington Post», May 27, 1, A16.
- Otero, Raphael[pseud. Alegría, Paz], 1974. *Los Rivaes del «Playboy»*, «La Segunda», 2d ed., June 4,5.
- Ramos, Jorge, 1999. *Así me torturó Pinochet*, «El Diario» (New York), January 14, 5. *Report of the Chilean National Commission on Truth and Reconciliation*, 1993. Trans. Phillip E. Berryman, Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.
- Res, Jacques, 1977. *La mujer mas torturada en Chile*, «Panorama» (Haarlem, The Netherlands), February 18. (Handwritten Spanish translation in the collection of Amalia Moreno, Santiago, Chile)
- Roseblatt, Karin Alejandra, 2000. *Gendered Compromises: Political Culture and the State in Chile, 1920-1950*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Scarry, Elaine, 1985. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. New York: Oxford University Press.
- Soria, Enrique, 1998. *El furtivo olor de los naranjos*, «El Diario», November 25.
- Tal, Kali, 1996. *Worlds of Hurt: Reading the Literature of Trauma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Villalón, Carlos, 1998. *Una historia de amor al estilo del Bronx*, «La Información» (New York), November 15-30, 9-14.
- Women's Right, Civil Rights, and Human Rights Conference*, session 3. March 26, 1999. Women's Studies Program, State University of New York at Stony Brook, videocassette.



# Del pane nel Mediterraneo

## PREDRAG MATVEJEVIC

### I. Le vie del pane

Tra le molteplici vie che solcano il bacino mediterraneo, delle arti e dei mestieri, delle scienze e delle conoscenze, dei metalli, dei tessuti, delle spezie e degli alimenti, c'è, particolare e unica quella del pane.

Il pane ha permesso di distinguere nell'antichità i barbari dai civilizzati. I primi mangiavano poltiglia preparata grossolanamente a partire dai cereali selvatici, i secondi coltivavano il grano e sapevano fabbricare il pane.

Il grano è nato in Africa, probabilmente dalla terra dell'attuale Etiopia. I primi pani vennero fabbricati in prossimità del Mediterraneo e compirono progressivamente il periplo delle due rive. L'Antico Testamento ci permette di scoprire la presenza della farina e del pane nell'alimentazione dei popoli del Vicino Oriente: "Con il sudore del tuo volto mangerai il pane; finché tornerai alla terra, perché da essa sei stato tratto".

I primi pani precedono la scrittura: pani con lievito (*zymē*) e senza lievito (*azymē*) trovano posto in tutte le religioni monoteiste perché simbolizzano la purezza, incarnando nella religione cattolica lo stesso Cristo (eucaristia), o il nutrimento per gli Ebrei, quando la manna miracolosamente caduta dal cielo aiutò il popolo di Israele nella traversata del deserto.

Lungo il perimetro del Mediterraneo, si ritrovano per lo più gli stessi costumi popolari che danno al pane svariati significati simbolici: bisogna che sia rotto con le mani e non tagliato con il coltello, sulla tavola il pane deve essere sempre posato al dritto e mai al rovescio perché porta sfortuna, se malauguratamente cade a terra deve essere raccolto con rispetto o addirittura baciato...

Quando l'uomo abbandonò l'esistenza nomade e cominciò a coltivare i cereali, un grande cambiamento nei modi di vita si annunciò. In effetti il pane segna l'inizio della nozione della produzione organizzata dall'uomo, fino allora in balia dei rischi legati alla caccia e alla pesca. E determina anche la creazione di un nuovo ambiente, perché la coltivazione dei cereali trasforma in permanenza il paesaggio. La possibilità nuova per l'uomo di immagazzina-

re riserve di cibo gli apre una zona di tempo libero, che gli permette di dedicarsi a un primo lavoro di riflessione culturale e sociale.

Tutte le grandi civiltà hanno avuto una produzione del pane molto elaborata, come testimoniano le pitture tombali dei faraoni egiziani, o i Greci che ebbero fino a 72 tipi di pani diversi prima dell'arrivo dei Romani. Questi ultimi, che fino all'invasione della Grecia utilizzavano i cereali solo per fare delle poltiglie, si misero a costruire forni molto perfezionati per ottenere una panificazione particolarmente raffinata, come si può constatare grazie a numerose vestigia antiche.

A partire da questi elementi, si può seguire una vera e propria via del pane nel Mediterraneo, dove le isole furono spesso scali essenziali (ad esempio la Sicilia), ed è in effetti nelle isole che si ritrovano oggi le tradizioni del pane meglio conservate.

Se la storia del pane, considerata dal punto di vista del suo ruolo nella vita sociale e politica, è stata già oggetto di studio, quella delle tradizioni che lo riguardano è meno nota, mentre è importante far emergere con ricerche comparate in che modo il Mediterraneo ha trasmesso e offerto il pane agli altri paesi.

Le storie della Fede e del Pane hanno spesso strade parallele, o contigue o simili. E le relazioni tra il Mediterraneo e l'Europa sua figlia molto spesso si esprimono perfettamente in queste contiguità.

La produzione del pane unisce le nazioni del Mediterraneo confrontandole con un passato comune, che resta ancora molto presente oggi nella memoria, ma anche nell'attività quotidiana degli uomini.

A partire da queste considerazioni preliminari, bisogna prevedere un lavoro di esplorazione sul terreno, sostenuto da studi pluridisciplinari che permetteranno di mettere in evidenza questa avventura del Pane nel Mediterraneo, attraverso le svariate vie che ha preso nel corso dei secoli.

Le immagini del pane nel Mediterraneo, i racconti di coloro che, ancora oggi, perpetuano le tradizioni, l'osservanza dei costumi e anche il ruolo essenziale che il pane continua ad avere nella vita degli uomini, tutto questo può contribuire attraverso una grande saga documentaria a rinforzare l'idea di un Mediterraneo uno e plurale attraverso le sue identità culturali.

## II. I crocevia del pane – Venezia

La storia del pane coincide con la storia della città, ma possiede anche le sue proprie vie. I legami di Venezia con il mare e la terraferma, con i porti e il retroterra, hanno arricchito la città e il pane. Diversi provveditori – *Provveditori sopra le Biave* – erano incaricati di procurare il grano e la farina, di controllare le riserve, la conservazione, i consumi. La panificazione era pubblica e privata. Ciascun convento aveva il suo forno, ogni ordine religioso le

proprie regole, tutte le chiese un'ostia comune. Coloro che impastavano, cuocevano e vendevano il pane venivano indicati con più nomi: *forneri*, *pistori*, *panettieri*, o vezzeggiativamente *panicuocoli*. La loro corporazione, chiamata *Arte*, innalzava la sua insegna e spandeva intorno i profumi del proprio prodotto. I sestieri si riconoscevano dal pane.

I veneziani sapevano scegliere le regioni dalle quali importare i cereali: dalle isole dell'Egeo piuttosto che da quelle dello Jonio, talvolta anche dal Mar Nero e addirittura da quello di Marmora. I campi sulle isole di Candia, di Samo e di Rodi davano raccolti abbondanti. Speciali galee trasportavano il grano migliore destinato ai cittadini della Serenissima, mentre quello di qualità più scadente si vendeva agli altri. Bisognava stare attenti affinché, durante la navigazione, i cereali rimanessero all'asciutto sotto il ponte e non ammuffissero quando finivano nei *fonteghi*.

Il grano veniva macinato nei mulini ad acqua, sui sette fiumi che dalle Alpi scendevano nelle tre contigue lagune. Le macine venivano girate anche dagli asini, dai buoi e dai servi, fino a quando non arrivò l'epoca delle macchine - per lungo tempo si credette che esse togliessero qualità e sapore alla farina. I forni erano costruiti secondo gli antichi modelli orientali, rivestiti di lastre di pietra o di mattoni, perfino con piastrelle di ceramica, a Venezia usate più che altrove. La legna da ardere doveva prima restare a lungo nei depositi, talvolta per più di un anno, perché si essiccasse bene e indurisse. Erano preferiti la quercia e il castagno, si evitava il faggio, veniva bruciata la canna che abbondava sull'intera Laguna, aggiungendovi talvolta rametti di pino o di abete, il cui profumo penetrava nel lievito e nella pasta.

A Venezia il pane si produceva in modi molto svariati. Vi confluivano le tradizioni dell'antica Roma, i riti del cristianesimo, l'influsso di Bisanzio, i costumi del Levante, la destrezza del Mashreq. I profughi arrivati una volta da Aquileia avevano conservato le antiche esperienze tramandandole alle popolazioni delle regioni vicine. Conoscevano non soltanto i modesti pani di segale e d'orzo, di avena o di panico, destinati al popolino ed ai soldati - *panis plebeius* o *rusticus*, *panis castriensis* - ma anche il più prelibato pane bianco che a Pompei era chiamato *siligo panis*, oppure quell'altro, ancora migliore, che Orazio esaltò alla tavola di Mecenate. Il primo sopravvisse alla catastrofe vulcanica, il secondo alla rovina dell'Impero. L'uno e l'altro mantennero il prestigio del "pane cesareo".

I contatti di Venezia con Bisanzio, prima della caduta di Costantinopoli, sono stati frequenti, le relazioni ininterrotte. I Veneziani erano fin troppo pratici per non far proprio ciò che altri risucivano a fare meglio e che anche a loro tornava utile. Non vennero salvati soltanto i libri dell'antica capitale dell'Oriente prima che diventasse Istanbul. La città di Costantino aveva ereditato dall'antica Grecia una cinquantina di pani diversi: oltre ai rustici *phois* e *cyphes*, conosceva l'aristocratico pane *amilois*, che fu offerto ad Aristofane dal ricco ateniese Demias. Costantinopoli non aveva dimenticato nemmeno

l'*arind*, elogiato da Sofocle, nell'antichà chiamato "pane dell'Etiopia".

Il cristianesimo diede al pane un alto significato, elevandolo agli onori dell'altare nel rito eucaristico. I più antichi santi protettori dell'Arte dei panettieri furono Sant'Antonio da Padova e il martire San Giobbe. Nella sua *Regula* San Benedetto inserì norme severissime inerenti la preparazione e il consumo del pane nella vita conventuale - e i Benedettini erano numerosi sui territori governati dalla Repubblica. Camaldolesi e Francescani, specialmente quei frati che si richiamavano ai "poveri d'Assisi", rispettavano in sagrestia e nel refettorio il nobile prodotto della terra e delle mani dell'uomo che Cristo identificò con il proprio corpo nell'Ultima Cena. Documenti custoditi negli archivi veneziani, risalenti al sedicesimo secolo, menzionano cinquantanove conventi a Venezia e nei suoi dintorni; di questi trentuno ospitavano i frati e ventotto le suore. Le reliquie di San Marco vennero trasferite da Alessandria d'Egitto e quelle di San Niccolò da Myra di Licia. La fede contribuì alla reputazione del pane veneziano. La Bibbia onorava il "pane della vita".

In città si stabilirono gli ebrei cacciati dalla Spagna e dal Portogallo, i Sefarditi. Vennero a trovarvisi anche i Marrani - erano meno numerosi di quanti ce n'erano a Livorno ma di più che nelle altre città d'Italia. Nella settimana di Pasqua preparavano il *matsah* che, stando alla tradizione annotata dai rabbini nell'*Halakhah*, doveva essere un pane *azzimo*, differenziandosi dal pane quotidiano preparato con lievito e detto *hamets*. Alla vigilia dello Shabbat e nei giorni dello Jom Kippur, dal "vecchio ghetto" a quello "nuovissimo" si spandeva un gradito profumo di pane accompagnato da silenziose preghiere: arrivava fino alle vicine chiese di San Giobbe e San Geremia e ancora più lontano. Gli abitanti di Venezia erano fin troppo curiosi per non chiedersi da dove provenisse questo odore e che cosa significasse. Coloro che avevano ascoltato le parole del profeta biblico sapevano che in Terrasanta esisteva il "pane delle lacrime".

Quando i Turchi occuparono le città e le coste della Grecia, i loro abitanti abbandonarono i focolari, implorando la protezione della Serenissima. A Castello eressero una chiesa di rito orientale consacrandola a San Giorgio: *San Giorgio dei Greci*. Accanto al tempio costruirono due forni. Offrirono alla città che li aveva ospitati il loro pane della nostalgia.

Fra il Lido e Sant' Elena, in luogo solitario, sorge l'isolotto di *San Lazzaro degli Armeni*. Su questo stretto spazio i monaci custodiscono il ricordo del loro popolo: libri, preghiere, saggezza. Nei giorni di festa, cuociono il loro pane bianco, piatto, schiacciato, che in lingua armena è detto *hats*. Nei momenti della gioia, impastano anche il rotondo *ciorek*, cosparso di sesamo, infarcito di uva secca. Dividevano con la gente di Venezia il loro pane dell'esilio.

Il pane padovano per lungo tempo prevalse su quello veneziano: la snella *spaccatina*, il *bastone* grassottello, il gracile *pan scafetò* ed altri. Si ricorda il proverbio tuttora in auge: *pan padovan, vin vicentin*.

Quando sulle caravelle spagnole dal Nuovo Mondo arrivarono in Europa i primi sacchi di mais, le galee veneziane li portarono in Turchia – in tal modo aiutarono il sultano a salvare i sudditi dalla fame. Gli fu dato il nome di granturco. Ne trattennero per i propri bisogni una parte per cuocere quel pane giallo che tuttora troviamo da un estremo all'altro della Laguna insieme alla polenta. Conviene forse chiamarlo pane della salvezza.

Nei pressi dell'Arsenale (*Arzenà de' Veniziani*), a San Martino ed a Sant'Elena, un tempo ci s'imbatteva in una decina di forni e di panetterie che producevano e vendevano il famoso *pan biscotto*: gallette piatte, rettangolari e rotonde, con sale o senza condimenti. Se ne nutrivano i marinai durante i lunghi peripli. Fra le varie specie di gallette veneziane ce n'erano alcune speciali che si spezzavano "con un semplice buffetto" o si rammollivano appena inzuppate, nel *frisopo*. Si dice che le ricette per impastarle e cuocerle siano originarie del Levante e che furono conosciute dai più antichi popoli marinari. I Veneziani arrivarono a produrre gallette addirittura migliori delle loro. Migliori anche di quelle genovesi, marsigliesi o odessite. Le esportavano ovunque arrivavano. Le ho trovate a Spalato, al Pireo, a Valona, ad Alessandria d'Egitto: il pane dei viaggiatori e dei marinai.

Venezia fu occupata da Napoleone che non l'amava, e dall'Austria che non era amata da essa stessa. Insieme alla *Marseillaise*, le truppe francesi portarono il modesto pane repubblicano: *le pain bis*. I legami allacciati con Parigi permisero ai Veneziani di conoscere pure il sottile *pain de festin* e il dolce *petit four*. I soliti archivi registrano la presenza di numerosi panettieri e fornai giunti e stabilitisi a Venezia dalle regioni tedesche e austriache, in particolare dalla Carniola, che si dimostrarono diligenti nel loro lavoro ancor prima dell'occupazione austriaca della città. Al morbido, soffice *panin* servirono talvolta da modello il *Kipfel* e il *Kaiser-semmel*. Dalle regioni continentali arrivò sui lidi adriatici una specie di pane della pazienza.

Il pane a Venezia riassume e condensa tutte queste tradizioni, mescolanze e influenze, tanto diverse. È difficile spiegare le sue forme, origini, composizioni. Come si fa a definire e addirittura a tradurre i loro nomi e le differenze: *ciabatta*, *cioppa* (*ciopa*) e *ciopeta*, *bovolo* e *montasù*, *pan arabo*, *pan azimo*, *pan biscoto*, *anaretta* e *puccia di Cortina*, *rosetta*, *manina* e *navicella*, *ziccoletto* e *gialletto* (in dialetto *zaleto*, che sarebbe poi un panetto fatto con farina di granturco) e ancora lo sfarzosso *pan buffetto* e il misero *pan tagliato* o *traverso*... Ho annotato questi termini passeggiando alcuni giorni per la Giudecca e sfogliando alcuni manoscritti nell'Archivio, sostando qua e là davanti alle botteghe dei panettieri o frugando negli scaffali della "Marciana". Vagabondando così sulla Laguna chiunque può completare questo dizionarietto del pane veneziano.

A Cannareggio ci sono due calli, una accanto all'altra, che derivano il nome dai forni del pane: *Calle del Forno*. La prima corre accanto alla Chiesa di Santa Sofia, la seconda lungo il Rio dei Santi Apostoli. Accanto al Campo di San

Luca, nel mezzo, non lungi dal Teatro Goldoni, incontriamo di nuovo una *Calle del Forno*. Anche questo dimostra l'importanza del pane nella Laguna.

Nei loro santuari i Veneziani hanno avuto modo di vedere e di osservare diversi pani, dall'infanzia alla vecchiaia. Nella chiesa di San Marco, sulla volta nord della cupola dell'Assunzione, un enorme mosaico di Domenico Bianchini eseguito su cartone di Jacopo Tintoretto raffigura l'Ultima cena: la mano di Gesù Cristo è sollevata sul pane nell'atto di accingersi a spezzarlo e benedirlo. A Santa Maria della Salute si ammira invece il quadro delle "Nozze di Cana" dello stesso maestro: sulla tavola, davanti ai convitati s'estende una lunga fila di pani. Chi visita attentamente il Palazzo Ducale noterà un'iscrizione: *Insegna dell'arte dei fornai* e potrà vedere anche la grande composizione di Andrea Vicentino che raffigura la "distribuzione dei pani" in guerra. Ci s'imbatte dappertutto nel pane, diverso da un luogo all'altro. Tintoretto gli ha dedicato diversi grandi dipinti: La *Raccolta della manna* orna il soffitto della Sala superiore della Scuola di San Rocco. In quest'opera la manna non sembra esser simile ai chicchi di coriandolo, come si legge nella Bibbia: da una parte somiglia a piccoli pani, dall'altra a grandi ostie. L'Ultima Cena, nella medesima *Scuola*, ci mostra vari altri tipi di pane: da un lato della tavola se ne vede uno piccolo e rotondo, la mano tesa di Cristo lo porta alla bocca degli apostoli; sull'altro lato appaiono due grossi pani, ma non azzimi come dovrebbero essere nei giorni della Pasqua in cui il Cristo s'accomiatava dai suoi allievi; nella parte anteriore del quadro si vede un mendicante sdraiato sugli scalini, con accanto un cane e un grosso pane lievitato; sullo sfondo, nel punto in cui si prepara la cena, s'indovina un forno dal quale la massaia ha estratto due sottili galette, evidentemente non lievitate, azzime. Variavano tanto i pani del Cinquecento.

Le galette di un tempo, come quelle che dipingeva Giotto attenendosi alle rappresentazioni del mondo antico si sono gonfiate, sono cresciute. È cambiato pure il modo di guardare il mondo. Nelle Ultime Cene viene rappresentato il pane del Rinascimento.

Un pane speciale nutre e stimola la fede e l'intelletto: «Oh, beati quelli pochi che seggono a questa mensa dove lo pane de li angeli si manuca», scrisse al tramonto della sua vita il sommo Dante (*Conv.* I,7). La Chiesa dava alla mistica ostia questo stesso nome, introducendolo nel rituale. E c'erano veramente delle mense alle quali la scienza e la conoscenza, libere da mercanteggiamenti e intrighi, si univano elevandosi. Anche Venezia ha avuto il suo «pane degli angeli».

Nelle prigioni veneziane ai detenuti veniva distribuito il "pane di San Marco". Fatte le debite eccezioni, i detenuti ne ricevevano il tanto che bastasse per non farli morire di fame: un tozzo di pane e un boccale d'acqua. Il pane della prigione.

Sui muri delle case e delle chiese, in luoghi poco esposti, l'occhio coglie difficilmente delle incavature, specie di nicchie con porticina metallica, rico-

perle dalla ruggine o dalla patina. Accanto si legge l'iscrizione: *Pane dei poveri*. Ne ho trovata una nella piccola e angusta *Calle de le Carozze*, nei pressi di palazzo Grassi, sul muro laterale della chiesetta di San Samuele, sotto la statua della Madonna. Qui non veniva lasciata soltanto una crosta di pane, ma si aggiungeva qualche soldino di elemosina. La Serenissima conosceva l'avidità e l'usura, ma non le erano estranee la pietà e la carità.

Venezia ha goduto del suo pane di lusso o di fede, ma usava anche il pane della misericordia e della miseria.

### III. Pane dei santi

#### *San Paolo*

Lunga e difficile fu la via per Damasco sulla quale Saul, avversario dei cristiani, si convertì per diventare l'apostolo del cristianesimo – San Paolo. Viaggiava in una carovana per sfuggire ai pericoli. Senza parlare con nessuno, ben sapendo che i Nabatei non amavano gli israeliti e che era meglio non rivelare la propria origine giudaica. Procedendo a piedi dai deserti dell'Israele fino alle oasi di Gerico, si nutriva di pane, cipolla e frutta. Nella valle del Giordano, ben sotto il livello del mare, crescono dei datteri succosi e saporiti, veri e propri sostituti della focaccia. Li assaggiò. Si trattene per un po' a Hippos, lungo il mare di Galilea – lì si fa del buon pane azzimo, dalla crosta morbida e dalla mollica trasparente, ben noto in tutta la regione. Saul ne fece una provvista per i giorni seguenti e la sistemò nella sua sacca.

Era faticoso arrampicarsi sull'altipiano del Golan. Le cime del monte Meron e Hermon inducono a sollevare lo sguardo verso l'alto, al cielo. Lì, nella valle di Horan, Cristo apparve al viaggiatore. La gran luce che promanava dalla figura divina l'accecò. La vista tornò a Saul-Paolo tuttavia in breve tempo – l'aiutarono forse anche gli impacchi sulle palpebre con pezzi di mollica calda, come dovevano avergli consigliato gli antichi curatori di morbi e piaghe. Chissà se di passaggio si fermò nelle città di Kanatha e Suweida per ulteriori provviste. Volgeva in direzione del corso del fiume Barada che approvvigiona le oasi circostanti e fornisce d'acqua fresca Damasco. La città, posta all'incrocio delle vie che portano fino all'Anatolia, all'Arabia e alla Mesopotamia, scendono in direzione di Gerusalemme e proseguono via mare fino a Delos, era a quel tempo intrisa dai costumi pagani e aperta all'influsso ellenistico. Non c'erano davvero le condizioni per svolgervi la predicazione cristiana. E così il santo dovette cercarsi un lavoro per sopravvivere e restare indipendente. Cominciò a fabbricare teli per tende di tessuto incerato, a cucirli fra loro e a metterli su. Si fece venire i calli alle dita, tanto da poter scrivere solo a caratteri grossi (Gal 6,11). Cercava di ammorbidirsi le palme delle mani con pasta di farina bagnata nell'acqua del fiume Barada che era considerata medicamentosa.

Sussistono tante ipotesi in relazione a questo viaggio a Damasco, l'unica certezza resta il viaggio stesso e la visione che ebbe Saul. E, lungo quel tragitto, il pane con cui il futuro santo ristorava e rifocillava il suo corpo. Era per sicuro un pane azzimo. Rivolgendosi in seguito ai Corinzi, San Paolo li consigliò di “santificare la festa non con il vecchio lievito, né con lieviti della malvagità e della corruzione, ma col pane azzimo della purezza e dell'onestà”. (Cor 5,7-8).

Nella storia del pane questo racconto non ha trovato posto. E anche la storia del cristianesimo parla più dell'apparizione di Cristo sulla via di Damasco che del pane azzimo, “corpo” dello stesso Cristo, con cui il convertito Saul/Paolo si nutriva.

### ***Sant'Antonio***

Ci sono due sant'Antonî: il primo, chiamato il Grande o l'Eremita, è nato in Egitto, presso le rive del Mar Rosso, a Qemen, vicino a Beni-Sonef; l'altro, nativo di Lisbona, è detto da Padova secondo il luogo dove ha lasciato le tracce più profonde – ed è anche morto nei pressi di questa città; sant'Atanasio ne ha descritto minuziosamente la vita colma di miracoli e santità.

Sant'Antonio il Grande visse a El Fajum e a Pispir, predicando la fede cristiana. S'esiliò nel deserto per seguire l'esempio di Cristo. Fu l'iniziatore della vita monastica e uno dei primi anacoreti. È noto, fra l'altro, per la sua capacità di resistere alle tentazioni a cui lo sottoponeva Satana. I pittori hanno rappresentato spesso le sue visioni, lussuose e peccaminose (J. Callot, J. Bosch), e amavano farlo anche gli scrittori (G. Flaubert): lo spirito del santo si difendeva dal corpo, e il corpo a sua volta cercava di difendersi da se stesso, con la penitenza e la preghiera. Il pane e l'acqua lo soccorrevano nelle tentazioni. Quando questo grande martire dall'antico Egitto fece visita a Paolo l'Eremita, anacoreta della Tebaide, un corvo giungeva tutti i giorni in volo portando loro delle croste di pane – prima solo per Paolo l'Eremita, e poi per Paolo e per Antonio. Viene spesso raffigurato questo uccello nero che porta nel becco del pane bianco. Così nutriva i solitari e i pii, fra i quali anche San Gerolamo che, stando in una grotta, leggeva e riempiva di scritte i fogli di papiro. Sant'Antonio il Grande visse centocinque anni compiendo miracoli e curando i malati di peste e di lebbra, e in particolare di epilessia procurata dalla segale cornuta contenuta nel pane che mangiavano i poveri. Sul finir dei suoi giorni si diresse verso il Mar rosso per raggiungere il monte Qolzoum, dove si conserva una parte del monastero che porta il suo nome. Alla vigilia della morte continuò a nutrirsi solo di pane e acqua.

Sant'Antonio da Padova nacque quasi mille anni dopo. Ebbe una vita molto più breve di quella del suo grande omonimo. A trentasei anni gli chiusero gli occhi le suore clarisse del monastero di Arcella, appunto presso Padova. Anch'egli per voto decise di vivere come un eremita. E andò a rifugiarsi nel severo convento costruito a Monte Paolo in Emilia. Sui suoi miracoli sono



stati scritti numerosi libri, degni di essere ricordati. Come San Francesco d'Assisi, che gli servì da modello, era in grado di parlare agli uccelli. Il corvo nero lo visitò anche lui, con una crosta nel becco. Alla sua modesta mensa c'erano di solito un piccolo pezzo di pane e una brocca d'acqua. Un giorno un miscredente volle provocare Sant'Antonio da Padova sostenendo che una mula affamata, avrebbe preferito assaporare l'avena che l'ostia. E così lasciarono per due giorni l'animale senza il minimo ristoro – ma esso respinse l'avena e s'inginocchiò davanti al pane consacrato. E da allora il miscredente si convertì alla fede cristiana. La chiesa ha chiamato la carità che si distribuisce ai poveri col nome di entrambi i santi, riunendoli così insieme – sia il Grande Antonio l'Eremita che Antonio da Padova il Taumaturgo. “Il pane di Sant'Antonio” salvava dalla fame i miseri e i derelitti, non solo quelli devoti ma anche i miscredenti.

(trad. di Silvio Ferrari)

# ‘Nur im okzident!’. Brevi considerazioni sulla cultura giuridica europea

SIMONA ANDRINI

“Dicono alcuni, e farebbe a questo proposito,  
che la voce degli uccelli è più gentile e più dolce,  
e il canto più modulato, nelle parti nostre,  
che in quelle dove gli uomini sono selvaggi e rozzi;  
e conchiudono che gli uccelli, anco essendo liberi,  
pigliano alcun poco della civiltà  
di quegli uomini alle cui stanze sono usati”  
(Giacomo Leopardi, *Elogio degli uccelli*)

‘Nur im Okzident!’ Il noto *incipit* che con pathos ed enfasi Max Weber reitera in una serie di capoversi al fine di stigmatizzare la peculiarità dei modi di formazione del diritto moderno e della razionalità dell’Occidente<sup>1</sup> mi sembra

---

<sup>1</sup> Cfr. M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, I.C.B. Mohr, 1922, pp. 1-15; trad. it. *L’etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1965, pp. 63-66. Chi, non giurista, rileggesse oggi quelle pagine che stigmatizzano l’unicità della cultura dell’Occidente, potrebbe provare stupore di fronte al fatto che allorché si riferisce al diritto Weber leciti specificatamente il diritto canonico: “Solo l’Occidente conosce una creazione come quella del diritto canonico”, p. 2, trad. it. p.64. Perché tanta forza proprio su questo diritto e non ad esempio, come ci si aspetterebbe, sul diritto romano che pure sarà oggetto di gran parte della riflessione weberiana? Per una risposta illuminante sul significato pregnante del modello del diritto canonico per la cultura giuridica dell’Occidente, si veda il saggio di P. Grossi, *Diritto canonico e cultura giuridica*, in “Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno”, 32, 2003; sull’importanza del modello procedurale in Weber, S. Andrini, *Procès, procédure et action sociale: une hypothèse wébérienne*, in «Revue interdisciplinaire d’études juridiques», 26, 1991, ed anche *Max Weber’s Sociology of Law as a Turning Point of his Methodological Approach*, in “International Review of Sociology” 14, 2, 2004.

possa e debba essere la chiave di lettura di quanto questo saggio vuole proporre affrontando il tema della cultura giuridica come specifico europeo.

Si potrà osservare, tuttavia, che Weber parlava appunto di occidente e non di Europa, mentre noi è di questa che desideriamo parlare. Se, però, si tiene conto del fatto che vi sono strettissimi legami fra il termine occidente e la tradizione europea, si può ben comprendere il perché della citazione come pure perché il motto weberiano tocchi il cuore del nostro tema.

Mi piace allora richiamare alla memoria una antica etimologia di Europa<sup>2</sup>, di poi caduta in disuso ed abbandonata, secondo la quale Europa deriverebbe dal semitico “*Ereb*” che significa appunto *Occidente* forse in contrapposizione ad Asia, nome che si faceva pure derivare dal vocabolario semitico, dove *Açu* significava Oriente.

Recuperare questa etimologia, richiamare l’attenzione sul significato più profondo delle parole mi sembra importante se si vuole dare senso sostantivo a quanto asserito nell’enunciato del nostro titolo, in un momento storico – quale quello che noi attualmente viviamo – che appare aver progressivamente umiliato l’idea di Europa, paradossalmente, proprio quando sembra portarla al suo massimo apice. L’esempio inverecondo delle dispute intorno al preambolo della Costituzione europea mostra bene il senso di quanto voglio dire, ed indica – come bene Ortega y Gasset aveva ammonito – che senza una piena coscienza della propria identità, ossia di una propria natura comune e di una nuova cultura che dalla consapevolezza di questa sa emergere, non resta altro che la triste immagine di un’“Europa dei mercanti”<sup>3</sup>.

Se da un lato il rumore di fondo sull’Europa è altissimo, dall’altro lato la sensazione che se ne ricava è quella che, viceversa, si stia perdendo progressivamente il senso pregnante di questa parola; che si stia perdendo il suo significato autentico strettamente legato appunto al concetto di occidente, a quel “*Nur im Okcident!*” weberiano che si sostanziana nel rivendicare il valore primario della cultura (viceversa, fin troppo si parla di Europa funzionale<sup>4</sup>,

---

<sup>2</sup> Secondo un’opinione diffusa, oggi abbandonata, Europa deriverebbe dal semitico *Ereb*, “Occidente”, il termine sarebbe stato introdotto dai Fenici i quali diffondendosi dalla Siria nel bacino mediterraneo, avrebbero indicato genericamente come *Occidente* tutti i paesi successivamente scoperti fino allo stretto di Gibilterra, forse in contrapposizione ad Asia, nome che si faceva pure derivare da un vocabolario semitico, *Açu* significante Oriente (gli Asi poi tradotto con semidei). Ma per entrambi i nomi non è esclusa tuttavia l’origine greca: Europa e Asia, ricorrono già nella teogonia di Esiodo, come figli di Oceano e Teti, ma senza alcun riferimento spaziale.

<sup>3</sup> J. Ortega Y Gasset, *Hay una conciencia cultural europea*, in *Europa y la idea de nacion (y otros ensayos sobre problemas del hombre contemporáneo)*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

<sup>4</sup> G. Gaja, *Introduzione al diritto comunitario*, Bari, Laterza, 1996.

di Europa degli interessi<sup>5</sup>, di Europa economica<sup>6</sup>). Nella lezione weberiana, infatti, 'Solo in Occidente' si producono le forme ed i modi di sviluppo del diritto moderno, si produce quella cultura giuridica europea della quale nel prosieguo andremo a parlare. E questo appare possibile perché 'solo in Occidente' si sviluppa una certa forma di razionalità.

Voler affrontare il tema della cultura giuridica europea significa, allora, prima di tutto, weberianamente, parlare – senza tema della potenza delle parole – del destino dell'occidente e del valore della sua cultura.

Cosa significa infatti cultura?

Werner Jaeger nella sua splendida opera *Paideia*<sup>7</sup>, affronta direttamente il tema della trasformazione e trasfigurazione del concetto di cultura a seguito del suo volgersi dal suo singolare, la cultura al suo plurale, le culture, sottolineando la distinzione, tra un'idea di 'cultura' intesa nel senso umanistico di ideale consapevole di umana perfezione (nel senso di *areté e paideia*)<sup>8</sup> – ideale che rappresenta una particolare creazione del pensiero greco – ed un concetto meramente antropologico di cultura che significa tutto il modo di vita o il carattere di una particolare nazione, che di quel concetto originario rappresenta un'estensione moderna<sup>9</sup>. Passaggio, certo, non innocente né meramente grammaticale, perché in esso si consuma – secondo Jaeger – lo sradicamento di un concetto di valore in favore di una categoria puramente descrittiva<sup>10</sup>.

---

<sup>5</sup> C. Mongardini, *Economia come ideologia. Sul ruolo dell'economia nella cultura moderna*, Milano, Angeli, 1997; G. Pirzio, *L'Europa degli interessi: rappresentanza e lobbying nell'Unione europea*, Roma, Euroma, 1997.

<sup>6</sup> S. Cassese, *La nuova costituzione economica*, Bari, Laterza, 1995; dello stesso, *Che tipo di potere è l'Unione europea?*, in "Quaderni Fiorentini. Per la storia del pensiero giuridico moderno", Tomo I, 31, 2002; dello stesso, *Il diritto amministrativo europeo presenta caratteri originali?*, in "Rivista trimestrale di diritto pubblico", Anno LIII, Fasc. 1, 2003.

<sup>7</sup> W. Jaeger, *Paideia, Die Formung des griechischen Menschen*, 3 voll., Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1954, I; trad. it. *Paideia. La formazione dell'uomo greco*, Firenze, La nuova Italia, 1953, testo della 2<sup>a</sup> edizione tedesca (1935), con gli aggiornamenti della 2<sup>a</sup> edizione americana (New York University Press, 1945), vol. I., (scritta nel 1933, anno in cui Heidegger pronuncia il famoso discorso rettorale sull'Università e viene cambiato il motto del frontone dell'Università di Heidelberg, dall'antico "allo spirito vivente" in "allo spirito tedesco"), la seconda edizione è del 1935 e la prima traduzione italiana sarà del 1936.

<sup>8</sup> Ivi, trad. it. p. 29, n. 5. Questa nota non è presente nel testo tedesco del 1935, ma appare nella traduzione italiana della 2<sup>a</sup> edizione tedesca (1935), comprensiva degli aggiornamenti della 2<sup>a</sup> edizione americana (New York University Press, 1945), vol. I.

<sup>9</sup> Il nesso tra l'una e l'altra è messo in rilievo da T.S. Eliot, *Notes Towards a Definition of Culture*, ristampato in *Partisan Review*, n. 2, 1944.

<sup>10</sup> W. Jaeger, *op. cit.*, I, p. 6, trad. it. p. 7.

“Wir pflegen freilich den Begriff der Kultur in unserem heutigen abgegriffenen Sprachgebrauch meist nicht in diesem Sinne als ein nur der nachgriechischen Menschheit angehöriges Ideal zu fassen...”<sup>11</sup> (“Ohne die griechische Kulturidee gäbe es keine ‘Antike’ geschichtliche Einheit und keine abendländische ‘Kulturwelt’”<sup>12</sup>) “[...] sondern wenden ihn in einer sehr trivialisierten Bedeutung verallgemeinernd auf alle Völker der Erde an einschließlich der Primitiven, d. h. wir verstehen unter Kultur *nichts anderes als die Gesamtheit der Lebensäußerungen und Lebensformen, die für ein Volk charakteristisch sind*”<sup>13</sup> (corsivo mio). *Das Wort Kultur ist dadurch zu einem bloß beschreibenden anthropologischen Begriff herabgesunken, es bedeutet nicht mehr einen höchsten Wertbegriff, ein bewußtes Ideal.*” (corsivo mio)<sup>14</sup>. Insiste ancora l’Autore: “In diesem vagen und abgeblaßten Sinne einer bloßen Analogie ist es dann erlaubt von einer chinesischen, indischen, babylonischen, jüdischen oder ägyptischen Kultur zu reden, obgleich keines dieser Völker ein entsprechendes Wort und einen bewußten Begriff dafür kennt”<sup>15</sup> (Posizioni analoghe saranno sostenute da Löwith a proposito della decadenza dell’Università<sup>16</sup>).

È la posizione antipositivistica di Jaeger che viene qui a dispiegarsi; poco più innanzi – a sostegno di quanto è venuto dicendo – aggiungerà: “Letzen Endes ist die Gewohnheit, von einer Mehrzahl vorgriechischer Kulturen zu sprechen, *der positivistischen Gleichmacherei entsprungen*, die alles Fremde unter die angestammten europäische Begriffe bringt, ohne zu merken, das die historische Verfälschung im Grunde schon mit Einordnung der Fremdwelt in unser ihrem Wesen nicht angemessenes Begriffssystem beginnt”<sup>17</sup>.

Posizione che trova la sua ragion d’essere nella coscienza della necessità di rispondere all’antiumanesimo delle concezioni positiviste.

<sup>11</sup> Ivi, p. 6, trad. it. pp. 6-7

<sup>12</sup> Ivi, p. 6, trad. it. p. 6.

<sup>13</sup> Ibidem. Jaeger rimanda a tale proposito al suo saggio, *Platos Stellung im Aufbau der griechischen Bildung* (Berlin, 1928), vor allem den grundsätzlichen ersten Teil: *Kulturidee und Griechentum*, S. 7 ff. “Die Antike”, IV, 1 (ristampato in *Humanistische Reden und Vorträge*, 1937).

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> W. Jaeger, *Paideia* cit., p. 6, trad. it. p. 7.

<sup>16</sup> Löwith ammette esplicitamente che non ci può essere più alcun cammino a ritroso, né verso il cristianesimo ad onta del neo paganesimo tedesco, né verso l’ebraismo dal quale aveva saputo emanciparsi, e neanche verso il neo-umanesimo classico, cioè a Goethe. Cfr. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, (1940), trad. it. *La mia vita in Germania*, (Introduzione di Reinhart Koselleck), Firenze, Il Saggiatore, 1988, p. 12.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 6-7, trad. it. p. 7.

Già alla fine del secolo Emile Durkheim – per fare un esempio all'interno della nostra materia – nella introduzione a *De la division du travail social*<sup>18</sup> (1893), aveva posto le premesse, o per meglio dire, una pietra tombale su ogni concezione umanistica della cultura; “Nous avons passé le temps où l'homme parfait nous paraissait être celui qui, sachant s'intéresser à tout sans s'attacher exclusivement à rien, capable de tout goûter et de tout comprendre, trouvait moyen de réunir et de condenser en lui ce qu'il avait de plus exquis dans la civilisation. Aujourd'hui, cette culture générale, tant vantée jadis, ne nous fait plus l'effet que d'une discipline molle et relâchée<sup>19</sup>. [...] Nous nous défions de ces talents trop mobiles qui, se prêtant également à tous les emplois, refusent de choisir un rôle spécial et de s'y tenir. Nous éprouvons de l'éloignement pour ces hommes dont l'unique souci est d'organiser et d'assouplir toutes leurs facultés, mais sans en faire aucun usage défini et sans en sacrifier aucune, comme si chacun d'eux devait se suffire à soi même et former un monde indépendant. Il nous semble que cet état de détachement et d'indétermination a quelque chose d'antisocial... nous voyons bien plutôt la perfection dans l'homme compétent qui cherche, *non à être complet, mais à produire*, qui a une tâche délimitée et qui s'y consacre, qui fait son service, trace son sillon”. (corsivo mio)<sup>20</sup> ... “Nous ne pensons plus que le devoir exclusif de l'homme soit de réaliser en lui les qualités de l'homme en général; mais nous croyons qu'il est non moins tenu d'avoir celles de son emploi. Un fait entre autres rend sensible cet état de l'opinion, c'est le caractère de plus en plus spécial que prend l'éducation... En un mot, ... l'impératif catégorique de la conscience morale est en train de prendre la forme suivante: *Mets-toi en état de remplir utilement une fonction déterminée*<sup>21</sup>. Personalmente non posso non essere d'accordo con il pungente commento di Jean Baptiste Say, allorché rifletteva “C'est un triste témoignage à se rendre que de n'avoir jamais fait que la dix-huitième partie d'une épingle”<sup>22</sup>. D'altro canto non credo facile trovare una migliore definizione di cosa sia il capitalismo. Durkheim stesso sente il bisogno di temperare quanto detto in una forma però che viceversa se schiude le porte all'antropologia dall'altro lo rinforza. Aggiunge, infatti, Durkheim in una nota al testo: “On a parfois interprété ce passage comme s'il impliquait une condamnation absolue de toute espèce de culture générale. En réalité, comme il ressort du contexte, *nous ne parlons*

<sup>18</sup> E. Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, 1960; trad. it. *Il lavoro sociale*, Roma, Newton Compton, 1972.

<sup>19</sup> Ivi, pp.4-5, trad. it. pp. 56-57.

<sup>20</sup> Ivi, pp. 5, trad. it. pp. 56.

<sup>21</sup> Ivi, pp.5-6, trad. it. pp. 56-57.

<sup>22</sup> Ivi, p.6, trad. it. pp. 57.

*ici que de la culture humanistique qui est bien une culture générale, mais non la seule qui soit possible*<sup>23</sup>.

Tornando a Werner Jaeger, nessun dubbio che ogni popolo di elevata organizzazione non manchi peraltro di un apparato educativo; Jaeger fa l'esempio della Legge e i Profeti degli Israeliti, del sistema Confuciano dei Cinesi, del Dharma degli Indù, ma questi nella loro essenza e in tutta la loro struttura spirituale sono tutt'altra cosa dall'ideale greco della cultura umana<sup>24</sup> (nach etwas von dem griechischen Ideal der Menschenbildung Grundverschiedenes).

Una volta decaduta a concetto antropologico meramente descrittivo la parola cultura può pertanto essere applicata ed applicabile ad ogni nazione (anche alla 'cultura dei primitivi'), avendo interamente perduto – dice ancora Jaeger – il suo vero “*significato normativo*”<sup>25</sup> (corsivo mio).

Ma cosa intendere con ‘significato normativo’? Criticando la definizione data da Matthew Arnold di cultura, come ‘il meglio che sia stato pensato e detto in ogni età’, Jaeger fa notare che in questa definizione ciò che viene ad essere oscurato è proprio il senso originario (educativo e normativo) della parola, il suo significato più profondo: la cultura come educazione, affinamento, miglioramento, teso allo sviluppo della più autentica umanità dell'uomo<sup>26</sup>. Questa definizione, infatti, – dice ancora Jaeger – tende a fare della cultura una specie di museo, vale a dire è sì *paideia* ma solo nel significato del periodo alessandrino, quando venne a designare erudizione<sup>27</sup>.

Viceversa, come vedremo, il senso originario (normativo) della parola è insito già e proprio nell'etimologia della stessa parola cultura. Di questa funzione normativa della cultura è proprio Jaeger a farci comprendere il significato grazie al rinvio al mondo greco. Se vi è stato un momento in cui la cultura intesa come ideale di perfezione umana ha dominato sullo stato e sulla religione, questo coincide con la gremità (l'Atene di Pericle) còlta nella sua massima fioritura.

La cultura è stata il più alto lascito del mondo greco ed è stata lo strumento che ha consentito di *unificare quel mondo quando tale unificazione non era possibile in senso politico*.

La cultura greca ha insegnato, ci ha insegnato, che la vera unità è quella

---

<sup>23</sup> Ivi, pp. 5 n.1, trad. it. p. 56 n. 5 (corsivo mio).

<sup>24</sup> Si noti come Jaeger usi in questo caso il termine *Bildung*, (*Menschenbildung*) W. Jaeger, *op. cit.*, p. 6, trad. it. p. 7.

<sup>25</sup> Ivi, trad.it. p. 29, n. 5. Questa nota non è presente nel testo tedesco del 1935, ma appare nella traduzione italiana della 2<sup>a</sup> edizione tedesca (1935), comprensiva degli aggiornamenti della 2<sup>a</sup> edizione americana (New York University Press, 1945), vol I.

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

spirituale, prima ancora che quella politica. Ed allo stesso modo sempre la cultura e in particolare la lingua per molti secoli hanno sostenuto e promosso l'unità spirituale dell'Italia. Pertanto, l'unità deve essere prima di tutto una unità spirituale, perché questa consente quella dialettica della libertà intellettuale che non è possibile avere attraverso il mero strumento della politica.

Non è certo in questa sede possibile svolgere compiutamente un tale discorso, va però ricordato come questo insegnamento percorra tutta la storia spirituale europea. Ho parafrasato poco innanzi Burckhardt e l'idea di *Kulturstaat* presente nelle sue *Weltgeschichtliche Betrachtungen*<sup>28</sup>; ho citato Jaeger, quale erede e sostenitore del valore della cultura e in quest'ottica non può non essere ricordato il nome di Goethe.

Ed il diritto? Quale l'importanza del diritto nella storia europea? Come si vedrà, sarà sempre la cultura a suggerirci le ragioni che spiegano la particolare funzione svolta dal diritto in tale storia.

Cultura è parola polisemica che muta a seconda della lingua che la esprime. In italiano abbiamo solo la parola cultura, per parlare di due concetti che la lingua francese esprime con le parole *culture* e *civilisation*<sup>29</sup>. Parlando di cultura e di cultura giuridica noi parliamo di *cultura* nel senso che la lingua francese dà alla parola *civilisation* e quella tedesca alla parola *Kultur*<sup>30</sup>.

Un discorso a parte sarebbe quello di affrontare, dal punto di vista giuridico, il significato del concetto tedesco di *Bildung* e del suo rapporto con quello di *Kultur*. A partire dallo splendido capitolo sul trascendimento della dimensione estetica (ed in particolare a partire dal paragrafo sui concetti guida umanistici presenti in *Wahrheit und Methode* di Hans Georg Gadamer<sup>31</sup>; ma la fascinazione di questo discorso ci porterebbe troppo lontano dal tema proposto in questo breve saggio<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, (1905), trad. it. di A. Banfi, *Considerazioni sulla storia del mondo*, Milano, Bompiani, 1945.

<sup>29</sup> E. Benveniste, *Civilisation – Contribution à l'histoire du mot*, in *Hommage à Lucien Febvre*, Paris, 1954 .

<sup>30</sup> Cfr. *Europäische Schlüsselwörter*, tomo III, *Kultur und Zivilisation*, Monaco, (Max Huber 1967); cfr. *Les mots «culture» et «civilisation» en français et en allemand*, in «Etudes germaniques», aprile-giugno 1969, pp.171-180; cfr. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. I. Wandlungen des Verhaltes in den Weltlichen Oberschichten des Abendlandes; II. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation* Suhrkamp, Frankfurt, 1969, trad. it. *Il processo di civilizzazione*, Bologna, Il Mulino, 1982.

<sup>31</sup> H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, J.C. Mohr (P.Siebeck), 1960, pp. 7-16; trad. it. *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1983, pp. 31-35 e in part. pp.32-33;

<sup>32</sup> Sulla differenza di significato tra *Bildung* e *Kultur*, Gadamer cita von Humboldt (*Gesammelte Schriften*, Akademie-Ausgabe, Bd. VII, 1, S. 30, 1904), “wenn wir aber in



*Kultur* allora nel senso di *civilisation*. Infatti, per *civilisation* si intende non solo l'accezione di un'opera di civilizzazione, d'incivilimento, ma anche quella del risultato di essa, frutto di un'azione secolare, in virtù della quale i costumi degli uomini si dirozzano sempre più. È in questa seconda accezione che il concetto di *civilisation* non è diverso dal tedesco *Kultur*<sup>33</sup>.

In qualsivoglia delle due accezioni considerate, la nozione di cultura esprime sempre una connotazione giuridico-normativa. Tale connotazione può essere individuata in maniera del tutto manifesta già nell'etimologia stessa del termine. Starobinski ricorda come: "En Français *Civil* (XIII siècle), *Civilité* (XIV) se justifient aisément par leur antécédent latins. *Civiliser* est attesté plus tardivement. On le trouve au XVI siècle dans deux acceptions<sup>34</sup>:

1) *Mener à la civilité, rendre civiles et douces les moeurs et les manières des individus*

2) *En jurisprudence: rendre civile une cause criminelle*

Questa seconda accezione sopravviverà almeno sino alla fine del XVII secolo, ed essa che fornirà la base del sostantivo *civilisation* che il *Dictionnaire Universel*, Trevoux<sup>35</sup> del 1743 definirà come

« *Terme de jurisprudence. C'est un acte de justice, un jugement qui rend civil un procès criminel* ».

Fin qui Starobinski, il quale nel prosieguo del suo discorso enfatizza però la perdita di questo significato giuridico a seguito del suo abbandono in favore di una accezione 'moderna' della parola *civilisation* che costituirà – aggiunge l'autore – non tanto un neologismo lessicale quanto piuttosto l'entrata in scena di un significato concorrente, ben presto trionfante. Del trionfo del nuovo significato ne dà testimonianza, citando la definizione che si trova nel

---

unserer Sprache Bildung sagen, so meinen wir damit etwas zugleich Höheres und mehr Innerliches, nämlich die Sinnesart, die sich aus der Erkenntnis und dem Gefühle des gesamten geistigen und sittlichen Stebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergießt". Cfr. Gadamer, *Wahrheit und Methode* cit., p. 8. trad. it. p. 33); sul concetto di *Bildung* vedi anche I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte und Bildung*, Diss., Königsberg, 1931, cit. in Gadamer, p. 7 n. 1, trad. it. p. 32.

<sup>33</sup> J. Starobinski, *Le remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'age des Lumières*, Gallimard, 1989; trad. it. *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione nell'età dei lumi*, Torino, Einaudi, 1990.

<sup>34</sup> E. Huguet, *Dictionnaire de la langue française du XVI siècle*, Paris, 1925; cfr. S. Andrini, *Le miroir du réel*, Paris, L.G.D.J., 1997, p. 140.

<sup>35</sup> Trevoux, *Dictionnaire Universel*, 1743.

*Nouveau dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français*<sup>36</sup>.

