AAM

Editoriale

5 Antonino Buttitta, *Antropologia e postmodernità*

Ragionare

9 Mondher Kilani, *Entre nation et multiculturalisme: quelles perspectives pour l'Europe?*
17 Matilde Callari Galli, *Le culture della diaspora nella società contemporanea*
25 Antonino Cusumano, *Interdipendenza senza integrazione e cittadini senza cittadinanza*
35 Stefano Montes, *Tradurre le culture: strategie dei testi, strategie degli antropologi*
53 Italo Signorini, *Medusa o il sesso che uccide: riflessioni su un testo di Vernant*

Ricercare

59 Gilles Tétart, *Miel, ambroisie et autres mets d'immortalité*
69 Aïda Kanafani-Zahar, *Un mode singulier d'élevage: le gavage du mouton au Liban*
83 Anne Marie Brisebarre, *Un animal humanisé? Le statut du mouton de l'ᶜAyd al-kabir*
109 Fatima Giallombardo, *Itinerari mediterranei del gusto. Il cous-cous in Sicilia*
117 Elsa Guggino, *La lamentazione funebre in Sicilia. Considerazioni a margine di una ricerca*
129 Alessandro Lupo, *Somiglianze che ingannano e malintesi che curano*
141 Eva Carlestål, *On Being a Stranger, Guest, Friend, or Family Member among Sicilians*
151 Evangelos Gr. Avdikos, *Trasforming Hidden Words Into Narratives*
157 George Mifsud-Chircop, *Folk Narrative Research in Malta*
173 Séverine Rey, *Pèlerinage, vœux et miracles: une «affaire de femmes»?*
181 Hélène Martin, *Lieux de passage et personages intermédiaires*
193 Zelda Alice Franceschi, *Storie di donne e di città*
201 Bernard Lortat-Jacob, *Il canto a chitarra in Sardegna: improvvisazione e modello*
219 Sergio Bonanzinga, *Mori e Cristiani in Sicilia: tradizioni drammatiche e musicali*
241 Gabriella D'Agostino, *Un manifesto della cultura illuminista*

Documentare

247 Goffredo Plastino, *I tamburi della Passione nel Bajo Aragón*
267 E. Martí i Mora, *El Corpus Christi en la ciudad de Valencia*
273 Giuseppe Aiello, *La barca lunga*

Biblioteca

297 Giuseppe Giacobello, *Le riviste di interesse etnoantropologico in Italia*
313 Mario Giacomarra, *L'Atlante Linguistico della Sicilia*

Leggere - Vedere - Ascoltare

317 **Leggere**: H. Barbera, *The Military Factor in Social Change*; G. Berengo Gardin - N. Staiti, *Zingari a Palermo*; R. Borofsky, *L'antropologia culturale, oggi*; I. E. Buttitta, *Le fiamme dei santi*; G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio*; A. de Jorio, *Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity*; A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*; N. García Canclini, *Culture ibride*; G. Giacobello, *Il paternoster di san Giuliano*; G. Giacobello - R. Perricone (a cura di), *Calamònaci*; M. Giacomarra, *Migrazioni e identità*; Id., *Al di qua dei media*; E. Dunin, *Gypsy St. George's Day*; L. M. Lombardi Satriani, *De Sanguine*; Id. (a cura di), *Madonne, pellegrini, Santi*; G. Marrone, *Città campagna e criminalità nella Sicilia moderna*; A. Monjaret, *La Sainte Catherine*; R. Tucci, *La ricerca etnomusicologica in Calabria*; Aa.Vv., *Question de parenté* ("l'Homme", n. 154-155) / 338 **Vedere**: *La memoria di Antonino Uccello nel ventennale della scomparsa* (Palazzolo Acreide); *Il Premio Costantino Nigra* (Castelnuovo Nigra); *Identità nazionali e contaminazioni culturali nell'Europa contemporanea* (Milano); *Etnomedicina* (Genova); *L'universo mediterraneo nell'epoca di Carlo V* (Palermo); *La parenté, suite san fin* (Paris); *Etnografie intorno al Polesine* (Rovigo); *La parentela: dalla ricerca al modello* (Palermo); *Il presepe ritrovato* (Palermo); *Il sapere del testo. La scrittura antropologica tra conoscenza e comunicazione* (Palermo); *Plurales Identidades: Africa Negra* (Granada); *Feste del fuoco in Sicilia* / 348 **Ascoltare**: *Antologia del cant valencià d'estil*; *Algemesí: danses de la processò*; *Italian treasury: The Trallalleri of Genoa*; *Italian treasury: Sicily*; *Verso la notte di Natale* (cantastorie ciechi in Sicilia); *I Miricani. L'avventura discografica dei Siciliani in America (1917-1929)*; *Tu scendi dalle stelle. Repertori popolari italiani del Natale nei dischi a 78 giri (1916-1955)*; G. Pennino (a cura di), *Il Repertorio sommerso. Musica storica per la banda d'oggi*; D. Di Virgilio, *La musica di tradizione orale in Abruzzo*