*Ce mot, qui ne fut en usage qu'en pratique, pour dire qu'une cause criminelle est faite civile, est employé pour exprimer l'action de civiliser ou la tendance d'un peuple de polir ou plutôt de corriger ses moeurs et ses usages en portant dans la société civile une moralité lumineuse, active, aimante et abondante en bonnes oeuvres. (Chaque Citoyen de l'Europe est aujourd'hui parti dans ce dernier combat de civilisation. Civilisation des moeurs)*<sup>37</sup>.

Cosa ci insegnano queste brevi, ma significative citazioni?

Due osservazioni al riguardo; in primo luogo il fatto che la scomparsa dell'accezione tecnico-giuridica della parola non significa perdita del suo significato giuridico-normativo che, anzi, ne viene rinforzato. Ciò che qui noi vogliamo suggerire è che se l'accezione tecnico-giuridica di *civilisation* non verrà più menzionata (il *Dictionnaire de l'Academie* nel 1798 già la sopprime<sup>38</sup>) e scomparirà dai dizionari a seguire – perché, come diremo subito, quell'opera di incivilimento (*action de civiliser*) nel diritto è ormai compiuta – essa manterrà tuttavia, seppur in maniera non più manifesta, il suo intrinseco significato normativo.

Torniamo, infatti, un momento alla definizione di Snetlage, e qui, ciò che sfugge al filologo, non può sfuggire al giurista.

Esaminiamo infatti di nuovo questa definizione che sembra destinare al dimenticatoio l'accezione giuridica, e domandiamoci cosa significa dire che una causa penale diviene civile (*dire qu'une cause criminelle est faite civile* (Snetlage); domandiamoci cosa significa rendere *civile* un processo, una causa, penale (*rendre civil un procès criminel* – Trevoux; *rendre civil une cause criminelle* – Huguet); non possiamo non notare come in queste accezioni riemerge quell'azione di dirozzamento dei costumi che il termine *civilisation*, ancorché oramai svincolato dalla sua menzione giuridica, ancora una volta evoca<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> L. Snetlage, *Nouveau Dictionnaire français contenant de nouvelles créations du peuple français*, Göttingen, 1795.

<sup>37</sup> Questa parola, un tempo in uso soltanto nella pratica per dire che una causa penale è trasformata in civile, viene adoperata per esprimere l'azione di incivilire o la tendenza di un popolo a dirozzare o piuttosto ad emendare i propri costumi e usanze portando nella società civile una moralità luminosa, attiva, sollecita e copiosa di opere buone. (Ogni Cittadino d'Europa è impegnato oggi in questa battaglia di incivilimento. Incivilimento dei costumi), cfr. J. Starobinski *Le remède dans le mal* cit., trad. it. p. 7.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> S. Andrini, *Le miroir* cit., p. 141.

Detto altrimenti, se noi pensiamo al passaggio dal diritto primitivo al diritto moderno, dal Vecchio al Nuovo testamento, oppure, nella tragedia greca, al giudizio di Atena – ‘giudizio che trasforma in civile un processo penale’ (*supra* Trevoux, nota 38), che muta le Erinni in Eumenidi<sup>40</sup> oppure – ancora una volta, per fare un esempio della nostra materia - al passaggio da un diritto solo penale (per esempio dal diritto repressivo proprio delle società primitive, del quale ci parla Durkheim<sup>41</sup>) (la legge del Taglione) ad un diritto “civile”, appunto, (il diritto restituivo - del quale sempre ci parla Durkheim - proprio delle società moderne) non è difficile vedere come in esso si compia proprio quel “*degrossissement des moeurs*”, quel dirozzamento dei costumi, che la parola *civilisation* porta con sé e che comporta una ‘azione di civilizzazione’ prima di tutto del diritto. Azione che, come noto, si sostanzia, nella riconosciuta distinzione tra “delitto” che reclama vendetta e “torto” che obbliga al risarcimento. Non è difficile vedere, qui, il compiersi di quel passaggio – analizzato nella sua *Rechtssoziologie* da Max Weber – da una dimensione indifferenziata del diritto (ogni azione giudiziaria è sempre *ex delicto*) ad una dimensione “civile” (differenziata) del diritto che “conosce” l’obbligazione<sup>42</sup>.

Dunque, il diritto è prima di tutto civilizzazione, è prima di tutto cultura<sup>43</sup>. Lo è, però, sempre? O lo è solo quando assume una particolare funzione, una specifica collocazione?

Se si è compreso il significato della cultura rispetto alla tradizione europea, sarà agevole intendere anche la funzione del diritto.

Poiché, se prendiamo in considerazione la funzione che nel mondo latino ha svolto il diritto, possiamo subito vedere come il diritto stesso sia riuscito, entro certi limiti, a svincolarsi dall’*imperium*, a non confondersi con questo e semmai a condizionarlo grazie alla sua natura autenticamente culturale.

<sup>40</sup> Eschilo, *Le Eumenidi*.

<sup>41</sup> E. Durkheim, *op. cit.*

<sup>42</sup> M. Weber, *Rechtssoziologie*, trad. it. *Sociologia del diritto*, Milano, Comunità, 1961; cfr. su questo punto, S. Andrini, *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber*, Milano, Angeli, 1990.

<sup>43</sup> “Io credo che il tema della cultura, dello *Stato di cultura*, per usare una formula nota agli studiosi di diritto, debba intendersi (ed è forse compito del giurista contribuire a sottolineare questa accezione) anche nel senso che il diritto è un momento della cultura; e mi pare che la conciliazione dei sistemi giuridici nel rispetto delle peculiarità dei diritti nazionali vada visto come un capitolo, una fase, della più ampia vicenda della realizzazione dell’unità europea”. Cfr. P. Rescigno, *Cultura, diritto europeo, integrazione e processi di globalizzazione*, Seminario internazionale, *Quale cultura per l’Europa? Ordinamenti giuridici e cultura nel processo di globalizzazione*, Roma, 2-3 novembre 1998, ora in *Collana studi e ricerche – Scuola Superiore della Pubblica Amministrazione*, 2001.

Il diritto romano, infatti, è stato prodotto prima di tutto – come ancora una volta ci ricorda Weber – dai giuristi, dalla loro intelligenza autonoma, dal loro senso del *justum*. Questo diritto, perciò, è stato prima di tutto opera di cultura. Ed è stata – va di nuovo sottolineato – proprio quest’opera di cultura a rendere possibile l’unificazione di una società tanto complessa, piena di differenti tradizioni ed etnie, come quella antica.

Dunque il diritto nella nostra tradizione è nato e sostanzialmente resterà prima che comando (*imperium*), cultura giuridica.

Che cosa è infatti la cultura giuridica? E perché è uno specifico dell’Europa o, nel senso da noi indicato, dell’Occidente?

Cosa deve intendersi per “cultura giuridica”?

La risposta non è facile come sempre accade ogni qualvolta si tenti di definire un rapporto che implichi più di una determinazione, giacché a seconda del tipo di determinazione ascritta all’uno o all’altro elemento ne consegue la variazione dei termini del rapporto stesso, o il suo divenire del tutto incongruo.

Così, l’espressione cultura giuridica, assumerà significati diversi a seconda del valore che vorremo di volta in volta dare, rispettivamente, all’espressione diritto.

Se pensiamo al diritto (la cui asperissima definizione<sup>44</sup> rende da sempre insonni le notti dei giuristi) assumendo la definizione di esso più restrittiva possibile, quella che fa coincidere il diritto con lo *ius positum*, con il diritto positivo e che, positivisticamente, accetta l’equazione: diritto = norma, allora la scienza resta fuori dal diritto<sup>45</sup> e rischiamo di perdere l’autentico suo significato proprio rispetto alla nostra migliore tradizione.

Si schiude, in tal modo, di nuovo, un’antica *querelle* riguardo al rapporto tra scienza del diritto e diritto<sup>46</sup> che trovava il suo analogo corrispettivo nella *vexata quaestio* dei problemi della conoscenza della storia del diritto, che tentavano di distinguere tra *storia interna e storia esterna, tra historia iuris e antiquitates iuris, tra diritto popolare e diritto scientifico, tra storia della legislazione e storia della giurisprudenza, storia delle fonti del diritto e storia del diritto*<sup>47</sup>.

In tale prospettiva cultura giuridica diviene solo scienza del diritto.

Ma cultura giuridica non può solo essere ridotta al significato di scienza del diritto, perché essa è anche il risultato, ad es., dell’esperienza giuridica; ed ancora, essa risulta strettamente legata anche ai modi della sua produ-

---

<sup>44</sup> N. Lipari, *Per un tentativo di definizione del “diritto”*, in “Studium”, 2, 2000.

<sup>45</sup> R. Orestano, *Diritto. “Incontri e scontri”*, Bologna, Il Mulino, p. 124.

<sup>46</sup> *Ibidem*.

<sup>47</sup> Ivi, p. 129.

zione; in tal senso, cultura giuridica diviene espressione di quell'elemento cardine che segna la mutazione profonda che si produce all'interno del diritto: la materia giurisprudenziale (ed oggi è proprio la dimensione normativa nella sua espressione meno codificata, quella appunto giurisprudenziale, che più produce cultura giuridica).

Ed infine, riprendendo un paradigma caro allo *ius commune*, che mai come oggi appare attuale, il diritto è stato prima di tutto *stile*, ovvero modalità di elaborazione della giustizia e del diritto nelle antiche corti europee e dunque di nuova cultura. Il richiamo allo stile ci permette di sottolineare la dimensione autonoma delle procedure<sup>48</sup> e della formazione del diritto.

Infatti, lo sviluppo dello *ius commune*, delle sue modalità, forme ed attuazione non fu applicazione passiva, ma creativa, eseguita in assoluta spontaneità<sup>49</sup>. Vale la pena di citare un passo di Artur Duck, giurista inglese della prima metà del seicento<sup>50</sup>,

*Obsequium quod praestant Romanis Legibus est spontaneum, non ex potestate imperantium, sed vi Rationis, cui omne genus Humanum, teste Baldo tenetur obedire.*

Dunque, la ripresa del diritto romano in Italia, ad opera dei Glossatori, la fondazione di uno *studium iuris* di Piacentino a Montpellier, come segno della cultura romanistica, l'influenza del breviario alariciano sulla legislazione di Guglielmo il conquistatore quale origine della *common law* in Inghilterra, la ricezione del diritto romano sotto Massimiliano in Germania, i commentari alle Pandette che hanno consentito lo sviluppo della razionalità del diritto svincolata dalle esigenze immediate del dominio (*imperium*) (*quicquid non agnoscit glossa, non agnoscit forum*), costituiscono il segno rivelatore del fatto che l'Europa, per lungo tempo, ha potuto esperire la sua unità grazie alla cultura giuridica e alla sua relativa autonomia.

Vorrei qui ricordare per la Francia l'opera di Portalis, il quale trasfuse nel codice proprio il suo lavoro di commentatore delle Pandette. Ma corre l'obbligo anche di ricordare la lotta di Savigny (critico rispetto alla codificazione) in favore del primato della cultura giuridica intesa come unico elemento capace

<sup>48</sup> «Fino all'età moderna, la procedura era considerata manifestazione di una ragione pratica e sociale, che si era realizzata nel tempo attraverso la collaborazione della prassi dei tribunali e della dottrina. La consuetudine (*consuetudo*), infatti, prendeva il nome di *stylus* (*stylus o consuetudo curiae pro lege habetur*), cfr. S. Andrini, *La trascendenza necessaria: osservazioni in margine ad un concetto di Art Juridique*, in AA.VV., *Diritto e processo. Studi in memoria di Alessandro Giuliani*, Napoli, E.S.I, 2001, p. 31.

<sup>49</sup> P. Grossi, *L'ordine giuridico medioevale*, Bari, Laterza, 1995, p. 11.

<sup>50</sup> F. Calasso, *Introduzione al diritto comune*, Milano, Giuffrè, 1970, p. 306.

di garantire, in Germania, una unificazione del diritto non strumentale all'*imperium* e, prima ancora, lo *ius cosmopolitanum* di Kant, oggi così rivalutato dopo un lungo periodo di oblio.

Tradizioni queste che non tramontano neppure quando in Europa si affermano definitivamente le codificazioni ed il primato dello Stato (ovvero del politico). Penso a Léon Duguit in Francia, per il quale il diritto fu inteso come espressione del sociale e della sua cultura; penso all'opera di Hans Kelsen, critico della feticizzazione dello Stato (ma, prima di Kelsen, vanno ricordati Georg Jellineck e di nuovo Max Weber); e penso, infine, – ma le citazioni potrebbero continuare a lungo – a quando, nel corso di quella che fu chiamata “la guerra civile europea”<sup>51</sup>, la funzione autonoma del diritto e della sua razionalità venne difesa proprio contro le invasioni più irrazionali della politica.

È possibile allora affermare che se l'Europa ha potuto godere nel corso della propria storia di una grandiosa fioritura della cultura giuridica, la cosa di maggior rilevanza è che tale fioritura si è potuta sviluppare in autonomia, condizionando per molti secoli la vita europea e indirizzando quest'ultima verso una sostanziale, e non meramente formale, unità spirituale.

---

<sup>51</sup> E. Nolte, *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945: Nationalsozialismus und Bolschewismus*, 1997.

# La materia della Voce\*

CORRADO BOLOGNA

## 1.

Eppure tu ammiccavi agli dèi  
quando te ne andasti  
come quando ci facevi il pane  
mischiando amore e invidia,  
vecchiaia e giovinezza,  
abbondanza e avarizia,  
corpo e intelletto,  
libertà e necessità,  
in un modo forse estraneo ai filosofi tedeschi,  
ma non a noi.

Eri proprio solo  
quando te ne andasti  
come quando costruivi ponti  
su cui passare un fiume  
che è sempre là  
come quando  
scambiando l'est con l'ovest  
e il tuo violino con un libro proibito  
e tenendoti stretti gli uni e gli altri  
com'è giusto  
ci spiegavi ben chiaro  
quelle cose  
che non hanno posto nel libro del diavolo  
e neppure nelle conversazioni inutili,  
ma soltanto nel provare e riprovare  
i suoni adatti ai tuoi significati ellittici

---

\* Nella sua originaria forma orale questo testo costituì la conferenza d'apertura della giornata di studi in onore del soprano Michiko Hirayama organizzata nel giugno 2003 presso l'Università «La Sapienza» di Roma.

che ora sono anche i nostri.  
Addio, Igor Stravinskij, e grazie.

Così, nel 1971, Luciano Berio salutava per sempre Igor Stravinskij. E così possiamo noi, oggi, salutare Berio, anch'egli ormai immortale, ripetendo le sue stesse parole, e ricordando il tempo in cui agli dèi, lui laico, «ammiccava», e perfino, lavorando fisicamente la pasta della voce, «mischiando amore e invidia, / vecchiaia e giovinezza, / abbondanza e avarizia, corpo e intelletto», anche lui con gli dèi «ci faceva il pane». E ricordando come oggi, non «da solo» se n'è andato (anche se da soli tutti in realtà andiamo via): perché ci ha accompagnati, con la magnifica esperienza del *Progetto Pollini* intessuto fra antico e moderno, fra «classici antichi» e «classici moderni», e soprattutto nel dialogo intelligente fra voce degli strumenti e voce umana, nel «suo» *Auditorium*; e ricordando anche, per usar sempre le parole sue, come oggi i «ponti» che Berio ha costruito, sui fiumi della musica e della vocalità, sono ormai i *nostri* ponti, e così lo sono, «nel provare e riprovare», anche i «suoni adatti ai suoi significati ellittici».

Non sapevo, mesi fa, quando accettai l'incarico di parlare qui oggi, che il mio breve discorso si sarebbe aperto con le parole dettate da Berio per la morte di Stravinskij: e che le avrei replicate come minimo omaggio in memoria dello stesso Berio. Ma questo mi pare un omaggio imprescindibile, e Michiko Hirayama concorderà con me, anche nella cornice d'un incontro, festoso, a lei dedicato. Questo, in particolare, perché proprio con Berio mi sembra venga riconosciuta con rigoroso metodo, ed esaltata, la *fisicità* della voce, la sua *sostanza materica*: e quindi posto e affrontato, nell'esercizio stesso dell'atto creativo, il problema della voce come materia, come soffio, come gesto.

**2.** Siamo immediatamente, con questo, nel cuore della questione che ci concerne. Entro subito nel mezzo delle cose, riservando per la parte conclusiva qualche considerazione di carattere più generale, metodologico.

Torniamo dunque con la memoria al 1958, ad *Omaggio a Joyce*: cioè al Berio ventenne che, studiando in America con Dallapiccola, radicava la propria ricerca nella grande tradizione della *vocalità* italiana, quella operistica, quella madrigalistica. Troviamo, già a quell'altezza cronologica, l'insistere sull'elemento vocale, *materiato* e *astratto nel contempo*: prima nitidamente identificato e poi trasformato, amplificato, con l'amalgamarsi alla sua sostanza, in difficile ma geniale dialettica, d'un sistema di suoni elettronici. In quegli anni, nei quali Joyce costituisce il punto di riferimento principale delle nuove avanguardie non solo letterarie (si pensi ai saggi di Umberto Eco, di Sanguineti e di altri del «Gruppo '63»), Berio riflette sul metodo di lavoro joyciano, che affronta la lingua tutt'insieme come accumulo della tradizione e come suo possibile azzeramento, insomma come sistema, archivio, biblioteca e come flusso, laboratorio, specchio della mutazione storica e culturale: come *langue* che conserva e contiene e trasmette e come *parole* che deforma, trasforma, riforma; come



schema e come sciame: schema formale, sciame vocale.

*Ulysses* è un libro costruito su schemi musicali, con capitoli ispirati alla struttura formale della fuga, come dichiarò Joyce stesso. Lo capì immediatamente (nel 1929) Ernst Robert Curtius, il quale concluse, dopo l'analisi del testo quale «trasposizione esatta della tecnica musicale basata su motivi», che «l'*Ulysses* bisogna leggerlo come una partitura»<sup>1</sup>. La polifonia è il proprio linguistico di questa opera-mondo sconfinata, libro-universo che raccoglie e sintetizza e confonde tutte le voci, dislocandole e deformandole in un immane sforzo cosmogonico che inventa, infine, una nuova lingua inesistente.

In *Omaggio a Joyce* Berio va in cerca della lingua pura, quella che non si esprime neppur più mediante le parole, ma per mezzo della pura voce. È la *lingua artificiale universale* utopizzata da Dante nel *De vulgari eloquentia* (libro caro, come tutto Dante, a Joyce): quella che, sola, permette di risalire la frana del dopo-Babele, di ritornare all'Eden in cui Adamo dialogava con Dio, e *dava i nomi alle cose, dotandole di senso*. Nel ricercare l'*ordine del vocale*, il senso attraverso la voce, la vocalità pura al di sotto della parola, *nel fondamento ontologico della parola*, Berio coglie fra i primi, dopo Schönberg (*Moses und Aaron*) e Berg (*Lulu, Wozzek*), il potenziale eversivo della voce, non più intesa quale puro «contenitore» della parola e quindi in veste di «mediatore» linguistico, ma in quanto forza archetipica, espressione dell'essere profondo del Soggetto.

Ma proprio per questo la crisi del Soggetto investe la Voce, la scheggia, la frammenta. Heidegger sta lì, sullo sfondo, a dire la frattura irrisarcibile dell'esser-ci, la sua vocalità imperfetta, irrimediabilmente limitata. *Pierrot lunaire* ha aperto una nuova era nell'utilizzazione della voce umana nell'opera. Ma il *Mosé* ne segna il limite critico, tragicamente. «Parola, tu mi manchi», grida *Mosé* nelle ultime battute dell'opera, che lasciano incompiuto il testo: finito ma anche incompiuto, e non completabile. Quell'urlo è sospeso su un lunghissimo *fa diësis* solitario, che fa galleggiare a lungo in pura eco la dichiarazione, orripilata per l'improvviso mutismo, che tocca il limite di dicibilità: ed è anche il limite della materia, quindi della stessa materia vocale. D'altro canto i due fratelli, *Mosé* e *Aronne*, sono caratterizzati da Schönberg mediante una differenziazione radicale e sistematica del materiale musicale assegnato a ciascuno dei due ruoli. «La partie de Moïse est entièrement parlée – en "Sprechgesang" –, celle d'Aaron entièrement chantée "selon une mélodie ornementée au maximum dans une tessiture tendue à l'extrême"»<sup>2</sup>. *Mosé* chiede aiuto a suo

<sup>1</sup> E. R. Curtius, *James Joyce e il suo «Ulysses»* (1929), trad. it. in *Letteratura della letteratura. Saggi critici*, a cura di L. Ritter Santini, Bologna, il Mulino, 1984, pp. 93-119, alle pp. 116-17.

<sup>2</sup> Cfr. J. Bourgeois, *L'opéra, des origines à demain*, Julliard, Paris 1983, p. 357. Inoltre Michel Poizat, *L'Opéra ou le cri de l'ange. Essai sur la jouissance de l'amateur d'Opéra*, ed. A. M. Métaillé, Paris 1986, pp. 152 ss.

fratello Aronne perché sia il suo porta-parola: Mosé, lui, non possiede il dono della parola (si avverta che nella tradizione biblica Mosé è balzubiente, perché non era «circonciso nella bocca», secondo la definizione ebraica).

**3.** La crisi del Soggetto si manifesta nella crisi della vocalità, nell'esplosione della sua materia come sostegno della parola articolata. Berio, ragionando su Joyce, fa esplodere il testo musicale e verbale, disintegra completamente le parole, ne sparpaglia le sillabe in una polvere vocale. Infine integra nel territorio extra-linguistico della sonorità elettronica questo impasto quasi tangibile, questa fusione dolente di pure sonorità, soltanto fòniche, alle quali però si lega pur sempre una memoria del senso, del valore comunicativo originario. Anzi: è proprio lavorando su Joyce, riflettendo sulla sua erculea cosmogonia verbale che smonta nel caos e rimonta in un nuovo, inusuale ordine l'universo della lingua e dei significati, che Berio ottiene la concretezza della sostanza sonora, rarefatta e nel contempo fattuale, *matèrica* e *spirituale* allo stesso tempo.

Ciò che le avanguardie storiche elaborano nell'orizzonte della musica va riferito peraltro anche alle altre arti. Se faccio uso dell'aggettivo "spirituale", con l'esatta intenzione di richiamarmi al saggio di Vassilij Kandinskij sullo *Spirituale nell'arte* (1912), è perché intendo porre in risalto proprio questa connessione epistemologica forte fra le espressioni artistiche: nel cap. VI, *Linguaggio delle forme e dei colori*, Kandinskij insiste sull'«affinità [...] fra tutte le arti in genere, e in particolar modo fra musica e pittura», e sulla relazione fra sonorità e cromatismo. «Il medesimo suono interiore», scrive ancora, «può in uno stesso istante venir determinato da arti diverse, ma ogni singola arte, oltre questo suono comune, mostrerà quel di più che le è proprio, e in tal modo aggiungerà al suono comune interiore una ricchezza e una forza che non è possibile ottenere coi mezzi di *una sola arte*»<sup>3</sup>.

«Le corrispondenze fra pittori e musicisti sembrano emergere soprattutto nel ventesimo secolo», afferma Pierre Boulez in *Le pays fertile*, il suo studio su *Paul Klee e la musica*<sup>4</sup>, che Paule Thévenin dichiara «forse il testo più caloroso e fraterno che un creatore abbia mai scritto su un altro creatore». A prevalere, collegando artisti e posizioni, è il *progetto astrattistico*, la sublimazione della materia in forma pura, in tessiture di piccoli punti di varia densità, in trame di relazioni assolute, che sono in pittura relazioni spaziali, e in musica relazioni di tempo, di moduli di tempo, percepiti istantaneamente,

<sup>3</sup> V. Kandinskij, *Lo spirituale nell'arte* (1912), trad. it. Bari, De Donato, 1968, pp. 45 e 73 (il corsivo è dell'autore).

<sup>4</sup> P. Boulez, *Le pays fertile*, Paris, Gallimard, 1989, trad. it. *Il paese fertile. Paul Klee e la musica*, Milano, Leonardo, 1989; le frasi citate sono rispettivamente alle pp. 23, 5, 25, 29, 56.

come *pulsazioni ritmiche* (giacché «la ricostruzione dell'opera nella sua globalità è una ricostruzione immaginaria»).

Pittura e musica si associano, e perfino si identificano, in questo sforzo di riduzione della materialità alla forma istantanea e al ritmo fondamentale: ritmo che non sarà abusivo identificare con quello della nostra *voce interiore*. È questo, infatti, il ritmo sanguigno, puramente vocale, luminoso nella medicina degli antichi, battuto dal polso e dalle tempie, a determinarsi come nostra misura corporea ed esistenziale, che definisce ciascuno di noi come Soggetto dotato di un Corpo, di una Voce, di un'Interiorità, di un Ritmo, di un Tempo. Ed è anche (ci ha insegnato Harald Weinrich in uno splendido saggio, pubblicato nel 1998 in «Critica del testo») il ritmo fondativo della scansione misurata del tempo, poiché «il tempo e le tempie sono vicini da molti secoli», e già in latino «la stessa voce *tempus / tempora* denota in primo luogo “tempo / tempi”, in secondo “tempia / tempie”»<sup>5</sup>.

La Voce coincide allora davvero con la sua materia, con il suo corpo: con la sua materia corporea, che è il *corpo disperso dell'arte*<sup>6</sup>. In questo senso, anche, Klee ha potuto dipingere fughe alla maniera di Bach, dislocando le *voci* su piani ritmico-spaziali. Allo stesso modo ha potuto cercare il rapporto fra regola e sua infrazione, fra movimento (visivo, fisico, sonoro) e fissazione di una curva capace di rappresentarlo, di una «linea disegnatrice» corrispondente a una «linea melodica» (così musicale come visuale)<sup>7</sup>. L'«evoluzione parallela, dalla rappresentazione all'astrazione, attraverso una disciplina sempre più rigorosa ed essenziale, dove la geometria riduce al minimo gli elementi dell'invenzione», permette a Boulez di accostare Piet Mondrian e Anton Webern: per lui «la soluzione dei piccoli impulsi: colorati in pittura, ritmici in musica»<sup>8</sup> permette a entrambi di occupare lo spazio e il tempo, nei rispettivi linguaggi. Giovanni Piana, nel 1995, ha studiato a fondo il rapporto fra *Mondrian e la musica*, soffermandosi sul tema del «ritmo aperto», collegabile alla musica jazz, «nella determinazione delle strutture di suddivisione spaziale nei dipinti dell'olandese»<sup>9</sup>.

Boulez accosta anche Picasso e Stravinskij, Léger e Milhaud. Io credo di poter cogliere, in tutte queste associazioni, il riproporsi costante del tema della ritmica, dell'armonia metricamente scandita, dell'acquisizione di

<sup>5</sup> H. Weinrich, *Il polso del tempo o ciò che le tempie fanno del tempo*, in «Critica del testo», I/1 (1998), pp. 1-21, ora in Id., *Il polso del tempo*, a cura di F. Bertoni, Firenze, La Nuova Italia, 1999 pp. 3-21 (da cui si cita).

<sup>6</sup> Cfr. C. Subrizi, *Il corpo disperso dell'arte*, Roma, Lithos, 2000.

<sup>7</sup> P. Boulez, *Il paese fertile* cit., p. 52.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 25 e 29.

<sup>9</sup> G. Piana, *Mondrian e la musica*, Milano, Guerrini e associati, 1995, p. 89.

segnificati astratti a partire da valori corporei, somatici, sensuali. Ancora Weinrich ha messo in luce, assai acutamente, come alla fisicità, alla materialità concreta del corpo, riconducano vocaboli quali *tentare* / *temptare* (che esprime «l'azione professionale della mano del medico rispetto al tempo ritmico del polso», ma anche *temperare*, che «ha conservato soprattutto significati astratti relazionati alla virtù cardinale della temperanza»). Sono significati astratti, è vero: ma la loro accezione originaria riconduce ad un senso «più concreto, più corporeo e ci guida, una volta di più, verso il campo della ritmica e della metrica (qui con una sfumatura particolare di musica)». Attraverso Leo Spitzer (autore di un mirabile *L'armonia del mondo*, libro assolutamente imprescindibile nell'orizzonte che sto tratteggiando)<sup>10</sup> capiremo meglio come e perché *temperare*, *temperatura* vanno legati alla teoria medico-fisiologica dei temperamenti, ma anche alla serie *temperatura-temperantia-concordia*, nella quale le valenze armonico-musicali e vocali sono preponderanti.

Le idee e le parole che ci riportano al pensiero della voce come materia intima, interna, materia sottile e impalpabile, che in musica e nelle altre arti si esprime rarefacendosi, combattendo con la propria fisicità, sono tutte legate da un «nesso fonico-semantico in cui una variante del tipo onomatopico \**temp* indica un battito ritmico»: ed è «l'origine comune di *tempus* "tempo" e di *tempus* "tempia" uniti dal "ton-ton" ritmico del polso»<sup>11</sup>.

**4.** Questo sulla materia della voce conquistata nella fessurazione, nello scheggiamento della parola, nella sua riduzione a soffio, a *flatus* (come più tardi, ai giorni nostri, avverrà attraverso la sua sintetizzazione digitale), è assimilabile al lavoro dell'alchimista, che manipolava la materia vile per raggiungere la *materia prima*, cioè Proteo. Jung dimostrò che si tratta, in realtà, di un processo metamorfico di carattere fisico/metafisico: della trasformazione dell'inferiore, del fisico, nel superiore, nello spirituale, e viceversa. E per farmi intendere bene circa il richiamo al lavoro, al travaglio alchemico

<sup>10</sup> Cfr. L. Spitzer, *Classical and Christian Ideas of World Harmony*, a cura di A. Granville Hatcher, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1963; trad. it. *L'armonia del mondo. Storia semantica di un'idea*, Bologna, Il Mulino, 1967, pp. 124 ss.

<sup>11</sup> Le parole virgolettate si leggono in H. Weinrich, *Il polso del tempo* cit., pp. 12-13. Si noti che sul piano delle ricerche somatopsichiche sono stati da tempo segnalati i rapporti fra il ritmo (*rhythmos*, da *rhein*, "scorrere") della suzione del neonato, la pulsazione cardiaca della madre, l'impulso a danzare: si vedano ad es. R. O. Benenzon, *Musico terapia en la psicosis infantil*, Buenos Aires, Paidós, 1976; E. Gutheil, *Music as an adjunct to psychotherapy*, in "American Journal of Psychotherapy", 42 (1954), p. 54; F. Fornari, *Psicoanalisi della musica*, Milano, Longanesi, 1984; A. Schön e G. Buffoli, *Musica e seduzione fra le parole*, in *La seduzione. Saggi psicoanalitici*, a cura di A. Saraval, Milano, R. Cortina, 1989, pp. 183-206 (specie 196-198).

come lavoro *spirituale*, kandinskijamente, sulla *materia vocale dell'arte*, ricorderò anche Marcel Duchamp, Johannes Itten e il Bauhaus<sup>12</sup>, ancora una volta Paul Klee, la cui *Fuga in rosso*, ispirata certo alla struttura della fuga a più voci bachiana, sospetto nasconda anche, con il richiamo cromatico, un'allusione al momento dell'*opera al rosso* nella ricerca alchémica<sup>13</sup>.

Mi sembra notevolissimo che l'*opus* spirituale di quest'*alchimie du verbe* l'avanguardia del secondo Novecento lo realizzi, in tutti i sensi, *sintetizzando la materia prima della voce*, e nello stesso tempo sforzandosi di *riconquistare l'unità nella complessità, la coerenza nella disgregazione, nel dissolvimento del linguaggio*, fino alle più profonde strutture della sintassi, della grammatica, del lessico, della fonetica. Penso ancora a Berio, addirittura a *Circles*, del 1960, con l'insistenza sulle consonanti, strappate a forza dalle loro vocali: proprio quello che avveniva nel così lontano, così opposto Luigi Nono, che nei *Cori di Didone* (1958) sceglieva (per sua dichiarazione) di esaltare le consonanti «tirate in lungo» dallo stesso Ungaretti, nella sua lettura d'autore, esasperando proprio gli aspetti contrari alla caratterizzazione *vocalistica* della lingua italiana<sup>14</sup>.

E penso ancora una volta a Joyce; ed anche, su una posizione radicalmente diversa, a Paul Celan, alle sue sillabe balbettate perché infrante, polverizzate, maciullate come da un orrore cosmico. Nello sforzo genetico e

---

<sup>12</sup> Cfr. J. Itten, *Kunst der Farben*, Ravenburg, Otto Maier Verlag, 1961; trad. it. *Arte del colore. Esperienza soggettiva e conoscenza oggettiva come vie per l'arte*, Milano, Il saggiaiore, 1965 (ne esiste anche un'edizione francese: *Art de la couleur*, Paris, Dessain & Tolra, 1967). Per l'ideologia della corporeità sottostante al progetto-Bauhaus ed alla sua sperimentazione artistica, architettonica, pedagogica, esistenziale, rinvio all'eccellente volume *Bauhaus*, a cura di J. Fiedler e P. Feierabend, Köln, Könemann, 2000 (edizione contemporanea in varie lingue); nell'edizione italiana si vedano su Itten le pp. 232-241 e 360-367 (queste ultime per il suo corso propedeutico al Bauhaus e sul tema della "formazione dell'individuo"); su Klee le pp. 244-255; su Kandinskij le pp. 256-265; sui corsi propedeutici di Klee e di Kandinskij, le pp. 382-391; sul tema *La teoria dei colori al Bauhaus*, le pp. 392-399.

<sup>13</sup> Si veda P. Boulez, *Il paese fertile* cit., pp. 86 ss.; fra le opere teoriche di Klee sulle relazioni musica-pittura, sotto il segno della *ritmica*, sono di particolare interesse, nella prospettiva qui delineata (faccio ricorso all'edizione francese degli *Scritti sull'arte* che ho davanti agli occhi mentre scrivo: l'ed. originale è apparsa nel 1977 a Basel-Stuttgart presso l'editore Schwabe) le pagine sul *processo della messa in forma* raccolti in *Écrits sur l'art*, 2 voll., a cura di J. Spiller, Paris, Dessain et Tolra, 1977, vol. II, *Histoire naturelle infinie*, specie pp. 43 ss.

<sup>14</sup> Rinvio al libretto di sala del "progetto Pollini", dove le parole di Luigi Nono sono ricordate nel testo relativo al concerto di mercoledì 12 marzo 2003, dedicato a Luca Marenzio, Luigi Nono e Carlo Gesualdo di Venosa (le pagine del libretto non sono numerate).

cosmogonico di ri-creazione, a partire dalla pura voce, dal singulto, dal balbettio, dall'inciampo che denuncia pochezza e fralezza della Parola, dalla necessità di ri-impastare la materia della Voce per dar forma a un nuovo senso, Celan riconosce pur sempre un movimento verso l'Altro, una dinamizzazione dialettica: perché «la poesia vuole raggiungere un altro, ha bisogno di questo altro, ha bisogno di un interlocutore (*ein Gegenüber*). Lo cerca, gli si consegna in parola. Ogni cosa, ogni uomo è nella poesia che tende verso l'altro, una figura dell'altro»<sup>15</sup>. La parola-balbettio, la *lallazione* di Celan («la-lallen», «ba-balbettare») che lo fa tornare (come Dante, «fioco» sulla soglia d'uscita del Paradiso) *in-fans*, vocalità fatta di grido e di sospiro, *vuota di senso perché dice lo svuotamento del senso*, si sforza di ritrovare la voce che è nel fondo di ogni parola: la ba-balbetta, ce-cerca il suo cammino fra le lacrime: cammino inutile e perciò necessario perché quel confine delle lacrime sia superato.

Nel definire il *significato della voce* come «grido luminoso dell'aurora, da cui l'universo ha origine», traendo spunto dalla cosmogonia indoeuropea più antica, attestata nella dottrina vedica, Marius Schneider ricordava, in *Il significato della musica*, che «[...] il dio canta e suona, a ritmo di tamburo, se stesso; perché egli stesso è l'inno. Però, mentre egli si canta o si suona, il suo canto, cioè egli stesso, svanisce nel nulla, sacrifica cioè se stesso per ricavare un inno dai suoni che subito si spengono». Esattamente quando (negli anni '30-'70 del Novecento) gli artisti europei così riflettono sulla Voce del testo ferita, sbranata, i musicologi studiano, volgendosi all'Oriente o al Medioevo occidentale, il mitologema della voce interiore come «specie di ultrasuono impercettibile», la cui «sostanza sonora si può udire solo se affiora alla periferia del suo soggetto», coniugandolo con l'altro mitologema del «sacrificio sonoro», quello praticato dai *rishis*, che sono «i primi metri, i ritmi sonori spesso personificati dai primi poeti-musici dei tempi mistici», «primi suoni organizzati ritmicamente in modo da conferire un senso intelligibile al suono puro»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Così Paul Celan nel discorso *Der Meridian*, letto nel 1960 per il conferimento del premio Brema; la versione che uso è quella, elegante e fedele, di C. Miglio, *Celan e Valéry. Poesia, traduzione di una distanza*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1997, p. 54 (ma si leggano per intero i bellissimi cap. II, *La stretta di mano*, pp. 53-105, e III, *La reciproca ospitalità*, pp. 107-154). *Der Meridian* è stato integralmente tradotto in italiano in una versione accolta con alterno favore dagli specialisti: P. Celan, *La verità della poesia. Il meridiano e altre prose*, a cura di G. Bevilacqua, Torino, Einaudi, 1993 (il luogo qui citato è a p. 16).

<sup>16</sup> M. Schneider, *Die Bedeutung der Stimme in den alten Kulturen*, in "Tribus. Jahrbuch des Linden-Museums", Stuttgart 1952-53 (numero speciale); trad. it. *Il significato della voce*, in *Il significato della musica*, Milano, Rusconi, 1970, pp. 151-181 (le frasi citate sono alle pp. 151 e 155).

Così prende corpo l'ultimo mito, forse, del Novecento: quello, negativo, della povera Parola maciullata e svuotata dalla tragedia della storia, ridotta a Voce pura e assoluta, quasi azzerata, che comunica ormai con la sua stessa *materia*: materia della voce *trasformata* alchemicamente da *res* a *spiritus*. Non credo davvero che sia troppo lontano, sul piano delle intenzioni di poetica, il polimaterismo che Alberto Burri recupera dai futuristi, specialmente da Prampolini<sup>17</sup>, per produrre però entro la materia distruzioni/ricostruzioni, lacerazioni infinite, ferite, patimenti, sfibramenti, facendosi creatore di un nuovo cosmo scolpito nella materia, ormai corrotta dalla storia, con il fuoco e con la lama, intaccando e facendo sfilacciarsi e quasi fermentare sacchi, tele, plastica, legno, metallo. Le "cose" vengono così create e nel contempo brutalizzate, spolpate, ridotte alla tessitura radicale sottostante, in filigrana, al tangibile: la loro materialità è smembrata come in cerca della sua sostanza segreta, ridotta a francescana povertà, consumata dal tempo e come fuori del tempo, fino a liberarla dal suo peso, a sublimarla, ottenendo un'*astrazione dalla forma* che è al contempo *tensione-verso una forma* (Simonetta Lux ha dimostrato la presenza, sottotraccia, in Burri, di un pensiero dedicato a Piero della Francesca)<sup>18</sup>. In senso musicale e vocale si potrà allora parlare, secondo l'esatta formula di M. Calvesi, di «tensione tonale e timbrica della pagina»<sup>19</sup>, da porsi in confronto non indebitamente con il si-

<sup>17</sup> Cfr. M. Calvesi, *Alberto Burri*, Milano, Fratelli Fabbri, 1971, pp. 1-14 (soprattutto alle p. 6-7 e 9). Successivamente lo stesso Calvesi è tornato con ampio respiro sul rapporto genetico fra "polimaterismo" futurista e ricerca "materica" di Burri e di Fontana: si veda soprattutto (anche per la documentazione bibliografica: cfr. pp. 603-611) *L'arte italiana nel ventesimo secolo*, saggio introduttivo al catalogo della magnifica mostra omonima, curata (alle Scuderie Papali al Quirinale, dal 30.XII.2000 all'1.IV.2001) dallo stesso Calvesi insieme con lo storico Paul Ginsborg: *Novecento. Arte e Storia in Italia*, Milano, Skira, 2000, pp. 19-39.

<sup>18</sup> Cfr. S. Lux, *Alberto Burri: dalla pittura alla pittura*, Roma, Università degli studi "La Sapienza", 1987; e cfr. anche Ead., *Introduzione* al catalogo della mostra di F. Caroli, *La forma e l'informe*, Casalecchio di Reno, Grafis, 1983.

<sup>19</sup> M. Calvesi, *Alberto Burri*, cit., p. 9; cfr. p. 7: «Quelle velature di sporco, che poi Morandi traduceva in varianti di tono, le ritroviamo anche in Burri e con valore, quasi, tonale. La novità, lo sappiamo benissimo, fu tutta nel dare l'oggetto invece che la sua immagine. Ma a monte della pur fondamentale risoluzione linguistica, c'è questo amore per la polvere, per il consumato e il patinato dal tempo, che non troveremo nelle avanguardie artistiche». Il saggio di Calvesi si chiude sottolineando il valore, nell'opera di Burri, della materia, in una dimensione assai prossima a quella che, per la musica, sto definendo *materia della voce*: «la corporeità, il peso, il valore esistenziale delle pure forme, che dunque si equivalgono, in quanto presenze terrestri, alle materie e agli oggetti. La più sottile e profonda conclusione che l'informale potesse toccare, sconfinando, per toccarla, nei regni del formale» (p. 14).

lenzio metafisico, polveroso, accumulativo, colmo di *tensione-verso la parola*, di Giorgio Morandi.

5. Il tema della sintetizzazione-riproduzione digitale della voce, uscendo dal sistema analogico, dalla *logica analogica*, proprio nel renderla falsificabile ha riproposto la questione dell'*identità vocale*, della voce ormai divenuta ancor più di prima luogo mobile e incalcolabile, non misurabile, non apprezzabile se non per via tangenziale, allusiva, per approssimazione: quindi come *dispositivo di dinamizzazione permanente dell'identità personale*. Ma per un altro verso, proprio nel momento in cui si incomincia ad intervenire sulla riproducibilità tecnica della voce mediante l'elettronica, qualcosa avviene su un altro piano, che definirei *metafisico*, se si accoglie un aggettivo un po' forte, un po' connotato: ma lo uso nel senso in cui lavorando, vent'anni fa, sul saggio che più tardi, nel 1992, sarebbe diventato *Flatus vocis*<sup>20</sup>, ho parlato di una *metafisica* e di una *antropologia della voce*, cioè del riconoscimento di un ordine vocale, costitutivo dell'essere umano, dell'individuo: uno statuto epistemologico che coincide con l'identificazione vocale del Soggetto, con il suo *essere-la-propria-voce*.

Si seguano almeno i capisaldi della metamorfosi su scala europea, per cogliere filologicamente i parallelismi e le sequenzialità, davvero impressionanti. Due anni prima dell'*Omaggio a Joyce* di Luciano Berio, nel 1956, Karl Heinz Stockhausen<sup>21</sup>, con il *Gesang der Jünglinge* («canto degli adolescenti»), aveva già saldato in artificio barocco sonorità elettrica e vocalità primaria, addobbando di suoni elettronici la voce di un bimbo, moltiplicandola con il gioco speculare dei magnetofoni, sovrapponendola ad eco a sé stessa: sempre riuscendo a conservarne intatto il timbro infantile, la stoffa lieve, nonostante le manipolazioni e i riverberi. Più tardi nel 1970, quando ormai l'elettronica ha conquistato uno spazio impensabile nella sperimentazione del primo dopoguerra, Stockhausen compose *Stimmung*: titolo emblematico, così ambivalente e allegorico che è difficile non pensare ad un riferimento intenzionale anche al grande libro di Spitzer che ho ricordato poco fa, apparso in inglese nel 1963, e che studia appunto la storia semantica di quest'idea.

*Stimmung*, come si sa, è un termine dalla semantica complessa, sottile, assai articolata: significa contemporaneamente «accordatura», «diapason», «aria», «atmosfera», «disposizione», «umore», «stato d'animo». Si lega etimolo-

<sup>20</sup> Mi permetto di rinviare, anche per la fondazione teorica delle categorie impiegate in queste pagine, al mio *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, Bologna, Il Mulino, 1992, 2<sup>a</sup> ed. 2000 (il testo era stato scritto per l'*Enciclopedia Einaudi* nel 1980, ma solo parzialmente pubblicato nell'ultimo volume, edito nel 1982).

<sup>21</sup> Cfr. M. Gagnard, *La voix dans la musique contemporaine et extra-européenne*, Tours, Van de Velde, 1987, pp. 32-35.



gicamente a *stimmen*, “accordare”, e a *Stimme*, “voce”: di *Stimme*, anzi, *Stimmung* è il riflesso cosmico e l’umoralità categoriale. Come Spitzer ha dimostrato, nel pensiero medievale è centrale l’idea di un accordo del cuore umano (*cor*, *cordis*, all’accusativo *corda*) con l’universo, con il cielo stellato: passa per il suo innalzarsi, nel farsi sonorità acuta e sottile (*sursum corda*, «in alto il cuore»), e infine nel suo farsi *chorda* vibrante dello strumento cosmico, del cosmo come strumento musicale e astronomico, cronologico e planetario. Il cuore dell’uomo, come sede dello *pneuma*, del soffio vocale-luminoso, è un organo *spirituale*, è ricolmo di *Stimmung* e di *Stimme*: di umori, di temperamenti, di accordi, di ritmi, di vocalità. E si può aggiungere che all’ideologia di una Voce luminosa, soffio-di-luce, gesto prima di tutto interiore, mentale, si lega nel Medio Evo volgare, quello dei trovatori e degli Stilnovisti, di Jaufrè Rudel e di Arnaut Daniel, di Cavalcanti e di Dante, un fitto reticolo semantico in cui si stringono insieme il cielo stellato (il cielo dei *sidera* da cui l’anima deriva, trascinata nel corpo dallo *spiritus*) e la Mente umana che, «riflettendo», cioè riflettendo-si lassù, «speculando» dalla *specula* e nello *speculum*, e «considerando» (*cum+siderans*), pensa, e *si* pensa<sup>22</sup>. Nascono insieme, nella cultura europea moderna, le emozioni e la loro voce: cioè *l’emozione della voce lirica* che interiorizza l’esperienza e la esprime, l’espressione dei sentimenti e la nascita della parola come vocalità “colmata” dal ritmo musicale della poesia.

Sullo sfondo dell’esaltazione della materia vocale nella musica contemporanea riscopriamo istanze, idee, percezioni, tecniche medievali. Non senza ragione, si possono riconoscere procedure strutturali di tipo medievale in certe architetture contemporanee: così ha fatto, studiando *Sequenza III* di Berio (1968), Madeleine Gagnard<sup>23</sup>, la quale ha proposto di individuarvi un esplicito richiamo alla tecnica del canto gregoriano e del tropo, con l’inserzione di vocalismi incongrui fra le sillabe spezzate e nel contempo fluidamente disciolte, fra esplosioni di soffi di risa di pura materia vocale. Evocherei anche Maurice Ohana e i suoi *Tre racconti dell’onorevole fiore*, con i cambi di vocali sui glissandi, e con quel riso sardonico che frantuma e fa sussultare la voce, impedendole di farsi parola<sup>24</sup>; o invece, per converso, le *Notti (Nuits)* di Iannis Xenakis, per le quali l’autore stesso invita, nello spartito originale, a cantare «sempre assolutamente senza vibrato, con voci piatte, rudi, a gola

<sup>22</sup> Il bel libro di Mira Mocan, *I pensieri del cuore. Per la semantica del provenzale «cossira»*, Roma, Il Bagatto 2003, imperniando la ricerca sulla cultura trobadorica ed anche mediolatina, approfondisce quest’importante livello della storia categoriale e semantica del “pensare” nella cultura europea.

<sup>23</sup> Si veda M. Gagnard, *La voix dans la musique contemporaine* cit., p. 51.

<sup>24</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 61-65.

spiegata»<sup>25</sup>. Sarà incongruo porre quest'indicazione di nitidezza ascetica, di astrazione dal ritmo modulare, in rapporto per un verso con le *fasce sonore* di György Ligeti, immobili, parallele, pure strutture «verticali» costituite da pochi intervalli definiti che identificano il nòcciolo del ritmo nel suo nascere, prima che la voce si dispieghi, quando è ancora magma materico-sonoro<sup>26</sup>; e per un altro con la scelta di Glenn Gould di rifiutare, come alterazione della *vocalità pura* della struttura musicale, l'uso smodato del pedale, capace di condurre «quasi fatalmente la bella nave dell'Ambizione Contrappuntistica a incagliarsi sugli scogli retorici del legato romantico»?<sup>27</sup>.

«Que le texte soit coupé de rires, cris, halètements», suggerisce la Gagnard per Berio, «c'est la marque d'une fusion totale entre matière verbale et matière vocale, mais qu'il soit 'farci' d'éclats de mots, cela ressort à la même démarche que les tropes ou séquences d'interpolation entre les mots du texte liturgique dans le chant grégorien»<sup>28</sup>.

6. In *Stimmung* Stockhausen si rifà proprio a questa semantica e a quest'allegoria, così radicate nella cultura dell'Europa medievale e moderna. Come un neoplatonico di età umanistica studia la dislocazione degli “umori” e degli “spiriti” nei “luoghi” del corpo; come nei teatri della memoria rinascimentali li connette a “luoghi” appunto memorabili. Ma per far questo (e questo mi sembra notevole anche nella prospettiva che oggi qui si illumina, delle relazioni fra Oriente e Occidente che così bene Michiko Hirayama sintetizza: lei che ha alternato Berio, Suki Khang, Scelsi, Kondo, Guàccero, Fukushima, Cage, Esaki, Boulez, Matsudaira, Dallapiccola, Minami, Berg, Shimoyama, Webern, Toshi Ichianagi), per far questo Stockhausen guarda al di là dei confini occidentali, ricerca affinità e scopre straordinarie identità d'impostazione teorica e pragmatica: ad esempio nella tradizione del soffio vivente, il Soffio Originario della civiltà taoista cinese (*yuangqi*) che si diffonde anche in Giappone: quello che circola attraverso il corpo, “salendo” e “scendendo” come su una scala terrestre-celeste, che è anche una scala di accordi musicali/spirituali, scala armonica, che armonizza lo Spirito, gli Spiriti, negli arcani

<sup>25</sup> Cfr. *ibid.*, pp. 57-60.

<sup>26</sup> Ancora una volta rinvio alle pagine (non numerate) del libretto di sala del “progetto Pollini”, relative all'esecuzione di *Lux aeterna* di Ligeti, sabato 15 marzo 2003, dopo alcuni *Lieder* di Schubert e prima di *Nuits* di Xenakis e di *De Profundis* e *Friede auf Erden* di Schönberg.

<sup>27</sup> Cfr. G. Gould, *Art of the Fugue* (1972), in *The Glenn Gould Reader*, a cura di T. Page, New York, Knopf, 1984; trad. it. *Arte della fuga*, in *L'ala del turbine intelligente. Scritti sulla musica*, Milano, Adelphi, 1988, pp. 43-54 (a p. 53).

<sup>28</sup> M. Gagnard, *La voix dans la musique contemporaine* cit., p. 51.

«Campi di Cinabro» (come veniva definito, in cifra, il corpo umano nella *fisiologia mistica* del Tao: ma affini topografie dell'interiorità vocale stiamo riportando alla luce anche nei testi dei nostri poeti-filosofi medievali). Ed è, quel Soffio Originario, «il corrispettivo dei soffi primordiali che al momento della creazione formarono il Cielo e la Terra». Ricongiungere il Soffio Originario al proprio Campo di Cinabro, raccogliarlo, assorbirlo, guidarlo o “fonderlo” lasciandolo liberamente circolare (*lianqí*), è un'impresa tutt'altro che “spirituale” nel senso nostro del termine. Si tratta invece di plasmare, impastare, lavorare l'argillosa, matèrica sostanza della vocalità viva, e inglobarla superando gli ostacoli, le ostruzioni (*shuo gejie*): per potere, infine, «ricevere il respiro, *shouxí*, in un soffio leggerissimo, contrarre il ventre, e far scendere inghiottendo, *yanxia*; prendere come misura gli inghiottimenti riusciti, e come termine il momento in cui si è sazi di inghiottire, senza alcun limite di tempo»; e infine, dopo averli misurati a pollici, quei soffi inghiottiti dalla sostanza estesa e pesante come la materia che ci circonda, «armonizzarli, i soffi, *tiaoqí*; quando i soffi hanno trovato (ciascuno) il proprio posto (= il viscere corrispondente a ognuno di essi) inghiottire (il soffio). Allora tenere dentro il soffio finché non sia insopportabile trattenerlo oltre»<sup>29</sup>.

È questa la tradizione studiata fin dal 1937 da Henri Maspero in due saggi apparsi sul «Journal Asiatique», che Stockhausen poté forse conoscere, vista la qualità della sua preparazione culturale, la quale ricorda tanto da vicino altri musicisti contemporanei attentissimi alle esperienze orientali, specie nella formulazione di una teoria della vocalità, e addirittura della sonorità del silenzio («...quell'aspetto del suono che può essere espresso sia dal suono che dalla sua assenza...»)<sup>30</sup>: John Cage (che ho appena citato), il quale tiene accanto Meister Eckhart e Marcel Duchamp, studia lo *zen* giapponese e la matematica più avanzata, e mentre scrive su *Finnegans Wake* si interessa al buddismo; Philip Glass, che all'India ritorna esplicitamente, addirittura scegliendo il sanscrito come lingua di *Satyagraha*, nel 1978<sup>31</sup>. Così come poté conoscere, credo, Stockhausen, la tradizione indiana del soffio vitale che è insieme sonoro e luminoso, e che identifica il suono (*nāda*) nei

<sup>29</sup> Henri Maspero, *Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoïste ancienne*, Gallimard 1971; trad. it. *Il soffio vivo*, Adelphi 1985, pp. 38-41, 46, 49.

<sup>30</sup> J. Cage, *Conversing with Cage* (1987), *Lettera a uno sconosciuto*, Roma, Edizioni Socrates, 1996, p. 92.

<sup>31</sup> Cfr. Ph. Glass, *Music by Philip Glass*, Dunvagen Music Publishers, New York, 1987; trad. it. *La mia musica*, con un saggio di Germano Celant, *Introduzione* di Robert T. Jones, Roma, Edizioni Socrates, 1993, pp. 189-268 (il libretto in italiano è alle pp. 239-255; il testo sanscrito in trascrizione in caratteri latini alle pp. 257-268). Si noti che Glass nel 1992 scrisse le musiche per il film di Godfrey Reggio *Anima mundi* (lemma tipico della tradizione ermetico-neoplatonica).

termini de «la relazione che corre fra il pensiero e l'immaginazione»<sup>32</sup>. Non molto dista da questa ideologia, che è anche una pratica armonico-musicale, la costruzione del neoplatonismo di Marsilio Ficino, così ben studiata da Robert Klein<sup>33</sup>, nella quale lo *spiritus subtilis*, vocale e ritmico, respiro e voce, sonorità profondissima dell'Essere, davvero *materia e antimateria in uno*, è il ponte di comunicazione fra il Corpo e l'Anima.

**7.** «La voce è suono. Il suono è l'elemento più sottile della materia percettibile», ha scritto Paul Zumthor nelle parole di prefazione che mi ha fatto l'onore di donarmi, dieci anni fa, per il mio *Flatus vocis* (ripubblicato l'anno scorso dal Mulino):

Nella storia di ciascuno di noi, come nella nostra storia collettiva, fu proprio esso, in origine, il luogo di incontro dell'universo e dell'intelligenza. Carica di questa esperienza antica, interiorizzata, la voce, in quanto volontà di dire, è volontà di esistere. In essa un'assenza diventa presenza, e capta le reti di messaggi diffusi attraverso il tempo e lo spazio. La voce, prima di manifestarsi ed essere percepita, è quindi dissimulata nel silenzio del corpo. Il corpo è la sua matrice; in ogni istante essa può nascere; ma, contrariamente a noi, in ogni istante può tornare a tale matrice, e ritrovarvi l'energia per una vita ulteriore. Sicché, a prestarle ascolto, l'orecchio accorto sente risuonare in essa una sorta di respiro prenatale, l'eco attutita di una profondità inimmaginabile ove nessuna rottura separa ancora le parti dell'essere<sup>34</sup>.

Filologia e antropologia, teoria della comunicazione e filosofia, scienze delle arti e scienze del ritmo (in primo luogo quella della musica), nel loro intreccio irriducibile costituiscono dunque lo sfondo scientifico-disciplinare necessario a una ricerca intorno alla sonorità materiale, alla sostanza vocale dell'universo e del corpo umano.

Veniamo ricondotti in questo modo a toccare con mano, proprio nel senso pieno della metafora, come nella musica, e più in generale nell'arte, contemporanea vengano a cristallizzarsi con nitidezza immagini antichissime intorno alla *materia della Voce*: anzi, per dirla con il Walter Benjamin del grande libro sui *Passages*, come queste immagini arcaiche «giungono a leggibilità

<sup>32</sup> La frase è di Marius Schneider, *Il significato della voce* cit., p. 169.

<sup>33</sup> Cfr. R. Klein, *La forme et l'intelligible. Ecrits sur la renaissance et l'art moderne*, a cura di A. Chastel, Paris, Gallimard, 1970; trad. it. *La forma e l'intelligibile. Scritti sul Rinascimento e l'arte moderna*, Torino, Einaudi, 1975.

<sup>34</sup> P. Zumthor, *Prefazione*, in C. Bologna, *Flatus vocis* cit, pp. VII-X (a p. VIII).

solo in un'epoca determinata», che è la nostra: «l'immagine dialettica è un'immagine balenante. Ciò che è stato va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'ora (*Jetzt*) della conoscibilità»<sup>35</sup>.

Alle origini dell'arte moderna Paul Cézanne<sup>36</sup> propose l'immagine dell'artista come puro «ricettacolo di sensazioni, un cervello, un apparecchio che registra»; «tutta la sua attività», aggiungeva, «deve tendere al silenzio». Dimenticare, cancellare, tendere al silenzio, farsi (secondo la formula dello *zen* giapponese) solo risonanza interiore<sup>37</sup>, essere un'eco perfetta, astrarsi per astrarre dalla materia della vocalità una voce pura che lascia «imprimere sulla lastra sensibile» dell'interiorità le parole del mondo.

Di questo mitologema dell'*impronta vocale del mondo impressa nell'interiorità* trovo traccia ultima nelle *Voci del mondo* dello scrittore austriaco Robert Schneider, e nel suo mito di Elias, dall'udito prodigioso, che come un nuovo Orfeo si dissolve in puro ascolto, fino a sentire il suono dell'universo con un udito moltiplicato che gli permette di cogliere e riprodurre l'essere e il dolore cosmico, «il rumore dei passi, il respiro, lo scricchiolio della neve gelata, i tonfi lontani del bosco, il mormorio dell'acqua sotto il ghiaccio della Emmer». Tutto, intorno ad Elias, cresce e si fonde «in un unico suono grandioso». Ed è allora che «il volto di Elias assunse un'espressione spaventosa, come se tutto lo strazio del mondo vi si fosse concentrato per lasciare la sua impronta»<sup>38</sup>.

Credo che proprio quest'immagine dialettica, dell'impronta della materia vocale dell'universo nell'ascolto umano che si fa nuova voce mai prima udita, giunga a leggibilità nell'arte, nella conoscenza artistica del nostro tempo.

---

<sup>35</sup> Cfr. W. Benjamin, *Das Passagenwerk*, a cura di R. Tiedemann, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982; trad. it. *Parigi, capitale del XIX secolo. I «passages» di Parigi*, a cura di G. Agamben («Opere di Walter Benjamin», XI), Torino, Einaudi, 1986, framm. N 3, 1, p. 599 (nuova ed., con il titolo *I «passages» di Parigi*, a cura di E. Ganni [«Opere complete di Walter Benjamin», IX], p. 518, con nuova traduzione).

<sup>36</sup> Così P. Cézanne in J. Gasquet, *Ciò che mi ha detto Cézanne*, ricordato da C. Subrizi, *Il corpo disperso dell'arte* cit., p. 53.

<sup>37</sup> Si legga il bel dialogo di Ph. Sers – Y. Escande, *Résonance intérieure. Dialogue sur l'expérience artistique et sur l'expérience spirituelle en Chine et en Occident*, Paris, Klincksieck, 2003.

<sup>38</sup> R. Schneider, *Schlafes Bruder*, Leipzig, Reclam-Verlag, 1992; trad. it. *Le voci del mondo*, Torino, Einaudi, 1994, pp. 26-27.

# I nuovi narratori: un fenomeno non solo italiano

## MARINA SANFILIPPO

### I. INTRODUZIONE

#### *Oggetto di studio*

In questo breve saggio cercherò di scandagliare un fenomeno abbastanza recente ma nello stesso tempo innegabile: la nascita e il rapido diffondersi, soprattutto in ambiente urbano, di nuove forme di narrazione orale. La *rinascita*, o *revival*, della vecchia arte di raccontare storie ad alta voce è un fenomeno diffuso in tutto il mondo, in nazioni molto diverse e lontane tra loro<sup>1</sup>. Ma è particolarmente significativo il confronto tra Italia e Spagna, che per me rappresentano rispettivamente il luogo d'origine e quello d'adozione. In questo articolo c'è una maggiore presenza di dati riguardanti la Spagna perché ho già condotto in questo paese un'ampia e approfondita ricerca negli anni 1992-2004<sup>2</sup>, mentre in Italia l'indagine è in corso<sup>3</sup>.

La rinascita in Italia della narrazione orale è molto legata alla realtà teatrale<sup>4</sup>, mentre in Spagna la nuova narrazione orale ha sicuramente caratteristiche sceniche e spettacolari, ma non è ancora riuscita a raggiungere il grande pubblico. In ogni caso, negli ultimi decenni, si è assistito a un moltiplicarsi di eventi e luoghi in cui qualcuno prende la parola per narrare storie,

---

<sup>1</sup> Per una panoramica abbastanza completa della situazione della narrazione orale in ben 53 paesi, vedi la rivista statunitense «Storytelling Magazine», n. 19, marzo-aprile, 2002.

<sup>2</sup> I risultati della ricerca sono in M. Sanfilippo, *La narración oral: aspectos y características de su renacimiento en la España actual (1992-2004)*, Memoria de Investigación, Madrid, UNED, 2004.

<sup>3</sup> I risultati dovrebbero essere pubblicati alla fine del 2005.

<sup>4</sup> La narrazione orale ha acquistato, in Italia, grande visibilità grazie, anche, ad alcune fortunate trasmissioni televisive, prima fra tutte quella dedicata al *Racconto del Vajont* di Marco Paolini, trasmessa il 9 ottobre del 1997 da Rai Due, con un notevole successo di pubblico (il programma ebbe tre milioni e mezzo di spettatori). Cfr. M. Paolini e O. Ponte di Pino, *Quaderno del Vajont* (libro e videocassetta), Torino, Einaudi, 1999.

racconti, leggende e ogni tipo di narrazione breve, dimostrando così che quest'attività umana, che troviamo già documentata in un papiro egiziano del 1700 a. C., nel quale si afferma che "Cheope, il costruttore della grande piramide, amava farsi narrare delle storie"<sup>5</sup>, non è svanita nel nulla, contrariamente a quel che si è pensato e scritto fin dagli inizi del XX secolo, né per colpa del petrolio, del gas o l'elettricità che hanno illuminato le lunghe notti d'inverno<sup>6</sup>, né per colpa del ritmo della vita moderna e dei molti svaghi che quest'ultima offre<sup>7</sup>, né per colpa della sempre disprezzata televisione<sup>8</sup>.

### *I narratori intervistati*

La bibliografia sull'argomento, almeno per quel che riguarda la Spagna, è scarsa, pertanto, al momento di cominciare a studiare il fenomeno, ho considerato opportuno realizzare un'inchiesta tra i *nuovi narratori* e, con questo fine, ho elaborato un questionario che mi permettesse di raccogliere informazioni utili sulle caratteristiche della *nuova narrazione*. Molte delle affermazioni di questo articolo si basano sui risultati dell'inchiesta, per cui vale la pena soffermarsi sulle sue caratteristiche e sull'identità dei narratori intervistati.

<sup>5</sup> S. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, Milano, Il Saggiatore, 1979, p. 383.

<sup>6</sup> Un secolo fa A. Le Braz scrisse che "l'éclairage au pétrole a remplacé, dans le plus humble ferme, la chandelle de résine, et le progrès des lumières, comme on dit, a banni des réunions du soir la légende orale pour y substituer le feuilleton imprimé" (A. Le Braz, *Magies de la Bretagne*, Paris, Robert Laffont, 1994, p. 32).

<sup>7</sup> Nel 1941, *Elena Fortún* (pseudonimo letterario di Encarnación Aragonese Urquijo, una delle protagoniste del rinnovamento della letteratura infantile spagnola negli anni trenta) affermava: "Hemos olvidado el arte de contar cuentos. El cine, el teatro, la vida social y las distracciones de todas clases nos han alejado de la dulce intimidad del hogar" (E. Fortún, *Pues señor... Cómo debe contarse el cuento y Cuentos para ser contados*, Palma de Mallorca, Olañeta, 1991, p. 23).

<sup>8</sup> G. Jean parla della morte dei narratori nel mondo occidentale e cita lo scrittore e folklorista bretone Pierre Jakez Helias, secondo il quale "hoy los cuentistas miran la televisión como todo el mundo" (G. Jean, *El poder de los cuentos*, Barcelona, Pirene, 1988, p. 223). Analogamente, Rogelio Luque, un narratore y *trovero* (figura di improvvisatore poetico tradizionale) andaluso, ha improvvisato un *trovo* in cui afferma: "pero quiero decir yo/ a mayores y pequeños:/ se ha perdido esa ilusión,/ *el cuento se va muriendo,/ culpa de la televisión*" (N. Gómez López, *Cuentos de transmisión oral del Poniente almeriense*, Madrid [tesi di dottorato UNED], 1997, p. 41 – il corsivo è mio). Vorrei tuttavia ricordare che un artista italiano, Giacomo Verde, nella sua ricerca sulla possibilità che nascono dall'incontro tra arte e nuove tecnologie, ha creato il *teleracconto*, in cui la narrazione orale interagisce con il piccolo schermo (cfr. C. Presotto, *L'isola e i teatri*, Roma, Bulzoni, 2001, pp. 38-40 e M. Sanfilippo, *Giacomo Verde: un narrador italiano que mistura tradición e novas tecnoloxías*. «Revista Galega de Teatro» 36, 2003, pp. 38-41).

Il questionario conteneva domande su vari aspetti come, per esempio, gli anni di esperienza come narratore, i motivi per cui ci si dedica a questa attività, il tipo di pubblico e il tipo di luoghi in cui si racconta, il tipo repertorio di ognuno, i processi artistici di elaborazione della narrazione, il concetto di autore, il rapporto tra scritto e orale, le caratteristiche teatrali del lavoro di ognuno, ecc.

Nel settembre del 2003 proposi di partecipare all'inchiesta a quarantaquattro narratori orali, scelti tra i nominativi del catalogo telematico del *Seminario de Literatura Infantil y Juvenil* di Guadalajara<sup>9</sup>. Trentacinque dei narratori consultati, cioè l'88% del totale, risposero al questionario, nel giro di un mese e senza necessità di grandi insistenze da parte mia<sup>10</sup>. Questo elevato numero di risposte sembra indicare un genuino interesse per una riflessione teorica sulla narrazione orale da parte dei *nuovi narratori*, come d'altronde risulta evidente dal proliferare di incontri e giornate di riflessione tra narratori<sup>11</sup>.

I trentacinque narratori consultati appartengono a – o svolgono la loro attività in – diverse aree del territorio spagnolo<sup>12</sup>, undici di loro hanno pub-

---

<sup>9</sup> Per il ruolo dell'associazione culturale *Seminario de Literatura Infantil y Juvenil* di Guadalajara nella rinascita e diffusione della narrazione orale in Spagna dal 1992 vedi *infra* alla nota 33.

<sup>10</sup> In questo momento sto conducendo un'inchiesta dello stesso tipo con narratori italiani e i numeri e i tempi delle risposte, tranne poche eccezioni, sono ben diversi. Dopo otto mesi hanno risposto soltanto quindici dei trenta narratori contattati.

<sup>11</sup> Nel 2004 si sono svolti l'incontro *Madrid Cuenta. Primeras Jornadas de Reflexión sobre el Arte de Contar organizadas por los Contadores de Cuentos e Historias en Madrid* (Colegio Mayor Chaminade di Madrid, 5-7 marzo 2004) a cui hanno partecipato ottanta narratori madrileñi (Cfr. C. Alba, *Primeras jornadas de reflexión sobre el arte de contar cuentos*, «Actores» 73, 2004, pp. 64-66), e il *Primer Encuentro Estatal de Cuentistas, Cuentacuentos y demás profesionales de la Narración Oral* (Junta de los Ríos, Cádiz, 8-10 ottobre 2004) a livello nazionale a cui hanno partecipato più di cento narratori (cfr il resoconto abbreviato dell'incontro nella rivista «Educación y Biblioteca» 144, nov.-dic. 2004, pp. 56-76).

<sup>12</sup> Elenco qui di seguito i miei informatori, indicando la regione spagnola dove svolgono prevalentemente la loro attività e, nel caso dei sei narratori stranieri, indico tra parentesi il paese da cui provengono:

- 1) Carlos Alba García, narratore orale, attore e *monologuista* (genere comico appartenente alla tradizione orale asturiana). Asturie e *Comunidad* di Madrid.
- 2) Montserrat del Amo Gili, narratrice orale e scrittrice. *Comunidad* di Madrid.
- 3) Brigitte Arnaudès, narratrice orale e docente di francese. *Comunidad* di Madrid (Francia).
- 4) Carlos Berastegui-Sampedro León, *Cébel*, narratore orale e ebanista. *Comunidad* di Madrid.



blicato articoli sulla narrazione orale o si dedicano alla formazione di narratori o all'organizzazione di festival. Appartengono a fasce di esperienza diverse: cinque persone si dedicano alla narrazione da più di venti anni, dieci hanno cominciato a narrare oralmente undici-venti anni fa, mentre venti

- 
- 5) Fernando Bercebal Guerrero, narratore orale, codirettore della casa editrice e della rivista *Ñaque*, pedagogo e traduttore. Castilla-La Mancha.
  - 6) Pep Bruno Galán, narratore orale e scrittore di letteratura infantile. Castilla La Mancha.
  - 7) Félix Calatayud Navarro, narratore orale. *Comunidad* Valenciana.
  - 8) José Campanari, narratore orale e regista teatrale. Galicia (Argentina).
  - 9) Paula Carballeira Cabana, narratrice orale e scrittrice. Galicia.
  - 10) Mercedes Carrión Tejada, narratrice orale e maga. *Comunidad* di Madrid (Perù).
  - 11) Pep Durán Oller, narratore orale e libraio. Catalogna.
  - 12) Martha Escudero Guerrero, narratrice orale. Catalogna (Messico).
  - 13) Albert Estengre i Manzanares, narratore orale. Catalogna.
  - 14) Oswaldo Felipe Royo, narratore orale e giocoliere. Aragona.
  - 15) Carles García Domingo, narratore orale e gestore culturale. La Rioja.
  - 16) Marta Guijarro Ruiz, narratrice orale e giornalista. *Comunidad* di Madrid.
  - 17) Reyes Guijarro Ruiz, narratrice orale e specialista in analisi cliniche. *Comunidad* di Madrid.
  - 18) Victoria Gullón, narratrice orale e cantante di *romances*. *Comunidad* di Madrid.
  - 19) Ana Cristina Herreros Ferreira, narratrice orale, corretrice di stile e studiosa di tradizioni orali. *Comunidad* di Madrid.
  - 20) Magdalena Labarga çvalos, narratrice orale, attrice e regista teatrale. *Comunidad* di Madrid.
  - 21) Ana Cristina López López, *Cristina Mirinda*, narratrice orale e “técnico de la Administración del Estado”. *Comunidad* di Madrid.
  - 22) Alicia Merino Barrios, narratrice orale. *Comunidad* di Madrid.
  - 23) Boniface Ofogo Nkama, narratore orale. *Comunidad* di Madrid (Camerún).
  - 24) Estrella Ortiz Arroyo, narratrice orale. Castilla La Mancha.
  - 25) Cândido Pazó González, narratore orale, regista, attore e autore per il teatro e la televisione. Galicia.
  - 26) Pablo Pérez Antón, narratore orale e esperto in animazione alla lettura. *Comunidad* valenziana.
  - 27) Juan Ignacio Pérez Palomares, narratore orale e docente. Andalusia.
  - 28) Ernesto Rodríguez Abad, narratore orale, scrittore, regista e docente universitario. Canariae.
  - 29) Antonio Rodríguez Almodóvar, narratore orale e docente. Andalusia.
  - 30) Juan Pedro Romera Sánchez, narratore orale e regista teatrale. Murcia.
  - 31) Roser Ros Vilanova, narratrice orale, autrice di letteratura infantile e pedagoga. Catalogna.
  - 32) Manuel Sánchez Cerpa, narratore orale. Lavora anche nel settore alberghiero. Andalusia.
  - 33) Miguel çngel Sevillano, narratore orale. Si dedica anche a attività non artistiche. *Comunidad* di Madrid.

narratori hanno non più di dieci anni di esperienza.

Per quel che riguarda l'Italia, la bibliografia sui *nuovi narratori* si presenta assai più ricca di quella spagnola<sup>13</sup>, in ogni modo, come già accennato, sto raccogliendo le testimonianze di alcuni narratori italiani e, quando necessario, ne farò uso in questo articolo.

## II. LA NUOVA NARRAZIONE ORALE IN SPAGNA

### *Problemi di definizione*

Prima di affrontare l'argomento, credo sia giusto soffermarsi su alcuni problemi relativi ai termini che si usano per riferirsi alla narrazione orale di storie e racconti e alle persone che ci si dedicano. Come ha giustamente sottolineato il narratore Cándido Pazó<sup>14</sup> la discussione sulla definizione teorica della narrazione orale è tuttora in corso e questo comporta una a volte non necessaria e a volte sorprendente molteplicità di denominazioni con cui è possibile riferirsi a questa attività<sup>15</sup>.

Nel questionario per i narratori spagnoli avevo raccolto i sostantivi più utilizzati per definire una persona che si dedica a raccontare storie o racconti ad alta voce e chiedevo agli informatori di indicare la definizione (o le definizioni) che di solito usano per indicare la loro attività. La maggioranza indica il termine "*narrador oral*" (15 preferenze), immediatamente seguito dal neolo-

---

34) Lourdes Vega Alonso, narratrice orale e docente. *Comunidad* di Madrid.

35) Peter Yde, narratore orale e regista teatrale. Castiglia e León (Danimarca).

<sup>13</sup> Tra gli studi più recenti vedi il numero monografico sulla "nuova performance epica" della rivista «Prove di Drammaturgia», luglio 2004; AA.VV., *Stabat mater. Viaggio alle fonti del "teatro narrazione"*, a cura di G. Guccini e M. Marelli, Castello di Serravalle (Bo), Teatro delle Ariete, 2004; e il dossier "Teatro di Narrazione" della rivista «Hystrio», gennaio-marzo, 2005.

<sup>14</sup> C. Pazó, *Os mil nomes dunha arte escénica na fronteira para unha nova criatura que non é tan nova*, «Revista Galega de Teatro» 30, 2002, pp. 10-11.

<sup>15</sup> Per fare un esempio, le biblioteche pubbliche spagnole, uno dei migliori clienti dei *nuovi narratori*, mostrano grandi esitazioni sulla definizione di questa attività: su Internet il portale delle biblioteche pubbliche spagnole *Travesía* parla di *narración oral*, ma quest'espressione è seguita da una parentesi in cui si usa un neologismo che non compare in nessun dizionario, ma ha preso piede negli ultimi anni: *cuentacuentos*. Cfr. <http://travesia.mcu.es/album.asp>. Sull'ultima edizione del *Diccionario de la Real Academia* non si trova una definizione specifica dell'espressione *narración oral*, tuttavia credo che sia l'espressione più esatta dato che, secondo il citato dizionario, la *narración* è il fatto di *narrar* (cioè "contar, referir lo sucedido, o un hecho o una historia ficticios"), e la definizione di *oral* è "que se manifiesta o produce con la boca o mediante la palabra hablada".

gismo “*cuentacuentos*”<sup>16</sup> (13), i termini *cuentista*, *cuentero* y *contador* (o “*contador de historias*”) sono stati selezionati da cinque persone, mentre altre quattro si riconoscono come “*actor*” ed alcune altre hanno aggiunto nuove definizioni come “*Adaptador de historia*”, “*trajinante de cuentos*” o “*narrador de cuentos*”. Il termine “*cuentacuentos*” provoca in certe persone un netto rifiuto<sup>17</sup>, e lo stesso avviene per la parola “*cuentista*”<sup>18</sup>. Questa diversità di opinioni è il riflesso delle differenti posizioni su questo mestiere, nuovo e al contempo antico<sup>19</sup>. Ana Pelegrín, specialista in tradizioni popolari spagnole, crede che il termine *cuentacuentos* rappresenta “una invención apropiada para las nuevas metamorfosis”<sup>20</sup> della narrazione orale. La studiosa ricorda che, d’altra parte, nel Medioevo esistette una gran varietà di nomi per defini-

<sup>16</sup> Alcune persone indicano però che usano questo termine solo per la narrazione a bambini.

<sup>17</sup> Il galiziano Kiko Cadaval, uno dei rappresentanti più conosciuti della *nueva narración*, scarta senza mezzi termini la parola sostenendo che “ademais de cacofónica é umha infeliz traducçom da inglesa *storyteller*, que é bem bonita. Mas sobre tudo, rejeto-a porque a sua pronúncia enche-me o auditório de meninhos” (K. Cadaval, *¿Que é o que é?*, «Revista Galega de Teatro», 31, 2002, p. 21). Secondo Cadaval, in valenziano si sta diffondendo il termine *contacontari*, mentre in catalano si comincia a usare *explicacontes* (D. Vilavedra e I. López Silva, *Os contadores de histórias na Galiza. Revalorizar a memoria como um eco*, «Setepalcos», 4, 2003, pp. 62-67).

<sup>18</sup> Il termine *cuentista* per indicare una persona che narra oralmente possiede una sua tradizione, dato che l’usava già A. Machado y Álvarez, uno dei più importanti folkloristi spagnoli, nella seconda metà dell’Ottocento, e lo ritroviamo nella famosa raccolta di racconti popolari di tradizione orale di A.M. Espinosa (*Cuentos populares españoles recogidos de la tradición oral de España*, Madrid, C.S.I.C., 1946, p. 15). La ripulsa è comunque dovuta al fatto che, nel linguaggio parlato, *cuentista* può anche indicare, con una connotazione fortemente negativa, la persona che “por vanidad u otro motivo semejante exagera o falsea la realidad” (*Diccionario de la Real Academia*, Madrid, 2001).

<sup>19</sup> I nomi degli incontri citati nella nota 4 dimostrano chiaramente le difficoltà a mettersi d’accordo, tra narratori, su una definizione normalizzata della propria attività. Può essere interessante sottolineare che troviamo oscillazioni tra un termine e l’altro anche in studiosi di folklore e cultura popolare. In un suo articolo J. M. Estévez Saá (*Los estudios literarios de cultura popular: una forma de (re)escribir nuestra historia común*. Garoza 1, 2001, ed. el. <http://perso.wanadoo.es/selicup/Garoza1.htm>) usa alternativamente *narrador de cuentos*, *narrador de historias*, *contador de cuentos* per finire con l’adottare il termine *relator* che, saltando a un campo di studi radicalmente diverso, appare con lo stesso significato anche in un articolo sui rapporti tra oralità di tipo tradizionale e i racconti zapatistas del Subcomandante Marcos (E. Maldonado, *Los relatos zapatistas y su vínculo con la tradición oral*, «Convergencia. Ciencias Sociales» 24, 2001, pp. 141-153).

<sup>20</sup> Conversazione tenuta il 14 novembre 2003.

re i giullari (in area ispanica *segreres, remedadores, ministriles, bufones, cazurros, zamarrones*, etc.)<sup>21</sup>.

In italiano la situazione non è molto differente: la tradizione orale ci offre solo soluzioni dialettali (fulêr, novellajo, ecc.), gli studiosi di folklore usano termini diversi<sup>22</sup> e, se la critica teatrale ha offerto a Celestini e compagnia la comoda etichetta di “teatro di narrazione” o anche “nuova performance epica”, i giornali usano, a sproposito, un termine tradizionale come “cantastorie” per parlare del lavoro di Marco Paolini o Marco Baliani. Lucilla Giagnoni, una delle narratrici che ha partecipato nell’inchiesta sui nuovi narratori italiani, scrive nel questionario: “Mi è capitato di dichiarare di fare l’attrice ma questo non mi è mai piaciuto [...] quando la persona che mi sta di fronte sul treno dopo una bella chiacchierata arriva a chiedermi di che cosa mi occupo [...] io dico che racconto storie, racconto storie per mestiere”. Recentemente la biblioteca di Cologno Monzese (MI) ha organizzato una maratona di racconti orali<sup>23</sup> e nelle informazioni, sui depliant e su Internet, sono stati usati i termini “narratore”, “fabulatore di storie”, “cuentacuentos”, “contalettore” e “affabulatore”.

### *Esperienze precedenti*

Negli anni Trenta cominciò a diffondersi in Spagna l’abitudine scandinava e anglosassone dell’*Ora del Racconto*. Una delle protagoniste di questo movimento fu la già citata *Elena Fortún*, conscia del valore pedagogico dell’invenzione delle scuole e biblioteche statunitensi:

---

<sup>21</sup> Sui nomi usati per la giulleria iberica cfr. il classico studio di R. Menéndez Pidal (*Poesía juglaresca y juglares. Orígenes de las literaturas románicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1991<sup>9</sup>). L. Stegagno Picchio (“Lo spettacolo dei giullari”, in *Il contributo dei giullari alla drammaturgia italiana delle origini*, Centro di Studi sul Teatro Medioevale e Rinascimentale, pp. 185-206, Roma, Bulzoni, 1977) ha sottolineato che questo “disagio definitorio” si riscontra in tutta Europa. Cfr. anche il capitolo che P. Zumthor dedica a giullari, recitatori e lettori nel libro *La letra y la voz en la “literatura” medieval* (Madrid, Cátedra, 1989, pp. 65-88).

<sup>22</sup> Giuseppe Pitré, nell’introduzione alle *Fiabe, novelle e racconti siciliani* (Bologna, Forni, 1985) alterna “narratore”, “novellatore” e “contatore”. Altri studiosi usano anche “folista” o “fabulatore”.

<sup>23</sup> Svoltasi il 25 settembre 2004. L’attore e narratore orale Roberto Anglisani è stato il coordinatore e direttore artistico della maratona, che forma parte di un progetto europeo *Storie di andata e ritorno* (“*Historias de ida y vuelta*”), presentato dalle biblioteche di Guadalajara e Azuqueca (Spagna) Cologno Monzese (Italia) Oeiras (Portogallo) Vitrolles (Francia) e approvato dalla Unione Europea nell’ambito del programma “Cultura 2000”. Cfr. l’indirizzo internet: <http://www.biblioteca.colognomonzese.mi.it/index2.php?consez=librivori&page=progettoeu&titolosez=Progetto%20EU>

Hemos olvidado el arte de contar cuentos. [...] He aquí una asignatura olvidada en la escuela, para las futuras madres, o como base de una profesión deliciosamente femenina que ya existe en Norteamérica. Narradora de cuentos infantiles. La señorita narradora va a contar cuentos a los asilos, a los colegios, a los hospitales y a los parques públicos, donde ya está establecida “la hora del cuento”.

Così scriveva, nel 1941, *E. Fortún* in un manuale<sup>24</sup> in cui raccolse una serie di consigli su come adattare i racconti per poterli raccontare e su come bisogna narrare una storia. In appendice offriva anche un'antologia di racconti “raccontabili”, divisi per età<sup>25</sup>.

Nonostante le vicende della guerra civile spagnola (che obbligò *E. Fortún* a partire in esilio per l'Argentina) l'*Ora del Racconto* non cadde nel dimenticatoio. A Barcellona, negli anni Quaranta, Concepción Carreras mantenne l'abitudine di raccontare per bambini nella biblioteca della Santa Creu<sup>26</sup> e, alcuni anni più tardi, la scrittrice Montserrat del Amo, che già si dedicava a raccontare storie nelle Bibliotecas Populares di Madrid, scrisse dietro richiesta del Servicio Nacional de Lectura un manuale intitolato *La hora del cuento*<sup>27</sup>. In esso la narrazione orale è presentata come un semplice mezzo per spingere alla lettura: “No se trata simplemente de relatar un argumento, hacer reír y emocionar a los oyentes, sino de comunicarles una experiencia de lector”<sup>28</sup>. Sebbene la scrittrice si mostri perfettamente conscia delle caratteristiche dialogiche e di ricreazione artistica che sono proprie del racconto orale “El

<sup>24</sup> *E. Fortún, op. cit.*, p. 23.

<sup>25</sup> Parecchi narratori spagnoli raccontano ancora oggi vari dei racconti selezionati da *E. Fortún*, come *La boda de mi tío Perico, Epaminondas y su madrina* o *Blancaflor*. È curioso notare come il genere *manuale di narrazione orale* prevede di solito un capitolo più o meno esteso dedicato a un'antologia di racconti “raccontabili”. Cfr. R. Jiménez Frías, *Cuéntame: el cuento y la narración en educación infantil y primaria*, Madrid, UNED, 2001; A. Herreros Ferreira y A. Martínez Martínez, *¿Qué podemos hacer para contar un cuento? Ideas para ser un buen cuentista*, Madrid, Fundación Hogar del Empleado, 2002, che consigliano testi prevalentemente letterari (novelle di A. Bierce, B. Cendrars, R. Darío, A. Monterroso, etc.); e E. Ortiz, *Contar con los cuentos. Rotundifolia*, Ciudad Real, Ñaque, 2002, con CD allegato.

<sup>26</sup> J. Carrasco *El eterno retorno*, «El Urogallo», 121, 1996, pp. 14-25.

<sup>27</sup> *La hora del cuento*, Madrid, Servicio Nacional de Lectura, 1970<sup>2</sup>. Il libro è fuori catalogo e Montserrat del Amo dichiara nel questionario di considerarlo “obsoleto”, ma quando uscì rappresentò un valido strumento per maestre e bibliotecarie, insieme alla traduzione, pubblicata nel 1965 dalla casa editrice Nova Terra, di un manuale della nordamericana Sara Cone Bryant, *El arte de contar*, Barcelona, Bibliària, 1995, che ebbe un'enorme diffusione.

<sup>28</sup> M. del Amo, *op. cit.*, p. 6.

niño es conciente de un hecho real: algo que no existía anteriormente en la forma en que él lo recibe, se está creando en su presencia”<sup>29</sup>, non concede loro un valore intrinseco, indipendente dalla funzione che “enlaza con el libro directamente”<sup>30</sup>.

La letteratura scritta ha invece un altro tipo di funzione nelle esperienze di Antonio Rodríguez Almodóvar e di Ana Pelegrín, i quali, anche se con un’ottica diversa, rappresentano un forte impulso per la narrazione orale negli anni ottanta del XX secolo. Il primo, importante studioso e raccoglitore di racconti popolari spagnoli<sup>31</sup>, arrivò in modo assolutamente casuale, quindici anni fa, alla narrazione orale, come racconta nel questionario:

En realidad yo me inicié en esto por casualidad, a petición de unos niños en un colegio donde fui a firmar ejemplares de mis cuentos (colección de La Media Lunita), pues fueron ellos los que me pidieron que les contara. A partir de ahí, todo ha ido de manera natural y espontánea.

Ana Pelegrín, collaboratrice di Diego Catalán, nel Seminario Menéndez Pidal, cominciò con l’interessarsi di *romances*, ma nel contesto di un recupero della memoria tradizionale letteraria il passaggio ai racconti fu un salto naturale, quasi obbligatorio. Coniugando il suo lavoro sul campo come raccoglitrice di *romances*, canzoni, racconti e filastrocche con i suoi studi di teatro e letteratura e le sue simpatie per il movimento di rinnovamento pedagogico attivo in quegli anni, Ana Pelegrín collaborò, negli anni ottanta, con le Bibliotecas Municipales di Madrid, organizzando spettacoli infantili di racconti popolari e letterari<sup>32</sup> e pubblicò un libro sulla narrazione orale tradizionale<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Ivi, p. 8.

<sup>30</sup> Ivi, p. 9.

<sup>31</sup> Tra le sue pubblicazioni ricordiamo *Cuentos al amor de la lumbre*, Madrid, Anaya, 1983; *Los cuentos populares o la tentativa de un texto infinito*, Murcia, Universidad de Murcia, 1989; *Literatura infantil de tradición popular*, Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 1993; *Cuentos populares españoles*, Madrid, Anaya, 2002.

<sup>32</sup> L’autrice ricorda un monografico su Cortázar in cui, oltre a raccontare racconti di *Historias de Cronopios y Famas*, si usava lo schema del gioco della campana (cioè la *rayuela*, titolo del famoso libro di Cortázar) come filo conduttore.

<sup>33</sup> A. Pelegrín, *La aventura de oír. Cuentos y memorias de tradición oral*, Madrid, Cincel, 1982. Tra i libri di Ana Pelegrín su tradizioni popolari conviene ricordare anche *Cada cual atiende su juego: de tradición oral y literatura*, Madrid, Cincel, 1990; *La flor de la maravilla: juegos, recreos, retahílas*, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1996; *Repertorio de antiguos juegos infantiles: tradición y literatura hispánica*, Madrid, C.S.I.C., 1998; *Juegos y poesía popular en la literatura infantil-juvenil, 1750-1987*, Madrid, Universidad Complutense, 2000.

Anche in altri luoghi della Spagna si è assistito, in quegli anni, a esperienze di narrazione orale vincolate al rinnovamento educativo, basti citare Pep Durán, libraio di Barcellona che da trent'anni si dedica all'animazione alla lettura attraverso la narrazione di storie; Roser Ros, scrittrice e pedagoga che ha una ventennale esperienza come narratrice orale o la allora maestra e narratrice basca Virginia Imaz, che cominciò a raccontare racconti nell'aula e nella biblioteca nel 1984. Tracce di questo rinnovato interesse per l'oralità, proprio di quegli anni, può riscontrarsi anche in opere come *El cuento de nunca acabar*, di Carmen Martín Gaité, pubblicato nel 1983, in cui molte considerazioni sul narrare in generale partono da riflessioni su ciò che l'autrice definisce "narración hablada"<sup>34</sup>.

## Gli anni Novanta

### I nuovi narratori spagnoli

In questi anni due fenomeni favoriscono il boom del racconto orale: da una parte la Biblioteca Pública di Guadalajara lancia l'esperienza del *Maratón de cuentos*<sup>35</sup>, che merita immediatamente l'attenzione dei mezzi di comunicazione e, dall'altra, il cubano Francisco Garzón comincia a tenere seminari di *Narración Oral Escénica*<sup>36</sup>. Il primo ebbe luogo nell'ambito del *Festival*

---

<sup>34</sup> C. Martín Gaité, *El cuento de nunca acabar*, Barcelona, Destino, 1997, p. 126.

<sup>35</sup> Come racconta Blanca Calvo ("A forza da palabra", in «Revista galega de teatro», 31, 2002, pp. 13-15), il primo *Maratón de cuentos* di Guadalajara ebbe luogo il 23 aprile 1992, in occasione della prima fiera del libro della città e per iniziativa del Comune. Da allora i cittadini di Guadalajara sono i protagonisti di una festa della parola, in cui le persone più diverse, dal punto di vista socioculturale, raccontano storie, rispettando l'unica norma imposta dagli organizzatori: non si può leggere; partecipano cittadini anonimi e scrittori conosciuti, come Buero Vallejo o José Luis Sampedro. Dal 1993 i responsabili del *Maratón* sono i bibliotecari della Biblioteca Pública di Guadalajara e la associazione culturale *Seminario de Literatura Infantil y Juvenil*. Da vari anni il *Maratón* si celebra la terza fine settimana di giugno, dura quarantasei ore e, in parallelo, vengono organizzati anche altri eventi e attività legate alla narrazione orale, come il *Festival de Narración Oral Profesional*, conferenze sul mondo del racconto e corsi di narrazione, ecc. Grazie al Seminario de Literatura Infantil y Juvenil di Guadalajara i narratori spagnoli appaiono in un catalogo, che viene rinnovato ogni tre anni (in questo momento è in corso una nuova edizione) e che può consultarsi su Internet: <http://www.maratondelos cuentos.org/centro/catalogo/catalogo.htm>.

<sup>36</sup> Francisco Garzón ha cominciato a occuparsi di narrazione orale, negli anni Sessanta, insieme ad altre persone legate alla biblioteca nazionale *José Martí* della Avana. Negli anni Ottanta ha fondato la *Cátedra Iberoamericana de Narración Oral Escénica* con l'intenzione di raccontare storie per qualsiasi tipo di pubblico (e non solo per

*Iberoamericano de Teatro* di Cadice, nel 1989, e ebbe come frutto la nascita del primo gruppo spagnolo di narratori orali svincolati dal mondo educativo, il gruppo Shamán<sup>37</sup>. In ogni modo, negli anni ottanta alcuni andalusi avevano già cominciato una ricerca su attività sceniche basate sull'oralità, come per esempio Javier Tárrega che, nel 1982, cominciò a fare spettacoli in cui si mescolavano *romances*, storie in rima e racconti popolari<sup>38</sup>.

In questo nuovo clima il racconto orale recupera la sua seconda "anima", più vicina al divertimento, che è sempre stata presente nella narrazione orale, dato che questa non è solo una tecnica di trasmissione di sapere e conoscenze, bensì anche pura e semplice diversione, come ricorda G. Boccaccio nel Proemio del *Decameron*, quando afferma che, leggendo i suoi racconti<sup>39</sup>, le lettrici "parimenti *diletto* delle sollazzevoli cose in quelle mostrate e *utile consiglio* potranno pigliare"<sup>40</sup> (il corsivo è mio).

Se l'*utile consiglio* si applicava nelle biblioteche, il *diletto* è l'aspetto ludico che conquista pubs, locali notturni e piccoli teatri "alternativi"<sup>41</sup>. Tra le prime esperienze troviamo il madrileño *Café Libertad 8*, famoso per gli spettacoli dal vivo di cantautori, che nel 1992 decide di ampliare la sua offerta inse-

---

bambini come si faceva in quel momento a Cuba) e con una proposta artistica precisa, teorizzata nel suo libro *Teoría y técnica de la narración oral escénica*, Madrid, Laura Avilés, 1995. Prima di arrivare in Spagna aveva già impartito seminari di *narración oral escénica* in molti paesi latinoamericani, arrivando così a rappresentare un punto di riferimento obbligato per quasi tutti i nuovi narratori dell'America del Sud. Tuttavia, per colpa della sua volontà di codificare rigidamente la narrazione orale, Francisco Garzón è spesso visto come una fonte di polemica e di conflitti, piuttosto che come un maestro.

<sup>37</sup> Sull'attività del grupo Shamán, cfr. la pagina web <http://leo.worldonline.es/nuelsanc/ANTIGUO.htm>, in cui possono leggersi anche alcuni articoli teorici su *narración oral escénica* firmati da F. Garzón o da membri di Shamán. Sulla nascita del grupo cfr. A. M. Manteca Parada, *Andalucía de conto. Nova e variada*, «Revista Galega de Teatro» 31, 2002, pp. 10-12.

<sup>38</sup> Javier Tárrega è anche il coordinatore delle *Jornadas sobre la oralidad* che si celebrano a Granada con una periodicità biennale.

<sup>39</sup> Può sembrare contraddittorio applicare alla narrazione orale una considerazione sulla lettura di racconti scritti, ma conviene ricordare "el carácter oral del canon cuentístico", soprattutto nel caso di produzioni letterarie medievali, come afferma L. Beltrán Almería ("El cuento como género literario", in AA.VV., *Teoría e interpretación del cuento*, Berna, Peter Lang, 1995, pp. 15-31), usando argomenti tratti dalle riflessioni di M. Bachtin e W. Benjamin.

<sup>40</sup> G. Boccaccio, *Decameron*, a cura di V. Branca, Einaudi, Torino, 1992, p. 5.

<sup>41</sup> Luoghi che corrispondono a quelli indicati da P. Zumthor, *Introducción a la poesía oral*, Madrid, Taurus, 1991, pp. 161-166) come ridotti caratteristici della poesia orale nella tradizione degli usi urbani dell'Europa Occidentale dalla fine del Medioevo.



rendo nella programmazione anche narratori orali e invita i membri del gruppo *Cuantocuento*<sup>42</sup> a raccontare storie tutti i mercoledì sera. Nello stesso anno, la sala teatrale Cuarta Pared comincia a programmare serate di racconti per adulti nello spazio del bar, grazie alla collaborazione del gruppo *Palique*<sup>43</sup>, che battezza la nuova attività come *Cuentos contra el olvido*. Da allora la narrazione orale è vista come un'attività *à la page* in molti ambienti sociali e ha conquistato un suo peso in alcune regioni bilingui, come per esempio la Galizia dato che nel contesto galiziano, come indica nel suo questionario il narratore Cándido Pazó<sup>44</sup>, “el empeño por la normalización lingüística hace que todo lo que tenga que ver con la palabra y sus diversos usos cobre una gran relevancia.”. Oltretutto, per lo meno in Galizia, non bisogna dimenticare che i narratori orali sono anche dei mediatori culturali cui fanno particolare riferimento il sistema educativo e le biblioteche, che cercano di supportare il libro per bambini scritto in galiziano, pur di farlo sopravvivere e di assicurare lo sviluppo di un mercato editoriale redditizio.

Attualmente, i narratori orali, professionisti o semiprofessionisti, superano abbondantemente il centinaio. I modi con cui sono arrivati alla narrazione sono molto diversi e dipendono, in parte, dall'epoca in cui hanno cominciato: la maggioranza dei narratori che fanno questo mestiere da più di quindici anni si confessano autodidatti o eredi di una tradizione familiare<sup>45</sup>, come Estrella Ortiz che nel suo questionario narra che, quando cominciò a raccontare, non era mai stata presente alla *performance* di nessun narratore professionista e, nel suo manuale, afferma:

---

<sup>42</sup> Si tratta di un collettivo artistico molto attivo nella regione di Madrid, formato da persone che si sono avvicinate alla narrazione orale grazie a un seminario di F. Garzón Céspedes. Vi appartiene Mercedes Carrión, una dei narratori intervistati.

<sup>43</sup> Al grupo *Palique* appartengono Magdalena Labarga e *Cébel* due narratori intervistati. Nella stagione 1994-95, *Palique* ha presentato spettacoli di racconti anche in un altro piccolo teatro di Madrid, la Sala Triángulo.

<sup>44</sup> Cándido Pazó è anche attore, autore e regista teatrale (legato al Centro Dramático Galego).

<sup>45</sup> La tradizione familiare e l'ambiente conosciuto durante l'infanzia rappresentano in generale due componenti fondamentali nella formazione di un narratore: “La mayoría de los cuenteros cree que su vocación partió de escuchar cuentos a madres, tías y abuelas. O de intuir secretos en el relato familiar” (S. Villalba, *Las palabras de la tribu*, «Cuentos al día», 2000, ed. el. <http://www.geocities.com/cuentosaldia/>). Cfr. anche C. Martín Gaité, *op. cit.*, pp. 13-14) e J. Campanari, *A nova vella arte de contar historias*, «Revista galega de teatro», 30, 2002, pp. 22-23). Su apprendistato e pratica professionale delle arti orali, cfr. P. Zumthor, *op. cit.*, pp. 227-28) e G. Di Palma, *La fascinazione della parola. Dalla narrazione orale al teatro: i cuntastorie*, Roma, Bulzoni, 1991, pp. 51-58.

Quando comencé a contar cuentos no resultaba nada fácil encontrar libros que hablasen sobre narración oral. Me siento en deuda con Ana Pelegrín, Antonio Rodríguez Almodóvar y Sara Cone Bryant, que en aquel tiempo me acompañaron sin saberlo<sup>46</sup>.

Carles García Domingo, invece, nel questionario spiega che

En mi familia materna hace años que se desempeñó el oficio de buhoneros y eso ha hecho que sea habitual el hábito de la narración en las diversas reuniones familiares. Ese interés previo se concretó cuando conocí a personas que trabajaban en bibliotecas con animación lectora y me pidieron colaborar con ellos. (...) Comencé narrando como había visto hacer en mi familia materna y posteriormente he ido incorporando cosas de forma autodidáctica (como el movimiento o la adaptación de los cuentos tradicionales).

In altri casi la formazione e le risorse appartengono a altri campi: fondamentalmente il teatro (Pep Durán, Peter Yde, ecc.) o la filologia (Rodríguez Almodóvar).

I narratori che non hanno più di una dozzina d'anni d'esperienza, invece, di solito sono stati iniziati nell'arte di raccontare grazie a un laboratorio o un corso specifico. In questo campo non si può non riconoscere l'influsso di F. Garzón Céspedes, con i suoi laboratori e i diversi spazi scenici dedicati alla narrazione e da lui controllati, come il Centro Cultural de la Villa di Madrid dove lo studioso cubano programma una *Muestra Internacional de Narración Oral Escénica* dal 1990. Dalle risposte all'inchiesta risulta che dodici dei 35 intervistati indicano che per formarsi come narratori orali hanno partecipato a laboratori<sup>47</sup>.