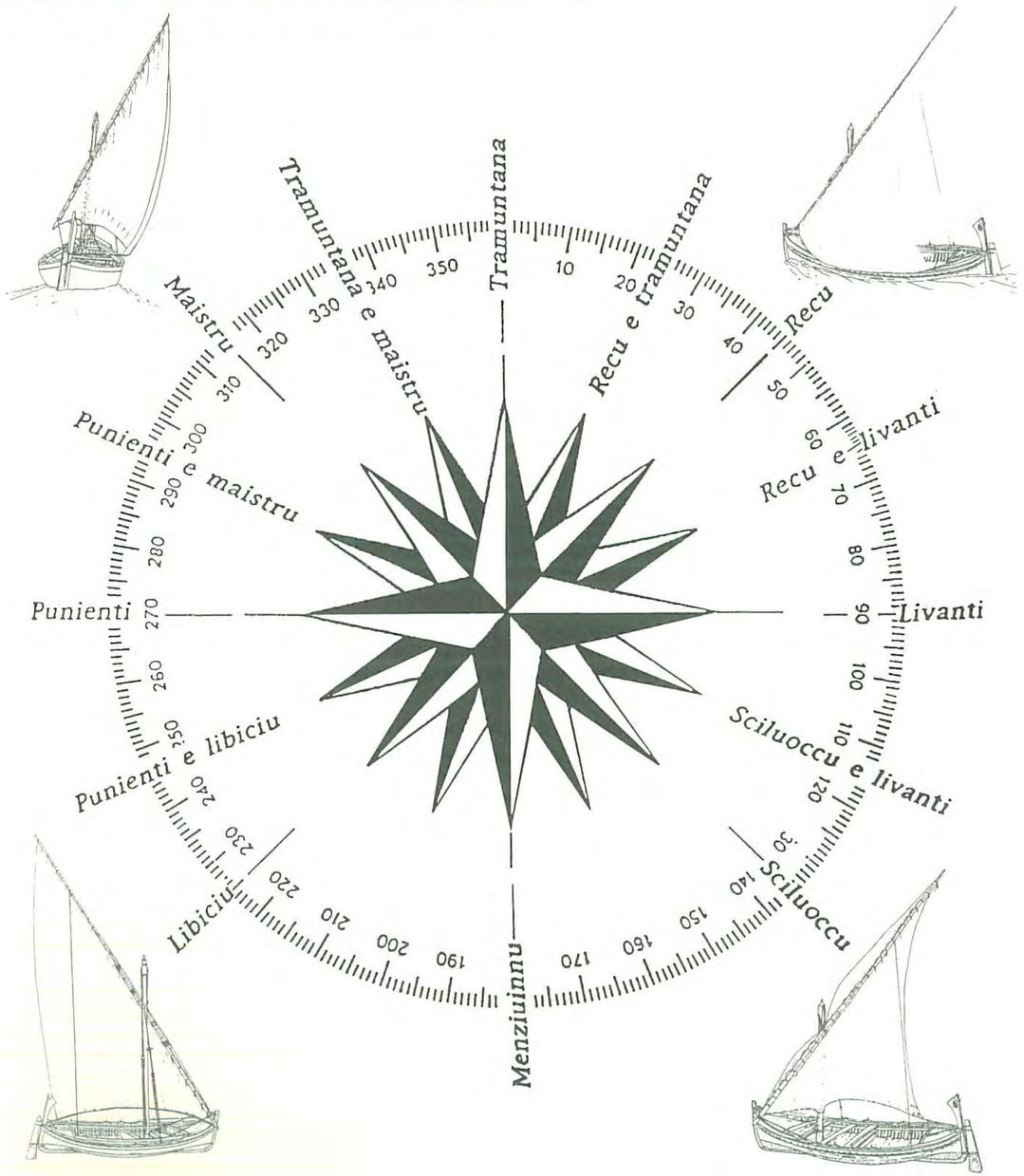
3/4

Archivio Antropologico Mediterraneo

AAM

periodico di studi e ricerche
anno III-IV (2000-2001), n. 3/4

Archivio Antropologico Mediterraneo



Sellerio editore Palermo



ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

periodico di studi e ricerche - anno III-IV (2000-2001), n. 3/4

In copertina
Disegno di Giuseppe Aiello

Sellerio editore Palermo

DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI
Università degli Studi di Palermo
SA. SA. G.