## Spazi e festival di narrazione

Se in un passato più lontano di quello *dell'Ora del racconto* la narrazione trovava un suo spazio a corte, nelle stanze delle dame, nelle piazze della città, nelle stalle, davanti alla fontana, al pozzo o alla chiesa<sup>48</sup>, attualmente gli spazi che accolgono la narrazione orale sono estremamente eterogenei. Dalle risposte all'inchiesta risulta la lista seguente: teatri, festival, biblioteche, centri culturali, bar, pubs, fiere del libro, librerie, università, congressi

---

<sup>46</sup> E. Ortiz, *op. cit.*, p. 14.

<sup>47</sup> Molte istituzioni organizzano corsi e seminari di narrazione orale, dalla *Real Escuela Superior de Arte Dramático* all'Universidad Complutense di Madrid (nel contesto della *Muestra Iberoamericana de N.O.E. "Contar con la Complutense"*).

<sup>48</sup> P. Zumthor, *op. cit.*, p. 89.

e incontri di professionisti, feste aziendali, atti politici, feste di quartiere, atti di Organizzazioni non governative, centri della terza età, parchi e ostelli per pellegrini<sup>49</sup>. Esistono anche programmi di radio o di televisione che accolgono, in modo sporadico o continuativo, narratori orali. Curiosamente non sono molti i narratori che raccontano in riunioni private<sup>50</sup>, come se il loro stile di racconto non si adattasse a una vicinanza troppo intima. In Italia, invece, non solo *Stabat mater*, uno degli spettacoli antesignani del teatro di narrazione, venne rappresentato alla fine degli anni Ottanta esclusivamente in case private, ma più della metà dei narratori italiani indicano, nel questionario, la casa privata come uno dei luoghi in cui narrano.

In questo momento si celebrano in Spagna un gran numero di festival, giornate o incontri di narrazione orale, racconti o perfino “arti dell’oralità” come le giornate che hanno luogo a Huesca, in occasione della Fiera del Libro. Queste manifestazioni si celebrano in tutta la penisola, in grandi città come Madrid (dove il festival *Un Madrid de Cuento* ha compiuto undici anni nel 2004) o Barcellona (dove si celebra il *Festival de la Paraula*<sup>51</sup>) ed in piccole località come il paesino canario di Agüimes dove si è arrivati alla XIII edizione del festival internazionale *Cuenta con Agüimes*<sup>52</sup>.

## *I narratori dell’inchiesta*

### Punti di partenza

Gli interessi che hanno motivato la pratica della narrazione orale nei narratori spagnoli intervistati sono molto diversi. Tra essi troviamo, in primo luogo e a pari merito, le due *anime* della narrazione orale, il teatro e la letteratura (quattordici casi per uno<sup>53</sup>), seguiti dall’animazione alla lettura (dodici casi) e il folklore (undici casi). Alcuni narratori indicano anche tra le cause

---

<sup>49</sup> Sebbene nessun narratore lo menzioni nel questionario, anche gli ospedali e i centri penitenziari sono istituzioni che spesso programmano spettacoli di narrazione orale.

<sup>50</sup> Solo undici intervistati hanno ammesso di raccontare in riunioni privati e, in vari casi, hanno precisato che rappresentava per loro un’occasione di narrazione poco frequente.

<sup>51</sup> Vincolato al *Festival Internacional de la Oralidad* di Elche.

<sup>52</sup> Le risposte al questionario danno la lista seguente, per quel che riguarda la Spagna e a parte i festival già ricordati: *En òbeda se cuenta* (òbeda, Jaén), *Encuentados de Oírte* (Los Corrales de Buelna, Cantabria), *Encuentro Nacional de Narración Oral* (Cádiz), *Festival Internacional de la Oralidad* (Elche, con spettacoli anche a Jaca, Castellón, Valenza, Amorebieta e Barcellona), *Festival de Narradores Orales* (Segovia), *Fiesta de la Palabra* (Alcalá de Henares), *Hellín te cuenta* (Hellín), *Semana de la Oralidad* (Albolote y Peligros, Granada).

<sup>53</sup> La domanda del questionario permetteva più di una risposta.

della loro vocazione la pedagogia (quattro casi), l'animazione socioculturale (due casi), l'"*interés por la comunicación*" (due casi), ecc.<sup>54</sup>. È interessante ricordare che solo tre narratori (Carles García Domingo, Roser Ros y Peter Yde) si sentono eredi di una tradizione familiare<sup>55</sup>; quindi la grande maggioranza dei narratori di storie e racconti che operano in questo momento non ha ricevuto naturalmente le sue competenze dalla catena della trasmissione orale<sup>56</sup>, anzi, si è formata in laboratori o attraverso la ricerca personale<sup>57</sup>. In ogni modo, tutti i *nuovi narratori* stanno inventandosi un mestiere dal nulla

---

<sup>54</sup> Brigitte Arnaudies asserisce che per lei è stato anche un modo di imparare il castigliano. Negli ultimi tempi molte Escuelas Oficiales de Idiomas, centri statali dedicati all'insegnamento delle lingue, stanno programmando spettacoli di narrazione orale in lingue straniere per i loro alunni para sus alumnos. Sulla narrazione orale come strumento nell'aula di lingua straniera, cfr. B. Arnaudies, *Contes et récits dans la classe de FLE*, Madrid, Pearson-Longham, 2003.

<sup>55</sup> Si tratta della situazione normale per un narratore di stampo tradizionale come sintetizza questa testimonianza di un narratore tradizionale canadese, raccolta da V. Labrie: "C'en était des vieux parents qu'est mort voilà longtemps qui aviont entendu conter ces contes-là, pis ça venu jusqu'à nous autres. Moi y a joliment de mes vieux parents qu'est morts qu'étaient des conteux de contes. Mon père, pis mes oncles, pis mon grand-père, tout ça c'était des conteux de contes. Mais là ça venu à yun, comme disons de père an fi', ça venait des uns les autres" (V. Labrie, *D'où viennent les contes? Ce qu'en pensent les conteurs*. «Culture et Tradition», 3, 1978, pp. 68-75, cit. pp. 72-73). G. Calame-Griaule nota che per i Dogon la *parola dei racconti* si conserva nel pancreas, che a causa del colore biancastro viene considerato anche il ricettacolo del latte materno che ognuno ha bevuto durante l'infanzia, "manière de dire en somme que l'on suce les contes avec le lait de sa mère!" (G. Calame-Griaule, *Le tissage de la mémoire*, «Cahiers de littérature orale» 43, 1998, pp. 221-230, cit. p. 225).

<sup>56</sup> Una *nuova narratrice* haitiana, Mimi Barthélemy, che svolge la sua attività in Francia, ritiene che questa sia proprio la caratteristica che definisce i narratori come lei: "Je me définis comme un nouveau conteur parce que une connaissance de la tradition orale n'est pas un héritage mais un choix personnel" (*Contes et identité*, in AA.VV., *Le renouveau du conte. The revival of storytelling*, Paris, CNRS, 1991, pp. 373-377, cit. p. 374).

<sup>57</sup> Nel caso di narratori alle prime armi (o privi di talento), il fatto di non aver imparato il mestiere e le storie insieme al modo di dirle e ricrearle in pubblico crea, a volte, dei problemi evidenti nella prosodia del racconto. Come ha scritto W. Ong, nelle culture tradizionali la parola, perfino la parola scritta, è sempre un avvenimento sonoro, mentre al giorno d'oggi si è persa la consapevolezza della potenza aurale della parola (W. Ong, *La presenza della parola*, Bologna, il Mulino, 1970, p. 3), e questa è la causa della mancanza di sensibilità che alcuni narratori dimostrano per il ritmo della parola, per lo meno della parola artistica che risponde a criteri diversi da quelli della parola quotidiana (Cfr. M. Corti, *Nozione e funzioni dell'oralità nel sistema letterario*, in G. Cerina et al., *Oralità e scrittura nel sistema letterario*, Roma, Bulzoni, 1982, pp.

e, se è vero, come afferma J.C. Carrière, che “la única ambición del narrador es parecer necesario. Como un campesino o un panadero”<sup>58</sup>, bisogna riconoscere, come fa il narratore normanno J.C. Desprez, utilizzando la stessa metafora, che in un contesto urbano fare il pane “est devenu l’affaire spécialisée du boulanger”<sup>59</sup>, che questo non ha nulla a che vedere con l’antico modo di impastare il pane in casa, e che quindi è necessario che nelle città si sviluppino dei meccanismi specifici per il racconto e i narratori.

## Situazione professionale

I narratori che vivono esclusivamente della narrazione orale non sono molti: tra i 35 intervistati, solo 6 persone hanno dichiarato di trovarsi in questa situazione, mentre altri 8 narratori coniugano la pratica della narrazione con altre attività teatrali. Analogamente al teatro, il mondo della scrittura è ugualmente molto presente tra i nuovi narratori spagnoli: sei di loro scrivono e hanno pubblicato racconti<sup>60</sup> e altri 9 esercitano professioni che sono in rapporto con la cultura scritta (docenti, ricercatori, librai e giornalisti). Il vecchio vincolo tra narrazione e artigianato, a cui fa allusione W. Benjamin<sup>61</sup>, si riscontra invece solo nel caso di *Cébel*, narratore e ebanista.

---

9-10; G. Nencioni, *Di scritto e di parlato. Discorsi linguistici*, Bologna, Zanichelli, 1983, pp. 126-179). L’importanza di venire a contatto fin dalla prima infanzia con forme di letteratura orale è stata sottolineata già da M. Jousse, come si può notare in questo brano in cui lo studioso francese evoca le cantilene materne, quelle prime *rythmisations* che possono influenzare tutta una vita: “[...] mes phrases se balancent et tombent correctement en conclusion parce que, dès ma prime enfance, j’ai été habitué à ce bercement de la phrase qui se termine bien. Une phrase qui ne se balance pas, non seulement gêne la respiration comme le disait Flaubert, mais elle gêne l’organisme tout entier. la grande force de conviction d’un homme c’est quand il est capable de prendre son auditoire et de le bercer comme une mère berce son enfant” (M. Jousse, *Le style orale. Rythmique et mnémotechnique chez les verbo-moteurs*, Paris, Fondation Marcel Jousse, 1981, pp. 6-7).

<sup>58</sup> J.C. Carrière, *El círculo de los mentirosos. Cuentos filosóficos del mundo entero*, Barcelona, Lumen, 2000, p. 19.

<sup>59</sup> C.M. Pons, *Contemporain, le conte? ...Il était une fois l’an 2000*, Montréal, Planète Rebelle, 2001, p. 111.

<sup>60</sup> Si tratta soprattutto di opere di letteratura infantile o per ragazzi, come per esempio i libri di Montserrat del Amo, che ha pubblicato circa 50 titoli

<sup>61</sup> Cfr. W. Benjamin, *Il narratore. Considerazioni sull’opera di Nocola Leskov*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 1981, p. 249. Ma già Omero nell’*Odissea* (17, 382 sgg.) aveva messo l’aedo nella categoria degli artigiani. D’altra parte, l’ambiente degli artigiani, che hanno “le mani occupate ma la chiacchiera sciolta” (G. Di Palma, *op. cit.*, p. 81), era di solito un buon terreno per i racconti e le botteghe dei

Nella tradizione orale era frequente che i narratori non padroneggiassero un unico genere e spesso chi conosceva e raccontava storie si dedicava anche a generi cantati<sup>62</sup>. A questo proposito, è interessante sottolineare che, in Spagna, sono pochi i nuovi narratori che mescolano racconti e canzoni tradizionali come, tra gli intervistati, fanno l'asturiano Carlos Alba<sup>63</sup> e Victoria Gullón<sup>64</sup>. Mentre è più normale che un narratore sia accompagnato da uno o più musicisti<sup>65</sup>.

## I gruppi e le associazioni di narratori

Credo che proprio la "reinvenzione" del mestiere di narratore, che riguarda tanto il modo di raccontare come il repertorio raccontabile e, fattore non meno importante, il rapporto con il pubblico, sia all'origine della nascita di gruppi di narratori. Sebbene la narrazione sia un'attività molto solitaria e individualista, venti dei 35 narratori intervistati formano parte di un gruppo o di un'associazione. Le cause principali sono le carenze di formazione e

---

calzolari, dei falegnami o dei ceramisti rappresentavano un perfetto luogo d'incontro per lo scambio di notizie, pettegolezzi, aneddoti e racconti.

<sup>62</sup> Riferendomi solo a folkloristi spagnoli, l'etnomusicologo Larrea Palacín, nell'introduzione ai suoi *Cuentos Gaditanos*, indica per esempio che gli informatori erano "antiguos conocidos nuestros que habían colaborado ampliamente en nuestras tareas musicales" (Larrea Palacín, *Cuentos gaditanos I*, Madrid, C.S.I.C., 1959, pp. 12-13). Da parte sua, A. M. Espinosa notò che gli informatori che conoscevano *romances* "eran también, por lo general, fuente inagotable de otros géneros folclóricos" (L. Díaz G. Viana, *Introducción*, in A.M. Espinosa, *Cuentos populares de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1991, pp. 11-33, cit. p. 21).

<sup>63</sup> Questo narratore ha creato un personaggio, il vecchio asturiano Cellero, e per mezzo suo recupera la tradizione asturiana dei *monologuistas* comici, con degli spettacoli in cui mescola prosa, versi e canzoni e riutilizza materiale narrativo folklorico per parlare dell'attualità politica spagnola. Si tratta dell'unico nuovo narratore spagnolo che sfrutta consapevolmente il filone rivendicativo e trasgressivo della cultura popolare. Cfr. la sua pagina web [www.cellero.com](http://www.cellero.com).

<sup>64</sup> Che si definisce "contadora de historias y cantadora de romances". Un esempio della mescolanza di racconti e romances attuata da questa narratrice è lo spettacolo *La vida es un canto* (presentato a Madrid nella sala Cuarta Pared, a novembre del 2003), in cui il *romance de Gerineldo* convive con *Ti Teñó*, una versione di un racconto catalano che discende direttamente da *Maistre Pathelin*, uno dei capolavori della letteratura burlesca francese.

<sup>65</sup> È il caso di Martha Escudero che racconta accompagnata dal gruppo musicale *Corazones zurcidos* o di Virginia Imaz che in alcuni spettacoli si avvale della collaborazione del chitarrista Txefo Rodríguez. Per l'Italia, basti ricordare Ascanio Celestini che lavora abitualmente con i musicisti Matteo D'Agostino e Gianluca Zammarelli o il connubio musica-racconti di alcuni spettacoli di Moni Ovadia.

repertorio al momento di cominciare l'attività, come nel caso di Magdalena Labarga, che nel questionario racconta: "Era lo mejor cuando comenzaba porque no tenía ni la capacidad ni el repertorio suficiente para mantener la atención del público durante una hora"; il bisogno di condividere esperienze e di scambiare opinioni (Marta Guijarro, Mercedes Carrión) o la convinzione che il gruppo rappresenti un'occasione di crescita artistica. Secondo *Cristina Mirinda* "contar en solitario no permite crecer tanto como narrador", mentre Roser Ros, narratrice con esperienza e vasto repertorio, ha fondato la *Asociació de Narradores i Narradors*<sup>66</sup>, ritenendo che "es mejor participar en un colectivo para formarse y aumentar día a día la exigencia de nuestra función comunicativa social y lúdica". Con gli anni, i componenti di alcuni gruppi si sono separati dal punto di vista del lavoro artistico, ma mantengono il gruppo per programmare insieme spettacoli di narrazione orale in *pub* o altri luoghi, come il madrileño gruppo *Griott*<sup>67</sup>, che da anni gestisce la programmazione del Café de La Palma, mentre i membri del gruppo non presentano quasi mai proposte artistiche comuni.

D'altra parte, alcuni narratori notano il potenziale spettacolare che nasce dalla collaborazione con altri narratori o la possibilità di sperimentare nuovi ritmi e contrappunti<sup>68</sup>. Mi sembra che in Italia non si riscontri un fenomeno dello stesso tipo, ma bisogna comunque ricordare che alcuni narratori hanno condiviso esperienze e ricerche comuni sulla narrazione (Paolini, Curino, Giagnoni; Verde e altri narratori che utilizzano la modalità del teleracconto; Dadina, Diotti e alcuni griott senegalesi, ecc.), mentre in altri casi è esistito in origine un rapporto maestro-apprendista.

---

<sup>66</sup> La *ANIV* non è un gruppo artistico vero e proprio, bensì un'associazione fondata nel 1998 con l'intenzione di stabilire rapporti tra i narratori, aprire spazi di riflessione e formazione e promuovere la narrazione. Ha sede nel Museo Etnológico di Barcellona e dispone di una pagina web (<http://www.anincat.org>), dove si può consultare la sua rivista digitale «N. Narradors i narració».

<sup>67</sup> Vi appartiene Ana Cristina Ferreros Ferreiras, una dei narratori intervistati.

<sup>68</sup> Normalmente le collaborazioni artistiche consistono in spettacoli in cui i narratori si alternano sul palcoscenico, ma esistono anche alcuni lavori in cui gli artisti condividono lo spazio scenico come in *Niñas malas, mujeres perversas*, di Marissa Amado e Magdalena Labarga (del 1994). G. Calame-Griaule segnala il caso di un *conteur forgeron* che raccontava interagendo con un suo fratello, con il quale creava un'aspecie di gioco teatrale ritualizzato (G. Calame-Griaule, *op. cit.*, p. 162). Per altre testimonianze riferite a contesti tradizionali, cfr. L. Beduschi, "Il testo, la scena. Appunti di semiotica del testo orale", «La ricerca folklorica», 15, pp. 49-52, part. p. 49; E. Sanna e M. Favata, *Le Mille e una Voce. Le fiabe, le leggende, le storie di oggi e di ieri da una sponda all'altra del Mediterraneo*, Atti dei seminari sull'arte del racconto orale ottobre-novembre 1999, Cagliari, Condaghes, 2000, p. 128.

## Età e genere

Sebbene Chaucer<sup>69</sup> abbia messo in bocca a un suo anziano personaggio le parole seguenti: “puede la triste lengua alardear de las menudencias que años atrás acacieron, pero esto tan sólo. Únicamente eso y el chochea conviene al anciano”<sup>70</sup>, è evidente il fenomeno indicato da A. Pelegrin: “es curioso que, al hablar del narrador, la asociación primera es la del hombre-mujer anciano. Es decir, el que tiene un pasado, una experiencia, el que ha vivido, el que sabe”<sup>71</sup>. In tutte le culture del mondo l’archetipo del narratore ha i capelli bianchi<sup>72</sup>, sebbene il privilegio di narrare non sia esclusiva dei vecchi<sup>73</sup>. La metà dei narratori intervistati è di età compresa tra i 30 e i 50 anni, gli altri su cui tuttavia mi mancano dati certi non mi sembra superino questa fascia di età. E tale realtà sembrerebbe rispecchiare la situazione spagnola. Una narratrice spagnola infatti ha affermato che, durante un soggiorno in Argentina, una delle caratteristiche degli spettacoli di narrazione che più la stupì a Buenos Aires fu l’età avanzata, rispetto al canone spagnolo, di narratori e spettatori, “me sorprende la ausencia de gente joven en el panorama de la escena cuentacuentística porteña”<sup>74</sup>.

---

<sup>69</sup> Sulla posizione di Chaucer tra oralità e scrittura, cfr. D. R. Olson e N. Torrance, *Cultura escrita y oralidad*, Barcelona, Gedisa, 1995, pp. 153-170.

<sup>70</sup> G. Chaucer, *Cuentos de Canterbury*, Barcelona, Planeta, 1996, p. 63.

<sup>71</sup> A. Pelegrín, *op. cit.*, p. 64.

<sup>72</sup> Come spiega J. Goody: “Dans une société orale, ce n’est qu’à son propre detriment qu’on peut négliger les paroles des anciens, pas simplement à cause d’une idée générale de respect, mais aussi parce-que ces paroles constituent la source principale d’informations. La seule façon pour s’instruire du passé, des interprétations du monde est de s’y référer” (J. Goody, *Entre l’oralité et l’écriture*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 161). Non per caso sulla Bibbia troviamo scritto: “No desdeñes las historias de los ancianos/ Que ellos escucharon a sus padres;/ Porque de ellos recibirás prudencia,/ Para saber responder cuando hace falta” (*Eclesiástico* 8, 9, da *La Nueva Biblia Española*, 1990).

<sup>73</sup> Per esempio B. Rondelli, in uno studio sulle narrazioni orali di un gruppo di pescatori della regione brasiliana del Maranhão, condotto intorno agli anni Settanta, riferisce che l’età dei narratori oscillava tra i 30 e i 60 anni, anche se i narratori più apprezzato erano i più anziani (B. Rondelli, *O narrado e o vivido. O processo comunicativo das narrativas orais entre pescadores do Maranhão*, Rio de Janeiro, Funarte/Ibac, 1993, p. 42). L’età del narratore può dipendere anche dal tipo di racconto: le popolazioni del Dahomey distinguono tra il *kwenoho*, un genere narrativo a cui appartengono i miti e i racconti storici, che deve essere raccontato da un anziano e il *heho*, un genere che, invece, non richiede al fabulatore nessuna caratteristica speciale (D. Corno, *Fiaba*, in Aa. Vv. *Enciclopedia*, vol. VI, Torino, Einaudi, 1979, pp. 118-134, cit. p. 119).

<sup>74</sup> E. Escríña, *Contar en Buenos Aires*, in «Cuentos al Día», 1998 (ed. el. <http://www.geocities.com/cuentosaldia/>).



Per quel che riguarda il sesso del narratore, è notorio che la situazione nelle società tradizionali era di vario tipo<sup>75</sup>: in alcuni gruppi etnici si faceva differenza tra storie che potevano essere raccontate solo da uomini e altre che erano di monopolio delle donne<sup>76</sup>, altre storie ancora potevano essere pronunciate solo da iniziati. In alcune società l'arte di narrare era compito solo degli uomini o solo delle donne<sup>77</sup>.

Passando ai nuovi narratori, a seconda dei paesi troviamo differenze paratele a quelle accennate per i narratori di tipo tradizionale: in Canadá e in Colombia<sup>78</sup> c'è un netto predominio di narratori uomini, mentre in Francia dipende dal contesto in cui si muovono i narratori: nelle grandi città la proporzione è più favorevole alle donne, ma in contesti rurali agiscono quasi esclusivamente gli uomini. In Argentina, invece, la maggioranza dei narratori più conosciuti sono donne<sup>79</sup>.

Per quel che si riferisce alla Spagna, hanno partecipato all'inchiesta 20 narratori e 15 narratrici e ritengo che questa percentuale rifletta la proporzione esistente in questo momento in Spagna tra uomini e donne che raccontano. Se agli inizi *L'ora del racconto* prevedeva soprattutto "señoritas narradoras", per usare la definizione di E. Fortún<sup>80</sup>, attualmente la narrazione orale non sembra essere un mestiere tipicamente femminile, come, d'altronde, non lo era prima di essere relegato tra le attività per l'infanzia, attività di cui si occupano di solito le donne in quasi tutte le culture. Nel catalogo telematico elaborato dal *Seminario de Literatura Infantil y Juvenil* di Guadalajara troviamo 77 uomini e 57 donne, una proporzione molto simile a quella degli intervistati. Bisogna dire che, nei laboratori di formazione la presenza

---

<sup>75</sup> Tuttavia i folkloristi del XIX secolo erano convinti che le donne fossero le migliori trasmettitori della tradizione orale e P. Sébillot ha lasciato scritto: "Presque tous les auteurs des grandes collections de contes sont unanimes à constater que leurs meilleures et plus belles versions leur ont été transmises par des femmes" (P. Sébillot, *Les femmes et les traditions populaires*, in «Revue des Traditions Populaires», VII, 1892, pp. 449-456, cit. p. 449).

<sup>76</sup> Nelle regioni occidentali della Francia, per esempio, nel secolo XIX i trasmissori della tradizione orale erano le donne per quel che riguarda i racconti e gli uomini per la musica e le canzoni. Cfr. AA.VV., *Le renouveau du conte. The revival of storytelling*, a cura di G. Calame-Griaule, Paris, 1991, p. 429.

<sup>77</sup> S. Thompson, *La fiaba nella tradizione popolare*, Torino, il Saggiatore, 1979, p. 610.

<sup>78</sup> Per il Canada cfr. J.M. Massié, *Petit manifeste à l'usage du conteur contemporain. Le renouveau du conte au Québec*, Montreal, Planète Rebelle, 2001, p. 77. Per la Colombia si tratta di una testimonianza di Victoria Gullón.

<sup>79</sup> Testimonianza di Marta Lorente, direttrice della rivista *Cuentos al día*, interamente dedicata alla nuova narrazione.

<sup>80</sup> E. Fortún, *op. cit.*, p. 23.

femminile costituisce la maggioranza e continua a costituirla tra i narratori dilettanti, ma, non appena il livello professionale diventa più alto, la proporzione tra i generi si inverte, come d'altronde è osservabile in molti contesti artistici o professionali della Spagna attuale, per cui i narratori uomini hanno di solito maggior visibilità e possibilità di lavoro<sup>81</sup>. In ogni modo secondo la narratrice aragonese Cristina Leal, che per alcuni anni ha vissuto in Italia, in Spagna sono attive molte più narratrici orali che in Italia, dove il panorama è quasi esclusivamente maschile<sup>82</sup>.

### III. CONCLUSIONI

Sebbene le modalità e gli spazi siano diversi, da una quindicina di anni la narrazione orale rappresenta un'occasione di svago e divertimento sia in Spagna che in Italia e, pur rimanendo un'attività marginale, costituisce una valida alternativa ad altre forme di spettacolo teatrale. Le differenze culturali fra i due paesi hanno fatto sì che i modi e le forme di questa rinascita della narrazione orale siano a prima vista molto diverse, eppure, al di là dei diversi percorsi di reinvenzione dell'oralità, non è difficile riscontrare una serie di analogie tra i narratori italiani e spagnoli; prima fra tutte gli inizi, spesso legati a un pubblico infantile e all'animazione culturale in strutture educative; il bisogno di una ricerca comune o di gruppo prima di dedicarsi professionalmente all'attività, ecc.

Quando un narratore prende la parola davanti a un pubblico disposto ad ascoltare e a condividere storie e racconti, non si tratta solo di una pausa di svago nel ritmo della vita quotidiana o di quel preziosissimo scambio di esperienze di cui parlava W. Benjamin<sup>83</sup>: Nel loro incontro pubblico e narratore recuperano quella concezione assiologica del tempo che ha contraddistinto sempre la cultura popolare e insieme cercano di trovare le immagini che li aiutino a superare le paure e a comprendere il significato della vita, perché, come scrive Gianni Celati, "ascoltare una voce che racconta fa bene, ti toglie dall'astrattezza di quando stai in casa credendo di aver capito qualcosa "in generale". Si segue una voce, ed è come seguire gli argini d'un fiume dove scorre qualcosa che non può essere capito astrattamente<sup>84</sup>.

---

<sup>81</sup> Questa situazione risulta evidente se si analizzano i programmi dei festival spagnoli di narrazione orale.

<sup>82</sup> Hanno partecipato alla mia inchiesta cinque narratrici italiane (Mara Baronti, Laura Curino, Lucilla Giagnoni, Cristina Marogna e Ombretta Zaglio) su un totale di quindici narratori e non è stato facile identificarle.

<sup>83</sup> Cfr. W. Benjamin, *op. cit.*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 247-274.

<sup>84</sup> G. Celati, *Verso la foce*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 57.

# Cercando di mettere a fuoco...\*

MARCO MARCOTULLI

1. Al santuario di Polsi non si arriva più a piedi o a dorso di mulo, non si impiegano più dodici ore per arrivare in quel posto nel cuore dell'Aspromonte. Ci sono delle strade che, anche se in alcuni punti ricordano gli antichi sentieri, sono percorribili in auto. Ogni anno promettono/minacciano di asfaltare un nuovo tratto di strada per rendere più agevole il passaggio dei pellegrini. Non ci sono più i colpi di fucile che salutano l'uscita della Madonna ma un tentativo di ordine con megafoni piazzati nei punti strategici.

Si potrebbe continuare a lungo nell'elenco dei cambiamenti, cullati dall'idea della "tradizionalità" (genuinità) smarrita. Si potrebbero evocare immagini e sensazioni perdute, perdute per sempre spero, visto che l'unica possibilità di rivederle oggi sarebbe l'intervento di un qualche ente del turismo.

Si è perso un aspetto del folklore legato forse all'immaginario più semplice. Personalmente non mi dispiace che gli anziani arrivino sul fuoristrada dei figli, che ragazzi facciano dei *trekking* colorati e rumorosi per i sentieri dell'Aspromonte, possibilmente senza lasciare troppi ricordi del loro passaggio e dei loro pranzi, o che molte famiglie si dedichino al pellegrinaggio "mordi e fuggi".

Non si può combattere il tempo e la sua evoluzione e neanche arrivare in un fuoristrada con aria condizionata e rammaricarsi di non poter più vedere i pellegrini stanchi, sfatti e con gli asini carichi di vettovaglie.

Credo che l'anima di un luogo, se ancora c'è, vada cercata di solito dove è scomodo.

In questo caso va cercata di notte, durante le veglie cantate e nei balli "per devozione" davanti alla chiesa. Forse va cercata in quelli che ancora insistono in tutto questo nonostante la latente disapprovazione dei preti e di chi sta aspettando di vederli scomparire per poi rimpiangerli ad anni di distanza.

Magari con un festival o una fiera.

---

\* Le fotografie che illustrano questo scritto sono state realizzate in massima parte negli ultimi tre/quattro anni in vari luoghi del centro-sud Italia. Da qui, da queste situazioni e da queste immagini, parte il mio ragionamento il quale non vuole essere altro che una riflessione "a voce alta" su aspetti della professione e della vita che mi accompagnano da molti anni.

2. Anche i fotografi rispecchiano le tipologie dei pellegrini. Ci sono quelli “mordi e fuggi”, quelli da caccia fotografica del pittoresco, quelli che vogliono completare l’elenco di tutte le feste esistenti, quelli che “cercano altro”.

O chi non cerca, si limita a tentare di vivere tutte le possibili sensazioni che lo circondano tentando di capirle, per quanto la sua sensibilità e la sua cultura possono permetterglielo, cercando poi di tradurle con il mezzo espressivo che ha scelto, quello che sente suo.

In questo caso forse non stiamo parlando di folklore ma di memoria.

Devo dire che, per quel che mi riguarda, il discorso sulla memoria non mi è venuto naturale. Pensavo al massimo alla documentazione. È stato l’incontro con Alessandro Portelli e con il Circolo Gianni Bosio a farmi capire che la memoria non è un’entità statica ma, se posso dirlo, un’entità dinamica i cui meccanismi sono complessi.

Ricordo benissimo che mia nonna diceva di avere letto i manifesti in cui si invitavano i partigiani che avevano commesso l’azione di guerra in via Rasella (non l’attentato, le parole sono importanti e, su certi argomenti, basilari) a presentarsi ai nazisti. Se non l’avessero fatto sarebbero scattate le ritorsioni.

Questo era ed è un ricordo comune a molti della sua generazione... c’è voluto il libro di Portelli per stabilire, pochi anni fa, che fra lo scoppio della bomba e l’eccidio delle Fosse Ardeatine erano passate meno di ventiquattro ore, i manifesti non erano mai stati realizzati e soprattutto che questa ipotesi non era mai stata presa in considerazione.

Ascanio Celestini nel suo spettacolo ci ricorda che Roma è stata bombardata 54 volte (!) e devo dire che questa cifra mi spaventa per quanto è in contrasto con la memoria comune la quale ancora afferma che “...Roma non l’hanno toccata perché c’erano il Papa e il Colosseo.”

Gli esempi possono essere migliaia e non solo “antichi”, anche di oggi pomeriggio....

La memoria quindi dovrebbe servire per abituarci a riflettere, a cercare di capire e ragionare sulla cose e questo, per tornare a parlare di immagini, a volte risulta poco agevole. Non c’è un contesto che valorizzi l’immagine che “fa pensare”. In effetti ci sono pochi contesti che valorizzino il “pensare” ma questo rischia di diventare l’ennesimo alibi per non tentare di fare qualcosa di nuovo.

Sono passati quasi venticinque anni da quando Ferdinando Scianna scrisse il suo saggio su “Il fotografo e l’antropologia” nel numero della Rivista Folklorica dedicato a questo tema. Immodestamente e senza averne probabilmente i meriti e le capacità mi propongo con questo breve scritto di mettermi in un’ideale linea di continuazione rispetto a quell’articolo del 1979. Penso che sia necessario questo tentativo perché da quegli anni è cambiato praticamente tutto, dalla società alla tecnica, a eccezione del fatto che Scianna continua a essere un grande fotografo.

Già negli anni ’70 c’era chi affermava che la cultura popolare era morta.

Hobsbawn nel libro da lui curato, “L’invenzione della tradizione”, cita esempi in cui, nell’Ottocento, si parlava di morte della cultura popolare o di argomenti simili. E comunque mi ha stupito non poco l’apprendere che il *kilt* degli scozzesi è un falso storico.

Ci sono state feste che sono morte per consunzione e altre che si sono consumate in una lunga agonia per poi rinascere. Non per spirito magico ma semplicemente per un ricambio generazionale. La generazione di chi si vergognava di appartenere a un mondo visto come retaggio del passato, un mondo poco in sintonia con la cultura televisiva marca “Mediaset” che sembra essere diventato l’unico collante culturale, è stata lentamente sostituita in molti luoghi dalla generazione successiva, quella dei loro figli. Figli che hanno studiato, in molti casi laureati, che guardano come tutti la televisione e rivendicano con orgoglio il fatto di avere un passato. I nipoti cercano i nonni sopravvissuti per apprendere le canzoni e le musiche che i padri si erano rifiutati di imparare perché volevano essere “moderni”. A questo si affianca da qualche anno una cultura nuova, quella della “valorizzazione del territorio”, dei “patrimoni immateriali”, dei “giacimenti culturali”. Valori che ho avuto modo di conoscere appieno anche grazie all’incontro con Luciano Giacchè e il CEDRAV da lui diretto.

Tutto ciò, nel bene e nel male, porta nuova linfa a contesti sociali e culturali che sembravano destinati a spegnersi.

Questo cambiamento mi sembra di vederlo se guardo i provini a contatto di alcune feste che ho ripetutamente fotografato nel corso degli ultimi vent’anni. Facendoli scorrere, anno dopo anno, si ha come l’impressione di una nuova vita che rianima un corpo malato. Forse il giovane sacerdote africano che guida la processione e la ragazza con il *piercing* sulla lingua sono meno pittoreschi della vecchia donna piena di rughe e con la sofferenza negli occhi, ma se non si capisce che nel 2004 è inutile accanirsi a cercare i “vecchiarelli” in pose pittoresche è meglio abbandonare velleità di racconto del reale.

Per tentare di spiegare quello che vedo quando parlo di feste e di cultura popolare devo premettere alcune cose che ho elaborato nel corso di questi anni e specificare che, anche se in questo discorso ci limitiamo ad alcuni aspetti per così dire “classici” del termine cultura popolare, tutto ciò non avviene in un mondo “altro” ma nello stesso contesto in cui noi tutti viviamo.

Nel mio lavoro non c’è la pretesa di documentare qualcosa che rischia di scomparire, non seguo gli eventi spinto dallo spirito dello scienziato anche se spesso lavoro per dei musei o centri di ricerca e quindi questo aspetto deve essere ben presente nella mia mente.

Credo che se delle cose scompaiono è perché non hanno più la forza di rimanere in vita. Può capitare che il mio lavoro possa servire per raccontare una certa situazione ma, il più delle volte, io non ero lì per documentare a futura memoria. Ero lì, con quelle persone, in mezzo a loro, perché alla ricerca di vita, di emozioni che volevo tentare di raccontare, e poco importa se mi

trovavo a una festa, in un centro di accoglienza, in uno stadio, in un ospedale o in una manifestazione.

Purtroppo devo ammettere che quasi nessuna delle elaborazioni che mi hanno permesso di affinare lo sguardo e di ragionare con una maggior cognizione di causa sul mio operare sono frutto del “mio sacco”, bensì di incontri con persone con cui ho parlato o di cui, per essere più esatti, ho ascoltato i discorsi.

Uno di questi incontri, che ha generato in me la strana sensazione di essere il secondino della cella di don Raffaè descritto da Fabrizio De Andrè in una sua canzone (*mi spiega che penso e bevimmo u caffè*) è stato quello con Francesco Faeta e con il suo libro “Strategie dell’occhio”. Consiglio a tutti i colleghi questo libro e, per favore, fatemi sapere se anche a voi capiterà, leggendolo, di avere l’impressione di trovarvi di fronte ad argomenti che da qualche parte sono già presenti in noi, che conosciamo ma che, al contempo, non ci siamo ancora resi conto di sapere (e qui finisce la mia scorta di filosofia).

Frutto di questi incontri è stata la considerazione che la festa non deve considerarsi qualcosa di “folkloristicamente” astratto, un residuo di tempi passati rimasto lì in omaggio alla tradizione. La festa, specialmente nelle piccole comunità ma non solo in quelle, è un evento centrale nella vita locale, evento in cui si mettono in gioco tutta una serie di meccanismi di solito finalizzati alla gestione del potere in quella comunità. Proprio nei giorni in cui sto scrivendo queste righe posso assistere a una terribile “lotta intestina” all’interno di un piccolo paese del Centro-Italia in cui la festa serve, nelle intenzioni di alcuni, come trampolino di lancio per le elezioni locali del prossimo anno. Il tutto ovviamente in nome della Cultura e della Tradizione.

Quello che mi interessa dire è che, una volta assunta questa chiave di lettura (la festa come elemento importante per i meccanismi di gestione del potere - come ha sovente ricordato Faeta in maniera migliore e ovviamente molto più approfondita), penso sia abbastanza facile constatarne l’esattezza.

Ora, se la festa è questa, che senso ha per chi vuole raccontare il presente cercare di avvicinarsi all’evento soltanto per cercare aspetti già presenti nel proprio immaginario?

Scianna dice ne “Lo sguardo da Sud” (1999) che non è possibile oggi continuare a fotografare le feste come si fotografavano vent’anni prima. Su questo sono pienamente d’accordo con lui e, per favore, liberiamo il nostro pensiero dal fardello mentale della parola “tradizione”.

Non voglio e non posso fare ora un trattato sull’argomento ma, rivolto ai fotografi, vorrei lanciare alcuni sassi in uno stagno placido e un po’ stantio. Per alcuni (anche per dei miei amici) saranno delle affermazioni che genereranno un senso di fastidio, ma sono pienamente d’accordo con affermazioni quali “la tradizione non esiste” se la intendiamo come elemento immutabile e immodificabile da trasmettere sempre uguale negli anni, che le feste “tipica-

mente tradizionali” pubblicizzate sui manifesti sono eventi realizzati dal potere per i propri scopi e che fra un evento turistico e un’espressione della cultura popolare di solito c’è un abisso.

Non si può fotografare un palio medioevale in Calabria cercando di metterne in evidenza la “tradizione storica” o il “legame con il territorio” per il semplice fatto che si tratta di un evento turistico, spesso comperato a scatola chiusa da una ditta della Toscana o delle Marche. Così come non basta un quadro in cui un nobiluomo locale gioca a scacchi con un personaggio storico in una città della Spagna per dire, a cinquecento anni di distanza, che quella è una tradizione su cui costruire una festa, ovviamente in agosto.

Non ho nulla contro gli eventi turistici, ci mancherebbe altro... li considero importanti e funzionali a una politica di sviluppo del territorio. Ho molto contro le manipolazioni della memoria e l’invenzione della tradizione per scopi commerciali.

E mentre il potere genera eventi turistici travestiti da cultura, collante indispensabile per veicolare finanziamenti miliardari (in lire, con l’euro ancora non mi ci trovo sulle grandi cifre...) invia i NAS in uno sperduto pellegrinaggio, quello di Polsi appunto, in cui per antica consuetudine (questa sì) si macella e cucina carne di capra. In un mondo perfetto questo forse sarebbe giusto, sarebbe la giusta applicazione di norme sanitarie comunemente rispettate e osservate. In un mondo perfetto tutti i problemi sono risolti e ci si può concentrare con un grande spiegamento di forze su una cosa che dura tre o quattro giorni. In questo mondo, al contrario, è l’ennesimo esempio del tentativo messo sistematicamente in atto per “normalizzare” eventi che si svolgono al di fuori del controllo centrale.

Provate a sostituire la parola “tradizione” con la parola “consuetudine”, almeno nei ragionamenti importanti per il lavoro, e vedrete che alcune cose cambieranno aspetto e che le situazioni “vere” emergeranno più facilmente.

Per fortuna nulla è imm modificabile e compito di un fotografo è anche quello di raccontare i cambiamenti e le emozioni a essi correlate.

Fra le zone d’Italia che frequento sempre volentieri un posto di spicco merita la Sardegna, o per meglio dire una zona interna dell’isola. Torno sempre volentieri in Barbagia e qui, così come in altre parti d’Italia ma forse in maniera ancora maggiore, ho notato la differenza fondamentale che c’è fra festa e tradizione e il fatto che se si ha voglia di festa la tradizione la si inventa di sana pianta. Sicuramente esagero, ma da alcuni anni ho l’impressione che nei paesi della Barbagia chiunque abbia o abbia avuto un nonno centenario sia autorizzato a “riscoprire” una maschera tradizionale che differenzia il suo paese da tutti gli altri della zona circostante e tende di conseguenza a divenire un “simbolo” di quel paese, in quel contesto.

Non voglio entrare nel merito delle varie ricostruzioni storiche che fanno da supporto alle varie riscoperte, per me non contano, non sono importanti. Per come la vedo io sono solo il simbolo della voglia di quella gente di riunirsi

intorno a un simulacro che da quel momento in poi diventa anche un simbolo culturale di quella popolazione.

La festa in questo caso non è rivolta ai turisti, le montagne sarde non pullulano di stranieri in febbraio, la festa è fatta per loro. Per i ragazzi delle scuole, per gli adulti che lasciano il lavoro, per noi che giochiamo e viviamo con loro quei momenti e siamo trattati con l'affetto che si ha per i lontani parenti che vengono da fuori, che si impegnano... ma che non riescono proprio a capire tutte le sfumature.

Se in alcune parti d'Italia la cultura popolare è morta strangolata dalle pro-loco e dalle ricostruzioni storiche, in altre è viva e vegeta perché risponde a un bisogno primario dell'essere umano. Sta a noi cercare di raccontare questo con le nostre immagini.

Ricostruzioni storiche... sarà per quello che vedo al telegiornale o che leggo in questi giorni, ma provo un senso di ribrezzo quando si fa passare l'arrivo di un esercito invasore come un evento di liberazione da festeggiare in costumi variopinti. L'arrivo di un esercito, nel 1500 più di oggi, era un'invasione di banditi sporchi e puzzolenti che dietro di loro lasciavano soltanto morte, povertà e donne incinte.

Ricostruzioni storiche... le facciamo veramente se ne hanno il coraggio.

Comunque è inutile prendersela con chi ha la missione di allietare le serate ai turisti e il mio malumore me lo tengo per me.

Dicevo prima che dagli anni '70 è cambiato praticamente tutto... ora capita sempre più spesso di trovarsi in situazioni in cui ci sono poche persone che partecipano a un rito e qualche centinaio di scalmanati che, nei punti più comodi del percorso, non troppo lontano dal parcheggio dell'auto, cercano di comporre le loro opere d'arte.

La grande diffusione delle apparecchiature di ripresa e la scarsa diffusione della cultura su questo argomento spesso fanno sì che non tutti riescano a capire la differenza che intercorre fra un rito e uno spettacolo, della differenza che anima le persone che partecipano a un carnevale o a un'infiorata rispetto a quelle che compiono un rito di sangue per ottemperare a un voto.

Anche in questo caso è inutile rimpiangere i bei tempi andati, quando si era soli a scattare foto. Sicuramente la professionalità e il rispetto ci porteranno anche in questi casi a trovare quello che cerchiamo, probabilmente cercandolo di nuovo dove è scomodo e dove le persone non sono più così infastidite dalla folla vociante... e comunque anche la folla vociante e videomunita è parte dell'evento.

3. I cambiamenti portano ovviamente delle novità e, dopo questa strabiliante affermazione, vorrei soffermarmi su quello che forse è il cambiamento più grande che si è prodotto in questi anni e cioè la grande diffusione di mezzi di ripresa digitali. Non ci sono più differenze qualitative fra immagini riprese in maniera tradizionale o digitale mentre ci sono moltissime differen-



ze operative che favoriscono l'uso del digitale nelle operazioni di ripresa. Non voglio assolutamente fare un discorso tecnico su questo argomento, quello che mi interessa è mettere in guardia da un problema che potrebbe sorgere con l'utilizzo del digitale per le riprese e cioè il rischio della perdita dei negativi. Non intendo riferirmi alla perdita degli originali delle immagini, ma alla perdita di tutto il lavoro fatto dall'autore per avvicinarsi al soggetto, conoscerlo, studiarlo ecc. In pratica la perdita di tutto il procedimento autoriale che ci ha portato a un certo risultato.

Lo scorso anno ho avuto modo di guardare un bellissimo libro che raccoglieva tutto il lavoro di Franco Pinna in Lucania. Le foto di Pinna sono molto conosciute, ciò che ha fatto di questo libro un oggetto interessantissimo è stato il fatto che non pubblicava soltanto le immagini selezionate, ma tutti i provini a contatto di tutti i lavori. È stato emozionante vedere come si formava pian piano la foto finale, i tentativi per arrivare a una immagine finalmente esaustiva, gli sbagli e i ripensamenti. È dai provini a contatto che si giudica il lavoro di un fotografo. Dagli stessi provini si capivano quali erano i tagli che l'autore voleva dare alle immagini, quale vedeva a fotogramma pieno e quali aveva scattato già con l'idea di tagliarle.

Il discorso sull'importanza di conservare una traccia del percorso autoriale nel proprio lavoro è pressoché assente nella quasi totalità dei fotografi. La maggior parte salva le immagini che in quel momento reputa interessanti e cancella il resto "per motivi di spazio". Distruggendo in questo modo non solo quanto detto prima, ma anche la possibilità di rivedere le immagini dopo qualche anno, quando magari quella cosa a cui non si era data importanza ha assunto un suo indubbio valore documentativo.

Un vantaggio enorme sotto il profilo operativo, quale è il digitale, rischia di provocare danni tremendi sotto l'aspetto della conservazione della memoria. Per fortuna il problema, una volta che lo si è posto, è facilmente superabile archiviando tutti i file dei lavori importanti, considerandoli come i vecchi negativi. L'importante è spendere qualche secondo a considerare il problema.

Su una cosa mi trovo a notare i cambiamenti derivanti dal tempo trascorso rispetto a quell'articolo del 1979 che ho assunto come linea guida del mio piccolo scritto.

In un contesto in cui l'accesso alle informazioni è profondamente cambiato, perlomeno come modalità se non come qualità, e in cui chiunque può mettere a disposizione del mondo le proprie idee e le proprie sciocchezze confidando sul fatto di essere registrato in automatico nei motori di ricerca è poco produttiva l'esortazione a mentire spudoratamente sulle date, i luoghi e i posti in cui un dato evento ha luogo.

Anch'io sollecito una certa riservatezza nel dare informazioni a chiunque, convinto come sono che se una persona cerca veramente qualcosa finisce sempre per trovarla ma ormai, e forse purtroppo, una volta che si ha anche

una vaga idea di cosa cercare è praticamente inutile tentare di proteggere l'informazione fornendo tracce errate.

Sono cambiate anche le modalità di ricerca, ne sono comparse altre che affiancano quelle classiche (libri, passaparola ecc.). In una società in cui la maggior parte dei venditori di ceci secchi sono ormai extracomunitari e la "calia" è sempre più spesso piena di umidità, *internet* può avere una sua funzione di aiuto a patto di non credere a tutto quello che vi si trova. Da ogni telefono si possono mettere a disposizione del mondo, e senza alcun tipo di filtro, le proprie opinioni sulla festa del proprio paese e chissà perché in questo campo le interpretazioni favolistiche hanno una presenza assordante.

Provate a digitare "pizzica" su un qualsiasi motore di ricerca e vedete che varietà di informazioni riuscirete ad avere. Da seri studi sulla musicoterapia a foto di giovani ragazze cittadine che in qualche paese meridionale fanno l'imitazione di Maria di Nardò senza avere la minima idea di quanto sono fortunate a non essere donne del sud, ultimo anello in una catena di povertà, nel secondo dopoguerra.

D'altra parte proprio la considerazione che *internet* può fornire a molti delle informazioni interessanti e di non facile reperibilità mi ha convinto a creare, prima con l'appoggio della RAI e in un secondo momento anche grazie al patrocinio concesso dall'UNESCO il "Museo della Festa" ([www.museodellafesta.it](http://www.museodellafesta.it)). Questo vuole essere nelle mie intenzioni un centro di documentazione *on-line* sulle feste popolari italiane. La strada è lunga e l'impegno è ambizioso, ma mi consola vedere che dei circa ventimila visitatori mensili, di cui almeno il quindici per cento effettivamente interessato, arriva un costante commento di incoraggiamento per l'ampliamento e l'approfondimento del lavoro.

L'approccio è giornalistico e non scientifico, ma credo che il "far vedere" le cose sia uno dei sistemi migliori per farle conoscere.

Ricordo che un pomeriggio di ottobre, sulle rive di un piccolissimo lago laziale di cui non rammento il nome, ho ascoltato un discorso-lezione di Giovanna Marini. Fra le altre cose mi ricordo quando, con il microfono in mano e con una luce che è possibile vedere solo poco prima di un terribile temporale, ha detto che in un mondo in cui chi detiene il potere sembra applicarsi con ogni mezzo per far vincere la cultura dell'omologazione, l'applicarsi a studiare, documentare e soprattutto perpetuare le differenze è già, di per sé, un fatto eversivo.

Mi piacerebbe tanto che fosse vero.