2001 © Sellerio editore via Siracusa 50 Palermo

Direttore: Antonino Buttitta

Condirettori: Michael Herzfeld, Luigi M. Lombardi Satriani, Bernard Lortat-Jacob, Mondher Kilani

Direttore responsabile: Vito Cusenza

Coordinamento redazionale: Sergio Bonanzinga
Redazione: Giuseppe Aiello, Ignazio E. Buttitta, Antonino Cusumano, Mauro Geraci, Giuseppe Giacobello, Elio Marchetta, Stefano Montes, Rosario Perricone, Federica Tamarozzi

Comitato editoriale: Alberto Mario Cirese (*Presidente*), Jose Antonio González Alcantud, Giulio Angioni, Mario Atzori, Giancarlo Baronti, Giuseppe Bonomo, Alberto Borghini, Gian Luigi Bravo, Matilde Callari Galli, Salwa El-Shawan Castelo-Branco, Franco Cardini, Ottavio Cavalcanti, Pietro Clemente, Gabriella D'Agostino, Maurizio Del Ninno, Salvatore D'Onofrio, Francesco Faeta, Laura Faranda, Fatima Giallombardo, Ina-Maria Greverus, Piercarlo Grimaldi, Elsa Guggino, Gualtiero Harrison, Gustav Henningsen, Alessandro Lupo, Pedrag Matvejević, Michalis Meraklís, Silvana Miceli, George Mifsud Chircop, Maria Minicuci, Jean-Marc Olivesi, Valerio Petrarca, Patrizia Resta, Euridice Antzoulatou-Retsila, Josefina Roma, Giovanna Salvioni, Domenico Scafoglio, Paolo Scarpi, Tullio Seppilli, Amalia Signorelli, Maria Solimini, Piergiorgio Solinas, Janne Vibaek

Progetto grafico: Guglielmo Pasqualino

Fascicolo pubblicato con contributo dell'Università degli Studi di Palermo
(fondi di Ateneo, ex quota 60%, per il 1999 e per il 2000)
n. 3/4 in attesa di autorizzazione

DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI STORICO-ARCHEOLOGICI SOCIO-ANTROPOLOGICI E GEOGRAFICI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO - SCUOLA INTERNAZIONALE DI SCIENZE UMANE
Viale delle Scienze, 90128 Palermo - TEL/FAX (0039) 091.65.60.316 / 091.42.13.61 - E.MAIL aam@lettere.unipa.it

Editoriale

5 Antonino Buttitta, *Antropologia e postmodernità*

Ragionare

9 Mondher Kilani, *Entre nation et multiculturalisme: quelles perspectives pour l'Europe?*
17 Matilde Callari Galli, *Le culture della diaspora nella società contemporanea*
25 Antonino Cusumano, *Interdipendenza senza integrazione e cittadini senza cittadinanza*
35 Stefano Montes, *Tradurre le culture: strategie dei testi, strategie degli antropologi*
53 Italo Signorini, *Medusa o il sesso che uccide: riflessioni su un testo di Vernant*

Ricercare

59 Gilles Tétart, *Miel, ambroisie et autres mets d'immortalité*
69 Aïda Kanafani-Zahar, *Un mode singulier d'élevage: le gavage du mouton au Liban*
83 Anne Marie Brisebarre, *Un animal humanisé? Le statut du mouton de l'ʿAyd al-kabîr*
109 Fatima Giallombardo, *Itinerari mediterranei del gusto. Il cous-cous in Sicilia*
117 Elsa Guggino, *La lamentazione funebre in Sicilia. Considerazioni a margine di una ricerca*
129 Alessandro Lupo, *Somiglianze che ingannano e malintesi che curano*
141 Eva Carlestål, *On Being a Stranger, Guest, Friend, or Family Member among Sicilians*
151 Evangelos Gr. Avdikos, *Trasforming Hidden Words Into Narratives*
157 George Mifsud-Chircop, *Folk Narrative Research in Malta*
173 Séverine Rey, *Pèlerinage, vœux et miracles: une «affaire de femmes»?*
181 Hélène Martin, *Lieux de passage et personages intermédiaires*
193 Zelda Alice Franceschi, *Storie di donne e di città*
201 Bernard Lortat-Jacob, *Il canto a chitarra in Sardegna: improvvisazione e modello*
219 Sergio Bonanzinga, *Mori e Cristiani in Sicilia: tradizioni drammatiche e musicali*
241 Gabriella D'Agostino, *Un manifesto della cultura illuminista*

Documentare

247 Goffredo Plastino, *I tamburi della Passione nel Bajo Aragón*
267 E. Martí i Mora, *El Corpus Christi en la ciudad de Valencia*
273 Giuseppe Aiello, *La barca lunga*

Biblioteca

297 Giuseppe Giacobello, *Le riviste di interesse etnoantropologico in Italia*
313 Mario Giacomarra, *L'Atlante Linguistico della Sicilia*