Roma - Palmi, agosto 2004



Festa del Maggio - Isola Fossara (PG) Maggio 2002

fotografia di Marco Marcotulli



Palmi (RC) - La Varia - agosto 2000

fotografia di Marco Marcotulli



“Spinati” alla processione di San Rocco - Palmi (RC) - agosto 2003

fotografia di Marco Marcotulli



Caltanissetta - Settimana santa

fotografia di Marco Marcotulli



Maggio 2005 - festa di San Domenico a Cocullo (AQ)

fotografia di Marco Marcotulli



Stelletenone (RC) - incanto dei doni fatti a San Rocco - agosto 2003

fotografia di Marco Marcotulli



Pellegrinaggio alla Madonna dell'Arco - Sant'Anastasia (NA) 1999

fotografia di Marco Marcotulli



La Cunfrunta - Pazzano (RC) - agosto 2003

fotografia di Marco Marcotulli



Festa di San Domenico "i Serpari" - Cocullo (AQ) - maggio 2001

fotografia di Marco Marcotulli



Maggio 2005 - pellegrinaggio alla SS. Trinità - Vallepietra (RM)

fotografia di Marco Marcotulli



Pellegrinaggio alla Madonna della montagna - Pisciotta (RC) settembre 2003      fotografia di Marco Marcotulli



Pellegrinaggio alla SS. Trinità - Vallepietra (RM) - 1999      fotografia di Marco Marcotulli





Pellegrinaggio alla Madonna della montagna - Polsi (RC) settembre 2001

fotografia di Marco Marcotulli



Pellegrinaggio alla Madonna della montagna - Polsi (RC) settembre 2003

fotografia di Marco Marcotulli



Festa di san Rocco - Gioiosa Ionica (RC) - agosto 2002

fotografia di Marco Marcotulli



"Tumbarinos" per le vie di Gavoi (NU) - carnevale 2001

fotografia di Marco Marcotulli



Carnevale di Ovodda (NU) 2001

fotografia di Marco Marcotulli



Palmi (RC) - 16 agosto 2002 - uno "spinato" prima della processione

fotografia di Marco Marcotulli



Mamuthones - Mamoiada (NU) - Carnevale 2001

fotografia di Marco Marcotulli



Maggio 2005 - Pellegrinaggio alla SS. Trinità - Vallepietra (RM)

fotografia di Marco Marcotulli



## I suoni e la fotografia. Primi esiti di una ricerca sulle immagini prodotte da Diego Carpitella \*

ANTONELLO RICCI

### Una fotografia “inconsapevole”

Diego Carpitella concentrò il suo interesse per la ricerca visiva maggiormente sul cinema piuttosto che sulla fotografia. Lo dimostrano i film da lui realizzati e le numerose riflessioni scritte sul cinema antropologico, non paragonabili numericamente a quanto egli produsse intorno alla fotografia<sup>1</sup>. Tuttavia, per circa un ventennio, fra il 1950 e il 1970, durante le ricerche sul campo sulla musica popolare italiana condotte principalmente per conto del Centro Nazionale Studi di Musica Popolare (CNSMP)<sup>2</sup> dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia, egli realizzò un ampio repertorio di fotografie a corredo dei nastri magnetici. Tale lavoro di documentazione fotografica, scarsamente utilizzato e valorizzato dallo stesso Carpitella, fa parte, oggi, del settore fotografico degli Archivi di Etnomusicologia<sup>3</sup>.

Non si riteneva né fotografo né cineasta, pur avendo realizzato in prima

---

\* Ringrazio sentitamente Francesco Faeta, Luigi M. Lombardi Satriani e Roberta Tucci per aver letto e commentato criticamente questo articolo.

<sup>1</sup> Cfr. R. Tucci, *Diego Carpitella: bibliografia con un'appendice nastro-disco-videofilmografica*, in “Nuova Rivista Musicale Italiana”, 1992, XXVI, 3/4, pp. 523-572.

<sup>2</sup> Nel 1990, il CNSMP è stato ribattezzato come Archivi di Etnomusicologia dallo stesso Carpitella, il quale ne era stato anche nominato Conservatore.

<sup>3</sup> Le fotografie etnografiche degli Archivi di Etnomusicologia sono state riordinate a mia cura e, attualmente, sono in via di catalogazione nell'ambito del progetto di informatizzazione della Bibliomediateca dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia. Ringrazio Annalisa Bini per aver dato il suo consenso alla pubblicazione delle fotografie di Carpitella in questa sede.

persona sia fotografie sia film. Riferendosi alla ricerca sul tarantismo, Carpitella diceva: “non sono né un cineamatore, né un fotoamatore, però comprai una macchina da presa per ritornare l’anno dopo a fare delle riprese”<sup>4</sup>. Nel corso del tempo egli diede luogo a una produzione cinematografica, realizzata per lo più in veste di regista affidando la ripresa a operatori professionali. Tramite tale lavoro cinematografico Carpitella ben si rappresentò, al contrario delle fotografie che rimasero sempre in secondo piano. Infatti, nei resoconti successivi alle ricerche sul campo, quasi mai fece riferimento alla realizzazione di fotografie mentre, al contrario, sottolineò sempre la produzione di brani registrati su nastro. Qualche raro e laconico riferimento si può trovare, ad esempio, nel resoconto relativo alla ricerca sul mondo contadino toscano: “Sulla ricerca vi è anche un’ampia documentazione fotografica (circa 300 fotografie in bianco e nero, a colori, a stampa e in diapositive)”<sup>5</sup>. Nello stesso volume, da cui è tratta la citazione appena riportata, le 28 fotografie pubblicate, corredate da didascalie, non sono attribuite ad alcun fotografo, ma, da un precedente resoconto, sappiamo che si devono allo stesso Carpitella<sup>6</sup>. A tale laconicità di informazioni su se stesso, si hanno, per contro, dettagliate ricognizioni sui componenti delle équipes di ricerca in qualità di fotografi. Ad esempio, nel resoconto della spedizione in Basilicata del 1952 con Ernesto de Martino, Carpitella scriveva: “*Composizione della spedizione*: [...] Franco Pinna, operatore cinematografico e fotografo. [...] *Materiale raccolto*: Fotografie n. 150 [...] Il materiale fotografico comprende paesaggi caratteristici, aspetti della ‘fatica’ e della miseria, danze popolari e cerimonie nuziali, fogge del vestire, funerali, maghi e fattucchiere, strumenti musicali, cantori popolari, scene della vita dei pastori, ecc.”<sup>7</sup>. Certamente il valore e la collocazione professionale di Franco Pinna, già nel 1952, erano riconosciuti. Come vedremo più avanti, proprio nell’attribuire rilevanza alla professionalità necessaria alla pratica della fotografia, andrebbe forse ricercato il motivo del pudore con cui Carpitella non esponeva più di tanto la sua produzione di immagini. Fare fotografia, non soltanto durante il lavoro sul campo, lo met-

<sup>4</sup> D. Carpitella, *Conversazioni sulla musica. Lezioni, conferenze, trasmissioni radiofoniche 1955-1990*, Firenze, Ponte alle grazie, 1992, p. 210. Le riprese a cui Carpitella fa riferimento hanno dato luogo al film *Meloterapia del tarantismo*, 16 mm, bn, 14’, 1960.

<sup>5</sup> D. Carpitella (a cura di), *Musica contadina dell’aretino*, Roma, Bulzoni, 1977, p. 141.

<sup>6</sup> D. Carpitella, *Una raccolta di canti tradizionali nelle campagne dell’aretino*, conferenza tenuta il 26 ottobre 1965 nella sala della Biblioteca Comunale di Arezzo, s.d. ma 1966. Le fotografie lì pubblicate riportano la dicitura: “Foto D. Carpitella”.

<sup>7</sup> D. Carpitella, *Una spedizione etnologica in Lucania (30 settembre-31 ottobre 1952)*, in “Società”, 1952, VIII, 4, pp. 1-5, pp. 2-3.

teva in imbarazzo: in particolare per il forte nesso dialogico che si instaura tra chi fotografa e chi è fotografato. Egli stesso sembrava confessare: “Io, ad esempio, ho avuto sempre molti problemi con la macchina fotografica: proprio per questo non sono un fotoamatore; e credo che le migliori fotografie le abbia fatte con macchine del tipo Rolleiflex, perché potevo evitare di puntare direttamente l’obiettivo: questo mi aveva sempre intimidito”<sup>8</sup>. Un altro motivo del suo approccio problematico alla pratica della fotografia si potrebbe ricercare nella preoccupazione scientifica, dibattuta per decenni, del possibile tasso di alterazione che l’introduzione di apparati tecnologici possa produrre nel lavoro sul campo, preoccupazione, peraltro, sottolineata dallo stesso Carpitella con accenti problematici riportando le esperienze di ricerca sul tarantismo e sui riti contadini del Gioco della falce e del Sega-vecchia<sup>9</sup>.

## Fotografie come appunti visivi?

L’approccio alla fotografia di Diego Carpitella sembra dettato dalla necessità, comunque, di portare a casa una documentazione visiva parallela e in relazione con le registrazioni audio<sup>10</sup>. In taluni casi la produzione di immagini appare più come un taccuino di appunti visivi<sup>11</sup>, di supporto alla realizzazione dei documenti sonori, che non come una produzione fotografica dettata da un vero e proprio progetto di ripresa visiva. In ogni caso, era ai documenti sonori che veniva attribuita maggiore importanza, per l’ovvio riferimento istituzionale costituito dal CNSMP, ovvero un archivio per la documentazione della musica, e anche per la stretta collaborazione con la Rai che sfociava nella messa in onda delle registrazioni realizzate. Fra gli scopi riportati nello Statuto-Regolamento del Centro vi era quello di costituire “un archivio nazionale della musica popolare, con annessi biblioteca e, secondo le

---

<sup>8</sup> D. Carpitella, *Conversazioni sulla musica*, cit. pp. 219-220.

<sup>9</sup> D. Carpitella, *La registrazione fotografica nelle ricerche etnofoniche*, in Id., *Musica e tradizione orale*, Palermo, Flaccovio, 1973, pp. 185-196, pp. 190-193.

<sup>10</sup> Su questo aspetto cfr. A. Ricci, *Fotografia a ricerca etnomusicologica nel Mezzogiorno d’Italia (1950-1995)*, in F. Faeta e A. Ricci a cura di, *Lo specchio infedele. Materiali per lo studio della fotografia etnografica in Italia*, Roma, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, 1997, pp. 189-220.

<sup>11</sup> “De Martino operò, nelle sue ricerche nel Mezzogiorno italiano, [...] con Diego Carpitella, anch’egli uso a servirsi della macchina fotografica come taccuino di appunti”. F. Faeta, *Dal paese al labirinto. Considerazioni intorno all’etnografia visiva di Ernesto de Martino*, in C. Gallini, F. Faeta (a cura di), *I viaggi nel Sud di Ernesto de Martino*, fotografie di A. Zavattini, F. Pinna e A. Gilardi, Torino, Bollati Boringhieri, 1999, pp. 49-93, p. 50.



successive disponibilità, museo di strumenti popolari, fonoteca, discoteca e filmoteca”. Come si vede, non veniva menzionata una fototeca che, peraltro, si andava di fatto costruendo<sup>12</sup>.

La necessità di costituire un apparato fotografico intorno ai documenti sonori registrati sembrerebbe essere stata un’indicazione metodologica di Giorgio Nataletti (direttore del CNSMP, dalla nascita dell’istituto nel 1948, fino alla morte dello studioso avvenuta nel 1972), a cui Carpitella, in quanto “assistente alla direzione”, sembra aver aderito pienamente. Nataletti, pur se non ne fornisce indicazione esplicita, tuttavia lascia trasparire – sia dalla sua stessa attività in tal senso<sup>13</sup>, sia da cenni intorno alla metodologia da utilizzare nella ricerca sul campo – una chiara indicazione di metodo che prevederebbe l’utilizzo congiunto di rilevamenti sonori e fotografici<sup>14</sup>. Va aggiunto che anche lo stesso Nataletti non fornisce dati diretti riguardo alla sua attività di fotografo che, peraltro, ha dato luogo a un buon *corpus* di immagini, sia realizzate in prima persona, sia da lui stesso reperite e collezionate<sup>15</sup>; neanche nei resoconti dell’attività del CNSMP vengono forniti dati

---

<sup>12</sup> Per una ricognizione sugli archivi che contengono materiali etnografici sonori e visivi realizzati contemporaneamente, rinvio al mio già citato *Fotografia a ricerca etnomusicologica nel Mezzogiorno d’Italia (1950-1995)*.

<sup>13</sup> Cfr. *1922-1962. Quarant’anni di attività di Giorgio Nataletti*, Roma, s.e. ma Accademia Nazionale di Santa Cecilia, 1962. L’attività di Nataletti nel campo della documentazione visiva andrebbe portata alla luce e approfondita. In particolare, è possibile ipotizzare che l’utilizzo della ripresa fotografica nelle attività di ricerca musicale da parte di Giorgio Nataletti abbia una relazione con le raccomandazioni fornite a suo tempo da Lamberto Loria in merito alle ricerche di etnografia. Tali indicazioni furono dibattute all’interno dei convegni dell’Opera Nazionale Dopolavoro e dei congressi nazionali delle tradizioni popolari ai quali Nataletti partecipò più volte.

<sup>14</sup> “I problemi si potevano raggruppare in due grandi sezioni: quelli riguardanti i metodi di ricerca e di raccolta e quelli riguardanti i metodi di conservazione e di studio. [...] E ‘come’ raccogliere? Quali i mezzi ‘materiali’ migliori [...] Indagine personale, individuale, riservatissima? O non piuttosto una indagine a ‘squadre’, con specialisti di ogni disciplina interessata, con fotografi, operatori cinematografici [...] Notare e fotografare i gesti, gli atteggiamenti, i movimenti degli esecutori? O no? E fotografare e cinematografare le danze, e, specialmente, notarle?” G. Nataletti, *In campagna e in archivio*, in “EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell’Accademia Nazionale di Santa Cecilia”, 1993, 1, pp. 33-40, p. 34, già in *Studi e ricerche 1948-1960*, Roma, Accademia Nazionale di Santa Cecilia-Rai Radiotelevisione Italiana, s.d. ma 1960, pp. 29-36.

<sup>15</sup> Negli Archivi di Etnomusicologia sono presenti stampe, negativi e diapositive realizzate da Giorgio Nataletti il cui numero, attualmente, non rispecchia la reale consistenza originaria riscontrabile in diverse pubblicazioni. Ad esempio, molte delle fotografie, a lui attribuite, presenti nei due volumi *Studi e ricerche 1948-1960*, cit. e *Cata-*

intorno alla consistenza del patrimonio fotografico accumulato insieme a quello sonoro, quest'ultimo, al contrario, sempre precisamente conteggiato e schedato. Sembrerebbe trasparire un atteggiamento oscillante fra due poli: da un lato la necessità di utilizzare la macchina fotografica durante il lavoro sul campo per costituire documenti visivi da affiancare alle registrazioni magnetiche altrimenti "cieche"; dall'altro, una volta giunto in archivio, questo materiale visivo finiva nel "calderone" degli allegati alla raccolta nastrografica, non venendogli attribuita alcuna autonomia comunicativa, ma soltanto la mera funzione illustrativa dei contesti entro cui erano avvenute le registrazioni sonore.

È stato più volte ribadito, per il periodo a cui faccio riferimento, quale fosse l'atteggiamento verso la fotografia, in relazione al valore euristico a essa attribuito. Fra i contesti di ricerca più noti e maggiormente studiati di quel periodo vi è sicuramente quello demartiniano, che può sicuramente illuminare circa il ruolo che avesse la fotografia e quale fosse la funzione dell'immagine nell'ambito della ricerca sul campo. Il riferimento al contesto demartiniano è particolarmente probante perché esso prese vita e si sviluppò proprio all'interno delle attività del CNSMP, tanto da essere ritenuto l'ambito entro cui prende avvio un'antropologia della musica in Italia, e perché Diego Carpitella ne fu uno dei protagonisti<sup>16</sup>. Lello Mazzacane, riferendosi al rapporto intercorso tra Franco Pinna ed Ernesto de Martino, sostiene esservi stato un "ruolo del tutto impersonale della documentazione etnofotografica di allora. C'è la macchina fotografica a riprendere e 'documentare' gli avvenimenti in questione, ma non c'è l'uomo dietro di essa, o meglio c'è in quanto operatore intercambiabile. Il fotografo è un tecnico, un attrezzo che ci si porta appresso alla stregua del registratore o della cinepresa, e che fa tutt'uno con essi nella loro funzione meramente riproduttiva della 'realtà' osservata. [...] La fotografia poteva essere assunta come una disciplina euristica all'epoca e nell'*équipe* di de Martino? All'epoca sicuramente no, in quanto questo livello di consapevolezza non era ancora stato

---

*logo sommario delle registrazioni 1948-1962*, Roma, Accademia Nazionale di Santa Cecilia-Rai Radiotelevisione Italiana, 1963, non sono state ritrovate, forse non più restituite dalle tipografie; molte stampe fotografiche sono state da lui stesso reperite tramite le pro loco e, nel periodo fascista, tramite l'Opera Nazionale Dopolavoro; è inoltre presente una cospicua collezione di cartoline delle diverse località indagate per le raccolte.

<sup>16</sup> La dialettica che orientò il dialogo scientifico fra Ernesto de Martino e Diego Carpitella viene criticamente ricomposta in F. Giannattasio, *L'incontro fra Ernesto de Martino e Diego Carpitella come prefigurazione di una antropologia della musica*, in T. Magrini (a cura di), *Antropologia della musica e culture mediterranee*, Bologna, Il Mulino, 1993, pp. 245-253.

raggiunto, almeno in Italia”<sup>17</sup>. Francesco Faeta, nel corso del suo lavoro di individuazione critica del ruolo della fotografia nell’etnografia demartiniana<sup>18</sup>, ha più volte sostenuto “come de Martino avesse, nei confronti dell’immagine, un atteggiamento ambivalente: accanto alle aperture che la sua sensibilità e la sua esperienza gli suggerivano, nutriva solide diffidenze. [...] De Martino, in tutta la fase di ricerca sul terreno, fece un massiccio uso delle immagini, fotografiche e filmiche, così come delle registrazioni audio-magnetiche. [...] L’esame testuale dell’opera demartiniana rivela, al contrario, un uso limitato delle immagini e un’avvertibile sottovalutazione delle loro possibilità comunicative [...] si ha una loro funzione secondaria e, quel che più conta, riduttiva rispetto al registro esperito nei rilievi di terreno. [...] Egli sembra avere un’idea strettamente o, se si vuole, ristrettamente ‘etnografica’ dell’immagine, che riteneva poco adatta a significare all’interno di un processo di rappresentazione critica, [...]. È la scrittura, per de Martino, inequivocabilmente, il risultato finale delle pratiche di osservazione e l’immagine non possiede uno statuto autonomo di significazione”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> L. Mazzacane, *Pinna e de Martino: una vicenda complessa*, in AA. VV. (a cura di), *Franco Pinna. Fotografie 1944-1977*, Milano, Federico Motta Editore, 1996, pp. 125-135, p. 125.

<sup>18</sup> Di Francesco Faeta, sull’argomento in questione, si vedano, fra gli altri: *Ernesto de Martino e l’antropologia visiva. Appunti per la definizione di un percorso critico*, in “Ossimori”, 1995, 7, pp. 49-54; *Dal paese al labirinto*, cit.; *Il sonno sotto le stelle*. Arturo Zavattini, *Ernesto de Martino, un paese lontano*, in Id. (a cura di), *Arturo Zavattini fotografo in Lucania*, Milano, Federico Motta Editore, 2003, pp. 6-19.

<sup>19</sup> F. Faeta, *Strategie dell’occhio. Saggi di etnografia visiva*, Milano, Angeli, 2003, p. 72. Qualche breve accenno andrebbe fatto in merito alla collocazione del lavoro di Carpitella nel decennio 1950-1960. Dalle sue dirette testimonianze, l’attività di ricerca di quel periodo sembra inestricabilmente connessa ad alcune tematiche che si possono riassumere in: un’adesione politica vissuta in chiave militante anche se, a volte, con accenti contraddittori; la più volte ribadita “scoperta” del Sud sulla base della lettura di Carlo Levi e la conseguente convinzione che a sud ci si trovasse di fronte a un mondo rimasto fuori dalla corrente della modernità; il forte riferimento a un’estetica neorealista. In tal senso, con qualche cautela, il suo lavoro scientifico potrebbe essere calato in quell’orientamento, oggi definito “orientalista”, che avrebbe determinato forme, comportamenti, strategie culturali e rappresentative aventi come scenario privilegiato il meridione italiano e i contadini che vi vivevano. Non è questa la sede per dilungarsi ulteriormente su tale discorso sul quale hanno più ampiamente e approfonditamente riflettuto molti autori fra cui, in ambito propriamente antropologico, Francesco Faeta, Luigi Lombardi Satriani, Maria Minicuci, Berardino Palumbo, Gianni Pizza. Tra i più recenti contributi: M. Minicuci, *Antropologi e Mezzogiorno*, in “Meridiana”, 47-48, 2004, pp. 95-135; F. Faeta, *Rivolti verso il Mediterraneo. Immagini, questione meridionale e processi di “orientalizzazione” interna*, in Id., *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Torino, Bollati Boringhieri,

Qualche riflessione andrebbe aggiunta in merito ai possibili percorsi tramite cui egli formò il suo sguardo fotografico. Un riferimento in tal senso può essere individuato nel rapporto con Alan Lomax, con il quale condivise quasi un anno di lavoro sul campo fra il 1954 e il 1955, durante il quale lo studioso americano realizzò una vasta ricognizione fotografica accanto alla documentazione sonora. Lo stile fotografico di Lomax mostra un'attenzione a rilevare gesti, volti, comportamenti, pone in luce la sua capacità di cogliere momenti importanti, di essere fulmineamente *reporter*, dimostra la disinvoltura con cui maneggiava l'apparecchio fotografico cogliendo sempre punti di vista inusuali. Tutto questo è attestato da qualche migliaio di scatti realizzati lungo la Penisola, tutti di alto livello comunicativo e compositivo, ben presenti a Carpitella, il quale li utilizzò in molte occasioni. Un aspetto che distingue lo stile di Lomax è la sua capacità di instaurare un intenso flusso dialogico durante la pratica della fotografia: sguardi in macchina, prossimità alla scena e quindi assenza di un eccesso di aria fra l'apparecchio e il soggetto, ritratti ravvicinati, risate dei soggetti mai come espressione di disagio, in sostanza una fotografia sempre condivisa e mai colta di sorpresa, dall'alto. Quanto dello stile di Lomax sia transitato nelle fotografie di Carpitella si può cogliere, ad esempio, in alcune sequenze della ricerca sul tarantismo, le più vicine nel tempo all'esperienza con lo studioso americano. Egli, tuttavia, non raggiunse mai la capacità dialogica di Lomax, il quale, al contrario, entra nella scena con la sua macchina fotografica, si accosta alle persone, le fa mettere in posa, sembra essere consapevole del carattere rappresentativo del momento della ricerca sul campo, sia per quanto riguarda il ricercatore sia per quanto riguarda i soggetti delle riprese.

## La documentazione simultanea e il professionismo

Ritornando alla dialettica che è possibile individuare fra immagini fotografiche e registrazioni sonore, va rilevato che in tutte le pubblicazioni im-

---

ri, 2005, pp. 108-150; sul versante internazionale: J. Schneider ed. by, *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*, Oxford-New York, Berg, 1998. A completare il quadro entro cui si forma la sensibilità meridionalistica di Carpitella va posta anche la sua iniziale attività giornalistica (cfr. R. Tucci, *Diego Carpitella "oltre l'accademia": scritti su quotidiani e periodici culturali negli anni cinquanta e sessanta*, in "EM", 1999-2000, VII-VIII, pp. 7-39), svolta, come lui stesso affermava, secondo un approccio di "critica musicale militante" e avente spesso come tema la musica popolare che egli andava documentando (*Le tre valenze di de Martino. "Il mio Sud è il Sud culturale"*, conversazione con Diego Carpitella raccolta da C. Bermani, in "Il de Martino", 1996, 5-6, pp. 167-172, p. 167).

portanti del CNSMP vengono posti inserti fotografici più o meno consistenti<sup>20</sup>: nelle didascalie delle immagini vengono sempre riportati gli autori delle fotografie e il riferimento alla raccolta nastrografica, a riprova dell'inconspicuo intento "multimediale" con cui venivano effettuati i rilevamenti. Evidenziando il fondamentale apporto delle fotografie di Franco Pinna, Carpitella sottolinea che "il problema era avere una documentazione visiva *simultanea* alla nostra ricerca. Fu in questa direzione che Franco Pinna, il pioniere della fotografia etnografica in Italia, collaborò costantemente, dal 1952 al 1961, alle ricerche coordinate da de Martino, producendo una documentazione fotografica decisiva e determinante per la comprensione di un dato avvenimento"<sup>21</sup>. Più specificatamente in tema con la simultaneità delle due tecniche di ripresa egli scriveva: "L'apporto della fotografia e della rilevazione sonora, ad esempio, si rivelò subito indispensabile, perché [...] risultava che la musica e la danza c'erano sempre e che i due elementi più eloquenti erano proprio il momento cinesico-corporeo e il momento del suono"<sup>22</sup>. La prospettiva scientificamente motivata di una ripresa simultanea sonora e visiva è evidente in molte delle principali raccolte degli Archivi di etnomusicologia, tanto da poter ricostruire sequenze di immagini da legare ad altrettanti brani musicali<sup>23</sup>.

---

<sup>20</sup> Cfr. *Centro Nazionale Studi di Musica Popolare. Rendiconto dei lavori 1948-1958*, in "Santa Cecilia", 1959, VII, 1, pp. 3-11 (4 fotografie bn); *Studi e ricerche 1948-1960*, cit. (28 fotografie bn); *1922-1962. Quarant'anni di attività di Giorgio Nataletti*, cit. (5 fotografie bn); *Catalogo sommario delle registrazioni 1948-1962*, Roma, Accademia Nazionale di Santa Cecilia-Rai Radiotelevisione Italiana, 1963 (4 fotografie colore e 42 fotografie bn). Fotografie sono anche state utilizzate per decorare biglietti d'auguri natalizi e inviti.

<sup>21</sup> D. Carpitella, *Conversazioni sulla musica*, cit., p. 27.

<sup>22</sup> Ivi, p. 32.

<sup>23</sup> La simultaneità di ripresa fra immagini e suoni sottolineata da Diego Carpitella come orientamento metodologico delle indagini di etnografia musicale svolte nell'ambito delle ricerche sul campo del CNSMP, è stata da me a più riprese ricostruita nel corso del lavoro di riordino critico a cui ho accennato nella nota 3. Alcuni esiti di tale riorganizzazione dei materiali di archivio sono stati pubblicati in: A. Ricci, *Fotografie inedite di Franco Pinna per la raccolta 32 degli Archivi di Etnomusicologia*, e Id. a cura di, *Franco Pinna. Basilicata 1956. Immagini della raccolta 32 di Ernesto de Martino*, in "EM", 1994, II, pp. 27-32 e 33-108; Id., *La ricerca in Sardegna di Andreas Fridolin Weis Bentzon*, e Id. a cura di, *Andreas Fridolin Weis Bentzon. Sardegna 1957-58: immagini della raccolta 36*, in "EM", 1996, IV, pp. 27-36 e I-XXXII; Id., *Fotografia e ricerca etnomusicologica nel Mezzogiorno d'Italia (1950-1995)*, cit.; Id., *Le fotografie di Ando Gilardi per le raccolte 37 e 38 degli Archivi di Etnomusicologia*, e Id. a cura di, *Ando Gilardi. Umbria 1958: canti e racconti e "Sega la Vecchia"*, in "EM", 1998, VI, pp. 97-104 e I-XXXII.

Su tale consapevolezza dell'importanza della simultaneità delle riprese sonore e fotografiche è costruito il più organico saggio di Carpitella sulla fotografia: *La registrazione fotografica nelle ricerche etnofoniche*, pubblicato in cinque puntate sulla rivista "Popular Photography Italiana"<sup>24</sup> che, alla fine degli anni '60 del Novecento aprì all'antropologia culturale ospitando scritti e inserti fotografici di riferimento etnografico. Nel testo in questione, costruito con taglio originale sulla base di un continuo confronto fra ripresa fotografica e sonora, Carpitella espone le sue idee sulle tecniche di ripresa rilevando, ad esempio, che la "coesenzialità di queste due 'tecniche' nell'ambito delle ricerche interdisciplinari" trasformerebbe "le stesse 'tecniche' in discipline" (pp. 185-186), evidenziandone, in tal modo, il carattere euristico.

Il testo è costruito su quattro punti cardine: il primo riguarda il confronto fra le analogie e le differenze tra le due tecniche di ripresa dipendenti dalle caratteristiche proprie dei fenomeni visivi e sonori; il secondo riguarda le modalità con cui le due tecniche entrano nella ricerca sul campo e i "tassi di alterazione, positivi o negativi, nel momento in cui il registratore o la camera divengono elementi condizionatori" (p. 186); il terzo è in relazione con gli oggetti di studio indagati mediante fotografia e registrazione audio, vale a dire ciò che Carpitella definisce "stereotipie fonico-visive"; il quarto, infine, riprende nuovamente il tema del confronto fra le due tecniche in relazione con gli esiti di una ricerca, vale a dire l'utilizzo di fotografie e brani audio per la pubblicazione di ricerche e per la didattica.

La professionalità con cui si mettono in pratica le tecniche di ripresa è uno degli aspetti su cui si sofferma maggiormente: "si possono apprezzare ancor più le analogie tra fotografia e fonografia, soprattutto per quel che riguarda il parallelismo tra *fotoreportage* e *fonoreportage*, due modi che nelle ricerche etnofoniche sono di frequente impiegate. E ciò si riferisce ad esperienze lontane e vicine già avute: quando circa sedici anni fa, in Italia, cominciammo a partecipare per la parte etnomusicologica a delle ricerche *in équipe*, durante le quali la registrazione fotografica e fonografica furono richieste come coesenziali, ci si trovò dinanzi al fatto di avere un fotografo ed un tecnico del suono di livello professionale" (pp. 187-188). I due termini *fotoreportage* e *fonoreportage* alluderebbero a una vera e propria modalità di approccio al campo, in questo caso mutuato proprio dalla fotografia di stampo giornalistico, il secondo termine è, infatti, coniato sul primo, di uso larga-

---

<sup>24</sup> D. Carpitella, *La registrazione fotografica nelle ricerche etnofoniche*, "Popular Photography Italiana", 1968-1969, nn. 129-130-131-135-139, in ogni numero sono presenti diverse fotografie realizzate anche dall'autore, la prima puntata del testo inaugurò anche la pubblicazione dell'inserto "Suono" dedicato a questioni di acustica e di fatti musicali; il testo è stato ripubblicato con lo stesso titolo in Id., *Musica e tradizione orale*, cit., con un ampio corredo fotografico.

mente più consueto. In tal senso, fotografo e tecnico del suono, più che a una pretesa perfezione tecnica dei documenti, avrebbero dovuto tendere a curvare le necessità tecniche verso un'attenzione il più possibile vicina a cogliere ed evidenziare le differenze culturali. Vale a dire, ad esempio, per la realizzazione delle immagini l'applicazione indiscussa della luce ambiente, con tutte le complicazioni tecniche del caso, mentre per le riprese sonore la discussione verteva intorno alla questione del "campo rosso", l'indicazione presente sugli strumenti di volume dei registratori che indica il punto di distorsione sonora. In ambedue i casi l'attenzione viene posta su ciò che potremmo definire "punto di vista del nativo": per la fotografia l'uso della luce ambiente, a volte molto scarsa, significa adeguare il mezzo tecnico alle reali condizioni di vita delle persone da riprendere, per le registrazioni audio la questione del "campo rosso" stava a significare il porre attenzione verso una differente prospettiva culturale del suono che, a volte, può essere incompatibile con le usuali tarature delle apparecchiature di ripresa.

Ancora sulla questione del professionismo Carpitella espone alcune questioni cruciali, per certi versi rimaste irrisolte e, forse, irrisolvibili, in merito al fatto se debba essere lo stesso antropologo o etnomusicologo a riprendere suoni e immagini, come una sorta di "uomo orchestra", o se debba avvalersi di operatori *ad hoc*<sup>25</sup>, in sostanza, rispetto all'esperienza diretta di Carpitella, se sia più giusto seguire il metodo di Lomax o quello di de Martino<sup>26</sup>. Ad esempio, sulla prima ipotesi egli espone alcune riflessioni problematiche, ritenendo che i risultati ottenibili nel registrare insieme fotografie e audio durante il lavoro sul campo, potrebbero essere incerti e poco validi dal punto di vista documentario se viene meno uno standard minimo di qualità e, si potrebbe aggiungere, di estetica della composizione visiva e sonora, invalidando i risultati raggiungibili per la scarsa fruibilità dei documenti<sup>27</sup>:

---

<sup>25</sup> Ampio dibattito su tale argomento è sempre stato presente nel corso della rassegna biennale MAV Materiali di antropologia visiva, organizzata per molte edizioni dallo stesso Carpitella. Si vedano a tale proposito i numeri del 1986, 1988, 1990, 1992 e 1995 del Bollettino dell'Associazione Italiana di Cinematografia Scientifica, dedicati agli atti della rassegna.

<sup>26</sup> Ho utilizzato per comodità i nomi di Lomax e di de Martino per indicare emblematicamente due opposte concezioni della ricerca sul campo: da un lato quella del ricercatore solitario che realizza da sé tutta la documentazione, dall'altra quella dell'équipe interdisciplinare. In merito alla specificità della ricerca sonora rimando al mio *Fotografia e ricerca etnomusicologica nel Mezzogiorno d'Italia (1950-1995)*, cit.

<sup>27</sup> "La qualità estetica di un'immagine appare indispensabile anche nella prospettiva della sua fruizione scientifica. Le immagini brutte non si guardano e, se guardate, non riescono a significare e si obliano immediatamente". F. Faeta, *Lontano da dove? Lontano da tutto. Breve resoconto di un'indagine di etnografia visiva*, in "Voci", 2004, I, 1, pp. 69-91, p. 77.

fotografie fuori fuoco, con inquadratura incerta e scarso senso della composizione, renderebbero impossibile l'individuazione di un *punctum* e l'applicazione di *studium*, per dirla con Roland Barthes; analogamente accadrebbe con registrazioni audio, distorte, fuori campo o, al contrario, eccessivamente "presenti". Riprendendo la comparazione tra fotografia e fonografia in relazione con la specificità d'uso dei mezzi e con la funzione determinante di un solido coordinamento scientifico della ricerca, Carpitella scrive: "è valido il parallelismo con la registrazione fotografica: non è la camera che fa tutto da sé e inoltre, nei lavori *in équipe* e interdisciplinari, essa insieme al registratore va inserita in determinati modi, che non sono soltanto quelli tecnici, ma che corrispondono a determinati requisiti di una rigosità professionale della ricerca. Per rigosità foto-fonografica professionale si dovrà pertanto intendere non un feticismo tecnicistico, bensì una validità documentaria della registrazione nell'ambito della ricerca guidata. Cioè la non casualità e la sistematicità che si ottengono soprattutto entro l'ambito di una prospettiva interdisciplinare"<sup>28</sup>. Queste riflessioni sulla nozione di professionismo nella ricerca etnografica si concludono con un'apertura di orizzonte problematico nei confronti del rapporto del ricercatore con il terreno di ricerca e con uno squarcio di consapevolezza autoriflessiva *ante litteram* in merito alla ricerca sul campo come "pratica culturale". Scrive Carpitella: "Ciò è ancora più importante se si considera l'ambiguità (o ambivalenza) di fondo della stessa disciplina etnologica nel rapporto *io-altro*, unitamente alla constatazione che il documentarismo delle due tecniche in questione è, in sé e per sé, un fatto culturale"<sup>29</sup>.

## Il repertorio fotografico

Le fotografie realizzate da Diego Carpitella riguardano un arco di anni compreso fra il 1954 e il 1976. In particolare, *corpora* fotografici sono conservati insieme alle seguenti raccolte di nastri degli Archivi di Etnomusicologia: 22 De Martino-Carpitella del 1954 (arbëreshë di Calabria e Basilicata); 33 e 37 Carpitella-Seppilli del 1956 e 1957 (Umbria); 50 Nataletti-Carpitella del 1960 (Lazio); 48 De Martino-Carpitella e 53 Carpitella del 1959 e 1960 (Puglia); 57 Carpitella del 1961 (Piemonte); 86 Carpitella del 1964 (Cantastorie di varie regioni in Emilia Romagna); 92 Carpitella del 1965-66 (Toscana); 93 Nataletti-Carpitella del 1965 (gruppi zingari nel Lazio); 136 Carpitella e altri del 1972-76 (Campania). Altri significativi gruppi di immagini riguardano

---

<sup>28</sup> D. Carpitella, *La registrazione fotografica nelle ricerche etnofoniche*, cit., p. 189.

<sup>29</sup> *Ibidem*.



viaggi per scopi scientifici e di ricerca effettuati in Ecuador nel 1964, in URSS nel 1970 e in altri luoghi non identificati dell'Europa dell'est (con ogni probabilità Albania, Ungheria). Allo stato attuale della conoscenza dell'archivio risultano da lui sicuramente realizzati 874 scatti fotografici<sup>30</sup>. Diego Carpitella fotografò prevalentemente con un apparecchio Rolleiflex biottico di formato 6x6 con mirino a pozzetto, in modo, come ribadiva lui stesso, da evitare il gesto di puntare l'obiettivo. Alcune serie di fotografie sono state realizzate in formato 35 mm e in mezzo formato 35 mm. L'ottica utilizzata è sempre quella "normale", vale a dire 80 mm per il 6x6 e 50 mm per il 35 mm. L'illuminazione artificiale è usata molto raramente, soltanto in situazioni di luce veramente critica. La pellicola utilizzata per il 6x6 bianco e nero è prevalentemente Gevaert, ma anche Agfa L ISS 408, L IR 812 e Ferrania Pancro P30; per il 35 mm bianco e nero Ferrania Pancro S2 e Kokak Plus X Pan (mezzo formato); per il raro colore, tutto in formato 6x6, la pellicola è Kodak sia invertibile che negativa.

La qualità delle riprese è discontinua e lascia trasparire l'approccio da taccuino che egli stesso sottolineava per il suo lavoro di fotografo. Alcune serie particolarmente riuscite sotto il profilo estetico e compositivo riguardano le ricerche a cui, probabilmente, egli si appassionò di più, come la serie di immagini sul tarantismo, scattate fra il 1959 e il 1960, che comprendono tanto la terapia domiciliare quanto i momenti nella cappella di san Paolo, oppure l'ampia collezione di immagini riguardanti la ricerca nelle campagne toscane dell'aretino, scattate fra il 1965 e il 1966, o ancora la serie di immagini che documentano la Sagra nazionale dei cantastorie, scattate nel 1964 a Monticelli d'Ongina in provincia di Piacenza.

Si tratta, comunque, di un lavoro di rilevamento fotografico, realizzato per lo più in bianco e nero, secondo l'orientamento della simultaneità della registrazione fotografica con quella fonografica, di cui si è già ampiamente detto. Molte immagini riguardano proprio il momento della ripresa sonora, reso esplicito dalla presenza in campo del microfono o del registratore. Da molte serie di immagini si percepisce inequivocabilmente l'interesse di Carpitella per il gesto e per la fisionomia, l'attenzione verso i comportamenti degli astanti, prefigurando un suo futuro interesse per una "cinesica dell'esecuzione e dell'ascolto". Non mancano guizzi compositivi dell'immagine di buon livello estetico, soprattutto in alcuni ritratti di musicisti popolari, il cui taglio spesso asimmetrico, con inquadrature quasi da "piano americano" e con un punto di vista dal basso verso l'alto (probabilmente dovuta all'uso del mirino a pozzetto della reflex biottica), conferiscono alle immagini particolare dinami-

---

<sup>30</sup> Di questi 232 sono in formato 35 mm, 72 in mezzo formato 35 mm e 570 in formato 6x6.

ca e un insospettato senso di modernità. In quasi tutte le serie fotografiche compaiono immagini che ritraggono momenti della ricerca, quasi delle “sbirciate” dietro le quinte, mediante cui è possibile osservare tecniche e tecnologie sul set di ripresa; vi sono spesso dei ritratti in gruppo delle équipes di ricerca, le “radio squadre”<sup>31</sup>, spesso riprese davanti o nei pressi delle automobili della Rai; infine, si possono osservare momenti di relax o di vero e proprio divertimento, durante i quali egli affidava spesso la fotocamera a qualcun’altro per diventare soggetto dello scatto, dimostrando quasi la voglia di lasciare “tracce” di sé. Alcune di queste fotografie restituiscono in maniera diretta la carica di ironia che faceva parte del carattere di Carpitella, sempre pronto a ridefinire secondo il codice di una battuta tagliente e salace anche gli argomenti apparentemente più seri, a volte alleggerendone il peso, altre volte caricandoli di ulteriore aggravio.

---

<sup>31</sup> “Giorgio Nataletti ebbe un’idea estremamente interessante, quella di organizzare delle *radio-squadre* che con le macchine attrezzate andavano nei paesi, riunivano le persone e invitavano alcuni a cantare”. D. Carpitella, *Conversazioni sulla musica*, cit., p. 206.



1-3. Nardò (LE), 1960. Ricerca sul tarantismo: sono ritratti i musicisti terapeuti Salvatora Marzo (tamburello), Luigi Stifani (violino) e Pasquale Zizzari (organetto).



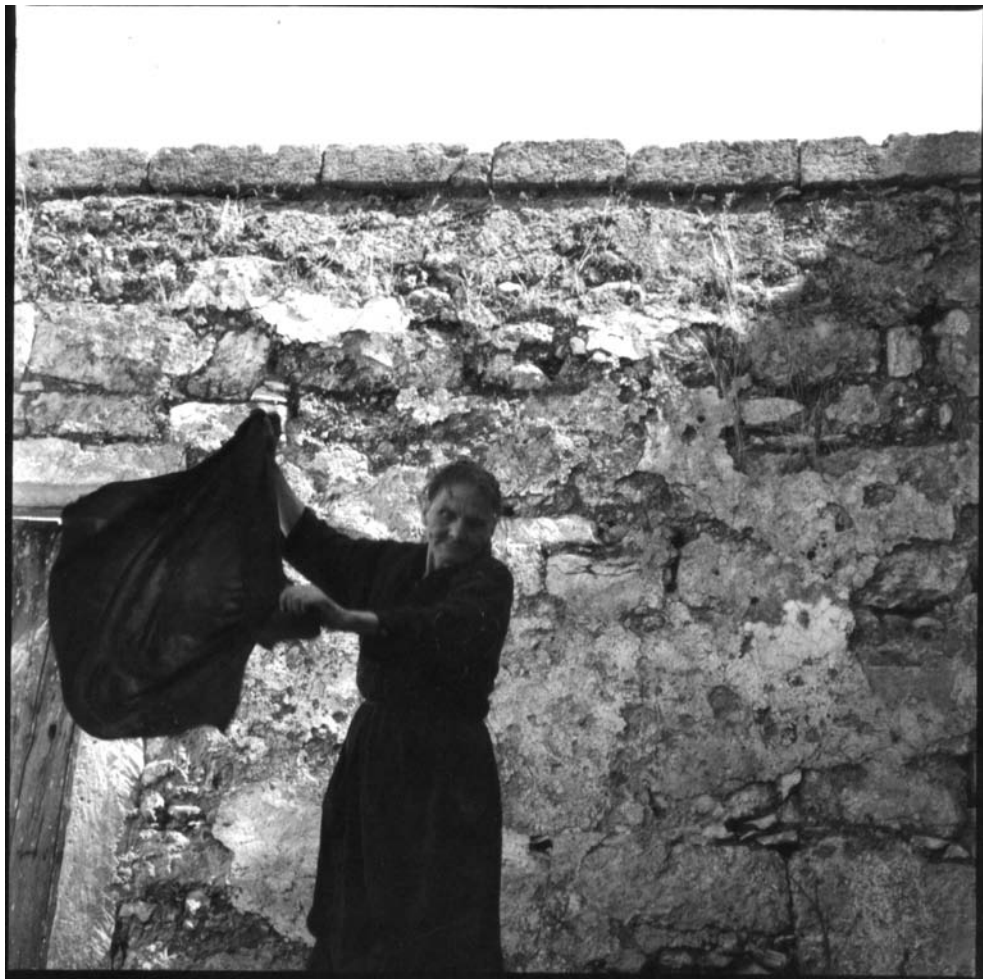




4. Galatina (LE), 1959. Ricerca sul tarantismo. A sinistra Ernesto de Martino.



5-6. Muro Leccese (LE), 1960. Durante le riprese per il film *Meloterapia del tarantismo*.







7. Muro Leccese (LE), 1959. Ricerca sul tarantismo, raccolta n. 48 di de Martino e Carpitella.



8. Ruffano (LE), 1960. Ricerca sul tarantismo, raccolta n. 53 di Carpitella.



9. Anghiari (AR), 1966. Ricerca nell'aretino, raccolta n. 92 di Carpitella. Equipe di ricerca, secondo da destra Diego Carpitella.



10. Anghiari (AR), 1966. Ricerca nell'aretino, raccolta n. 92 di Carpitella. Equipe di ricerca.



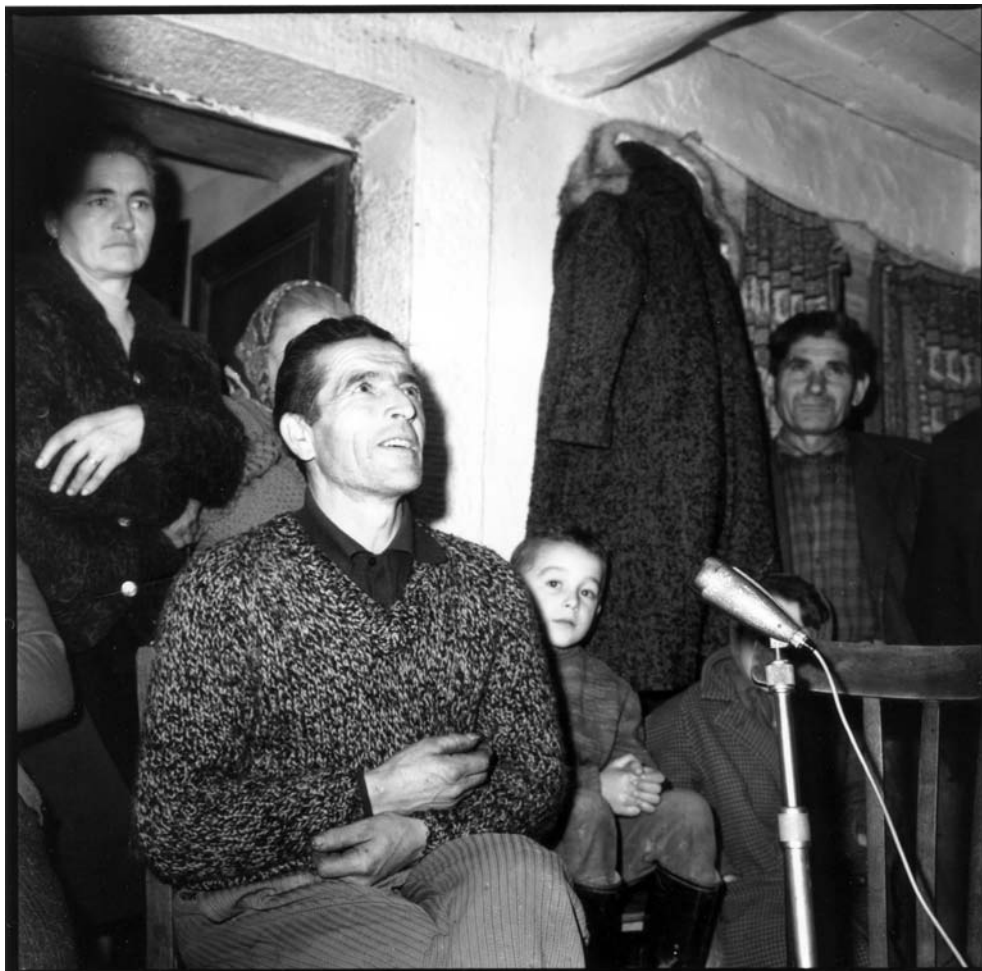
11. Anghiari (AR), 1966. Ricerca nell'aretino, raccolta n. 92 di Carpitella. Equipe di ricerca.



12. Falciano (AR), 1965. Ricerca nell'aretino, raccolta n. 92 di Carpitella.

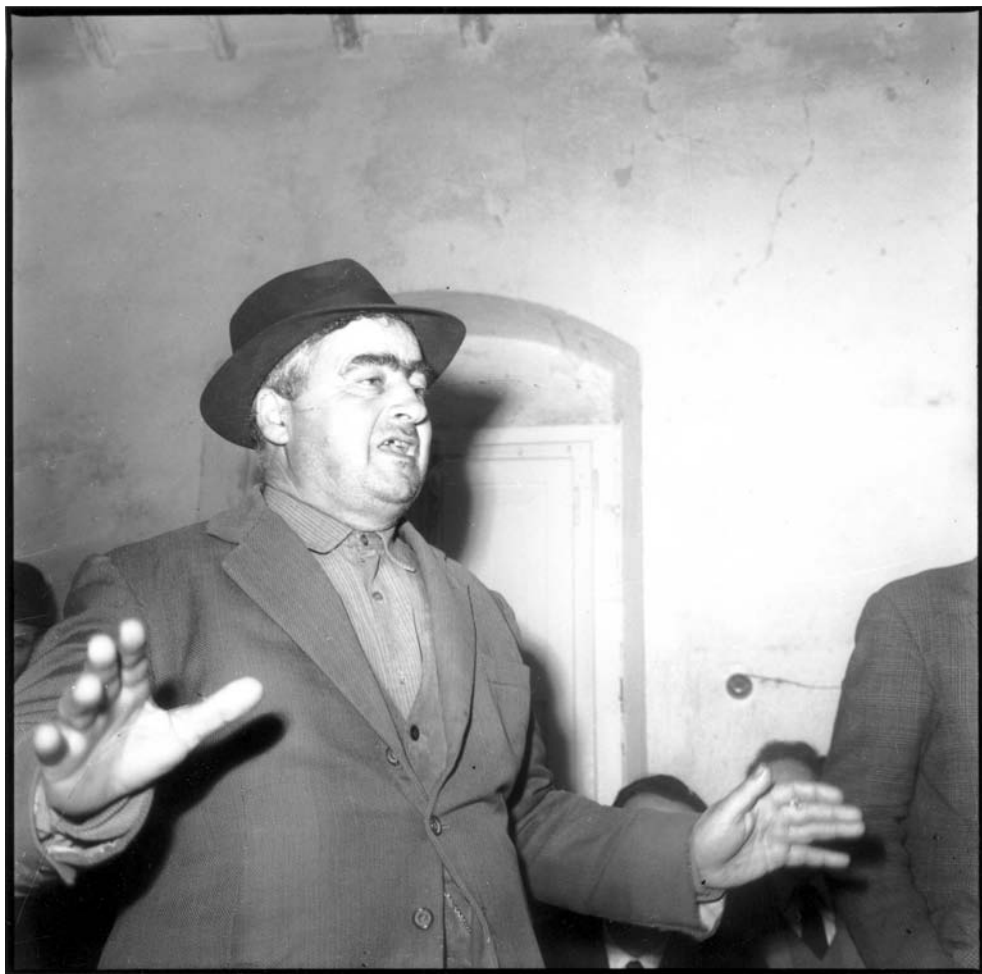


13. Poggio di Loro (AR), 1966. Ricerca nell'aretino, raccolta n. 92 di Carpitella.



14. San Pietro a Dame (AR), 1965. Ricerca nell'aretino, raccolta n. 92 di Carpitella.





15. Manciano (AR), 1965. Ricerca nell'aretino, raccolta n. 92 di Carpitella.



16-17. Quito, Ecuador, 1964. V Congresso Indigenista Interamericano.