Leggere - Vedere - Ascoltare

317 **Leggere**: H. BARBERA, *The Military Factor in Social Change*; G. BERENGO GARDIN - N. STAITI, *Zingari a Palermo*; R. BOROFSKY, *L'antropologia culturale, oggi*; I. E. BUTTITTA, *Le fiamme dei santi*; G. COCCHIARA, *L'eterno selvaggio*; A. DE JORIO, *Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity*; A. DURANTI, *Antropologia del linguaggio*; N. GARCÍA CANCLINI, *Culture ibride*; G. GIACOBELLO, *Il paternoster di san Giuliano*; G. GIACOBELLO - R. PERRICONE (a cura di), *Calamònaci*; M. GIACOMARRA, *Migrazioni e identità*; ID., *Al di qua dei media*; E. DUNIN, *Gypsy St. George's Day*; L. M. LOMBARDI SATRIANI, *De Sanguine*; ID. (a cura di), *Madonne, pellegrini, Santi*; G. MARRONE, *Città campagna e criminalità nella Sicilia moderna*; A. MONJARET, *La Sainte Catherine*; R. TUCCI, *La ricerca etnomusicologica in Calabria*; AA.VV., *Question de parenté* ("l'Homme", n. 154-155) / 338 **Vedere**: *La memoria di Antonino Uccello nel ventennale della scomparsa* (Palazzolo Acreide); *Il Premio Costantino Nigra* (Castelnuovo Nigra); *Identità nazionali e contaminazioni culturali nell'Europa contemporanea* (Milano); *Etnomedicina* (Genova); *L'universo mediterraneo nell'epoca di Carlo V* (Palermo); *La parenté, suite san fin* (Paris); *Etnografie intorno al Polesine* (Rovigo); *La parentela: dalla ricerca al modello* (Palermo); *Il presepe ritrovato* (Palermo); *Il sapere del testo. La scrittura antropologica tra conoscenza e comunicazione* (Palermo); *Plurales Identidades: Africa Negra* (Granada); *Feste del fuoco in Sicilia* / 348 **Ascoltare**: *Antologia del cant valencià d'estil*; *Algemesí: danses de la processò*; *Italian treasury: The Trallalleri of Genoa*; *Italian treasury: Sicily*; *Verso la notte di Natale* (cantastorie ciechi in Sicilia); *I Miricani. L'avventura discografica dei Siciliani in America (1917-1929)*; *Tu scendi dalle stelle. Repertori popolari italiani del Natale nei dischi a 78 giri (1916-1955)*; G. PENNINO (a cura di), *Il Repertorio sommerso. Musica storica per la banda d'oggi*; D. DI VIRGILIO, *La musica di tradizione orale in Abruzzo*

Antonino Buttitta

Antropologia e postmodernità

Ovverossia avvertimenti su come ritrovare il centro

Da qualche parte Umberto Eco ha scritto: «ancora qualcuno mi deve spiegare cos'è il postmoderno». È proprio vero. Come abbiamo appreso da Marx: gli uomini fanno la storia e non sanno di farla. Di quanto facciamo, del perché lo facciamo, in una parola di ciò che siamo nel tempo breve della nostra storia, di fatto non possiamo avere reale consapevolezza. Impossibilitati, come siamo, ad avere percezione dell'ordito storico dai tempi lunghi di cui noi siamo solo impercettibili e effimeri nodi. Eppure non finisce di sorprendere l'affermazione di Eco, trattandosi di chi ha scritto negli anni Duemila alcuni romanzi, quanto meno ottimi esercizi di pratiche narrative tradizionali, il cui canone riconosciuto è quel Tolstoi che tutti quelli venuti dopo, piccoli o grandi, si sono industriati a ripetere.

Non c'è bisogno di scomodare le più lontane radici della cultura occidentale per intendere il valore creativo e fondativo della parola, per capire che le cose degli uomini sono per come vengono denominate cioè rappresentate. Ora, è l'esibito e esteso rifiuto della modernità (dalla ricerca del pane casereccio – mai fu inventata parola più orribile – al No global) a caratterizzare il tempo che stiamo vivendo. È questa inquieta ricerca del futuro, ritornando al passato; questo improbabile scarto del cambiamento, che si è deciso, *bon gré mal gré*, di chiamare postmodernità. Eco, che lo voglia o no, avendo metabolizzato lo sperimentalismo degli anni Sessanta, è un eccellente scrittore postmoderno (la sua passione per i vecchi libri ne è una spia). Come postmoderno, non è un caso né casuale che sia celebrato in questi giorni, è quel Balthus la cui pittura, mettendo tra parentesi le avanguardie artistiche del Novecento, è acribiosamente ispirata a Piero della Francesca e Masaccio, ai Primitivi tanto amati da Lionello Venturi.

Il fatto non è nuovo. Per restare in prossimità basti pensare ai Preraffaelliti e a Dante Gabriele Rossetti, agli anni cioè in cui Fabian sul terreno politicosociale, Morris e Ruskin anche in quello artistico conducevano la loro battaglia contro l'industrialismo. Un travaglio sociale e culturale di cui la rivista *The Studio* (1910-14) fu specchio eloquente (D'Agostino 1985). Ancora basti ricordare la ricerca delle origini dell'arte nel primitivo etnico o in quello protostorico, da Gauguin a Picasso, da Brancusi a Moore. Questo nell'età del definitivo imporsi della civiltà capitalista e come suo controaltare. Il nostro tempo subisce insomma gli echi oggi devastanti di quel mito del buon selvaggio che ha accompagnato il passaggio della cultura europea dal Medio Evo all'Età moderna (Cocchiara 2000).

«La svalutazione dell'intelletto e della ragione, l'esaltazione acritica dell'intuizione, l'aristocrazia gnoseologica, il ripudio del progresso storico-sociale, la creazione dei miti» – ha osservato molto acutamente Lukács (1970: 10) – sono i caratteri propri dell'irrazionalismo conservatore. Il riconoscimento nell'artistico di un qualcosa di misterioso al di fuori del tecnico, del fare razionale, è appunto la *chance*, l'uscita di sicurezza mitica che la borghesia ha creato per sublimare il suo accomodante cinismo a fronte dei condizionamenti della prassi. L'irrazionalismo, ha osservato ancora Lukács assolve la funzione – forse ineludibile – «di offrire agli uomini un *comfort* sul terreno della visione della vita, l'illusione di una perfetta libertà, l'illusione dell'indipendenza personale, della superiorità morale e intellettuale» (*ivi*: 22).

In questo quadro è da leggere uno dei fenomeni politici più inquietanti del nostro tempo: il ritorno al mito della nazione, la ricerca, sempre cruenta, di identità nazionali, non in termini di patrie territoriali ma di appartenenze etniche spesso confuse con quelle religiose. L'Illuminismo e gli assetti statuali sovranazionali determinatisi all'inizio dell'Ottocento, in forza del principio dell'identità della natura umana e della comunanza dei suoi diritti, pareva avessero definitivamente sconfitto questo mito. Significativa la figura di Bernard Bolzano. Filosofo della scienza fra i più notevoli dell'Europa, fondatore degli studi della moderna logica, Bolzano era figlio di un mercante italiano di Como e di una madre tedesca di Praga, uno dei poli più importanti della cultura mitteleuropea, dove convivevano da secoli boemi di lingua ceca, boemi, perché tali si sentivano, di lingua tedesca e boemi ebrei che parlavano e comunque capivano, oltre a una variante di *yiddish*, tanto il ceco quanto il tedesco. Bolzano stesso si riconosceva come *ein Böhme deutscher Zunge*. Egli credeva nell'eguaglianza di tutti gli uomini indipendentemente dalla loro appartenenza etnica. Anelava una patria in cui le differenze linguistiche fossero sentite come un fatto positivo. Sosteneva che si dovessero conoscere bene la propria lingua e la propria cultura non per distinguersi dagli altri ma per capire meglio le loro lingue e culture. Affermava che «la definizione di sé è produttiva solo se si guarda al di là di sé stessi» (Demetz 2001: 319). Nulla di più moderno dunque e attuale. Del resto la modernità di Bolzano non è questionabile. Basti pensare che spiegava ai suoi allievi «che le parole e i loro significati sono arbitrari, hanno origine in convenzio-

ni sociali e non nella natura come volevano i romantici» (*ibidem*). Da qui l'ovvia conclusione che privilegiare in Boemia o altrove «una sola lingua avrebbe voluto dire "offuscare" (*verdunkeln*) l'eguaglianza fondamentale di tutti i cittadini, qualunque lingua parlassero». Egli affermava che le diversità linguistiche erano «le più inessenziali di tutte». Negare su questa base l'eguaglianza degli uomini era «alto tradimento dell'umanità». C'era invece bisogno di «uno spirito comunitario che trascendesse le nazionalità». La coscienza nazionale – pensava – doveva essere un mezzo per superare i nazionalismi (*ibidem*).

Bolzano dunque sognava una Europa multietnica. Erano però i tempi delle rivoluzioni del 1848 che non a caso sono state chiamate Risorgimento cioè rinascita, vale a dire ritorno alle matrici originarie. È questo rifiuto della storia in nome del passato. È questo richiamo, questo consegnarsi acriticamente al mito della tradizione di cui Herder è il vero padre, o comunque il teorico più influente, ad avere piantato «un pugnale nel corpo del razionalismo europeo, infliggendogli un colpo terribile da cui non si è mai più ripreso» (Berlin 2001: 113).

La concezione moderna dello stato e del diritto viene pertanto messa in crisi e sostanzialmente cancellata dalla cultura romantica. In nome della libertà, per giustificare il concetto di nazione come unità etnica, ci si rivolge al Medio Evo, a un'improbabile preistoria ariana (Grimm, Müller) e in termini ancora più radicali al mondo contadino come dimensione della manifestazione diretta del sentimento nazionale e artistico. Il mito della poesia popolare come vera poesia che fonda la poetica romantica ne è l'esito estremo (Croce 1933).

Nasce così l'Europa, come oggi usa dire, delle Nazioni, in un percorso che occupa un secolo e più con qualche situazione residuale ancora da definire. Nazioni, pur nate da rivoluzioni che si pretendevano democratiche e liberali, che tuttavia, imponendo costituzionalmente l'obbligo di una sola lingua, ristabilivano quella concezione centralistica e monocratica dello stato, appartenente a un dispotismo apparentemente combattuto. Nulla dunque di più postmoderno rispetto all'internazionalismo illuminista, allo stato multietnico sognato da Bolzano.