18-21. Pomezia (RM), 1965. Rilevamenti durante un raduno di gruppi zingari provenienti da varie località d'Italia e d'Europa, raccolta n. 93 di Nataletti e Carpitella.









22. Pomezia (RM), 1965. Rilevamenti durante un raduno di gruppi zingari provenienti da varie località d'Italia e d'Europa, raccolta n. 93 di Nataletti e Carpitella, la persona che guarda in macchina è Giorgio Nataletti.





23-24. Monticelli d'Ongina (PC), 1964. Rilevamenti durante la Sagra nazionale dei cantastorie.





25. Monticelli d'Ongina (PC), 1964. Rilevamenti durante la Sagra nazionale dei cantastorie. Orazio Strano.



26-28. Monticelli d'Ongina (PC), 1964. Rilevamenti durante la Sagra nazionale dei cantastorie. Paolo Garofalo.







## POESIA E VERITÀ\*

Secondo un'antica parabola siciliana, un contadino, vessato in ogni forma dal padrone, desiderava denunciare le ingiustizie e i soprusi di cui era vittima quotidianamente e si rivolse per questo a Cristo. Il Salvatore dichiarò che per far questo occorreva essere poeti, quindi lo baciò e gli disse: "vai, adesso sei poeta e puoi dire la verità dinanzi a tutti, anche dinanzi ai regnanti".

Questa *parità* (come veniva tradizionalmente denominata) ci può introdurre emblematicamente a una riflessione sulla poesia quale strumento di verità. Tale funzione è attestata, ad esempio, dalla figura dell'aedo nell'antica Grecia, non a caso presentato prevalentemente come cieco (si pensi alla leggenda di Omero), in quanto per vedere la verità e poterla cantare era necessario essere ciechi al mondo, alla quotidianità che veniva trascesa nella dimensione poetica.

Anche nella cultura popolare tradizionale la poesia viene percepita come strumento ed espressione di verità; essa può essere pertanto contrapposta al potere, ai detentori di

esso e alle loro affermazioni, realizzando così quella funzione contestativa nella quale risiede essenzialmente la carica del folklore, secondo quanto è stato messo in luce, a partire da alcune notazioni di Gramsci, dalla letteratura demo-antropologica degli ultimi decenni.

Del resto, tutta la storia del teatro, nelle sue complesse articolazioni, è segnata, anche se non esaustivamente, da questa matrice e si pone essenzialmente come spazio di libertà, come celebrazione delle ineludibili ragioni di Antigone contro la legge del Tiranno.

La tradizione dei cantastorie si inserisce a pieno nel solco della poesia come spazio di verità e, rivolgendosi direttamente alla "piazza", trasmette storie mutate dal passato o riformulate, quando non create dal cantastorie stesso, comunicate secondo uno specifico modulo espressivo, retto da proprie norme e canoni stilistici.

Certo non può essere sostenuto che si tratti di una tradizione immobile che attraversa il tempo senza alcuna modifica: anch'essa recepisce, nel mutare dei tempi, modifiche e innovazioni, poiché nella cultura, antropologicamente intesa, niente è immobile e ogni cosa varia, pur con ritmi differenziati.

Ciò che permane come tratto costante è questa funzione critica ri-

---

\* Questo articolo richiesto dal Corriere della Sera, puntualmente inviato, non è mai stato pubblicato dal quotidiano.



spetto al potere: il cantastorie si declina sul fronte opposto a quello del cortigiano, riaffermando le ragioni degli “umiliati e offesi”, dei “muti della storia”, costretti dai detentori del potere nelle regioni del silenzio.

Nel tempo si sono concretati stili e figure diverse di cantastorie: si pensi esemplificativamente alla validissima esperienza di Franco Trincale (opportunamente intervistato dal *Corriere*), che sulla piazza di Milano puntualmente contesta figure emblematiche del potere quale quella di Silvio Berlusconi, che ha addotto le ballate a lui dedicate dal celebre cantastorie tra i motivi della richiesta di trasferimento ad altra sede del processo che lo vedeva imputato.

Altre figure di cantastorie, oggi più di ieri presenti in piazze dai contorni certo più vasti di quelli strettamente folklorici, potrebbero essere qui ricordate: da Nonò Salomone e Fortunato Sindoni in Sicilia a Mauro Geraci, che accompagna all'attività di demo-antropologo (recente la sua approfondita analisi de *Le ragioni dei cantastorie*) una significativa esperienza di cantastorie, di autore e cantore di ballate proprie e di altri.

Attività più classicamente teatrali si rapportano consapevolmente alla tradizione dei cantastorie: già Bertold Brecht indicava come paradigmatica, per ottenere l'effetto di estraniamento, la funzione del cantastorie che indica via via le scene narrate, senza immedesimarsi con esse e, su questa presa di distanza, elaborava la sua teoria drammaturgica.

È perfettamente comprensibile, dunque, che scrittori e geniali uomini

di teatro recuperino l'istituto del cantastorie, rapportandosi variamente ad esso e organizzando il proprio discorso artistico tenendo conto di questo particolare modulo espressivo, piegandolo alle proprie tematiche e sensibilità.

Tra gli innumerevoli esempi che potrebbero essere qui ricordati, ci si limiterà alla ormai celebre attività di Dario Fo o a quella ampiamente diffusa di Moni Ovadia: non tutti ugualmente cantastorie, ma comunque da annoverare tra coloro che questa specifica esperienza hanno ripensato artisticamente.

D'altronde, pur tenendo conto dei moduli tradizionali e delle loro innovazioni, non avrebbe senso istituire una sorta di albo dei cantastorie, dal quale espungere chi non si attenga rigorosamente a determinati canoni immutabili.

Ciò che comunque resta, pur nelle estreme variazioni, è l'assunzione della poesia come spazio di verità, perché la voce dei deboli non sparisca dalla scena della storia. **L.M.L.S.**

## SE CROLLA IL MURO DELL'OMERTÀ

Questa volta la gente di Secondigliano non si è girata dall'altra parte e il velo dell'omertà si è finalmente squarciato. I killer di Carmela Attrice sono stati assicurati alla giustizia. È un fatto nuovo e importante soprattutto se si somma ad altri casi come quello dei commercianti del Mercato che hanno denunciato i loro estorsori. Risultato dieci esponenti del clan

Mazzarella finiti in manette. Il tutto a pochi giorni dalla ribellione di un gruppo di imprenditori e commercianti di Pianura che ha portato all'arresto di alcuni accoliti del clan Lago.

Sono piccole gocce di fronte all'oceano di omertà che regna sulla *malanapoli* ma si tratta comunque di segnali incoraggianti.

È troppo presto per concludere che il muro del silenzio si sia sgretolato di fronte alla reazione della comunità che finalmente ha detto basta. Significherebbe sottovalutare il radicamento culturale, sociale ed economico dell'omertà, la forza delle sue cause che sono molteplici e di diverso ordine: condivisione di valori e di interessi, paura della vendetta, sfiducia nella giustizia, mancanza di alternative legali alle chances offerte dall'impresa criminale.

È decisivo capire caso per caso le ragioni che hanno portato a bucare la cortina di silenzio che avvolge come un sinistro, impenetrabile sudario i delitti di camorra. E chiedersi, nel caso di Secondigliano, se siamo di fronte a un vero segnale di svolta o, semplicemente alla reazione contro l'assassinio di una donna, e soprattutto di una madre: soggetti tradizionalmente protetti da un codice non scritto.

Nel primo caso si tratterebbe di un gesto di fiducia, di un'apertura di credito alla giustizia, nel secondo caso si tratterebbe di una riaffermazione della extraterritorialità della camorra, della sua capacità di autoregolazione normativa ma comunque tutta interna alla criminalità e all'area sociale che ne condivide comportamenti e valori. O peggio di un

uso della denuncia come arma impropria nelle mani dei clan. Per fortuna questa volta pare che le denunce non abbiano secondi fini, ma nascano dall'exasperazione del popolo delle case celesti. E paradossalmente persino se si fosse trattato di una vendetta di fazione è indispensabile che la pena sia certa, giusta ed esemplare. Perché sia chiaro a tutti che collaborare con la giustizia serve davvero a mandare in galera i delinquenti e a proteggere chi dalla giustizia non ha nulla da temere. È vero, sono piccole gocce in un mare di silenzio cinico, impaurito, colpevole ma hanno un valore inestimabile. Perché mostrano che la criminalità non è invincibile, come ha sottolineato il ministro Pisanu, e indicano al popolo degli onesti una scelta possibile, un'alternativa alla consueta opzione tra essere complici o girarsi dall'altra parte. La partita è solo all'inizio, ma quel che questo risultato parziale lascia intravedere è prezioso per far sentire i giusti non più soli e indifesi, per dar coraggio a tutti gli uomini di buona volontà. **M. N.**

(*Il Mattino*, 18 gennaio 2005)

## “DA QUEI SASSI UN GRAVE SEGNALE”

«Non deve stupirci se a Scampia la gente prende a sassi i poliziotti: è una lezione di realismo». Parole pesanti, quelle pronunciate dall'antropologo Luigi M. Lombardi Satriani, ex senatore e relatore sulla camorra, nella precedente legislatura, alla Commissione Antimafia. Oggi Lom-

bardi Satriani insegna Antropologia giuridica al Suor Orsola Benincasa e segue con più livelli di attenzione la faida di Scampia.

In che senso parla di lezione di realismo?

«Nel senso che immaginare il popolo necessariamente dalla parte del bene, cioè delle forze dell'ordine, e presentare la camorra come regno del male coincide con una visione illuministica e inutile, che occulta e non spiega la contiguità fortissima tra mondo popolare e camorra. Ci stupiamo se le madri rovesciano cassonetti e auto, e inveiscono contro i poliziotti? Vuol dire che non capiamo la vicinanza culturale tra loro e i camorristi, che non esiste con le forze dell'ordine, anche se gli stessi poliziotti paradossalmente appartengono ai ceti popolari».

E perché non esiste?

«Perché questa gente ritiene più facile che i suoi bisogni siano soddisfatti dal camorrista che dallo Stato, percepito come lontano, estraneo. Me lo ha spiegato bene una donna di Gioia Tauro che ho intervistato per un'inchiesta radiofonica. Raccontò che si era raccomandata a un mafioso per trovare lavoro al figlio: che doveva fare – mi disse – lasciarlo disoccupato e delinquente? È gravissimo, ma sotto gli occhi di tutti: lo Stato appare solo repressivo, la criminalità organizzata è quella che dà risposte ai bisogni reali. E a Napoli non servono né prediche né omelie istituzionali, con tutto il rispetto per chi le fa».

La sua spiegazione può apparire troppo sociologica, sconfinante con il giustificazionismo.

«Macché! Capire l'intreccio di concause non significa giustificare. Ben vengano gli arresti, io non sono certo equidistante tra i clan e le forze dell'ordine. Ma è fin troppo facile salire sul pulpito ignorando che cosa ha portato all'estraneità dello Stato. Quando ero senatore, quando si parlava del progetto per Bagnoli il partito che oggi esprime il ministro di Grazia e Giustizia diceva: dovremmo regalare dei soldi alla camorra? È contro questo tipo di giudizi che io dico: bisogna capire le ragioni di quest'inferno per combatterlo. È pazzesco pensare di fare prima gli arresti, per poi pensare a dar lavoro. Senza un'organica politica di sviluppo non c'è futuro».

Ma come arginare il dilagare dei comportamenti camorristici?

«Capendo che la cultura popolare non è di per sé camorristica, ma è un insieme complesso con valori analoghi, anche religiosi, che affondano le radici nel passato. A differenza dallo Stato, la camorra ha una capacità di trasformazione culturale e tecnologica enorme e rapidissima, e così riesce a imporsi come modello vincente. Anche soprannomi come "o milionario" la dicono lunga sulla carta dei valori. Guardavo Cosimo Di Lauro in manette, vestito come i giovani di Scampia vorrebbero vestire, curato nell'aspetto. Per combattere quest'identificazione con il camorrista occorre una vera e propria azione pedagogica che coinvolga scuole di tutti i gradi, produzione di fiction che, come già avviene, mostrino il poliziotto non come nemico. Anche questo aiuta a spezzare il circuito

dell'appartenenza. Ma soprattutto serve un piano organico di sviluppo: agire domani sarà già tardi».

(Intervista di Titti Marrone in merito alla reazione dei cittadini del quartiere napoletano di Scampia per impedire l'arresto del boss Cosimo Di Lauro, *Il Mattino*, 23 gennaio 2005).

## L'ORDINE NEMICO

Le mamme di Scampia non mandano i figli a scuola perché ci sono i carabinieri. Sarebbe incredibile quasi ovunque, ma qui purtroppo è del tutto normale. Come in un mondo rovesciato i buoni diventano i cattivi dai quali difendere le proprie creature.

E così alcune mamme preoccupate per le sorti dei loro figli hanno pensato bene di tenerli al sicuro tra le pareti domestiche, alla larga da posti mal frequentati dove si possono fare incontri pericolosi.

Queste mamme vogliono, certo, il bene dei loro figli e sono convinte di fare del loro meglio per aiutarli a realizzarlo. Ed è proprio qui l'aspetto tragicamente insanabile della questione.

In realtà le madri di Scampia svolgono il compito educativo di ogni madre, trasmettono ai loro ragazzi l'etica, i valori, la cultura nei quali a loro volta sono nate e cresciute. Purtroppo, però, si tratta di una pedagogia destinata a condannare i loro figli come ha condannato loro stesse. È come una malattia collettiva che lentamente, ma inesorabilmente, contagia gli innocenti quando ancora non hanno anticorpi necessari per difendersi. Così le famiglie prima e

la comunità poi diventano i luoghi d'incubazione di questo male che deprime le coscienze e riproduce una visione del mondo ottusa, violenta, rapace e senza speranza.

Una visione del mondo in cui lo stato, le forze dell'ordine, le istituzioni rappresentano un potere estraneo, un nemico da cui guardarsi. E soprattutto cui manifestare pubblicamente tutto il proprio disprezzo. Rovesciando la gazzella dei carabinieri, insorgendo contro i poliziotti venuti ad arrestare i loro capi, o festeggiando con fuochi d'artificio la cattura di un esponente del clan rivale.

Come se in questo momento fosse più che mai necessario schierarsi, dichiarare pubblicamente e solennemente, quasi in forme rituali, da che parte si sta. Sembra quasi che sia in atto un vero e proprio *outing* della camorra e della società che le è contigua, fatto da una parte di ostentazioni di antagonismo verso lo stato e le sue istituzioni e, dall'altra, di dimostrazioni di fedeltà al clan e alla sua legge. Un lealismo rovesciato e paradossale, una rigorosa difesa dell'ordine criminale che rinforza ed estremizza il contratto sociale che regge la società illegale. Perché nulla come la demonizzazione di un nemico esterno rinsalda i legami interni, soprattutto quando questi sono minacciati da faide e conflitti.

Ecco perché quei ragazzini che mancano all'appello nella scuola di Scampia sono un segnale inquietante che deve preoccuparci per più ragioni.

Prima per la vita bruciata di quei giovanissimi che, è inutile nasconderselo, hanno ben poche chances di

uscire dal loro ghetto. E poi perché la camorra mostra una capacità di arruolamento, di fidelizzazione e, dunque, di promozione dell'impresa criminale che non hanno precedenti. Al punto da non avere più bisogno di nascondersi. **M. N.**

(*Il Mattino*, 27 gennaio 2005)

## CRIMINAL STAR

Un camorrista come idolo. Un gruppo di ragazzi di Torre Annunziata tiene sul display del telefonino l'immagine di Cosimino Di Lauro, il figlio del boss latitante che ha scatenato l'ultima mattanza di camorra.

Lo ha denunciato una professoressa nel bel mezzo di un incontro antiracket. La notizia è piombata sugli astanti come un cupio dissolvi, una di quelle mazzate che sembrano fatte apposta per deprimere ogni speranza di cambiamento.

Come è possibile che il presunto mandante di decine di omicidi, accusato di aver ideato una efferata strategia di vendette trasversali, di aver fatto morire tanti innocenti venga considerato un eroe, un simbolo da consegnare allo schermo del cellulare, come un Totti, come un Gigi D'Alessio.

Sembra quasi che l'arresto del Di Lauro junior sia diventato un debutto mediatico, proiettandolo nell'olimpo delle icone adolescenziali. In realtà il delfino del boss delle "Case celesti" assomiglia maledettamente a quella galleria di volti che riempie il piccolo schermo. Cosimino si presenta come un tipo da talk show, potrebbe essere anche uno di quei modelli

dall'aspetto torvo tanto amati dagli stilisti, ma non sfigurerebbe in una soap opera e in qualche film d'azione americano.

Insomma si presenta come una persona di successo, come un vincente, di quelli che ostentano sicurezza anche nei momenti più difficili. Come in quello del suo arresto che evidentemente non deve aver scalfito il suo appeal nell'immaginario dei ragazzini. Sguardo strafottente, capelli perfettamente gellati, soprabito di pelle nera di tendenza, jeans delavé, insomma più che un criminale catturato sembrava una creatura da videoclip.

E comunque tutto tranne che un killer sanguinario. Niente in comune con i boss vecchio stile col loro aspetto impresentabile, uomini che portano scritto sul corpo tutto il male che hanno fatto. No, Cosimino Di Lauro appare come un brillante promoter della sua impresa, ancorché criminale, e al tempo stesso come un duro che non ci sta a perdere.

E così ai ragazzini di Torre Annunziata deve aver fatto l'effetto di un eroe negativo, un Alexander della guerra di camorra.

Tutto questo è possibile per almeno due ragioni. La prima è che ormai l'immagine è tutto, ha fatto fuori tutte le qualità che non si vedono, che non siano apparenza. La seconda è che il successo ha azzerato tutti gli altri criteri di giudizio. I valori culturali, quelli etici appaiono zavorre ingombranti che ostacolano la corsa verso un traguardo che si misura esclusivamente in glamour e in denaro.

E senza una bussola morale, sen-

za difese culturali, è drammaticamente normale che diventi difficile distinguere un delinquente da un vincitore dell'Isola dei famosi. In questo senso i ragazzi di Torre Annunziata appaiono l'infelice prodotto di un mondo che appiattisce le differenze e riduce le persone a pura immagine. Un gioco cinico in cui vince chi buca lo schermo e in cui la televisione detta incontrastata l'agenda dei desideri e delle aspirazioni. Una cattiva televisione che produce una società a sua immagine e somiglianza, uno schermo che diventa veicolo del nulla. Un nulla in cui questi ragazzi si aggirano smarriti. **M. N.**

(*Il Mattino*, 30 gennaio 2005)

## LA MEMORIA SENZA OSSESSIONE

Nel mito greco Mnemosyne, la memoria, è la madre delle Muse ossia di tutte le arti, di ciò che dà forma e senso alla vita, proteggendola dal nulla e dall'oblio. Nella tradizione ebraica, uno dei più profondi attributi di Dio è quello di ricordare «fino alla terza, alla quarta, alla centesima generazione». Questa memoria divina è insieme giustizia e carità, rifiuto di lasciar cadere in prescrizione il male e riscatto delle sue vittime. L'atto del ricordo, in tal senso, è carità e giustizia per le vittime del male e del dolore, individui e popoli scomparsi talora anche in silenzio e nell'oscurità, schiacciati dal «terribile potere di annientamento» della Storia universale, come la chiamava Nietzsche. La memoria è resistenza a questa violenza; essa signifi-

ca andare alla ricerca dei deboli calpestati e cancellati, di quella «pietra rifiutata dai costruttori» di cui il Signore, come sta scritto, farà la pietra angolare della sua casa, ma che giace sepolta sotto le rovine e i rifiuti e va ritrovata e custodita con amore e rispetto.

La memoria è il senso della corallità di tutti gli uomini, anche di quelli in quel momento non visibili, che essa scopre presenti, e dar vita agli assenti, come ha scritto Lorenzo Mondo, è un atto d'amore. Le persone, i valori, gli affetti, le passioni *sono*; anche se legate a un preciso momento temporale, non appartengono soltanto ad esso, così come una poesia scritta in un certo giorno di un certo anno non appartiene soltanto a quella data, bensì al presente della vita e continua a esistere e a crescere. Questo ricordare, strettamente connesso con l'amore, ha ben poco a che vedere con la memoria meccanica, con la capacità di registrare e ritenere molti dati, e con la querula nostalgia sentimentale del passato, trasfigurato e falsificato come se fosse stato migliore del presente, anche se è stato invece così spesso orribile e pieno di sciagure.

La memoria è il fondamento di ogni identità, individuale e collettiva, che si basa sulla libera conoscenza di se stessi, anche delle proprie contraddizioni e carenze, e non sulla rimozione, che crea paura e aggressività. Custode e testimone, il ricordo è pure garanzia di libertà; non a caso le dittature cercano di alterare o distruggere la memoria storica. I nazionalismi la falsificano e la violentano, il totalitarismo soft di tanti mezzi di co-

municazione la cancella, con un'insidiosa violenza che scava paurosi abissi non solo fra le generazioni, ma fra una classe e l'altra di scuola, e crea individui inconsapevoli della complessità della storia, incapaci di essere semplici come colombe e avveduti come serpenti, come vuole il Vangelo, e per ciò esposti all'inganno, alla manipolazione, alla servitù.

Dedicare ufficialmente alcune giornate al ricordo delle vittime di genocidi, massacri, guerre e altre delittuose catastrofi non basta, così come non basta portare un fiore una volta all'anno su una tomba, ma è un gesto simbolico che, se non è svuotato e ridotto a mera convenzione retorica, ha l'autentico valore e significato di esprimere la presa di coscienza di un'intera comunità nazionale e statale.

La proposta di ricordare insieme – ossia di equiparare – tutte le vittime dei diversi totalitarismi e delle violenze perpetrate anche da regimi e governi non totalitari ha destato discussioni e proteste, talora ingiuste e talora giustificate.

Ingiuste, se si vuole far differenza tra le vittime, come se alcune avessero più diritto di altre di non morire, di non essere assassinate e dimenticate. Le vittime di Auschwitz esigono, individualmente, di essere ricordate altrettanto quanto le vittime dei gulag staliniani, delle foibe titoiste, del lager di Arbe, in Croazia, e di altri in cui noi italiani abbiamo imitato, contro gli slavi, con zelo i nazisti. Se qualcuno vuole escludere dalla *pietas* e dal ricordo l'una o l'altra schiera di vittime, ha torto. E non

bisogna scordare che crimini li hanno compiuti non solo i regimi tiranici, ma pure quelli democratici, responsabili di ciniche ecatombi nel passato più lontano e più recente, massacri che – come quelli che anche adesso si svolgono in tanti Paesi, anche non additati quali Stati canaglia e ignorati dalle televisioni – sono tante volte passati e passano sotto silenzio, perché il grido di quelle vittime non ha la forza di giungere fino a noi, soffocato da un accorto rumore mediatico assordante.

Ma l'eguaglianza delle vittime non significa eguaglianza delle cause per cui sono morte. I tedeschi morti nel bestiale bombardamento di Dresda non sono meno degni di memoria e rispetto dei caduti americani e inglesi, ma ciò non può eliminare, in una conciliazione truffaldina in cui come nella notte tutte le vacche sono nere, la sostanziale differenza tra l'Inghilterra di Churchill e la Germania di Hitler. Le vittime delle foibe – alcune delle quali, antifascisti militanti, sono cadute per mano di coloro che consideravano amici e alleati nella lotta contro il nazifascismo – non valgono meno delle vittime della Shoah. Ma non si possono storicamente equiparare le foibe alla Shoah e non solo e non tanto per il divario numerico, ma perché in un caso si è trattato del pianificato progetto di sterminio di un popolo intero e nell'altro di una violenza nazionalista-sociale-ideologica, simile a tanti altri episodi accaduti in analoghe circostanze di guerra e di collasso civile, ma non per questo certo meno orribile o più giustificabile. Perché il lungo silenzio sulle foibe?

Chiedono molti che avrebbero potuto e dovuto parlarne. Se i comunisti, come si è detto, hanno cercato di soffiare la loro memoria per interesse politico di parte, gli altri, gli anticomunisti – si è osservato qualche giorno fa in una trasmissione televisiva dedicata all'argomento – hanno taciuto anche perché era interesse dell'Occidente, in quegli anni, tenersi buono Tito nella sua opposizione a Mosca e nella sua leadership dei Paesi non allineati. È certo un bene che l'Occidente abbia vinto, ma non era altrettanto cinico, rispetto a quei morti, consegnarli alla violenza dell'oblio in nome del proprio interesse politico?

Ma il silenzio era calato su di loro – come sull'esodo istriano – anche per altre ragioni: per indifferenza, per l'abitudine di concentrare il proprio interesse soltanto sugli argomenti del giorno imposti da un'informazione sempre più concentrata su se stessa, che ha insegnato a parlare solo di ciò di cui si parla, a leggere solo ciò che viene vistosamente imposto e a dimenticare che esistono altri libri e altri giornali, in una crescente gara dei mezzi di comunicazione a diventare sempre più simili e a dire tutti le stesse cose, a parlare tutti dello stesso libro, in un apparente pluralismo che produce gli stessi effetti di un rigido monopolio ideologico. Come ricordava l'altra sera Anna Maria Mori, capitava, in quegli anni, di incontrare gente, anche di media cultura, che chiedeva se Trieste era in Jugoslavia e diceva «Belgrado» e non «Beograd», ma «Pula» e non «Fola». Non credo fosse colpa dei comunisti, ma dell'andazzo culturale

del Paese e dunque della sua classe dirigente, che non era comunista, come, contrariamente a quanto si dice, non lo era la maggior parte dell'editoria, responsabile dei testi scolastici, né dell'informazione. In quegli stessi anni in cui il dramma dell'Istria era dimenticato, gli italiani potevano ascoltare tanta propaganda sui comunisti trinariciuti e autori di ogni nefandezza.

C'è tuttavia pure un ricordo negativo che pretende di legare irreparabilmente gli uomini al passato, di pietrificarti come il volto di Medusa. Una memoria rancorosa che incatena l'animo al ricordo bruciante di tutti i torti subiti, pure lontani, magari vecchi di secoli, e alla necessità di presentare il loro conto anche a eredi o presunti eredi che non ne hanno colpa alcuna, di vendicarli indiscriminatamente, perpetuando così la catena di violenze e vendette, alimentando nuove tragedie. In quegli anni di oblio, il ricordo delle foibe – e, più in generale, dell'esodo istriano – veniva spesso alimentato (e sfruttato politicamente dall'estrema destra) con uno spirito di risentimento e di vendetta che poteva essere comprensibile in chi aveva subito gravi o gravissimi torti, ma rinfocolava quel generico, indiscriminato odio o disprezzo antislabo che era stato una delle origini del dramma provocato e subito dall'Italia ai suoi confini orientali.

Ricordare, aver sempre presente Auschwitz non significa coltivare l'odio per i tedeschi di oggi. Ancor più inammissibile e sacrilego sarebbe se gli italiani e gli slavi usassero i loro morti per attizzare odi reciproci, in una ter-



ra il cui senso – come hanno visto i grandi scrittori triestini – è la compresenza di culture, l'oppressione o scomparsa di una delle quali significa una mutilazione per tutti. La rappresentazione più autentica di quel mondo l'hanno data in questo senso, da parte italiana, coloro che – come Tomizza, Madieri, Miglia, per citare solo alcuni – hanno narrato senza titubanza e senza regressivi rancori il dramma che l'ha lacerato, ponendo così le premesse, come altri scrittori da parte slava, per una memoria non più divisa ma condivisa.

Il ricordo creativo è libertà, anche dall'ossessione dei luttuosi eventi ricordati: «Getta dietro di te il tuo dolore e sarai libero», dice Rebecca nel *Rosmersholm* di Ibsen. La memoria guarda avanti; si porta con sé il passato, ma per salvarlo, come si raccolgono i feriti e i caduti rimasti indietro, per portarlo in quella patria, in quella casa natale che ognuno, dice Bloch, crede nella sua nostalgia di vedere nell'infanzia e che si trova invece nel futuro, alla fine del viaggio. **C. M.**

(*Il Corriere della Sera*, 10 febbraio 2005)

## «USANO LA RELIGIONE, MA SONO ANCHE DEVOTI»

Inutile tentare analisi con slogan del tipo «sacro e profano» – sarebbe «sbagliato oltre che superficiale» – spiega Luigi Lombardi Satriani, docente di Etnologia alla Sapienza e Antropologia giuridica al Suor Orsola Benincasa – Si tratta di una vicenda che va letta con un livello di coeren-

za interna del sistema in cui si è sviluppata. Sbagliato tentare valutazioni con categorie e preconcetti».

Allora non è solo volontà mimetica da parte della malavita?

«Ci sono due elementi che emergono chiaramente da questa storia. La camorra, la malavita, ha grande capacità di leggere i mutamenti sociali. Una duttilità che le permette di unire la tradizione dei simboli religiosi alla modernità del commercio di stupefacenti, linguaggi apparentemente lontanissimi che vengono invece miscelati. Una capacità di lettura maggiore e più veloce rispetto ad altri soggetti lontani dalla realtà popolare. D'altro canto c'è la dimensione religiosa dei camorristi che, senza giudizi manichei, è innegabile e tradizionalmente attestata».

Cioè il crimine non utilizza la religione?

«Non possiamo dare per assunto definitivo che i camorristi non siano autenticamente religiosi. Sarebbe solo perbenismo retorico. La camorra non è un male esterno alla società che è, quindi, isolabile. Ci sono contiguità alla cultura popolare, di conseguenza alla religiosità, che rendono molto complessi i rapporti. Non ci si può avvicinare al fenomeno con formulette progressiste che sarebbero prediche e non analisi».

Perché proprio padre Pio?

«Si tratta di una figura molto popolare. E anche per quanto riguarda il santo di Pietralcina c'è una forte commistione tra moderno e antico: tante immagini sacre ma anche siti internet. Un culto tradizionale che vive nei tempi. Non si può leggere la

questione con una coerenza esterna e pensare soltanto alla blasfemia del gesto. Magari il malavitoso che spacchia è realmente devoto a padre Pio».

Ma è un dato storicamente presente questa vicinanza di una certa malavita alla religione?

«Quanto più un'organizzazione malavitoso è contigua al popolo, tanto più sarà vicina ad aspetti propriamente popolari come, appunto, la religione. Pensiamo al mafioso che regala l'oggetto d'oro alla chiesa di cui è devoto. Spesso sono gesti in cui non c'è solo ostentazione, l'affermazione di un ruolo sociale, ma anche sincera fede».

Sono elementi utili per provare a combattere la malavita?

«Sono stato relatore, nella passata legislatura, presso la commissione antimafia sul fenomeno camorra. Il dato su cui ho focalizzato il mio studio è l'approccio al problema. Se si capisse che l'illuminismo non serve, ma sarebbe utile un capillare intervento anche nelle parrocchie e nei luoghi di incontro popolare le missioni contro la malavita organizzata avrebbero più senso».

(Intervista di Angelo Sapio a Luigi M. Lombardi Satriani in merito alla notizia sulla vendita di droga, a Castellammare, presso alcune statue «civetta» di Padre Pio, *Il Mattino*, 10 febbraio 2005)

## SE LA SOLIDARIETÀ È A MISURA DELL'EGOISMO

È buona cosa che sia tornata a trovare cittadinanza nella discussione

pubblica una parola come "solidarietà", non molto tempo fa addirittura vilipesa fin dal titolo di qualche sbrigativo libretto. È significativo, però, che questo ritorno abbia avuto bisogno d'una tragedia. Sono i morti a migliaia dello *tsunami*, la visione televisiva di territori devastati, ad ispirarci sentimenti di solidarietà. Ma questa associazione tra solidarietà e tragedia vuol forse dire che lì, nella eccezionalità, è il suo unico luogo e che per essa non vi è posto nella vita quotidiana?

Prima del maremoto, era stato il Cardinale di Milano a parlare con forza della solidarietà suscitando interesse, ma anche sconcerto e polemiche. E, allora, subito una domanda. La solidarietà va bene, ci cattura e coinvolge, quando i suoi oggetti sono lontani e, invece, ci infastidisce e ci turba quando si tratta di manifestarla verso i vicini, verso chi è al nostro fianco ogni giorno? Rischiamo un'idea misera di solidarietà, una sua riduzione alla misura del nostro egoismo così come troppo spesso sta avvenendo con l'idea di tolleranza. Tollero se l'altro, il diverso da me, l'immigrato, frequenta il mio territorio solo quando m fa comodo, non mi obbliga a riflettere sulle mie abitudini e i miei comportamenti e, disciplinatamente, alla sera si ritira nei suoi ghetti urbani, coltiva nel silenzio generale una sua cultura irrimediabilmente separata. Ma una versione forte della tolleranza obbliga al riconoscimento dell'altro. E una versione forte della solidarietà obbliga ad andare oltre, a stabilire con l'altro una vera relazione.

Solidarietà è parola impegnativa,

ed evoca molte cose. La fraternità, il termine meno frequentato della triade rivoluzionaria dell'89, quasi respinto sullo sfondo dalla rilevanza assunta da libertà ed eguaglianza, il legame sociale tra persone, gruppi, popoli, generazioni. Una radice cristiana che, attraverso il solidarismo cattolico, ispira momenti significativi della parte iniziale della Costituzione repubblicana. Un valore che, con qualche scandalo dei nuovi benpensanti, è ricomparso tra quelli che caratterizzano la Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. È, dunque, un luogo in cui confluiscono culture diverse, dove sono possibili un riconoscimento ed una riflessione comune, un dialogo culturale che si liberi dagli schemi strumentali nei quali si vuol chiudere la discussione, o lo scontro, tra laici e cattolici.

Nel suo discorso di Sant'Ambrogio, il Cardinale Tettamanzi è voluto andare al di là di quegli schemi, dichiarando subito di voler parlare di solidarietà "in chiave civile". E lo ha fatto con ricchezza di accenti, con una tesi che mostra come giustizia, eguaglianza, partecipazione, democrazia s'impoveriscano se il filo della solidarietà è spezzato, poiché essa è il "vincolo che unisce tutti i cittadini tra loro", una ineliminabile "virtù civile", la via per "lo sviluppo integrale della persona". Non è, dunque, "un dono 'grazioso' da chi può a chi non può", in una logica che riduce i bisogni ad una merce. Non tutto può finire "con la concessione di una pensione di invalidità o con un 'voucher'". La solidarietà fa emergere "una questione sociale di tale ampiezza e importanza

che le istituzioni non possono che assumerla e rifletterla. Non è un caso che la nostra Costituzione sia fondamentalmente solidaristica". Strappata dal cielo dei concetti astratti, la solidarietà obbliga a fare i conti con una situazione concreta nella quale si assiste ad una riduzione della responsabilità sociale e ad un allentamento dei vincoli costituzionali. Con questo dato di realtà devono misurarsi le diverse culture che si richiamano al principio di solidarietà, valutando il modo in cui oggi si pone la questione dei diritti.

Certo, i modelli di solidarietà sono storicamente diversi, ma tutti contribuiscono a mantenere ferma l'attenzione sulla rilevanza dei diritti sociali. Ed è proprio questa la ragione per cui il riferimento alla solidarietà continua ad infastidire: se ad essa si nega uno statuto forte, se si riesce a tenerla fuori dalla porta, si ha un buon argomento teorico per negare a quelli sociali la natura di diritti.

Dando uno sguardo veloce alla vicenda storica, ci si avvede che, come ha scritto Mona Ozouf, la sottovalutazione della *fraternité* deriverebbe dal fatto che "tra la *liberté* e l'*égalité*, da una parte e la *fraternité* dall'altra, non vi è uno statuto equivalente. Le prime due sono dei diritti, la terza è un obbligo morale". Il conflitto ha origine proprio da qui e, anzi, negli ultimi anni si è venuto ancor più radicalizzando. Mentre alcuni cercano di ricostituire l'integrità del progetto centrato su libertà, eguaglianza e fraternità, attribuendo ai tre riferimenti il medesimo statuto teorico, da anni sono all'opera

forze potenti che vogliono cancellare del tutto dall'orizzonte politico e culturale quella triade, espellendone anche l'eguaglianza. Rimarrebbe una libertà sospesa e vuota, affidata solo all'individualismo proprietario.

Questo tragitto è ben visibile nel recentissimo discorso del presidente degli Stati Uniti sullo stato dell'Unione. In esso si sbiadisce pure quel "conservatorismo compassionevole" messo quattro anni fa al centro del suo programma. L'accento alla *compassion* è ormai sovrastato da un progetto più generale ed aggressivo: la creazione di una *ownership society*, di una "società della proprietà". Era già debole quel conservatorismo compassionevole, poco più d'una elargizione assistenziale, perché in esso si rifletteva proprio l'opposto della solidarietà profondamente radicata nella tradizione europea e richiamata dal Cardinale Tettamanzi: "la solidarietà è un rapporto che s'instaura con tutti i cittadini, non solo con quelli più deboli e bisognosi". Ed è proprio questa visione più larga che viene richiamata dall'articolo 2 della nostra Costituzione, dove si parla di una Repubblica che "richiede l'adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale".

Quando, invece, al centro del sistema viene posta una proprietà dichiaratamente svincolata da ogni legame sociale, si crea una situazione che tende a creare conflitti con la solidarietà. Una proprietà che torna ad essere solo il diritto di escludere gli altri, infatti, introduce un formale elemento di separazione sociale.

Seguendo questa strada, non si

mette soltanto in discussione la trama di valori della Costituzione italiana e quella, nascente, della Carta dei diritti fondamentali dell'Unione europea. Si avvia la scomparsa di beni pubblici ai quali è concretamente affidata l'attuazione del principio di solidarietà tra le persone, i gruppi, le generazioni: la tutela universalistica della salute, la scuola pubblica, il sistema pensionistico. E si accetta una logica individualistica che si oppone alla creazione dei nuovi beni comuni, quali sono quelli legati all'ambiente ed alla libera utilizzazione di quella straordinaria risorsa di conoscenza, di sviluppo della personalità, di iniziativa sociale e politica rappresentata da Internet.

L'esistenza di beni comuni costituisce la base necessaria per i rapporti solidali tra le persone. L'accesso a questi beni in situazioni di eguaglianza è condizione della stessa cittadinanza. Se la salute finisce d'essere un diritto e diviene una merce da comprare sul mercato, sì che avrò tanta salute quanta me ne consentiranno le risorse finanziarie, avremo cittadini di prima e seconda categoria con una rinascita della cittadinanza "censitaria", legata al reddito. Se s'impoverisce l'"offerta" di scuola pubblica, con l'argomento di rendere ciascuno libero di scegliere la propria scuola grazie a un "buona scuola", si rischia concretamente la chiusura nel proprio ghetto di ciascun gruppo etnico, linguistico, religioso, con la fine della scuola come luogo pubblico di confronto dove la conoscenza reciproca favorisce l'accettazione dell'altro. Se si privatizza l'enor-

me patrimonio di conoscenze disponibile su Internet, si incrina una possibilità di crescita individuale e di relazione con gli altri che si è manifestata nelle diverse forme di solidarietà che Internet ha espresso proprio in occasione della tragedia del Sud-est asiatico.

Riflettere seriamente, e insieme, sulla solidarietà è indispensabile, se siamo davvero preoccupati della costruzione di nuove forme di coesione sociale e di valori comuni di riferimento. Davanti a noi è una drammatica frammentazione sociale, ragione non ultima di tante tragiche, e altrimenti inspiegabili, vicende di cronaca. La ricostruzione di una rete solida di rapporti tra le persone, e tra queste e le istituzioni pubbliche, esige una rinnovata attenzione per la solidarietà e per i diritti che da questa traggono ispirazione. **S. R.**

(*La Repubblica*, 12 febbraio 2005)

## I GRANDI PREGANO

Subito dopo le solenni esequie di Giovanni Paolo II, seguite in diretta da milioni e milioni di persone, val la pena riflettere su alcuni aspetti e immagini di esse, adatti a farci comprendere meglio tendenze e bisogni della società contemporanea. Anzitutto, la liturgia alla quale abbiamo assistito. La solennità di un rituale antico, pur modificato recentemente ma sempre secondo forme rigorosamente codificate, la ieraticità dei gesti, la carica simbolica di essi, la forza consolatoria di frasi che restituiscono, nella desolazione della morte, la speranza della

continuità della vita: l'evangelica *vita mutatur, non tollitur*.

Forte il contrasto tra la modestia del legno della bara, deposta a terra secondo la precisa disposizione del Pontefice comparso, e la solennità e la pompa della liturgia vaticana, della sua scenografia.

Senza nulla togliere all'esemplarità spirituale di questa disposizione, può essere notato che solo chi non ha bisogno di ostentare la propria potenza può consentirsi agevolmente l'umiltà; non è un caso che la deposizione sul pavimento della bara era indicata come *more nobilium* (secondo il costume dei nobili) e Manzoni notava, nella sua celeberrima opera, il comportamento aristocratico di chi non si siede a tavola, ma serve i commensali.

Sulla bara semplice il Vangelo; i simboli mariani, essendo il Pontefice particolarmente devoto alla Madonna; goccioline di acqua benedetta. Una semplicità che ha accompagnato tutto il rito sino alla scomparsa della bara oltre le porte di San Pietro per la continuazione, più privata, della cerimonia. Significativamente, terra polacca è stata tumulata nella sepoltura di questo Papa "venuto da lontano", che mostra come terra e identità siano strettamente congiunte nella vicenda esistenziale, quale che sia l'universalità della figura.

Più in generale, semplicità e ica- sticità di un messaggio che ha comunicato emozione e ha colpito in profondità, concludendo un evento che già aveva sollevato ondate gigantesche di coinvolgimento in quasi tutto il mondo.

A sinistra della bara i potenti della terra, capi di Stato e governanti in una dimensione composta che doveva testimoniare serietà, consapevolezza della gravità dell'ora, meditazione sull'altissimo messaggio che la figura e l'opera di questa straordinaria figura di Pontefice hanno infaticabilmente trasmesso. Anche sul piano del linguaggio dei gesti l'atteggiamento dei capi di Stato e di governo tendeva a trasmettere la dimensione di una profonda meditazione sul messaggio pontificio.

Quale che sia la vita spirituale individuale di questi potenti, sulla quale ovviamente sarebbe azzardato avventurarsi, può comunque essere notato che disattendere sistematicamente nella propria prassi politica il messaggio di pace che è uno dei nodi essenziali della pastorale di Giovanni Paolo II non è la migliore testimonianza di adesione a esso o di vicinanza a questa altissima figura di Pontefice, cui tutti oggi si proclamano in qualche modo vicini, salvo ad aver contribuito, ognuno per la propria parte, a rendere inattuale e impraticabile il suo stesso discorso.

Infine, il popolo. La moltitudine di persone – non cardinali, non capi di Stato e di governo, ma umanità “comune” – che al termine delle esequie applaude con intensità, fervore e commozione; che accompagna, oltre che con applausi, con lacrime l'uscita di scena delle spoglie di Giovanni Paolo II. Testimonianza decisiva di come il suo messaggio di amore e di fedeltà alla verità abbia colpito in profondità e di come esso abbia saputo instaurare tra le persone, al di

là della loro qualifica e della loro connotazione sociale, e questa figura di Papa un rapporto di dialogo paradossalmente paritetico.

Testimonianza anche di quanto sia profondo il bisogno collettivo di figure carismatiche e di rituali di lutto condiviso, di estroversione della sofferenza individuale da far confluire in un dolore comune. Questo bisogno trascende l'opera, pur presente, di enfaticizzazione mediatica, restituendo spessore e verità a una figura che nell'itinerario alla verità ha inteso declinarsi nel suo rapporto con gli uomini. **L.M.L.S.**

(*Il Messaggero*, 9 aprile 2005)

## I SANTI DI WOJTYLA

Giornate di enfaticizzazione mediatica, queste, e insieme giornate di emozione profonda. Vi saranno, allora, ragioni per questa enfaticizzazione e per questa emozione, non riducibili alla tendenza così forte oggi a trasformare ogni cosa in spettacolo.

Bisognerà riflettere sia sull'utilizzazione che Giovanni Paolo II fece dei mass media, pur notandone il ruolo a volte negativo, sia sul bisogno collettivo di figure carismatiche e di rituali di lutto condiviso, di estroversione della sofferenza individuale da far confluire in un dolore comune.

E bisognerà riflettere a lungo su questo straordinario pontificato che ha inciso così profondamente nella realtà. Trascorsa la fase dell'emozione suscitata dalla scomparsa di questa altissima figura di pontefice bisognerà ripercorrere problematica-

mente questo pontificato che ha segnato la storia, non solo ecclesiastica, e che ha contribuito decisamente a mutamenti epocali. Andranno adeguatamente analizzati i diversi tratti che lo hanno caratterizzato per comprendere le ragioni della centralità che la figura e l'opera pastorale di Karol Wojtyła hanno assunto nella nostra storia contemporanea.

Che la sua figura fosse dotata di particolare carisma è cosa riconosciuta da tutti, e che chiunque abbia avuto modo di incontrarlo ha avuto modo di testimoniare. Così, vorrei ricordare, piccola testimonianza personale, gli incontri avuti con lui a Betlemme e in Vaticano quando, in occasione del Giubileo dei parlamentari di tutto il mondo, ero impegnato nell'organizzazione di esso come vicepresidente del Comitato italiano. La sua carica di umanità, l'intensità del suo sguardo e dei suoi gesti – tratti di una personalità di grandissima suggestione – non possono essere facilmente dimenticati.

Un aspetto non secondario dell'azione di papa Wojtyła è l'elevato numero di beati e di santi da lui elevati agli onori degli altari. Più di millecento i processi di beatificazione, dei quali oltre duecento di santificazione, che hanno ritmato assieme ad altri eventi, il suo lungo pontificato.

La proclamazione di un beato o di un santo ha per un cattolico un preciso significato, ma essa non è insensibile per chi non si ritiene cattolico. Tale proclamazione, al di là del pur rilevante significato teologico, costituisce l'indicazione di un para-

digma di umanità che viene posto così come un modello per tutti, al quale ispirarsi nella quotidianità dell'esistenza. A prescindere, quindi, dalla collocazione ultraterrena dell'anima del beato o del santo, ciò che la Chiesa Cattolica suggerisce *erga omnes* è un percorso esistenziale considerato particolarmente apprezzabile per i valori che testimonia e per le finalità che intende perseguire.

In quest'ordine di considerazioni, può essere utile riflettere sull'articolazione geografica dei beati e dei santi papa Wojtyła, che con la loro proclamazione si è sottratto all'eurocentrismo che pur ha caratterizzato nei secoli tanta parte della politica della chiesa cattolica. Asia, Africa, Sudamerica e così via sono presenti con le proprie figure di santi, in questo elenco esemplare cresciuto via via negli ultimi decenni del millennio appena trascorso.

Santi e beati per ogni agire dell'uomo: dal "politico" Tommaso Moro al re Carlo d'Asburgo, a politici militanti come De Gasperi, Schuman e La Pira; dai coniugi Beltrame, non impegnati in azioni "eroiche" ma testimoni della fede nella vita quotidiana, ai pontefici Pio XII, Giovanni XXIII, Paolo VI e anche al controverso Pio IX; dalla principessa Cunegonda ai fondatori e curatori di istituti e associazioni religiose, quali Escrivà de Balaguer, patrono dell'Opus Dei, Marcellin Champagnat, Giovanni Calabria, Eugenio de Mezanot, Pere Tarres; dai centoventi missionari, uccisi in Cina durante la rivolta dei Boxer del 1898, al vice-brigadiere Salvo D'Acquisto fucilato dai tedeschi

nel 1943, alle centootto vittime del nazismo beatificate a Varsavia, a Massimiliano Kolbe, emblematica figura dell'Olocausto.

E, ancora, le donne. Figure centrali nella visione della nuova Chiesa delineata da Giovanni Paolo II, dalla visione certamente conservatrice, ma sulla cui interna coerenza ci si dovrebbe, forse, interrogare, non limitandosi ad applicare meccanicamente a essa parametri dedotti da un'altra cultura, da un altro atteggiamento, per quanto più "contemporanei". Giovanni Paolo II, pontefice capace di "chiedere scusa per i torti della Storia", rivolse più volte un pensiero a figure femminili per la violenza di cui sono state storicamente oggetto. Si ritrovano ancora una grande varietà di modelli, dalla filosofa ebrea Edith Stein alla madre di famiglia Gianna Beretta Molla, malata di tumore che preferì morire per portare a termine l'ultima gravidanza; dalla schiava africana Bakhita a suor Agostina Pierantoni, accoltellata da un ricoverato nell'Ospedale di Santo Spirito a Roma, a madre Teresa di Calcutta.

Anche attraverso la proclamazione di santi e beati si è realizzato il radicale impegno pedagogico di questo Pontefice che ha inteso dialogare con ogni mezzo con il mondo contemporaneo, proponendo a esso il proprio modello. Moltissimi i martiri, coloro che hanno testimoniato a costo della propria vita l'irrinunciabilità della propria fede. Il rapporto con la verità, con ciò che il singolo ritiene essere la verità, non può essere posto in secondo piano da calcoli di

opportunità o di vantaggi personali. Esso costituisce un dato non rinunciabile, non mediabile per altri ordini di considerazioni; in questo il significato in un certo senso "laico" della proposta di questo modello di santità. Testimoniare la propria fede può comportare il martirio – non a caso etimologicamente testimonianza – e a esso non ci si può sottrarre.

È stata un tensione rivolta a concretazioni di umanità dispiegate storicamente, un'attenzione radicalmente impegnata a individuare e proporre l'esemplarità della fedeltà a valori assoluti, della coerenza delle azioni e della purezza di cuore.

Paradigmi diversi di umanità che vanno a comporre un protocollo di valori che Giovanni Paolo II ritenne di proporre come obiettivi cui tendere con i comportamenti di noi tutti, quale che sia la nostra collocazione religiosa. **L.M.L.S.**

*(Il quotidiano della Calabria, 9 aprile 2005)*

## LE MADRI IN LUTTO

Le madri in lutto sono venute a chiedere giustizia ad altre madri. Sono le donne di Forcella che da due giorni affollano l'aula 116 del Centro Direzionale dove si celebra il processo all'assassino di Annalisa Durante, un processo la cui giuria popolare è tutta femminile. Vestite di nero, braccia conserte, mani intrecciate, queste figure dolorosamente solenni sembrano giungere da un altro tempo. Fanno pensare a delle immagini tragiche che dalle profondità del mondo medi-



terraneo siano giunte fino a noi. Ma le donne di Forcella non sono venute per gridare vendetta come ordina da sempre la spietata legge della comunità criminale. Al contrario, esse hanno scelto l'aula del tribunale, il tempio del diritto, il luogo sacro della legge per mettere in scena il loro cordoglio in forme simbolicamente e civilmente esemplari. Per dare un senso nuovo a un dramma antico.