Non è compito degli antropologi giudicare del bene e del male degli uomini e della storia. Rispetto a quanto detto c'è un problema che resta tuttavia perimetrato nei loro interessi. Perché tutti i movimenti che si propongono come innovativi nella politica come nelle arti esitano in un ritorno al passato? Perché le avanguardie guardando avanti finiscono sempre col voltarsi indietro? In prima approssimazione si può avanzare una risposta immediata. I materiali per costruire il futuro di necessità non possono che essere estrapolati dal già esistente, essendo l'inventare, come suggerisce la parola, un ritrovare. Più che semplicistica questa risposta è semplicemente stupida, negando le evidenti trasformazioni, talora anche radicali, registratesi lungo il corso della storia.

Italo Calvino con grande lucidità ha scritto: «Eppure quante volte da allora rivoluzioni nazionali e sociali, quante volte processi di liberazione del passato e programmi innovatori, si sono presentati come restaurazione d'un passato perduto! Le strutture mitiche del pensiero continuano a essere forti, e hanno pure una forza da trasmettere all'operatore storico, ma hanno certo i loro svantaggi: impongono una immagine che non tarderà a essere smentita dai fatti e impediscono che si faccia una idea chiara di dove si sta andando, di quello che si sta costruendo» (Scarpa 1999: 263).

La risposta che andiamo cercando – ha ragione Calvino – si trova nel pensiero mitico, nelle sue procedure olistiche, proprie dell'emisfero destro del cervello, secondo quanto ha scoperto il Nobel Sperry. Caratteristica essenziale di questo aspetto del pensiero è la non percezione della successione e pertanto l'impossibilità a elaborare una concezione lineare dello spazio e del tempo. Come abbiamo appreso da una tradizione filosofica che esita in Einstein, i concetti si formano sulla base delle esperienze sensoriali (Einstein 1965: 37). La sperimentazione della circolarità del corso naturale delle stagioni ha favorito, grazie alle procedure mitiche del pensiero, la produzione di una concezione circolare del tempo, dunque della storia, presso tutte le società tradizionali. Come il tempo ritorna annualmente a e su se stesso per rifondarsi, dunque perdurare, così è per ogni forma di vita sottomessa al tempo: la vita stessa si rigenera tornando al suo principio (Eliade 1968).

Il dio che annualmente muore e rinasce, centrale in tutte le religioni di salvezza e nelle loro connesse celebrazioni rituali, è la ostensione visibile di tutto questo (Frankfort 1992). Il dio che rappresenta il tempo annualmente consumato deve morire perché attraverso la sua morte si possa ristabilire la vita. *Mortem moriendo destruxit, vitam resurgendo reparavit*, ci viene infatti puntualmente ripetuto. Ecco perché tutte le utopie dirette a fondare una nuova realtà finiscono con il riproporla quale sarebbe stata in un *illo tempore* immaginario.

La nascita di un mondo nuovo è in sostanza sempre una rinascita. Il futuro è l'età dell'oro primigenia, l'Eden perduto da riconquistare (Eliade 1980). Si pensi alla comunità dei beni praticata, anche se solo all'inizio, dagli Ussiti, al comunismo sperimentato dai Gesuiti nelle *reductiones* del Paraguay (Lugon 1970), alla società comunista ipotizzata da Marx come ultimo esito felice della lotta di classe; ma anche alla Comune e a tutti i socialismi utopistici prima e dopo Marx (Durkheim 1973; Spini 1992). Vedi i *kibbutz*. Si tratta sempre in termini più o meno diretti di una volontà di ritorno alla originaria comunanza dei beni dei primi

cristiani, così come ricordata negli *Atti degli Apostoli* o in termini più radicali a quel comunismo, anche sessuale, delle prime comunità umane sognato da fantasiosi antropologi.

In sostanza, l'idea che non è un'idea ma una delle strategie del pensiero mitico, è quella che per andare avanti bisogna ritornare indietro. Ottimale è ridiventare come fummo perché, secondo il titolo del bel libro di Carlo Levi, «il futuro ha un cuore antico». Una antichità che riassorbe l'intero cammino della storia giù giù fino all'infanzia dell'umanità *scilicet* della cultura. Vedi le giustificazioni ideologiche del Dadaismo, ma vedi anche l'utilizzazione di filastrocche infantili da parte di Garcia Lorca.

Proprio perché si tratta di una modalità del pensiero la dicotomia: moderno *vs* postmoderno, letta come: innovazione *vs* tradizione, non va storicamente situata. È un costante delle dinamiche della cultura, dunque della storia. È la *querelle* degli antichi e dei moderni che animò la cultura francese prima della Rivoluzione. Per restare in Italia: Dante ripercorre in chiave temporale il viaggio nello spazio di Ulisse raccontato molto tempo prima da Omero o da chi per lui. Ariosto e Tasso ripetono nei contenuti e nelle forme esperienze letterarie anteriori di alcuni secoli. Pascoli ricerca in se stesso un improbabile fanciullino.

Non si tratta dei corsi e dei ricorsi storici di vichiana memoria né a livello individuale né collettivo. I ritorni al passato nelle arti come in politica non possono essere mai ripetizioni ma riformulazioni. Se proprio dobbiamo attribuire un corso circolare alla storia dobbiamo pensare alla spirale non al cerchio, a un movimento non diverso da quello del nostro sistema planetario. Dietro a tante diversità visibili del reale si occultano poche simmetrie invisibili. Questa è una di quelle. Non c'è da stupirsi dunque se la cosiddetta cultura postmoderna così protesa al recupero del passato, ha fra i suoi protagonisti i paladini delle avanguardie di ieri. *Niuna maraviglia* se gli agitati frequentatori delle piazze di oggi saranno, come ben disse Jonesco ai giovani del '68, i notai di domani. Di questi genetici, più o meno innocenti, ritorni al *terminus ante quem* gli interessati non hanno, o non vogliono avere, consapevolezza. Questo perché, come ha insegnato Braudel, non sono gli uomini che fanno la storia ma la storia gli uomini.

Per concludere, modernità e postmodernità non sono realtà oggettive *ne varietur*. Moderno e postmoderno sono ciò che noi chiamiamo con questo nome. Le cose sono come le chiamiamo e come le chiamiamo è come le percepiamo. Non significa che *nomina sunt res* ma che *nomina* e *res* finiscono con l'essere indissociabili. Questo però non deve mai portarci a scambiare i *realia in intellectu* con i *realia in obiecto*. Dobbiamo ritornare invece a intendere che le mode irrazionalistiche del nostro tempo non sono fondate su valori reali, ma solo su rivendicazioni ispirate a cascami storici dell'irrazionalismo romantico.

È questa postmodernità che abbiamo il dovere di rifiutare, ritornando a credere nel razionale e universale diritto degli uomini a «magnifiche sorti e progressive». Pur sapendo che si tratta di un mito e proprio perché si tratta di un mito. Ha infatti ragione Garaudy (1966) nel sostenere il valore progressivo dei miti, quando non correlati alle utopie della fuga (Buttitta 1996: 175 ss.). Purché si tratti di miti laici, dunque non dottrinari. Altrimenti accade quanto avvertito da Berlin a proposito di tutti i modelli di società che «cominciano come liberatori» e finiscono, immancabilmente con l'esitare in una nuova forma di «dispotismo» (Berlin 2001: 25-26).

Abbiamo in sostanza bisogno di ritrovare quello che Herder chiamava *Schwerpunkt*, un centro di gravità, che nel nostro tempo, sperabilmente multiculturale, non può consistere, come egli pensava, nelle «radici», oppure, come certi antropologi in vacanza mentale, nel mettere in discussione tutti e tutto, a cominciare dal proprio linguaggio. Non ci è consentito essere così avventatamente ingenui da credere come nel secolo dei Lumi «che sia possibile scoprire risposte valide e oggettive per tutte le grandi domande che agitano l'umanità: come si deve vivere, che cosa si deve essere, che cosa è il bene e che cosa è il male, che cosa è giusto e cosa è sbagliato, che cosa è bello, che cosa è brutto, perché agire in un modo piuttosto che in un altro» (Berlin 2001: 108). Talora a grandi domande bastano modeste risposte. Per quanto ci concerne è sufficiente continuare a sperare che un giorno l'uomo, possa, per usare una metafora di un poeta dimenticato, «vincere il drago». Agli antropologi che dell'uomo si dicono studiosi non dovrebbe risultare difficile, purché non scambino l'uno con l'altro.

Riferimenti

Berlin I.
2001 *Le radici del romanticismo* [1965], trad. it. Adelphi, Milano.

Buttitta A.
1996 *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo.

Cocchiara G.
2000 *L'eterno selvaggio*, n. ed. a cura di G. D'Agostino, Sellerio, Palermo.

Croce B.
1933 *Poesia popolare e poesia d'arte: studi sulla poesia popolare italiana dal Tre al Cinquecento*, Laterza, Bari.

D'Agostino G.
1985 *La scoperta delle arti applicate. Nota su William Morris*, Quaderni del Laboratorio Antropologico Universitario, n. 3, Palermo.

Demetz P.
2001 *Praga d'oro e nera* [1997], trad. it. Sellerio, Palermo.

Durkheim E.
1973 *Il Socialismo* [1928], introd. all'ed. it. di F. Barbano, Angeli, Milano.

Einstein A.
1965 *Pensieri degli anni difficili* [1950], trad. it. Boringhieri, Torino.

Eliade M.
1968 *Il mito dell'eterno ritorno* [1949], trad. it. Borla, Torino.
1980² *La nostalgia delle origini* [1969], trad. it. Morcelliana, Brescia.