Il nero che le signore dei quartieri popolari hanno ostentato è il segno di un lutto collettivo, di tutta una società e non solo una comunità ristretta. Non è un lutto di clan, di vicolo, di quartiere. È l'espressione ritualizzata di una ferita ancora aperta nel fianco dell'intera collettività dalla morte di una ragazza che non ha avuto il tempo di diventare donna. Di una quattordicenne cui la sorte ha negato persino i sogni che fanno bella l'adolescenza e che di solito la vita si incarica puntualmente di smentire nel corso degli anni, soprattutto nel mondo cui apparteneva Annalisa, nel mondo cui appartengono quelle donne che ora chiedono giustizia per lei. Quelle signore in nero sono il simbolo di una ferita che fa soffrire tutti, di un dolore civile che abbatte in un sol colpo le distanze tra i due popoli di Napoli, almeno nel patire.

Questa schiera di madri in lutto, forse per la prima volta, rompe con quelli che sono i tradizionali comportamenti e ruoli femminili nella società popolare. Le signore di Forcella e dei Decumani sembrano aver superato quella storica collateralità che ne fa da sempre le spalle, sia pur robuste, di un dramma che ha per pro-

tagonisti gli uomini. Tante, troppe volte, le madri, le sorelle, le vedove dei clan sono scese in campo, hanno combattuto come erinni, ma sempre per difendere, per coprire, per vendicare i loro uomini. E in ogni caso per riaffermare la terribile legge del clan contro quella dello stato, per riscrivere col sangue i capitoli scellerati di quel codice che ha in loro stesse le vittime principali. Perché ne assoggetta le anime prima ancora dei corpi. Perché condanna le donne al ruolo di riproduttrici e di custodi della legge del sangue, di sacerdotesse implacabili della vendetta.

Stavolta le signore in nero chiedono giustizia alla legge dello stato. Facendosi protagoniste di un cambiamento che se dovesse aver seguito segnerebbe una svolta decisiva nelle coscienze e nelle prassi. Volgendo al futuro una pietà femminile che non si accontenta più di piangere i morti ma sceglie di ribellarsi al codice barbaro e feroce della criminalità. **M. N.**

(*Il Mattino*, 16 aprile 2005)

## LE CULTURE DI NAPOLI

Una città produce cultura così come si produce un bene, un servizio? O essa stessa, in quanto forma di vita associata, è già cultura? E di cosa è fatta questa cultura? Sono le questioni che fanno da sfondo al dibattito aperto su questo giornale dall'intervento di Raffaele La Capria sul silenzio sociale degli intellettuali napoletani e seguito dagli interventi di Fulvio Tessitore, di Biagio de Giovan-

ni e di Guido Trombetti.

La questione sollevata dall'autore di "Ferito a morte", secondo cui la borghesia napoletana non ha prodotto una grande letteratura capace di fare della vicenda di Napoli una "cosa" universalmente umana, poggia in parte su una identificazione tra letteratura e cultura tout court, tra scrittori e intellettuali tout court.

Ora, come è stato opportunamente rilevato, gli intellettuali non sono solo gli scrittori e una città profondamente stratificata come Napoli si è storicamente rappresentata in registri espressivi di natura estremamente vasta e differenziata. Una delle ricchezze, e al tempo stesso uno dei grandi problemi, di questa antica metropoli mediterranea, è appunto la fitta compresenza di tradizioni, di estetiche, di codici culturali diversi: alcuni di tradizione orale altri consegnati alla scrittura. Dalla cultura prodotta dalle Università e dalle Accademie – da sempre di alto profilo – alla musica, al teatro, alla canzone, alle culture "popolari" nell'accezione più ampia. E tuttavia questo storico contrappunto di voci, non sempre armonico, spesso drammaticamente concitato, ha reso Napoli una regione dell'anima, ne ha fatto uno dei luoghi più pensati, rappresentati e sognati del mondo.

Il problema è di stabilire quali codici, quali forme abbiano eco maggiore nel sentire comune, quali tocchino più profondamente le corde del genius loci.

Tra i tanti problemi che Napoli deve affrontare quello di non aver prodotto una grande letteratura sem-

bra tutto sommato meno urgente di altri. Per esempio di quali siano oggi le forme di cultura che si prestino di più ad essere trasmesse e condivise, quelle in grado di agire più efficacemente sui mali antichi e nuovi della città.

Se le questioni più drammatiche riguardano il presente, quelle più vitali dovrebbero infatti declinarsi al futuro, un futuro che passa necessariamente attraverso una nuova comunicazione tra le diverse culture che coesistono nella città. Facendo sì che tutte abbiano opportunità di riconoscimento, di espressione e di cambiamento. Accendendo i riflettori sui teatri della trasformazione, sulle buone pratiche e sulle buone volontà. Sui segnali culturali che giungono da quelle periferie che di solito definiamo, e giudichiamo, soprattutto per ciò che esse non sono e non hanno, e non per ciò che sono, nel male ma anche nel bene. Proprio in questi "stati d'emergenza" della metropoli si sta realizzando una incessante mutazione inavvertita, si sta configurando la cultura urbana della città a venire. Sono questioni di vita, e spesso di morte, che toccano la mente e il cuore dei più e che vedono da anni in prima linea le migliori energie culturali della città. Su tutto questo, intellettuali o non, i cittadini non sono certo stati in silenzio. **M. N.**

(*Il Mattino*, 6 maggio 2005)

Gli articoli di questo numero sono di:

**Luigi M. Lombardi Satriani, Claudio Magris, Marino Niola, Stefano Rodotà**



# Recensioni

---

Achille Mbembe, *Postcolonialismo*, Roma, Meltemi, 2005.

Achille Mbembe insegna History and Politics alla Università of Witwatershand di Johannesburg, come recita la quarta di copertina di questo importante volume appena uscito per i tipi di Meltemi.

Mbembe è una di quelle voci che da qualche anno ci provengono da un mondo accademico per fortuna modificatosi rispetto all'asfissia occidentalcentrica che lo aveva dominato in precedenza, uno dei teorici più brillanti nell'ambito degli studi post-coloniali.

Non è un caso che tra i pareri entusiastici riportati dall'editore compaia anche quello di Arjun Appadurai, lo studioso di origine tamil tra i più in vista dell'accademia nord-americana attuale. Appadurai di Mbembe apprezza la provocatorietà, ma anche la capacità di andare al cuore del "significato della violenza, della morte e della sessualità nell'oscurità del colonialismo in Africa [...], dell'economia politica della brutalità così come essa è stata pensata e praticata dal colonialismo".

Il titolo originale di questa raccolta di saggi, apparsa negli Stati Uniti nel 2000, è letteralmente "Sulla postcolonialità", una nozione complessa – come ci dice sin dall'inizio lo stesso Mbembe riprendendo Foucault – che ha a che vedere con quelle di 'età' – intesa come insieme di rapporti e 'configurazione di

eventi' – e di *durées* "formate da discontinuità, rovesciamenti, momenti di inerzia e oscillazioni che si sovrappongono tra loro, avviluppandosi gli uni agli altri in un vero e proprio intrico".

Accanto a nozioni come queste si agganciano altre che spostano l'analisi dei rapporti di dominio coloniale sul piano delle pratiche discorsive e delle rappresentazioni – in omaggio alle tendenze più recenti dell'analisi decostruzionista, ma non solo – senza mai trascurarne le imbricazioni con l'economia politica e le forme concrete dell'esercizio della forza e del potere.

È così che si affaccia sulla scena coloniale il concetto cruciale di rimozione (*displacement*) inteso non solo come 'dislocazione' – parlare dell'Africa per alludere ad altro e per usare questo continente come elemento di confronto col mondo occidentale –, ma anche per riferirsi a quella mancanza radicale, all'assenza, alla nullità cui il continente nero è da sempre associato.

Sullo sfondo di queste considerazioni volte a riconquistare per l'Africa una soggettività storica troppo a lungo negata, le valutazioni critiche sulla modernità riprese dalle teorie sulla crisi dell'Occidente: quelle di Hegel, di Marx, di Nietzsche, di Horkheimer e Adorno, di Heidegger, Derrida e Foucault ancora.

I saggi di questo volume aggrediscono la materia post-coloniale da più fronti mettendo in rilievo le diverse

modalità di manipolazione dell'alterità africana ad opera del discorso occidentale. È così che la riflessione sul *commandment*, sulle forme concrete del governo coloniale, si trasforma in una discussione profonda sull'uso e la distorsione del diritto in un contesto in cui quest'ultimo fu e continua, spesso, ad essere usato per giustificare ogni sorta di abuso – violenza fondata che si procura lo spazio di conquista, violenza atta a mantenere e riprodurre costantemente il potere (guerra, conflitto, repressione), violenza discorsiva atta a legittimare la sovranità coloniale e riconfermarla ad ogni livello. Allo stesso modo la decostruzione dell'ordine coloniale viene realizzata nell'analisi del governo indiretto privato (*indirect rule*) in cui l'economia politica che ha garantito con sistematicità l'esclusione dell'Africa dai mercati internazionali ufficiali e la frammentarietà dell'autorità pubblica favorita essa stessa dagli ordini coloniali vengono a definire la dissoluzione interna dei sistemi locali di potere con il conseguente risultato di un continente ripiegato su se stesso, esposto perciò stesso da ogni forma di comando esterno.

In altri studi Mbembe riprende categorie dell'analisi critica della narratività – come quelle bachtiniane di 'osceno' e di 'grottesco' – per analizzare il modo in cui in Africa quest'ordine di linguaggio, normalmente appannaggio della discorsività

ed espressività popolare, resistente, divengono canali espressivi del potere ufficiale in un circuito di reciproco impoverimento e depotenzia-mento dei dominanti così come dei dominati, nella loro mutua 'zombificazione' (124).

In questa estrema 'estetica della volgarità' le foucaultiane 'politiche della coercizione' si mostrano per la loro capacità di condizionare gli atti quotidiani, la stessa nozione di normalità.

L'autoesaltazione e l'adorazione del potere usano proprio questo registro osceno per manifestarsi al meglio. L'uso sapiente della 'penuria' di contro al desiderio e alla esibizione dell'abbondanza, l'esaltazione del prestigio nell'estetica della *griffe* dei potenti accanto alla sovraesposizione delle sofferenze costruiscono uno spazio pubblico 'ventrale', anch'esso osceno, in cui i bisogni corporei cortocircuitano con quelli dell'autoaffermazione personale, siglando l'entrata delle folle resistenti nell'arena occupata da singolarità dominanti.

Questa sovraesposizione corporea del potere, la sua esaltazione uditiva e visiva fa oggetto anche del saggio in cui Mbembe cerca di analizzare la cassa di risonanza prodotta dalle dittature africane attraverso l'uso autocratico dei mezzi mediatici, sino a spingersi a terreni minimali, ma perciò stesso molto indicativi, come quelli dell'immagine fumettistica che contribuisce alla formazione di un'immagine del potere come 'presenza universale non localizzata', una nozione, quest'ultima, ripresa dalla riflessione cruciale su *Capitalismo e schizofrenia* di Deleuze e Guattari (1980).

Nell'attacco cruciale sferra-

to alle icone Mbembe si spinge in terreni già ampiamente battuti da autori come Fanon e recentemente ripresi da analisi quali quelle di Bhabha andando a toccare il cuore dell'estetica coloniale e post-coloniale: quella del 'negro'.

Anche in questo caso il registro dell'osceno e del grottesco dominano – come è stato per secoli – la tessitura retorica e simbolica di questa rappresentazione che funziona come catalizzatore di ogni alterità; ricacciata nell'ordine di una animalità irriducibile e addomesticabile, che per l'ennesima volta rende pensabile l'Africa solo come polo negativo di una definizione dell'identità bianca occidentale.

Siamo qui, come è ovvio, alla radice stessa della dialettica schiavo-padrone che sostiene e indirizza tutte le teorie critiche successive, ivi compresa quella gramsciana di egemonia e subalternità, oggi più che mai al centro dell'antropologia e dei *cultural studies*, seppur dislocata geograficamente.

L'impianto stesso della religione cattolica e il suo uso missionario non si salvano – come era pensabile – dalla critica radicale di Mbembe: anch'essi piegati ad un discorso legittimante del potere coloniale. La conversione rappresenta, allora, un'altra declinazione possibile della sottomissione 'dello schiavo, dell'animale o del nativo' (pp. 180 sgg.), in una parola della 'cosa' che, come scrisse Hegel, "in sé non appartiene a sé stessa" e per questo può solo appartenere.

L'addomesticamento che ne discende non è che lo sbocco 'naturale' di un'idea delle relazioni coloniali pensate come sistematico annichimento di ogni soggettivi-

tà per il colonizzato; un gioco di specchi in cui, però, l'esistenza stessa dell'Occidente viene a legarsi a doppio filo alla negazione dell'Alterità e da questo finisce per uscirne, anch'essa, parzialmente annichilita.

Dalla 'postcolonia', insomma, giunge un sentire di morte e distruzione che è anche anticipazione della nostra; un monito, forse.

Testi come questi aiutano la crescita di un dibattito, oltre a registrare l'ingresso di voci provenienti dalle colonie nello spazio pubblico della rappresentazione dei rapporti di dominio, permettono di accedere a una zona critica in cui tutto si rimescola e si ridiscute indicando vie sin qui inedite di lettura della storia e direttrici nuove per l'azione politica.

L'unico rilievo che si può avanzare a questo tipo di lavori – come a quelli di Bhabha, talvolta – è che le categorie e i linguaggi della critica, anche di quella più radicale, riescano così poco ancora ad affrancarsi dal dibattito maturato all'interno della filosofia politica e delle scienze umane occidentali. Non c'è un solo termine, una sola nozione presa dalle lingue africane in questo testo, una sola dichiarazione di intraducibilità dello specifico culturale di questo immenso e variegato continente che rischia così di restare 'parlato' interamente nella lingua di chi ha troppo a lungo contribuito a negarlo.

**L. B.**

Marco Aime, *Eccessi di cultura*, Torino, Einaudi, 2004.

Mi sono imbattuta in *Eccessi di cultura* di Marco Aime

quasi per caso, mentre raccoglievo idee e novità bibliografiche intorno ad alcune delle grandi questioni sul tavolo del dibattito antropologico recente: l'incontro/scontro tra culture, l'etnicizzazione dei conflitti, la pratica dell'identità – sto di fatto parafrasando buona parte dei titoli dei diversi paragrafi in cui è articolato il libro –, il tutto organizzato intorno a quella prima, centrale idea, quella dell' "eccesso di cultura", per l'appunto, che sin dal titolo invitava a riflettere sul lavoro del *métissage* culturale, sulla fatica del "bricolage" identitario accanto alla tendenziale, ormai, ipertrofia delle appartenenze e sulla difesa del "proprio" culturale, uno dei tratti identificanti della postmodernità. Un testo che si interroga sugli affreschi apocalittici, "à la Hungtinton" per intenderci, degli equilibri mondiali tra componenti culturali, etniche e religiose contrapposte, senza trascurare le risposte "fluide" di una certa sociologia della globalizzazione più recente (Beck, Bauman), ma neppure le spinte verso la creolizzazione (Hanerz, *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001; Jean-Loup Amselle, *Logiche meticce*, Torino, Boringhieri, 1995; Hector Canclini, *Culture ibride*, Milano, Guerini e Associati, 1999) – un po' esito positivo del dibattito post-coloniale, un po' ibridazione indiscriminata –, comunque identità plurali, negoziali di significati e forme di vita sempre più, necessariamente, condivisi.

Tra aneddoti leghisti e dibattiti europei, rappresentazioni delle identità locali italiane e "invenzione etnica" l'eccesso di cultura viene a disegnarsi come la tendenza

sempre più proterva alla essenzializzazione delle appartenenze, all'esaltazione estremizzata del pensiero delle origini, all'avversione scientemente programmata tra vicini e meno vicini.

Il libro di Aime coglie con chiarezza, ma anche con una certa dose di allusività poetica questo tema centrale, non disdegnando – in linea con gli studi culturali più recenti – l'aiuto delle narrative per affinare sguardo e vocabolario atti a restituire i nuovi, complessi scenari dell'identità.

È così che l'influenza della "modernità in polvere" non tarda a farsi sentire, con l'accento posto sull'immaginario come nuova dimensione per leggere e comprendere il fatto culturale dopo che lo spazio-tempo, storicamente centrali per i saperi etnografici, sembrano essere stati polverizzati dalla progressiva delocalizzazione individuale e collettiva e dall'incremento dei 'passaggi' tra universi culturali un tempo distinti. Contro l'exasperata etnicizzazione dei conflitti, ecco allora venirci incontro la "buona" retorica cosmopolita (Nusbaum, *Coltivare l'umanità*, Roma, Carocci, 1999) utile soprattutto negli ormai variegati spazi educativi. Si respira, nel testo, un certo disagio rispetto al registro più semplicistico di questo approccio interculturale in particolar modo alle strategie educative, così come una percezione acuta dei rischi di iperrelativismo alla quale mi sento anch'io di aderire. Contro la sovraesposizione delle identità, di una ed una sola identità per ciascuno, Aime propone opportunamente la precoce suggestione di Gluckman (Max Gluckman, *Il rituale nei rapporti sociali*, Officina,

Roma, 1972, p. 58 in Aime a p. 57) che si chiedeva, già negli anni Cinquanta del secolo scorso, se i giovani minatori della Copperbelt africana fossero esclusivamente «portatori di una identità, dettata dalla loro etnia di provenienza oppure se, calati in una nuova condizione, immersi in un nuovo sistema di relazioni, non si fossero costruiti anche un'altra identità». La risposta di Gluckmann spostava – come sappiamo – l'accento sul ruolo rivestito all'occasione dal singolo individuo e sulla molteplicità di ruoli ospitati da ciascuno di noi in momenti diversi della propria esistenza. «Le persone di una persona sono numerose in ogni persona» (A. Hampâté Bâ, *Sur les traces d'Amkoullel, l'enfant peul*, Actes Sud, Arles 1998, p. 131, in Aime, a p. 57).

Tra improvvisi slarghi poetici, come quest'ultimo, e le interessanti analisi di fatti di cronaca – l'esclusione alle penultime Olimpiadi di Sidney della bandiera Maori come negazione dei diritti delle minoranze native all'interno dello spazio globalizzato e nazionalizzato dello sport mondiale –, Aime costruisce una sorta di promemoria delle questioni aperte dall'intensificarsi del contatto culturale e dalla impreparazione che contraddistingue la postmodernità, come emerge bene nella questione prossima e concreta delle seconde generazioni di migranti presenti, sempre più numerose, nelle nostre classi e rispetto alle quali ogni ricetta di integrazione unilineare e rigida è destinata ad avere esito deludente. Il vero limite – nota Aime con Amselle – sembra essere che «sia i sostenitori sia gli avversari del meticcio

finiscono per avere in comune la volontà di far esistere tali gruppi, trasformando la loro denominazione in una parte integrante del loro avvenire» (Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français*, Paris, Flammarion, 2001, in Aime a p. 62) e che, al contrario «sospendendo la questione sull'esistenza di tali gruppi, si permette agli attori di sciogliere l'identificazione più conveniente, lasciando loro anche la possibilità di non scegliere» (ibidem).

Al contrario, nei molti contesti di incontro/scontro culturale lo "straniero" continua ad essere categoria operante e attiva in una continua tensione con gli "autoctoni" che si sentono minacciati rispetto a presenze esterne finendo per relegarle sostanzialmente nell'invisibilità e nella negazione (Alessandro Dal Lago, *Non persone*, Milano, Feltrinelli, 1999) o nell'ordine della "doppia assenza" – come nell'efficace formula di Sayad (Abdemaïdek Sayad, *La doppia pena del migrante*, Milano, Raffaello Cortina, 2003).

Le città vengono "ripulite" dallo spettacolo della povertà e dell'emarginazione secondo «uno stile amministrativo sensibile all'estetica più che all'etica urbana» (Ilvo Diamanti, *Il sindaco e il povero*, *La Repubblica*, 7/9/2003, in Aime a p. 85), perché – come ci dice ancora Zygmunt Bauman – «la modernità ha a che fare con la bellezza, la pulizia e l'ordine» (Zygmunt Bauman, *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2003, pp. 95-96 in Aime a p. 86). Sul registro della visibilità/invisibilità si gioca il partage tra migranti e autoctoni, non solo in termini di visibilità giuridica, ma anche di presenza sulla scena pubblica, metropolitana giun-

gendo a proporre persino una differenziazione tra immigrati: marocchini e arabi più visibili, cinesi tendenti all'invisibilità e perciò stesso percepiti come meno minacciosi.

Finisce per organizzarsi così un nuovo pensiero xenofobo che al fronte del biologico soppianta piuttosto un razzismo ideologico e simbolico realizzato attraverso una enfaticizzazione radicale delle caratteristiche culturali; "eccessi di culture", per l'appunto. Si capisce perché, allora, dinanzi a questo nuovo determinismo biopolitico, già additato dall'analisi foucaultiana, qualcuno, proprio a partire dalla recente critica antropologica, abbia invitato a «scrivere contro le culture» (Lila Abu-Lughod, *Writing Against Culture* in R. Fox (a cura di), *Recapturing Anthropology. Working in the Present*, School of American Research, Santa Fe, pp. 158 sgg. in Aime a p. 96) e ad abbandonare il linguaggio professionale che, talora senza volerlo, talora per colpevole consapevolezza, ha contribuito all'elaborazione essenzialista delle definizioni etniche.

Anche se, rispetto a quest'ultima, provocatoria suggestione è necessario, a mio giudizio, recuperare la specificità "utile" delle discipline demotnoantropologiche come strumento appropriato di una opportuna quanto urgente inversione di rotta.

#### L. B.

Antonella Crudo, *Ripensare la malattia. Dall'etnomedicina all'antropologia medica e alla psichiatria culturale della Harvard Medical School*, Lecce, Argo, 2004.

Partendo proprio dalle con-

clusioni che Antonella Crudo ha voluto apporre a questo volume potremmo paragonare il suo lavoro ad un altro tassello nella ricerca di quello che Hans Georg Gadamer ha definito il "nascondiglio della salute", un'idea particolarmente adatta all'oggetto di questa ricognizione critica che l'autrice ha realizzato con ampia dovizia bibliografica, ma soprattutto con estrema consapevolezza critica di uno dei laboratori di idee tra i più fervidi nel panorama accademico nordamericano, e non solo, quale quello della Harvard Medical School.

La ricerca di nuovi approcci alla malattia e alle forme di cura, infatti, così come la distanza rispetto alle metodologie e ai paradigmi più consolidati della biomedicina occidentale si configurano come il tentativo di comprendere altrimenti il vissuto e le valenze attribuite alla malattia, ma al tempo stesso di ri-significare il valore stesso di salute in un quadro di riconsiderazione della nozione di cura e di 'prendersi cura' che da Michel Foucault e passando per Gadamer in Europa, senza dimenticare, soprattutto noi, il prezioso contributo demartiniiano in questa direzione, conduce verso l'etnopsichiatria francese e canadese, ma anche verso i molti rivoli – tutti sintetizzati nel sottotitolo del testo – della scuola harvardiana.

Un clima effervescente sul piano intellettuale e caratterizzato da sodalizi affettivi e amicali capaci di sfidare le barriere disciplinari e le formazioni diverse di provenienza di questo gruppo di medici, antropologi, ermenauti.

Crudo ci consente di affacciarsi sui Friday Seminars che, giungendo dal giro lun-

go della antropologia medica degli anni Settanta e Ottanta, permisero di compiere la revisione di un approccio ancora molto etnocentrico dei primi studi di etnomedicina (Rivers, Clements, Evans Pritchard, Ackerknecht sul fronte storiografico) per giungere agli studi transculturali sulla malattia, alla ridefinizione delle nozioni di *illness*, *disease* e *sickness*, all'antropologia del *self* e delle emozioni sino alla riconsiderazione dei rapporti tra medico/terapeuta e paziente nei diversi contesti osservati – compreso quello della biomedicina, sempre più spesso considerata all'interno di questi studi come sistema 'nativo', locale e non come paradigma necessariamente egemonico di cura così come sino ad allora era stato ritenuto e come, purtroppo, nella prassi sanitaria anche dei contesti di cooperazione, continua ancora ad essere.

Il volume si dipana, dopo una prima sintesi dedicata agli anni Settanta, in due ampie monografie dedicate ai due grandi protagonisti dell'attività ormai pluridecennale della Harvard American School – Arthur Kleinmann e Byron Good.

Il profilo di Kleinmann – antropologo e psichiatra, esperto di Cina e di modalità di cura interne al contesto statunitense, fino al 2001 Dean del Dipartimento di Scienze Sociali della Harvard Medical School – viene ricostruito all'interno di un quadro istituzionale che mette in luce la lungimirante scelta di Harvard di approntare un corso di medicina – gli altri dipartimenti della Harvard Medical School vanno dagli studi classici di medicina alla gestione e implementazione

delle politiche sanitarie – in una relazione proficua con gli studi sociologici e antropologici capace di fornire specifiche conoscenze relative all'impatto delle cure di tipo biomedico su popolazioni locali, ma anche su soggetti migranti e di elaborare nuovi ordini interpretativi per la cura e per la concettualizzazione stessa di malattia che vengono ritenuti utili alla formazione complessiva della classe medica statunitense.

Kleinmann procede attraverso l'analisi di specifici casi studio, nei suoi testi così come nei suoi corsi, dai quali emerge l'ambiguità interpretativa di ogni processo di analisi e diagnosi, le complesse e stratificate cause della nevrosi, della somatizzazione e della depressione che consente di analizzare le cause psicosociali e i condizionamenti contestuali nella espressione e narrazione della sofferenza e del disagio. Giunge così all'analisi delle *Illness Narratives*, alle 'narrative di malattia', potremmo tradurre, o ai 'discorsi' interpretati come altrettante espressioni di 'mondi locali' (*local meanings / local worlds*) restituibili solo attraverso l'elaborazione di una nuova 'etnografia dell'esperienza' capace di raccontare in profondità i molti mondi morali locali (*local moral worlds*, nella sostanza "ciò che è di primaria importanza per gli individui in particolari situazioni. Ciò condurrebbe l'etnografo verso i livelli di analisi dell'esperienza, individuale e collettiva, offrendo una comprensione più valida e più credibile delle caratteristiche sociali e psicologiche delle forme di vita nei mondi morali locali", p. 97). Un percorso, questo delineato da Kleinmann, che

implica necessariamente un radicale 'ripensamento del proprio pensiero', di rivisitazione e decostruzione delle categorie nosologiche e delle pratiche terapeutiche assunte sino ad un certo momento in maniera acritica dalla biomedicina; un percorso accelerato, tra l'altro, da sollecitazioni nuove e radicali quali quelle della biomedicina. Il lavoro di ridefinizione del paradigma psichiatrico condotto da Kleinmann lo ha portato, quindi, a riconsiderare i complessi intrecci tra violenza, cultura e politica nel trauma – si pensi ai molti fronti recenti di guerra e alle molte problematiche poste dalla cura dei cosiddetti *post traumatic disorders* (vittime di violenze, stupri, aggressioni, umiliazioni, mutilazioni connesse ad azioni militari o di guerriglia in cui le violenze corporee e gli abusi prendono valenza di strumento bellico).

Accanto a queste importanti riflessioni sviluppate da Arthur Kleinmann si sviluppano, quasi negli stessi anni, quelle di Byron Good, antropologo medico che ha ereditato nel 2001 la direzione del Dipartimento.

Il lavoro di Good viene restituito da Antonella Crudo attraverso l'accentuazione del suo approccio interpretativo alla malattia, intesa come rete semantica, attraverso l'accento portato sul linguaggio impiegato nelle pratiche discorsive relative alla sofferenza e al disagio. Good – insieme con la moglie, anch'essa antropologa –, riprendono fortemente la riflessione foucaultiana sulla costruzione sociale della malattia attraverso l'uso del discorso su di essa e da qui dipanano buona parte dei loro lavori etnografici concentrati special-



mente sui vissuti di malattia in contesto migratorio. Di nuovo esperienza e narritività, sofferenza e discorsi sul corpo tornano a ricoprire un ruolo centrale nei dibattiti al centro della Harvard Medical School.

Il testo di Antonella Crudo ci consente di ricostruire con precisione e intensità una lunga stagione di serrati confronti intellettuali e di appassionate esperienze di ricerca etnografica, offrendo opportunamente uno sguardo su un gruppo di autori e un insieme di tematiche da sempre al cuore della stessa antropologia italiana, seppur forse in modo meno visibile di quanto non sia accaduto per l'antropologia nordamericana. Non è un caso che la stessa autrice abbia avvicinato le tematiche dell'antropologia medica nel quadro delle attività della cattedra di Etnologia dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza", tenuta da Luigi M. Lombardi Satriani, che ha ospitato sin dai primi anni Ottanta numerosi seminari e cicli di conferenze dedicati alle tematiche in questione, ivi compreso quello coordinato da Mariella Pandolfi che firma anche la prefazione di questo volume.

**L. B.**

Stefania Bartoloni, *Italiane in guerra. L'assistenza ai feriti 1915-1918*, Venezia, Marsilio, 2003.

Stefania Bartoloni ha affrontato una tematica poco nota e ci ha raccontato, con precisione storiografica, le vicende riguardanti la partecipazione femminile all'attività assistenziale pubblica. Oggi, abituati al lavoro delle donne

in ogni settore, non pensiamo più ai problemi incontrati dall'universo femminile fino alla metà del XX secolo, quando certe professioni erano considerate poco appropriate per chi, in teoria, si sarebbe dovuta occupare solo del governo della casa e della procreazione e cura dei figli. Infatti, solo dopo la Grande Guerra, si affermò chiaramente l'idea di un potenziamento dell'assistenza infermieristica professionale, svolta dalle volontarie della Croce Rossa italiana.

A fine Ottocento, la CRI italiana non sembrava essere tra le più attive nel panorama europeo del tempo e, in particolare, le infermiere volontarie non avevano una preparazione adeguata. Qualcosa cambiò durante la guerra russo-giapponese e dopo la Conferenza di Londra del 1907; la CRI dovette riconoscere l'importanza del supporto di altre associazioni di volontariato, nelle occasioni che richiedevano soccorsi d'urgenza. A questo proposito, Bartoloni ci offre un quadro preciso dei ritardi della CRI nel mettere a punto i programmi rivolti al mondo femminile, rallentati dal « disagio maschile verso le "donne nuove" » (p. 52).

Qualcosa cambiò ad opera di Filippo Camperio e della sorella Sita Meyer Camperio che fu la fondatrice delle scuole per infermiere. Dopo il 1908 furono istituiti corsi per la preparazione professionale delle donne infermiere che si mostrarono più competenti e attente delle semplici socie della CRI. Il terremoto della Calabria del 1905 aveva, ancora una volta, messo in luce la volontà maschile di non accettare la partecipazione delle donne nei soccorsi

ma, dopo il terremoto di Messina, anche per la gravità della situazione, vennero superate le diffidenze nei confronti delle volontarie. Ad ogni modo la reazione delle infermiere non fu sempre uniforme e concreta dinnanzi alle situazioni che richiedevano un impegno particolarmente gravoso; per esempio, alcune di loro escludono la possibilità di assistere i malati durante l'epidemia di colera del 1910. Ben diversamente accettata, in occasione del conflitto italo-turco, fu la partecipazione allo sgombero dei feriti con la nave ospedale Melfi.

Il tema trattato da Bartoloni è stimolante storiograficamente anche per le implicazioni di costume che comporta; infatti, seguendo le vicende della creazione della Croce Rossa italiana e dell'evoluzione dell'attività infermieristica femminile ad essa collegata, si può monitorare la partecipazione delle donne nel settore assistenziale.

Le volontarie offrirono l'idea di una donna più moderna rispetto ai tempi; fino alla Grande Guerra le aderenti all'associazione provenivano da ambienti aristocratici o altoborghesi, erano abbastanza libere da impegni familiari e avevano una buona educazione. Successivamente si inserirono nella CRI anche le appartenenti ad altri ambienti sociali; ne derivarono atteggiamenti e risposte diverse alle proposte di emancipazione, perché soltanto durante la prima Guerra mondiale il Corpo delle Crocerossine rappresentò più ampiamente la società italiana.

Immediatamente prima del conflitto, molti interventi pubblici femminili puntavano sì al compimento dei doveri ma anche alla realizzazione

delle riforme «a partire da quelle igienico-infermieristiche accantonando, però, gli obiettivi di uguaglianza civile e politica che avevano caratterizzato decenni di attività della emancipazione» (p. 83). Scipio Sighele, nel 1909, aveva indicato la possibilità di realizzare un servizio volontario femminile annuale, in modo da ottenere in cambio il diritto di voto. L'accesso dibattito non portò a nulla di concreto e, qualche mese dopo l'inizio della Guerra, il tema fu di nuovo attuale; ma molte volontarie parteciparono alle operazioni di soccorso senza pensare ad un qualsiasi contraccambio. Infatti, se in area socialista si voleva progettare una diversa relazione «fra i sessi e fra le donne e lo stato [...], le volontarie videro nell'assistenza sanitaria e infermieristica, in pace come in guerra, una possibilità per accedere alla sfera pubblica, acquisirvi maggior peso e ottenere adeguati riconoscimenti» (p. 87). A differenza di altri paesi, dove l'arruolamento femminile in vari ambiti, durante la guerra, aveva potenziato il ruolo delle suffragette, che avevano finalizzato il loro impegno all'ottenimento dei diritti politici, in Italia le volontarie operarono in campo infermieristico in nome del dovere patriottico, in linea con la tradizione risorgimentale.

Il servizio sanitario italiano, durante il primo conflitto mondiale, era composto dalla Croce Rossa e dal Sovrano Militare Ordine di Malta, oltre che dalla Sanità militare nella quale furono inquadrante le infermiere volontarie. Il loro operato fu accolto positivamente dagli ammalati e con diffidenza dagli ufficiali medici. Nell'ambito della Sa-

nità militare le crocerossine operarono negli ospedali all'interno del paese e negli ospedali da campo; nella CRI le volontarie lavorarono negli ospedali delle città, negli ospedali da guerra attendati, nelle ambulanze chirurgiche e nei treni adibiti al trasporto dei feriti. L'attività delle volontarie fu intensa, il lavoro svolto delicato e impegnativo. La Bartoloni mette in rilievo che, se dopo la guerra le donne tornarono in molti settori ai lavori di sempre, numerose crocerossine presero parte ad attività connesse con la politica, ad esempio partecipando in qualità di esperte ai lavori per la Commissione ministeriale per la riforma infermieristica.

Alcune volontarie scrissero le loro memorie, significative perché mostrano l'aspetto non ufficiale della guerra, perché raccontano i dolori, le paure e le sofferenze degli uomini che toccò loro assistere; questa è anche la ragione per cui, in età fascista, la loro attività e le loro memorie furono spesso volutamente poco considerate.

Risulta assai interessante, a questo proposito, il capitolo *Scrivere la guerra*. Anche in Italia, tra il 1914 e il 1915, furono numerosi gli scritti pro e contro l'interventismo. Il più celebre è, forse, *l'Esame di coscienza di un letterato* di Renato Serra che, naturalmente, pone il discorso dal suo punto di vista di uomo e intellettuale. Ma anche lo scrittore alla fine pensa all'*andare insieme*. Anche le volontarie subirono l'influenza della propaganda patriottica e le loro testimonianze offrono un'idea che era quella della propaganda politica del tempo: l'idea di soldati protagonisti di azioni eroiche, tutti

pronti a realizzare l'ideale risorgimentale di unità. Proprio leggendo i loro diari, ci appare la guerra nella sua verità di sofferenze, feriti, malattie, disperazione. Ci sono dei modelli rappresentativi di quella realtà che ricorrono, soprattutto perché si tratta dei diari di persone di media cultura che descrivono l'esperienza che stanno vivendo con il ritmo col quale avrebbero raccontato la vita in casa loro. Ecco allora descritti i feriti, le guarigioni o le morti, il lavoro in corsia, i rapporti con i colleghi, col direttore generalmente prima ostile e poi soddisfatto dell'aiuto delle volontarie, la felicità di poter offrire un conforto a quei soldati sofferenti e lontani da casa.

Bartoloni, che ha svolto un ottimo lavoro di ricerca, ricorda i diari editi, pubblicati in occasioni diverse e le memorie inedite, conservati negli archivi e scritti su sollecitazione dell'Ispettorato della CRI, tra il 1919 e il 1921. Tra le opere pubblicate, abbiamo scarse memorie ma anche scritti ricchi di riflessioni sul carattere degli Italiani, interessanti perché quello della guerra fu il primo momento davvero aggregante dopo l'Unità.

Le volontarie, tutte abituate ad altri stili di vita, alcune a vivere in mezzo a molti agi, seppero dimostrare forza di carattere, disciplina e capacità di resistenza in un ambiente di lavoro estremamente difficile, dove malattia e morte costituivano il quotidiano. Anche le più giovani, nonostante i timori e l'inesperienza seppero affrontare i pericoli, le molte ostilità e le situazioni drammatiche. Si sacrificarono in nome della comunità ed ebbero quasi

sempre la riconoscenza di chi avevano curato. L'autorappresentazione che diedero di se stesse costituì in alcune «un azzardo rispetto ai modelli femminili più accreditati» (p. 183) e in altre la possibilità di coniugare l'audacia e la dolcezza, la volontà e la pazienza.

Non manca nel libro una buona ricostruzione storica dell'attività della CRI dalla fondazione nel 1864 agli anni immediatamente posteriori alla prima Guerra mondiale; l'autrice ha saputo mostrare l'evoluzione del costume italiano attraverso le vicende che hanno riguardato la trasformazione dell'assistenza e, accanto ad annotazioni di carattere sociologico, l'apparato storiografico offre conferme e dati statistici molto interessanti ed anche nuovi. Nel discorso è evidente anche l'attenzione alla vita politica italiana e, in particolar modo, al ruolo dei Savoia. Agirono, in favore della CRI, due figure molto significative, la regina Margherita ed Elena d'Aosta. Elena d'Orléans, consorte del duca d'Aosta, dovette affrontare la ferma opposizione della famiglia reale per potersi dedicare all'attività assistenziale. In realtà la sua presenza, prima in occasione del conflitto italo-turco e poi durante la Grande Guerra, fu di gran rilievo, efficace, attenta e la sua attività produsse un positivo ritorno d'immagine sui Savoia. Elena, nel 1915, divenne ispettrice del corpo delle volontarie; vengono ricordate, in particolare, la marchesa Costanza Guiccioli e Sita Meyer Camperio. Successivamente molte signore tornarono alla vita di sempre e riorganizzarono i loro ricordi in diari o tennero conferenze. Alcune di

loro s'impegnarono per dare più lustro alla patria e alla corona, tradendo così la neutralità propria dell'Associazione ma «le volontarie proposero un modello di donna più autonomo, moderno e adeguato alle esigenze dei tempi» (p. 77).

La Bartoloni dedica pagine interessanti alla scrittura documentaria delle crocerossine che contribuiscono ad offrirci un aspetto meno idealizzato e più concreto, in tutte le sue sfaccettature, dell'impegno e delle difficoltà quotidiani. Tra gli altri, vengono segnalati i diari della marchesa Torrigiani (1923) e della duchessa Elena d'Aosta (1930), ma molti documenti furono pubblicati nel 1917. Alcune di queste testimonianze risentono di interventi censori che incisero in minor misura nei ricordi pubblicati negli anni successivi. Va ricordato che esistono più di trenta memorie, conservate nell'archivio ASCRI-Ramazzeni, in risposta alla richiesta dell'Ispettorato di raccontare gli aspetti più importanti dell'attività svolta. In questo contesto vanno ricordate anche le memorie delle infermiere fatte prigioniere dagli Austriaci e trattate duramente in violazione della Convenzione di Ginevra (Clerici, Andina, Chludzinska). Un aspetto messo in rilievo è anche la trasformazione sociale che comincia ad evidenziarsi durante la guerra. La presa di coscienza della nuova realtà fu evidente nelle piazze con le donne che manifestavano contro la fame, con gli operai che scioperavano in fabbrica in favore della pace e con i feriti che cominciavano a percepire l'entità del loro sacrificio. Anche le infermiere provarono sulla loro pelle i mutamenti in atto e la tragicità delle situazioni. L'au-

tonomia e la libertà della quale godettero, insieme a grandi responsabilità, produsse la coscienza di un ruolo da conquistare.

L'attività delle infermiere non cessò con la fine del conflitto; rimasero infatti nelle loro mani molti compiti, soprattutto quello di assistere i grandi invalidi. Tuttavia, nel 1919, la crocerossine furono tutte smobilizzate. Se il risultato dell'impegno delle crocerossine fu il distacco dal modello ottocentesco femminile, tutto questo dopo la guerra portò alle reazioni maschili che riproposero modelli tradizionali, tanto che, come scrive la Bartoloni, «lo stereotipo della virilità uscì alla fine rafforzato almeno quanto quello femminile del sacrificio» (p. 223). Così, negli anni successivi, in contrapposizione al modello maschile eroico e forte, del quale veniva celebrata la vitalità in guerra, emerse un'idea della donna passiva e dunque ben lontana da ciò che erano state le volontarie negli anni della Grande Guerra.

**R. C. L.**

Fulvia D'Aloisio, *Donne in tuta amaranto. Trasformazione del lavoro e mutamento culturale alla FIAT-SATA di Melfi*, Milano, Guerini, 2003.

Questa ricerca si colloca in un ambito di studi solo da pochi decenni oggetto di riflessione antropologica, almeno per quanto riguarda la situazione italiana. È, infatti, intento dell'autrice studiare una realtà complessa, quale quella caratterizzata dal recente insediamento di una fabbrica automobilistica (1994) e dalle trasformazioni introdotte da questa in un

tessuto locale, privo di tradizioni industriali. Il contesto a cui si riferisce questo lavoro è la fabbrica Fiat-Sata di Melfi, progettata già con caratteristiche diverse rispetto alle altre realtà industriali della Fiat. Questo lavoro si colloca pertanto all'interno di quella che viene definita antropologia dell'impresa, in una prospettiva di studio che considera la fabbrica come luogo dove le dinamiche del capitalismo globalizzato interagiscono con le realtà locali. Fulvia D'Aloisio, riferendosi soprattutto alle teorie di Kilani e di Canclini, tiene conto delle interconnessioni tra locale e globale e sottolinea i processi di produzione culturale ibrida che in tale situazione si vengono a determinare nella riarticolazione delle reti di relazioni e nella rielaborazione dei significati.

L'autrice delinea il carattere innovativo che ha avuto questo insediamento industriale in una realtà economicamente depressa come quella lucana, sottolineando le sperimentazioni introdotte, tra le quali il nuovo modello di organizzazione del lavoro, il modello cosiddetto giapponese, che ha rivoluzionato la vecchia impostazione fordista, presupponendo nuove forme di integrazione tra i lavoratori. Alla realtà di questo insediamento hanno corrisposto a livello locale molteplicità di reinterpretazioni simboliche, a seconda delle situazioni specifiche, a partire dalle aspettative millenaristiche del primo periodo. Pertanto la fabbrica viene a delinearsi come un luogo rispetto al quale si sperimentano pluralità di logiche e di punti di vista.

Nel testo viene descritto l'incontro etnografico dell'au-

trice con le donne in tuta amaranto, ossia con le operaie metalmeccaniche. Infatti il ruolo e lo spazio assegnato alle donne operaie, che costituiscono il 18% dei lavoratori, è un dato significativo rispetto alle altre realtà metalmeccaniche.

La componente operaia femminile costituisce la visuale privilegiata da cui parte l'indagine, che si situa in una prospettiva di studi di genere. Le donne, che si rivelano a tutti gli effetti le protagoniste del libro, appaiono come coloro che canalizzano su di sé e nello stesso tempo interpretano i conflitti, le contraddizioni, ma anche le nuove possibilità che lo stabilimento industriale ha dischiuso.

La ricerca viene condotta con quelli che sono gli strumenti metodologici propri dell'antropologia: la permanenza prolungata sul territorio, la condivisione di momenti della vita locale, partecipando alla quotidianità e alla vita familiare, le interviste, alle quali si accompagna l'osservazione etnografica condotta nel pullman e nel paese. La riflessione sul metodo permette all'autrice di analizzare i limiti e i vantaggi delle scelte effettuate, ella analizza cosa abbia comportato il suo collocarsi all'esterno dell'azienda e raccogliere informazioni su ciò che accade all'interno solo dai racconti delle operaie; il raccontare e raccontarsi diviene così parte integrante del lavoro secondo l'impostazione dell'incontro etnografico teorizzata da Ernesto de Martino. Da questo può scaturire l'impressione che le operaie lucane si siano raccontate da sole, come sottolinea Amalia Signorelli nella densa introduzione. Infatti dalle interviste

provengono materiali biografici suggestivi, dai quali emergono non solo profili di donne inserite in un contesto lavorativo duro e difficile, ma soprattutto di donne che stanno attraversando processi di mutamento culturale complessi e problematici.

Nella ricerca di campo, l'autrice ha inteso delineare il punto di vista delle donne rispetto al lavoro e all'inserimento nel mondo lavorativo, ricostruendo storie di vita che si rivelano emblematiche di una condizione femminile articolata, nello snodo tra il lavoro in fabbrica, il lavoro domestico e la vita familiare, le persistenze delle tradizioni locali, ancora legate all'originario ambiente rurale, le nuove spinte al consumo.

Le donne vivono nel quotidiano le lacerazioni prodotte, sperimentano nuove modalità di organizzazione e di progettazione della vita, dallo stravolgimento della routine domestica attraverso il sistema dei turni, alla difficoltà di conciliare esigenze dell'ambiente lavorativo con quello familiare.

D'Aloisio analizza le esperienze soggettive delle donne dentro e fuori la fabbrica, la percezione che hanno di sé innanzitutto nei contesti lavorativi, di fronte alla linea di montaggio, e quella che gli altri hanno di loro, soffermandosi anche sugli stereotipi, ancora operanti, di fronte alle donne operaie, soggette ai turni di notte.

È qui che emergono le sofferenze legate a una mansione ripetitiva e alienante, ma nello stesso tempo percepita come una prova di abilità che le donne devono fornire a quanti e in fabbrica e nel paese sono ancora scettici sulle loro pari capacità lavorative.

Si torna così sul titolo, che sottolinea il valore emblematico della tuta amaranto, che diviene a Melfi un capo di abbigliamento indossato e ostentato, un capo che dice qualcosa di sé agli altri, un capo dal significato polisemico a seconda di chi lo indossa e del contesto in cui viene adoperato.

La percezione che le donne trasmettono all'esterno e che viene rielaborata è anch'essa ambigua e conflittuale, e contribuisce a formare delle identità problematiche: all'esterno il lavoro di fabbrica è percepito come una conquista o un privilegio, di fronte a una realtà di precarietà, disoccupazione e lavoro nero. Tuttavia su scala più ampia, come le recenti vertenze e mobilitazioni hanno posto in luce, emerge come i diritti sindacali dei lavoratori, altrove acquisiti, a Melfi siano limitati o negati, a partire dalla pesantezza dei turni e in particolare dei turni notturni femminili.

D'Aloisio rileva come dai racconti delle donne emerge che in fabbrica la conflittualità femminile è maggiore di quella con gli uomini, per l'assegnazione delle mansioni e per il problema delle turnazioni, mentre vengono a mancare il senso del lavoro collettivo e i momenti di aggregazione.

Il concetto di rete diviene perciò un utile strumento per ricostruire le relazioni tra le donne e porre in evidenza come le relazioni si costituiscono a partire dall'esperienza lavorativa, che crea una nuova dimensione, è infatti tra operaie appartenenti alla stessa UTE (unità produttive di base in cui sono suddivisi i reparti della fabbrica), cioè tra colleghe aventi gli stessi

turni che si creano nuovi rapporti amicali, attraverso i quali si riattualizzano nel paese esperienze di solidarietà proprie del vicinato, utilizzando vecchie strategie in un contesto trasformato, ma che deve fare i conti ancora con valori e tradizioni locali che agiscono nella percezione dei ruoli e del lavoro femminile.

Le donne in tuta amaranto sperimentano forme di precarietà e di insicurezza e anche nei loro percorsi emancipatori ripropongono antichi problemi, l'opposizione lavoro/famiglia, i pregiudizi maschili, la difficoltà di proiettarsi in un futuro lavorativo, l'instabilità e le incertezze dovute sia alla difficoltà di gestione dei turni e dei ritmi aziendali, sia alla durezza stessa del lavoro alla SATA, che a problemi più ampi di congiuntura internazionale, tutti fattori che inducono le donne intervistate a non ritenere più il lavoro in Fiat, come un lavoro stabile e sicuro e, soprattutto, un lavoro al quale affidare il proprio progetto di emancipazione.

Questa ricerca permette però anche di individuare nuovi profili identitari femminili, lontani da quelli della concezione operaia classica, ma anche da quelli della tradizione rurale meridionale: le donne di Melfi, infatti, sia rispetto alla gestione del tempo che al lavoro, esprimono progetti formulati a livello individuale, attraverso cui operano una ricerca di senso dei propri itinerari biografici. Pertanto l'attento sguardo antropologico di Fulvia D'Aloisio ci rivela come le donne operaie di Melfi siano, nella loro modernità, soggetti capaci di esprimere identità fluide, muovendosi tra i vari piani dell'esistenza, rielaborando

nell'ambito della propria esistenza i mutamenti e le rotture intervenute, per poi ricomporli faticosamente all'interno delle personali esperienze di vita.

**G. R.**

Carlo Levi, *Un dolente amore per la vita. Conversazioni radiofoniche e interviste*, a cura di Luigi M. Lombardi Satriani e Letizia Bindi, Roma, Donzelli, 2003.

Nella serie delle *Opere in prosa di Carlo Levi* a cura della Fondazione Carlo Levi, che presso l'editore Donzelli raccoglie i vari scritti sparsi dello scrittore/pittore, non confluiti nei suoi libri, un posto a sé occupa il volume curato da Luigi Maria Lombardi Satriani e Letizia Bindi, *Un dolente amore per la vita*: esso infatti non deriva, come gli altri volumi, dai testi direttamente vergati dallo stesso autore (dattiloscritti o copie di articoli di giornale o rivista), ma, come indica già il sottotitolo, da *Conversazioni radiofoniche e interviste*. Precedute da un'introduzione di Lombardi Satriani (*Parole per il conforto e la dolcezza*) e seguiti da una postfazione di Letizia Bindi (*Lo scrittore, la stampa e la «piazza» radiofonica*), queste voci di Levi si dispongono in due parti; la prima (*Comunicare*) contiene la trascrizione di interventi in trasmissioni radiofoniche (tutte della RAI, salvo la prima, *Libertà e futuro*, trasmessa dalla Radio americana il 4 settembre 1947, e la seconda, *Operazione sopravvivenza*, trasmessa alla Radio della Svizzera francese nel 1958); la seconda parte (*Scrivere*) contiene i testi di interviste o di brevi dichiarazioni

rilasciate a diversi organi di stampa. In un modo o nell'altro ci troviamo di fronte a testi che in sé contengono la traccia dell'oralità, di una presenza viva ed immediata. È quasi la grana della voce che ci viene incontro, con la chiarezza, la luminosa comunicatività, l'empito di calore e di partecipazione che era caratteristico dello scrittore: si ha quasi la sensazione che egli parli di fronte a noi e che la sua parola si adagi serenamente e immediatamente nella scrittura.

L'immediatezza del parlato non comporta qui le sfasature, le involuzioni, la casualità che spesso si caricano inevitabilmente nelle trascrizioni: e ciò aiuta a riconoscere l'intimo legame che c'è sempre stato in Levi tra presenza viva e scrittura, ci fa capire come lo stesso stile dei suoi libri più impegnativi, lo stesso suo abito di osservatore appassionato della realtà, non sia legato ad un effetto di distanza, ad una macerazione o ad un lavoro letterario, ma si sviluppi quasi spontaneamente dalla misura della sua voce e del suo sguardo. Nell'atto stesso di vedere, toccare, esperire la realtà, egli si trova a nominarla, a riconoscerla dentro di sé, entro la corporeità stessa della propria voce: parlare del mondo è per lui già entrare dentro di esso, farsene avvolgere e avvolgerlo; il suo pensiero, la sua comprensione del mondo, sono immediatamente corpo e voce, colore e disegno. Quasi non sembra esserci in lui mediazione tra parola e scrittura, tra sguardo e pittura: c'è come un'energia interna, che si diffonde in ogni sua manifestazione vitale, che crea una corrente unica tra le diverse espressioni di

sé e del proprio essere nel mondo (e a ciò si collega quella sua «disponibilità a stupirsi del mondo» qui sottolineata da Lombardi Satriani).

A parte l'intervista americana e quella svizzera, gli interventi radiofonici qui raccolti risalgono tutti agli anni '60 e '70: ma la postfazione di Letizia Bindi ricorda come Levi abbia partecipato anche alla vitale sperimentazione che la RAI andava facendo nella radiofonia degli anni '50 e rinvia al bellissimo scritto leviano destinato ad una trasmissione del 27 aprile 1951, raccolto nel primo volume della serie delle *Opere in prosa (Le mille patrie. Uomini, fatti, paesi d'Italia)*, a cura di Gigliola De Donato, introduzione di Luigi Maria Lombardi Satriani), *Esce alla mattina*, formidabile immagine di un'Italia brulicante alla ricerca di lavoro, di un affollarsi di esseri umani che per sopravvivere creano «i mille mestieri, le mille occupazioni di coloro che non hanno un mestiere né un'occupazione sicura». Nella radio di quegli anni si riconosce una sorta di «luogo in movimento» (p. 102), di incontro, intreccio umano e creazione di un comune linguaggio, con una vitalità di cui restano le tracce anche negli interventi di Levi qui trascritti: e ciò ci invita a qualche riflessione sulle modificazioni che anche le trasmissioni «culturali» della radio hanno subito negli anni successivi, sui loro diversi caratteri, sul loro specializzarsi e sul loro attuale rincorrere le molteplici proposte del mercato culturale.

Il titolo sotto il quale i testi sono qui raccolti (*Un dolente amore per la vita*) e quello dell'introduzione di Lombardi Satriani (*Parole per il con-*

*forto e la dolcezza*) mettono in luce uno dei caratteri essenziali della disposizione intellettuale di Levi, che dall'insieme della sua opera si riverbera in questi interventi: caratteri che percorrono tutta la sua attività, così coerente, continua e costante, da suggerire (come fa Lombardi Satriani) che egli «sia stato autore di un unico libro, di un unico quadro», e non certo in senso riduttivo, ma in quello di un'espansione di una «fedeltà radicale» (p. XV), di uno sguardo capace di abbracciare la realtà nelle sue molteplici manifestazioni, ma sempre con la disposizione di chi vuole riconoscerla, entrare nel suo cuore, toccarne gli strati vitali, immergersi amorosamente nel suo dolore e nella sua gioia. Questa continuità dell'atteggiamento di Levi, che lo ha portato a comprendere in profondità la civiltà contadina e la società meridionale al di fuori di «caselle e impalcature ideologiche e scientifiche» (p. XI), non sarebbe stata possibile se non ci fosse stata in lui una disponibilità «amorosa», una capacità di ascolto che era tutta una cosa con la sua capacità di riconoscimento e di espressione: con qualcosa di misterioso, quasi di «angelico», che in fondo rendeva singolare la sua persona, la sua presenza, la sua stessa identità intellettuale; angelico e «luciferino» al tempo stesso, come sospeso in una sua particolarissima, indecifrabile «natura», in comunicazione con il ritmo del cosmo, con il fondo segreto della terra, con lo scorrere del tempo e dei tempi naturali e storici.

Attraversando i testi raccolti nel volume Lombardi Satriani sottolinea l'esemplare chiarezza con cui Levi espo-

neva ad un vasto pubblico alcune delle categorie essenziali della sua concezione del mondo, del suo orizzonte umano e latamente politico: l'esigenza radicale di *libertà*, da cui si svolgeva la convinzione che ogni ipotesi di liberazione dalla miseria e dall'ingiustizia dovesse far leva sull'*autonomia*, sulla messa in questione del *potere* e sul riconoscimento della specifica identità della classi subalterne; l'attenzione alla concretezza del fare umano (come mostrano le bellissime battute sui mestieri nella trasmissione *Operazione sopravvivenza*); il valore attribuito al *coraggio* come essenziale qualità umana; il senso "poetico" della vita, la spinta a riconoscere in ogni autentica manifestazione vitale lo svolgersi di un profondo respiro interno, di una misura "poetica" (che era quanto Levi stesso riconosceva nella vita e nell'opera di Umberto Saba, a proposito del quale viene qui riportata una presentazione ad una lettura radiofonica di *Preludio e fughe*, fatta nell'agosto 1967, in occasione del decennale della morte: presentazione in cui si ritrova, p. 26, la formula «dolente amore per la vita» che dà il titolo a questo volume).

A queste categorie, all'intenso e "corporeo" dialogo con la realtà che Levi seppe sempre intrattenere, alla sua coerenza immediata e spontanea, non cercata caparbiamente ma spontaneamente e "naturalmente", si possono ricondurre i molteplici temi affrontati in questi testi, che ci fanno sentire il calore e la passione di una realtà in movimento, il continuo proiettarsi di una speranza e di una fiducia sui possibili sviluppi, sullo svolgersi della

autonoma identità dei popoli, sui processi di liberazione e di riconoscimento di sé del mondo contadino. Nell'intervista americana del 1947 (curata da Nancy Craig) si sente vibrare tutta la passione e la speranza di quegli anni di ritrovata libertà: ma lo stesso vibrare di fiducia e speranza si avverte nell'ultima intervista, *Il racconto della vita*, curata da Walter Mauro, registrata nel 1974 e trasmessa nel Secondo programma radio della RAI poco dopo la morte dello scrittore, il 7 febbraio 1975. Quest'ultimo, che è il testo più ampio, tra tutti quelli compresi nel volume, offre un affascinante percorso autobiografico, in cui la concezione del mondo di Levi e il suo orizzonte intellettuale si svolgono in tutta naturalezza dal ricordo di pochi punti chiave della sua esistenza. Una posizione di rilievo assoluto vi assumono l'incontro giovanile con Piero Gobetti e quello con il Sud dell'Italia e del mondo da cui nacque *Cristo si è fermato a Eboli* (di cui si parla, ovviamente, anche in altri dei testi del volume).

Di Gobetti, conosciuto giovanissimo nel 1918 come direttore di «Energie nove», Levi sottolinea lo spirito giovanile, che si svolgeva con un'eccezionale «capacità di crescere, di rendere reale il reale», in un pensiero sempre aperto, ma «definitivo né definito», animato da un senso di scoperta, da una capacità di comprendere tutto» e dal «disprezzo... per tutto ciò che è compromesso» (p. 58). E già in un *Ritratto di Gobetti* per una trasmissione del 4 giugno 1964 aveva sottolineato il rilievo centrale della giovinezza per capire il pensiero dell'amico, la qualità della

sua «energia vitale», consistente nel «far diventare realtà le cose», in un «crescere insieme alla propria esperienza» e «far crescere la realtà insieme alla propria esperienza» (p. 16). Nell'orizzonte di «una giovinezza che si determina e diventa realtà uscendo dalla sua informe caoticità potenziale» (p. 18), ci si trovava davvero agli antipodi di quel giovanilismo dei nostri giorni che, piuttosto che alla ricerca di crescita della realtà, sembra invece votato al culto dell'immaturità, dell'irrealtà, in un vero e proprio rifiuto di crescere, di afferrare il senso del mondo.

Proprio dal legame di Levi con Gobetti sorge la convinzione che «esistono realmente solo le cose che si realizzano completamente nella propria autonomia» (p. 59) e la disponibilità a cercare sempre, in ogni occasione, «il rapporto diretto, il vivere con qualcuno, l'aver un'esperienza comune» (p. 62): ciò che, nel confino lucano, ha condotto un torinese di cultura internazionale come lui a voler vivere appunto un'esperienza comune con i contadini, a prendere coscienza di «quel tanto di autonomia che esisteva di fatto nelle loro vite o si dava almeno come possibilità futura». E da una frase di Rocco Scotellaro ne *L'uva puttanello* Levi ricava una formula che ritiene essenziale per indicare questa propria disponibilità ad immergersi nell'esperienza di un mondo che ad un osservatore esterno poteva apparire a lui così estraneo, così indecifrabile: Scotellaro parlava della lettura del *Cristo* dai lui fatta ai compagni di prigionia, presentando l'autore come un fratello, legato alla realtà lucana «dall'amo-

re della stessa somiglianza»; e Levi insiste appunto sul «rapporto di somiglianza» come chiave del proprio rapporto col mondo meridionale e della propria attenzione alla realtà: «Se noi siamo nelle cose con un rapporto di somiglianza, di vicinanza e comunanza, con un rapporto d'amore, possiamo dire in altre parole, allora queste cose raggiungono in noi la loro autonomia. Ora, ogni volta che io mi sono trovato o mi troverò di fronte a qualcosa che fino ad allora mi era sconosciuto mi viene naturale buttarmi dentro come in un rapporto reale e soprattutto – e ciò senza alcun calcolo o programma o metodo precedentemente stabilito – mi viene da rapportarmi a questa cosa nuova spogliandomi di tutte le conoscenze precedenti» (p. 63). È qui evidente, come sottolinea nella postfazione Letizia Bindi, che «Levi associa l'idea di autonomia allo stesso atto affettivo e cognitivo del "riconoscimento"» (p. 115): egli si apre al riconoscimento di più realtà possibili, in uno spirito di *multicittadinanza* («possibilità di appartenere genuinamente e intensamente a più luoghi e comunità», p. 106, che è qualcosa di radicalmente diverso dal nomadismo post-moderno, che traccia reti tra indifferenti non-luoghi, che decentra e dissemina ogni possibile appartenenza). Il motivo «gobettiano» di partenza si svolge in lui nel senso di una vera e propria empatia con la realtà incontrata; questo principio di «somiglianza» empatica comporta una originalissima convergenza tra spirito razionale (quello della cultura illuministica ed europea di cui Levi era nutrito) e pensiero «magico», disponibi-

lità ad immergersi nelle esperienze che sfuggono ad una razionalità programmatica, dono a cui si conviene l'opposta qualificazione di «angelico» e «luciferino» e che costituisce la qualità più profonda dell'autore del *Cristo*, facendone, al di là delle categorie e delle formule critiche correnti, una presenza unica nel quadro della cultura «democratica» del dopoguerra. Entro questo magico riconoscimento di «somiglianza» si rivela la sostanza del tutto atipica del suo stesso realismo, la sua distanza estrema dal neorealismo e poi dalle posizioni ufficiali di quella cultura di sinistra postresistenziale con cui pure ebbe stretti rapporti.

Immerso quasi magicamente nella realtà, Levi ne percepisce i ritmi temporali, sembra travasare nella propria voce il flusso continuo del tempo (e a questo senso del ritmo, del valore quasi biologico dello svolgersi del suono, vanno ricondotto il suo interesse per la musica, a cui sono dedicati i testi di due trasmissioni, su cui opportunamente insiste Lombardi Satriani). Rabdomante della temporalità (e acutamente Italo Calvino vide nella capacità di avvertire «compresenza dei tempi» la qualità centrale della sua scrittura), Levi segue il procedere misterioso del mondo verso una realizzazione di sé, del proprio autonomo valore, tra sfasature, diversioni, ritorni: e nelle classi subalterne, nel «popolo» che è estraneo al potere, sente più forte lo svolgersi di questo movimento segreto, che tende appunto ad una realizzazione, a quel «far diventare realtà le cose», la propria stessa vita, la vita intera del mondo e della ci-

viltà. L'auscultazione di questo movimento del mondo ha in sé caratteri spontaneamente «poetici» (come accadeva al «suo» Saba) e lo conduce a sentire come autenticamente «poetico» il suo stesso oggetto: e per questo, egli sente come «poetica» la stessa azione politica, i grandi fatti della storia, le prospettive di liberazione di operai e contadini, quel sollevarsi degli oppressi di tutta la terra che sembrava così vivo e montante nello scorcio iniziale degli anni '70. Così nell'ultima intervista *Il racconto della vita* egli sottolinea «il senso poetico dello sviluppo politico del nostro tempo», che per lui «è uno dei tempi con il maggior contenuto poetico che siano mai esistiti al mondo», e avverte che «le realtà poetiche sono in continuo sviluppo» (p. 65). Oggi che la poesia si è ritratta non solo dalla politica e dal mondo esterno (e forse non siamo più certi che abbia animato il flusso della realtà), ma anche dal turbine vorticoso della comunicazione, dagli spazi dell'educazione e della cultura diffusa, le parole di Levi possono apparire davvero come *Parole per il conforto e la dolcezza* (secondo il titolo dell'introduzione di Lombardi Satriani), necessarie per ritrovare una strada, chiare e luminose, ma proprio per questo difficili da ascoltare nel rumore in cui siamo immersi.

**G. F.**

Domenico Scafoglio - Simona De Luna, *La Possessione Diabolica*, Cava de' Tirreni, Avagliano Editore, 2003.

Che cos'è la possessione diabolica?

*Potrei dire che è una sorta*



*di deviazione da un qualcosa, tu credi di vivere la vita di tutti i giorni, di fare le stesse cose di sempre. Tu vedi una quotidianità normale, ma in realtà questa quotidianità è deviata. Però a momenti te ne accorgi. Direi che è una manipolazione caratteriale, ma anche comportamentale, che gli altri notano e tu no, proprio perché sei manipolata.*

Queste le parole di Maria, tratte da un'intervista contenuta nel saggio di Domenico Scafoglio e Simona De Luna sulla possessione diabolica. L'intervistata è giovane e frequenta l'università, un profilo decisamente distante dalla tipologia classica dell'indemoniato che si vuole totalmente confinato in un orizzonte angusto, impossibilitato ad accogliere la spiegazione scientifica della malattia, ancor più quando si tratti di disordine mentale. Maria è in grado di riflettere sulla sua esperienza, manifestando anche dubbi e perplessità sulle credenze relative alla possessione, ma non ha la forza di proporre una spiegazione del suo malessere alternativa a quella che le viene imposta dai suoi familiari, tra i quali spicca la presenza di un sacerdote. Nelle sue parole si coglie un aspetto fondamentale, in genere implicito nelle storie di vita dei posseduti: il male inteso come devianza che il soggetto non sceglie ma subisce, ed è proprio in questo vissuto di manipolazione che si coglie la presenza soprannaturale del maligno. Nel corso dell'intervista emerge nitido il conflitto tra i suoi desideri, che cercano faticosamente un modo per esprimersi, e l'ambiente familiare, che riconduce il suo disagio e i suoi comportamenti, ritenuti devianti, nel

quadro mitico-rituale della possessione diabolica e della sua risoluzione tramite l'esorcismo. I comportamenti devianti hanno assunto particolare rilevanza come sintomi di rischio del contagio diabolico in quelle forme particolari di disagio giovanile che si esprime nel fenomeno contemporaneo del satanismo. Nel febbraio scorso l'Ateneo Pontificio *Regina Apostolorum* di Roma e il GRIS, Gruppo di Ricerca e Informazione Socio-Religiosa, hanno organizzato un corso di aggiornamento per sacerdoti su «satanismo, esorcismo e preghiera di liberazione». I media hanno dedicato ampio spazio alla notizia, con il seguito di dibattiti televisivi dove, pur nella pluralità delle posizioni, c'era accordo unanime sul decalogo dei comportamenti devianti che segnalano il rischio della fascinazione satanica. Le analisi sociologiche della devianza e l'intervento diagnostico della psichiatria non sembrano dare risposte soddisfacenti alla domanda sempre più pressante, nell'inquietudine globalizzata del terzo millennio, sul problema del male. La civiltà occidentale, nonostante il progresso tecnologico e l'egemonia del sapere scientifico, continua a percorrere la via più antica – non già la più *arcaica* – per trovare un senso al rischio nullificante del male, che ha i volti della catastrofe naturale, della guerra, della malattia e della morte. L'idea del male come forza esterna che irrompe nella vita dell'uomo si ritrova nelle forme mitiche elaborate dalle diverse tradizioni culturali, a partire dalla credenza condivisa dell'esistenza di entità soprannaturali, capaci di modificare il corso degli eventi naturali e

di fornire spiegazioni causali *perfette*.

La teodicea cattolica spiega il male nel mondo personificandolo nella figura mitica del diavolo che per primo usa la sua libertà per deviare dal bene della creazione divina. Nel racconto della Genesi il serpente (identificato con Satana in epoca cristiana) spinge l'uomo a mangiare il frutto proibito dell'albero della conoscenza del bene e del male, provocando la sua cacciata dall'Eden e gettandolo nel mondo, dove tutta la sua esistenza si consumerà nel dolore e nell'attesa della morte. Il nesso simbolico tra il peccato, la malattia e la morte e la loro origine dall'atto malvagio di una potenza personale è fondamentale nella riflessione della teologia cattolica sul male e costituisce il complesso mitico-dottrinario di riferimento della possessione diabolica.

Il saggio di Domenico Scafoglio e Simona De Luna è frutto di un'accurata ricerca sul campo in alcune aree dell'Italia meridionale, in particolare la Campania, dove sono state raccolte la maggior parte delle testimonianze dirette sul fenomeno. Nella prima parte gli autori indagano la complessa fenomenologia della possessione diabolica, focalizzando l'attenzione sulle «somialianze di famiglia» con i culti di possessione trattati dalla letteratura antropologica. Da sempre l'antropologia ha rivolto la sua attenzione ai fenomeni di possessione e le loro forme culturali, privilegiando come terreno di indagine le società extra-occidentali, con le ben note eccezioni, in ambito mediterraneo, degli studi classici sul tarantismo e sull'argia sarda. Non è da escludere che la

drammaticità del vissuto dei soggetti coinvolti e l'avversione e la paura che l'accompagnano, abbiano contribuito a rendere il fenomeno della possessione diabolica un campo di indagine poco frequentato dagli antropologi, come notano gli stessi autori. All'analisi dei materiali etnografici Scafoglio e De Luna affiancano l'indagine storica che, tramite lo spoglio di documenti tratti da fonti agiografiche e archivistiche, arricchisce l'approccio comparativo, offrendo una definizione esaustiva degli aspetti conservativi e innovativi nelle forme attuali del fenomeno. L'attenzione che gli autori dedicano all'approfondimento storico della possessione diabolica consente di apprezzarne la complessità della dimensione simbolica, come esito sincretico dell'incontro tra l'impianto dottrinario egemonizzante del cattolicesimo ufficiale e la varietà culturale del mondo folklorico. Nel quadro generale di interpretazione della malattia come aggressione esterna, le credenze magico-religiose tradizionali, stratificate nelle forme storiche del cattolicesimo popolare, rendono possibile il complesso della possessione diabolica e dell'esorcismo terapeutico. A fronte della credenza condivisa che un essere mitico o un'entità spirituale possa impossessarsi di un essere umano, entrando nel suo corpo e svuotandolo della sua identità, in tutte le culture si riscontrano due scelte, effettivamente praticate: «o si accetta la possessione, trasformando in senso positivo, con strumenti culturali, il rapporto con lo spirito invasore (adorcismo), oppure la si rifiuta, e in questo caso la possessione prende

una forma isterica o delirante, da cui si cercherà di liberarsi mediante l'esorcismo» (p. 21). La possessione spiritica in ambito cristiano-cattolico non è mai accettata e viene comunque ricondotta alla possessione diabolica, che è sicuramente la variante culturale in cui l'aspetto malefico conclamato provoca un atteggiamento di totale e incondizionato rifiuto. Dall'indagine sul campo degli antropologi emerge con chiarezza «la specificità della possessione spiritica e del suo complesso rapporto, mediato dalla manipolazione ecclesiastica, con la possessione diabolica» (p. 15). L'esistenza di uno strato profondo di credenze, radicate nel sapere popolare e storicamente conflittuali con la dottrina cattolica, si rivela tenace nella trama delle narrazioni autobiografiche sul vissuto di possessione, raccolte dagli antropologi nel corso della ricerca. L'eziologia della possessione nella cultura popolare viene ricondotta all'incorporazione dello spirito di un defunto: «Normalmente perciò le entità che occupano i vivi sono *anime perse*, ossia gli spiriti di persone finite prematuramente di morte violenta e innaturale, che si sono suicidate o sono perite in disgrazie, incidenti, naufragi, oppure sono rimaste insepolti o non sono state regolarmente seppellite; [...] sono quelli della *mala morte*, destinati a rimanere sulla terra, dopo il decesso, nel luogo in cui sono morti, fino al compimento degli anni ad essi assegnati dal cielo, e a vagare smarriti» (p. 28). La possessione spiritica si configura come una forma specifica di ritorno dei morti, che invadono il corpo dei vivi costringendoli ad as-

sumerne i desideri e i comportamenti passati, il più delle volte trasgressivi, fino a forme estreme di identificazione. Emblematico il caso di Nunzia che viene posseduta dallo spirito di una giovane donna morta suicida e ne ripercorre fino in fondo il tragico destino. Di segno diverso il vissuto di Nicola che, posseduto per tre anni dallo spirito di Assunta, così racconta: «Nel 1951 fui liberato definitivamente dalla possessione dell'anima di Assunta e da quel giorno in poi stetti bene e ancora oggi godo di buona salute. Ma mi è rimasta la voce femminile di Assunta; per questo mi chiamano Nicola 'a Femmenella» (p. 237).

Le manifestazioni morbose della crisi di possessione, drammaticamente rappresentate nel corpo del posseduto, trovano risoluzione nell'intervento terapeutico del rituale esorcistico, ampiamente trattato nella seconda parte del saggio. In una serie di densi capitoli, gli autori ripercorrono la storia dell'esorcismo nell'occidente cristiano, dedicando una particolare attenzione alla farmacologia antidemonica e alle tecniche di manipolazione del corpo che affiancano la componente magico-religiosa del rito, rafforzandone l'efficacia terapeutica, non solo sul piano simbolico.

«In tutte le forme di possessione, sia in quelle dell'antichità che in quelle del terzo mondo, l'accertamento dell'identità dello spirito o del demone è fondamentale per la riuscita dell'esorcismo» (p. 174): nel caso specifico dell'Italia meridionale è il potere del rito esorcistico a identificare lo spirito invasore, trasformando l'*anima persa* in entità diabolica, in sintonia

con le categorie mitico-dottrinarie della religione cattolica. La relazione rituale tra posseduto ed esorcista risulta comunque di gran lunga più complessa: «Non è l'esorcista che inventa il diavolo, semmai egli è colui che gli dà forma: certo prima dell'esorcismo possono non esserci (ma frequentemente già ci sono) gli spiriti o i demoni, ma ci sono le angosce, le paure, i desideri frustrati, i sogni spezzati e gli incubi, pronti a metamorfosarsi in spiriti e demoni» (p. 169). La crisi di possessione raggiunge il parossismo, con il suo corredo di eventi straordinari e miracolosi, proprio durante il rito esorcistico: il diavolo è, dunque, al tempo stesso causa e soluzione del male. Tra i materiali all'interno del saggio sono di particolare interesse alcune cronache di esorcismi, che risalgono agli anni cinquanta, redatte da Ludovico Maria Cutino, parroco della chiesa di Sant'Antonino a Campagna, in provincia di Salerno, tradizionale luogo di pellegrinaggio per gli indemoniati. Il rito esorcistico, che si svolge all'interno del santuario, prevede la

pratica di legare i posseduti alla colonna, collocata nella cappella del santo. Il mito di fondazione, che legittima la peculiarità della variante rituale degli esorcismi di Campagna, fa riferimento ad un episodio della vita di Sant'Antonino e ne giustifica il ruolo di intercessore per la liberazione dei posseduti. La colonna, rinvenuta casualmente dal santo, sarebbe la stessa dove venne flagellato Gesù. Sant'Antonino venne legato dal demonio a quella stessa colonna e vi subì la pena della flagellazione. La pratica di legare i posseduti alla colonna ripropone l'atto simbolico della vittoria del santo sul demonio e mette in luce l'aspetto penitenziale dell'esorcismo, spesso caratterizzato da vere e proprie violenze rituali perpetrate sul corpo dell'indemoniato: «In realtà, si puniva il diavolo nel corpo dell'uomo, ma nel diavolo si punivano le *tentazioni* del posseduto» (p. 169). Nell'orizzonte religioso l'aspetto penitenziale rafforza l'azione catartica del rito, riconducendo il significato della possessione all'interno del disegno divino, che è necessariamente

finalizzato al bene: «[...] il posseduto è l'eletto, il cui corpo diventa il luogo di una sacra rappresentazione drammatica, colui che è stato messo alla prova da Dio e che la prova, con la grazia di Dio, ha superato» (p. 257).

Nella sintesi conclusiva gli autori propongono un'interpretazione del fenomeno che si avvale dell'apporto degli studi clinici sui disturbi associativi e sulle personalità multiple, senza abbandonare la prospettiva antropologica che orienta le acquisizioni dell'indagine, nel segno del «confronto piuttosto che della *traduzione*». Lontani da facili riduzionismi, rimane «il mistero che avvolge il punto, che indubitabilmente esiste, in cui la vertigine si salda alla forma culturale che le consente di esprimersi» (p. 102).

**M. T. M.**

Le recensioni di questo numero sono a cura di:

**Letizia Bindi, Rossana Caira Lumetti, Giulio Ferroni, Maria Teresa Milicia e Gianfranca Ranisio**

## LIBRI RICEVUTI

- G. Caizzone, *Sette volte maggiore. Contro e sulla pena di morte*, Textus, L'Aquila, 2005.
- V. Castronovo (a cura di), *Feste*, (con una nota di Natalia Aspesi), Laterza, Roma-Bari, 2005.
- G. De Vita, S. Savone, *Pastena e i culti arborei*, Amministrazione Comunale di Pastena, Cassino, 2004.
- M.M. Maffei, R. Parisi (a cura di), *La grande guida dei Musei del Mare Mediterraneo*, Ministero delle Attività Produttive – Direzione Generale per il Turismo, Roma, 2003.
- V. Marzocchi, *Le ragioni dei diritti umani*, Liguori, Napoli, 2004.
- V. Matera, *Antropologia culturale e linguistica. Lo studio del linguaggio nel contesto antropologico* (nuova edizione), Unicopli, Milano, 2005.
- D. Péricard-Méa, *Compostela e il culto di san Giacomo nel Medioevo*, il Mulino, Bologna, 2004.
- D. Schimdt, A. Marazzi (a cura di), *Tre Paesi, un progetto. Percorsi formativi con donne migranti*, Unipress, Padova, 2004.
- L.M. Solivetti, *Immigrazione, integrazione e crimine in Europa*, il Mulino, Bologna, 2005.
- V. Spera, *Il sarmento e l'edera. Metamorfosi di Putignano fra arcaismo e tradizione*, Gramma, Perugia, 2004.
- Università degli Studi di Milano Bicocca, Centro di Ricerca Etno-antropologica, *I quaderni del CREA, 2004 – I e II*, Trauben, Torino, 2004.
- M. Zampieri, A. Camarda, *Sotto il segno dei Maccheroni. Rito e poesia nel Carnevale Veronese*, Cierre, Caselle di Sommacampagna (VR), 2005.



## **L'AMERICA LATINA AL CENTRO DELL'INTERESSE. LO SGUARDO DELL'ANTROPOLOGIA AL XXV Convegno LASA.**

Scarse sono le occasioni in cui studiosi di diversi paesi e di aree disciplinari contigue come l'antropologia, la sociologia, le scienze politiche e l'economia, possono riunirsi per presentare in un'arena di discussione comune le proprie esperienze di ricerca e sviluppare uno spazio di confronto teorico.

Relativamente all'area latinoamericana, questa possibilità è stata data dal Convegno Internazionale della Latin American Studies Association (LASA), una tra le maggiori associazioni professionali per lo studio delle problematiche latinoamericane a livello mondiale, nei giorni 7-9 ottobre 2004 nella città di Las Vegas (Nevada, USA).

Si tratta di un appuntamento che si ripete ogni 18 mesi e che è ormai giunto alla sua XXV edizione. In quest'ultima, attorno alle diverse aree di interesse, sono state presentate circa 850 comunicazioni che hanno rivelato approcci alla ricerca, tipi di analisi ed interpretazioni notevolmente distinti.

Alla visione, maggioritaria, dei fenomeni secondo l'ottica anglosassone (hanno partecipato in particolare le università statunitensi di Harvard, Yale, University of Florida, Universi-

ty of Texas/Austin, Columbia University, Boston University e Tulane University; le università del Regno Unito di Oxford, London/Birkbeck, Portsmouth, Essex e l'Institute for the Study of Americas; i centri di ricerca Canadesi, principalmente dell'area anglofona, di Carleton University, University of Toronto, Mc Master University, Trent University, York University, University of Alberta, Mc Gill University e Simon Fraser University), si è sommata quella delle scienze sociali latinoamericane, impegnate nella difficile analisi critica di se stesse.

Sono giunti contributi copiosi, infatti, dal Messico (Universidad Autónoma Metropolitana e Universidad de Guadalajara) e dall'Argentina (Universidad de Buenos Aires, Universidad de la Plata, CONICET e USAM), in misura minore dal Venezuela e dal Brasile, puntuali quelli di Uruguay, Guatemala, Chile, Perù, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Ecuador e Giamaica.

Scarsa è stata la partecipazione europea, ad eccezione del citato Regno Unito. Sono giunti contributi da alcune università spagnole e, meno numerosi, anche dalla Francia e dalla Germania. Tra di essi ricordiamo l'intervento di Lorena Poblete (École de Haute Etudes en Science Social, Francia) nell'ambito dell'antropologia del lavoro in Argentina, di Bert Hoffmann (Institut für Iberoamerika-

kunde, Germania) sull'interazione tra emigrazione e trasformazione politica a Cuba, di Mauricio De Miranda (Madrid, Spagna), Cristina Xalma (Barcelona, Spagna) ed Elena Sacchetti (Sevilla, Spagna) rispettivamente sulla caratterizzazione dei problemi di sviluppo ed inserimento internazionale, la "dollarizzazione" ed il processo di trasformazione nelle culture del lavoro nel settore privato dell'economia a Cuba.

Di centrale interesse nel convegno sono risultate le problematiche relative alle strategie di sviluppo nei paesi della zona caraibica, in Messico ed in Argentina, come conseguenza dei processi di cambio economico sul piano mondiale. Il turismo è emerso come uno degli assi di sviluppo nell'area centro e sud-americana. Nel caso presentato da Samuel Cohn (Texas A. & M. University) sul Mato Grosso (Brasile) esso è apparso come un elemento per la creazione di impiego e come un fattore di "dinamizzazione" dell'economia. In una direzione simile si è articolata la discussione sul caso di Cuba, affrontata in un simposio organizzato dalle Università di Carleton (Canada) e Harvard (USA) e diretto da Hilary Becker (Carleton Univ.) e Lorena Barbeira (David Rockefeller Center).

Di fronte alle proposte che vedono nel turismo un elemento centrale nelle nuove strategie di sviluppo dell'area centro e sud-americana, sono state sollevate varie osservazioni critiche. Ricordiamo l'intervento di Claes Brundenius (IKED, Svezia) il quale, appoggiandosi su numerose esperienze di terreno e su di un'ana-

lisi comparata delle distinte realtà geografiche nella zona dei Carabi in prospettiva storica, sostiene lo sviluppo come risultato dell'uso del capitale sociale ed intellettuale del quale le popolazioni locali dispongono.

Si è considerata la ripercussione dei processi di trasformazione economica sul mondo rurale ed agricolo dal punto di vista delle tradizioni e delle esperienze della quotidianità degli individui, così come il loro impatto sullo spazio urbano, sul concetto di cittadinanza e di identità. Particolarmente interessante l'intervento di Marcial Godoy Anativa (Social Science Research Council) che, appoggiandosi sull'analisi del caso di Santiago del Chile, ha evidenziato la "flessibilità dello spazio", le trasformazioni nei suoi significati e le dinamiche di appropriazione al quale è sottoposto nel processo di divenire storico da parte dei diversi gruppi sociali.

Ampio spazio è stato concesso al dibattito che unisce le trasformazioni nelle dimensioni economica e socioculturale con i processi di cambio politico, tema di grande attualità in tutta l'area centro e sudamericana, dal Venezuela all'Argentina, fino al caso più controverso di Cuba. Particolarmente vivace è risultata la sessione di discussione attorno a quest'ultimo. Segnaliamo gli interventi del Dott. Archibald Ritter (Carleton University, Canada), che analizza l'alto livello di informalità nel lavoro e nell'economia dei gruppi domestici cubani e lo interpreta come una reazione alla politica economica governativa chiusa e refrattaria a cambi

strutturali significativi, e del Dott. Paolo Spadoni (Univ. of Florida), che studia l'impatto dei capitali stanieri sulla realtà economica e lavorativa cubana ed il loro possibile ruolo nel processo di sviluppo.

Si sono sviluppati dibattiti attorno al concetto di "democratizzazione" applicato alle diverse realtà politiche latinoamericane. Tra le linee che strutturano questo concetto vediamo il recupero del ruolo del cittadino come soggetto attivo e partecipativo social e politicamente, la ridefinizione della relazione tra Stato e società civile, la rappresentatività etnica negli organi di Governo e l'inclusione in essi del concetto di multiculturalità (Alberto Olvera, Universidad Veracruzana, México; Sharon Lean, University of California/Irvine). Gloria Rudoff (Pittsburg University) presenta il caso di Panamá come esemplificativo del processo di costruzione democratica attraverso il superamento delle diversità etniche.

Altra sfera d'interesse privilegiato è stata quella degli studi sulle relazioni di genere e del processo di trasformazione del ruolo femminile nella politica e nel lavoro, la sua partecipazione nell'arte e nella letteratura latinoamericana, così come le ricerche sulle diverse manifestazioni della religiosità ed il sorgere e rafforzarsi di forme religiose alternative al cattolicesimo. Esperti di differenti realtà culturali (Juan Fonseca, Pontificia Universidad Católica del Perú; Carolina Rivera Farfán, CIESAS/México, Chiapas; Cristian Parker Gumucio, Universidad de Santiago de Chile) concordano nello stabilire

una relazione diretta tra i processi di trasformazione sociale e di ridefinizione identitaria con l'affermazione di movimenti religiosi protestanti, delle Chiese Pentecostali, Neopentecostali, Teologia della Liberazione, e così via.

L'antropologia visuale ha trovato uno spazio proprio all'interno del convegno: la presentazione di una ricca documentazione filmica si alternava ai simposi organizzati attorno alle diverse tematiche ed alle sessioni plenarie. Il suo proposito era stimolare, attraverso immagini di vita quotidiana, un'osservazione critica dell'Argentina della crisi, per esempio, o della difficile vita di alcuni indios omosessuali (Zapotечи, Messico), minoranza nella minoranza.

Organo di trasmissione dei contributi più rilevanti all'interno dell'Associazione è la rivista *Latin American Research Review* (LARR); stampata trimestralmente e con diffusione internazionale, contiene principalmente saggi brevi, note e resoconti di ricerche (cfr. <http://larr.lanic.utexas.edu>).

### **VII CONFERENCIA INTERNACIONAL DE ANTROPOLOGIA 2004, LA HABANA: L'ANTROPOLOGIA CUBANA ASPIRA A RINNOVARSI**

A distanza di poco più di un mese dal XXV Convegno Internazionale della Latin American Studies Association, si è tenuto all'Avana la VII Conferenza Internazionale di Antropologia (23-27 di novembre 2004), manifestazione del desiderio di apertura della disciplina e dei suoi esperti a



Cuba verso le espressioni che l'antropologia assume all'esterno del paese.

Sebbene di modeste dimensioni e sorto nell'epoca in cui la crisi cubana toccava il suo apice, quest'incontro è riuscito a rinnovarsi biennialmente dal 1992 e, nella sua ultima realizzazione, ha saputo portare a dibattito tematiche attuali e dotate di un marcato carattere critico: sono stati presentati studi sull'esistenza di pregiudizi razziali, di gruppi marginali e sacche di povertà nel contesto della società cubana ed è stata posta attenzione sui processi di cambio sociale manifesti nell'ambito del lavoro.

Segnaliamo come interventi di speciale interesse quelli del Dott. Pablo Rodríguez e del Dott. Claudio Estévez (Centro de Antropología, Ministerio de Ciencias, Cuba), che hanno presentato i risultati delle loro ricerche sulle relazioni inter e intra-razziali in certe zone popolari della capitale cubana e sul processo di costruzione identitaria di alcuni gruppi marginali a partire di un progetto di resistenza alle autorità governative.

Come risultato dello scambio intellettuale e del dibattito critico sviluppatosi con antropologi dell'area prevalentemente latinoamericana (Messico, Chile e Panamá) ma anche europea (Spagna principalmente), notiamo negli anni un progressivo allontanamento dell'antropologia cubana dalle tematiche che tradizionalmente l'aveva caratterizzata. L'attenzione quasi esclusiva posta inizialmente sulle manifestazioni magico-religiose radicate nella cultura popo-

lare, sui sincretismi della religione cattolica con i culti di origine africana, sul ruolo dello zucchero e del caffè come elementi strutturali dell'identità nazionale – seguendo la scia degli insegnamenti del maestro F. Ortiz –, scivola verso l'antropologia economica e del lavoro, verso l'antropologia medica, verso la difesa del patrimonio culturale, verso studi di genere e dei processi educativi.

Mentre il dott. Pablo Palenzuela (Universidad de Sevilla, Spagna) avanza una proposta di studio attorno al processo di inserimento dei lavoratori cubani nelle imprese di gestione spagnola a Cuba, dal punto di vista delle culture del lavoro che si generano al contatto con un modello di gestione capitalista, Hilario Topete (ENAH, México) riflette attorno al concetto di potere ed alle sue interpretazioni secondo l'antropologia messicana, Rodolfo Coronado (ENAH, México) insiste sulla formazione di antropologi specializzati nella promozione e difesa del patrimonio culturale, mentre Niurka Núñez González (Centro de Antropología, Cuba) rileva gli elementi di uguaglianza e disuguaglianza nell'educazione locale.

L'antropologia cubana, nutrendosi di contributi esterni, si fa così poco alla volta più critica. L'occhio del ricercatore si volge verso una società che allo stesso tempo viene messa in discussione ed in un certo modo riesce a manifestarsi, per lo meno nel seno della comunità scientifica, una voce che dibatte ed interroga il sistema.

## Note sugli autori di questo numero

Simona Andrini, nata a Roma, è ordinario di Sociologia del diritto e titolare della II cattedra di Sociologia presso la Facoltà di Scienze Politiche dell'Università di Roma Tre. Ha condotto studi su Max Weber e sulle forme giuridiche della modernità. È autrice di monografie e numerosi saggi. Tra le sue pubblicazioni: *La pratica della razionalità. Diritto e potere in Max Weber* (Milano, Angeli 1990); *Le miroir du réel. Essais sur l'esthétique du droit* (Paris, Librairie Générale de Droit et de Jurisprudence, 1997); *Max Weber's Sociology of Law as a Turning Point of his Methodological Approach*, International Review of Sociology, vol. 14, n. 2, 2004; *Persona e sociologia. Quale rapporto?*, in AA.VV., *Verso una sociologia per la persona* (Milano, Angeli, 2004).

Corrado Bologna, nato a Torino nel 1950, ha studiato nelle Università di Roma e di Ginevra; insegna Filologia romanza nell'Università di Roma Tre. Fra i volumi pubblicati: l'edizione commentata del *Liber monstrorum de diversis generibus* (Milano, Bompiani, 1977); *Flatus vocis. Metafisica e antropologia della voce*, con prefazione di P. Zumthor (Bologna, Il Mulino, 1992); *Tradizione e fortuna dei classici italiani* (2 voll., Torino, Einaudi, 1993); *Alessandro Magno nel Medio Evo occidentale*, in coll. con P. Boitani, A. Cipolla, M.A. Liborio (Milano, Fondazione Lorenzo Valla, 1997); *La macchina del "Furioso". Una lettura delle "Satire" e dell'"Orlando"* (Torino, Einaudi, 1998); *Il ritorno di Beatrice. Simmetrie dantesche fra "Vita Nova", "petrose" e "Commedia"* (Roma, Salerno, 1998). Ha curato fra l'altro le raccolte di saggi di K. Kerényi, *Nel labirinto* (Torino, Boringhieri, 1983) e di G.R. Cardona, *I linguaggi del sapere* (Roma-Bari, Laterza, 1990), e l'edizione italiana di J. Starobinski, *Ritratto dell'artista da saltimbanco* (Torino, Boringhieri, 1984); ha collaborato all'edizione italiana di E. R. Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter* (Firenze, La Nuova Italia, 1992).

Antonino Colajanni è professore straordinario di Antropologia sociale presso la Facoltà di Scienze Umanistiche dell'Università di Roma "La Sapienza", dopo aver insegnato nelle Università di Urbino, Lecce, Bari. Specialista di etnologia sudamericana, con particolare riferimento alla regione amazzonica, e di problemi di antropologia dei processi di sviluppo. Ha realizzato anche studi di storia dell'antropologia sociale e di antropologia giuridica. Ha svolto ricerche empiriche nella regione amazzonica dell'Ecuador e del Perù (presso il gruppo Jivaro: Shuar e Achuar) negli anni 70-80, e in Colombia presso i Kogui e Aruaco della Sierra Nevada de Santa Marta negli anni 90. Ha anche effettuato brevi viaggi di ricerca in Venezuela, Bolivia, Guatemala, Argentina. È stato consulente per gli aspetti antropologici dei processi e progetti di sviluppo in aree indigene e rurali dell'America Latina per alcune Organizzazioni Internazionali, per il Ministero degli Esteri Italiano e per diverse Organizzazioni Non Governative. È stato a lungo membro del Consiglio Direttivo dell'A.I.S.E.A. (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche) e Vicepresidente della stessa negli anni 2000-2003. Tra le sue pubblicazioni: *Problemi di antropologia dei processi di sviluppo*, Varese, ISSCO, 1999; (a cura di), *El pueblo de la montaña sagrada. Tradición y cambio*, Bogotá, 1997; (a cura di), *Le piume di cristallo. Indigeni, nazioni e Stato in America Latina*, Roma, Meltemi, 1998; *Gli uisignoli dell'Imperatore. Social change, contatti di culture e applicazioni pratiche nell'antropologia sociale britannica degli anni 30-50*, Roma, 1999; *El Virrey Francisco de Toledo como 'primer antropólogo aplicado de la edad moderna'*. *Conocimiento social y planes de transformación del mundo indígena peruano en la segunda mitad del siglo XVI*, in *El silencio protagonista. El primer siglo jesuita en el Virreinato del Perú 1567-1667*, Quito, 2004; *L'attività missionaria salesiana tra gli shuar*

dell'Ecuador. *Interessi antropologici e strategie di promozione del cambiamento socio-culturale*, in F. Cuturi, a cura di, *In nome di Dio. L'impresa missionaria di fronte all'alterità*, Roma, Meltemi, 2004.

Temma Kaplan, attivista politicamente impegnata, è Professore di Storia alla Rutgers University, New Brunswick, New Jersey, USA. Come storica, si è principalmente interessata alle dinamiche sociali e a come le persone siano coinvolte nei cambiamenti. In particolare, si è interessata a comprendere il modo in cui il genere influenzi le scelte personali e in quali forme gli individui usino la creatività per raggiungere i loro obiettivi. Questi interessi l'hanno condotta a studiare le donne, il genere, la sessualità, i movimenti sociali e la cultura popolare in Argentina, Cile, Nigeria, Sud Africa, Spagna e Stati Uniti. Tra le sue pubblicazioni, ricordiamo *Anarchists of Andalusia 1868-1903*, Princeton University Press, 1977; *Orígenes Sociales del anarquismo en Andalucía, revised and expanded translation of Anarchists of Andalusia (trans. Joaquim Sempere)*, Barcelona, Crítica, 1977 (Berkshire Prize Winner, 1977); *Red City, Blue Period: Social Movements in Picasso's Barcelona*, University of California Press, 1992; *Crazy for Democracy: Women's Grassroots Movements*, Routledge, 1997; *Taking Back the Streets: Women, Youth, and Direct Democracy*, University of California Press, 2004.

Marco Marcotulli inizia il suo percorso in compagnia delle immagini nel 1982 con l'esplorazione e la documentazione delle attività umane. Passando attraverso la fotografia pubblicitaria arriva al reportage nel 1989. Viene ammesso all'Ordine dei giornalisti nel 1993. Segue costantemente l'evoluzione del linguaggio fotografico ed esplora le possibilità espressive e artistiche insite nella tecnologia digitale. Il suo lavoro è da molti anni orientato verso l'editoria, la realizzazione di immagini finalizzate alla costruzione di ambienti in realtà virtuale e alla ricerca nel campo dell'antropologia visuale. Ha al suo attivo la realizzazione di diverse mostre in Italia e all'estero da cui sono stati tratti cataloghi su carta e su DVD, tra cui: *Dietro la maschera*, Colonia 2003; *Festa. Viaggio nelle feste popolari italiane*, Ankara 2004; *Viaggio nelle feste popolari*, Roma 2004.

Predrag Matvejevic è stato docente di Letteratura Francese all'Università di Zagabria e di Letterature comparate alla Sorbona di Parigi (Nouvelle Sorbonne-Paris III). È emigrato all'inizio della guerra nella ex-Jugoslavia scegliendo una posizione "tra asilo ed esilio": ha vissuto dal 1991 al 1994 in Francia per poi trasferirsi in Italia. Attualmente è professore ordinario di Slavistica all'Università "La Sapienza" di Roma nominato "per chiara fama". Tra i vari riconoscimenti internazionali ricordiamo il "Premio Europeo" (Ginevra, 1992), il "Prix du meilleur livre étranger" (Parigi, 1993), la *Légion d'honneur*. Il Presidente della Repubblica italiana gli ha concesso la cittadinanza per "la sua opera, accolta con grande favore nei più diversi paesi, che rappresenta il tramite fondamentale tra le tradizioni culturali dell'area balcanica con la civiltà europea". Le Università di Trieste e di Genova gli hanno conferito le Lauree *honoris causa*. Predrag Matvejevic è inoltre Presidente del Comitato Internazionale della Fondazione Laboratorio Mediterraneo di Napoli, Vice Presidente dell'Associazione mondiale degli scrittori P.E.N. Club e membro fondatore dell'Associazione Sarajevo a Parigi e a Roma, consulente per il Mediterraneo nel *Gruppo dei Saggi* della Commissione europea e membro del *World Political Forum* di Michail Gorbaciov. Tra i suoi molti libri, tradotti in varie lingue, ricordiamo *Sarajevo* (Milano, Motta, 1995); *Ex Jugoslavia. Diario di una guerra* (Napoli, Magma, 1995); *Epistolario dell'altra Europa* (Milano, Garzanti, 1992); *Breviario Mediterraneo* (prima ed. it. 1988).

Antonello Ricci è ricercatore presso il Dipartimento di Studi Glottoantropologici e Discipline Musicali e insegna discipline Demoetnoantropologiche presso i corsi di laurea triennale in Teoria e pratiche dell'antropologia e specialistica in Discipline etnoantropologiche, Facoltà di

Lettere e Filosofia, Università "La Sapienza" di Roma. Conduce ricerche sul campo nel Centro e Sud Italia su temi riguardanti la cultura pastorale, l'ascolto, la museografia etnografica, la fotografia etnografica, l'antropologia della musica. Ha scritto, fra l'altro: *Ascoltare il mondo. Antropologia dei suoni in un paese del Sud d'Italia*, 1996; con Francesco Faeta (a cura di), *Lo specchio infedele. Materiali per lo studio della fotografia etnografica in Italia*, 1997; *Sogni racconti, itinerari religiosi nel marchesato di Crotona*, in L.M. Lombardi Satriani (a cura di), *Madonne, pellegrini e santi*, 2000; con Roberta Tucci, *La capra che suona. Immagini e suoni della musica popolare in Calabria*, 2004<sup>2</sup>.

Marina Sanfilippo, romana, da oltre venti anni vive in Spagna dove insegna Lingua e Letteratura Italiana alla Facoltà di Filología dell'Universidad Nacional de Educación a Distancia (Madrid). È Presidente dell'Asociación Cultural Trécola che ha come finalità la ricerca, la ricreazione e la diffusione della narrazione orale. Fra le sue pubblicazioni: *Teatro italiano e Internet*, in J. Romera Castillo (a cura di), *Teatro, prensa y nuevas tecnologías (1990-2003)*, Madrid, Visor Libros, 2004; *Giacomo Verde: un narrador italiano que mistura tradición e novas tecnoloxías*, in «Revista Galega de Teatro», 36, 2003; *Narración autobiográfica en el teatro italiano de los noventa*, in J. Romera Castillo et alii (a cura di), *Teatro y memoria en la segunda mitad del siglo XX*, Madrid, Visor Libros, 2003.

Roberta Tucci, antropologa ed etnomusicologa, lavora presso il Centro Regionale di Documentazione dei beni culturali e ambientali della Regione Lazio, dove si occupa di catalogazione e valorizzazione dei beni demoesnoantropologici e di metodologie schedografiche. Ha effettuato ricerche sul campo in diverse regioni dell'Italia centro-meridionale. È membro del consiglio direttivo dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche (AISEA). Tra le sue pubblicazioni più recenti: *I "suoni" della Campagna romana. Per una ricostruzione del paesaggio sonoro di un territorio del Lazio* (a cura), Soveria Mannelli, Rubbettino - Regione Lazio, 2003, con CD allegato; *La capra che suona. Immagini e suoni della musica popolare in Calabria* (con A. Ricci), Roma, Squilibri, 2004, con CD allegato.



[www.pellegrineditore.it](http://www.pellegrineditore.it)

LUIGI PELLEGRINI  
EDITORE

Dal 1952 l'Editore Pellegrini svolge un'intensa attività al servizio della cultura. Accedendo al sito, riceverai dettagliate informazioni sulle nostre pubblicazioni. Potrai, volendo, effettuare acquisti on line a condizioni vantaggiose o rivolgerti al nostro punto vendita più vicino a casa tua. Buona navigazione e torna a trovarci!