Frankfort H.
1992 *Il dio che muore*, La Nuova Italia, Firenze.

Garaudy R.
1966 *Le mythe*, in "Cahiers internationaux du symbolisme", 12: 19-25.

Lugon C.
1970³ *La république comuniste chrétienne des Guaranis*, Economie et Humanisme, Paris.

Lukács G.
1970³ *La distruzione della ragione* [1954], trad. it. Einaudi, Torino.

Scarpa D.
1999 *Italo Calvino*, Bruno Mondatori, Milano (cito nel testo un brano di uno degli articoli pubblicati da Calvino, a partire dal 1974, sul *Corriere della Sera*).

Sedlmayr H.
1974 *Perdita del centro* [1948], trad. it. Rusconi, Milano.

Spini G.
1992 *Le origini del Socialismo. Da Utopia a bandiera rossa*, Einaudi, Torino.

Mondher Kilani

Entre nation et multiculturalisme: quelles perspectives pour l'Europe?

Dans ce texte, j'aimerais me pencher sur quelques notions particulièrement débattues aujourd'hui en Europe et ayant trait à deux questions controversées: celles de devenir de l'Etat-nation dans le contexte de globalisation et la pertinence du modèle multiculturel dans des sociétés où les types traditionnels de regroupements et d'identification semblent en crise.

La perspective anthropologique, choisie ici, voudrait clarifier un certain nombre de situations dans lesquelles les notions d'identité, de citoyenneté, d'intégration, de communauté, d'ethnie, de culture et de nation sont prises dans des discours idéologiques contradictoires et partisans qui en faussent souvent le sens et la portée. Pensons ici aux proclamations souvent peu fondées ou du moins imprudentes sur le caractère multiculturel de plus en plus prononcé des sociétés européennes, sur le dépérissement irrévocable de l'Etat-nation et de la nécessité de le dépasser dans le cadre de regroupements régionaux, sur la nouvelle dimension ethnique des nationalismes ou encore, et de façon plus générale, sur le choc des cultures comme nouveau moteur de l'histoire mondiale.

Il s'agit dans ce texte, de soumettre ces notions à une analyse serrée qui en dévoilerait les contextes d'usage et les enjeux qui leur sont liés. Ce travail critique adoptera plus particulièrement une perspective comparative qui, en multipliant les exemples, enrichira l'analyse. L'insertion dans un même système global et la confrontation aux mêmes problèmes (internationalisation de l'économie, intensification des flux migratoires, accroissement des échanges culturels, etc.) n'exclut pas, en effet, la diversité des réactions et des solutions proposées par les différentes entités nationales, régionales et locales.

Enfin, dans le contexte actuel de doute théorique et conceptuel, il n'est pas inutile de revenir à la tradition anthropologique pour rappeler aussi bien sa responsabilité dans la réification de certaines notions qui ont cours aujourd'hui dans le sens commun, comme la notion de culture ou d'ethnie, que la remise en question qu'elle en effectue depuis quelque temps. Une réflexion sur les enjeux actuels de la culture et de l'ethnie, de la nation et des régions, de l'intégration et de la citoyenneté, pourrait à son tour produire un effet de connaissance profitable à la théorie anthropologique.

Controverses autour de l'idée de nation et d'Etat-nation

Un débat des plus animés porte actuellement sur la question essentielle de l'avenir de l'Etat-nation, cette institution apparue à la fin du XVIII[e] siècle en Europe et largement répandue aujourd'hui dans le monde. Les idées débattues peuvent être résumées en deux positions principales, passablement contradictoires.

La première position, illustrée par l'historien Eric Hobsbawm dans *Nations et nationalisme depuis 1780* (1992), estime que nous entrons dans une phase historique qui sonne le déclin du modèle de l'Etat-nation. L'intégration économique et politique à l'échelle de l'Europe se traduirait par un affaiblissement des sentiments nationaux et la prééminence des structures supranationales. Pour sa part, Bertrand Badie, auteur de *La Fin des territoires* (1995), constate que la nation, qui s'est constituée jusqu'ici en une formule quasi universelle, et les nations qui ont engendré le système international, sont aujourd'hui en crise, car la plupart des espaces du monde ne correspondent plus à cette logique de la territorialisation et de l'universalisation. L'intensification des flux transnationaux, que ce soit sur le plan économique, culturel, religieux, migratoire ou de l'information, remet en question l'idée même de nation. Celle-ci n'apparaît plus comme une entité politique viable ou légitime, une unité de base pertinente pour contenir les solidarités nouvelles. Ces nouvelles formes non seulement délégitiment l'Etat-nation comme cadre d'action, mais contribuent à faire coexister positivement les niveaux micro et macro, autrement dit la vie locale ou régionale et les regroupements plus larges de nature religieuse, linguistique, politique, économique, culturelle ou même judiciaire (par exemple, le panislamisme, le panturquisme, la lusophonie, l'Union Européenne, les cours de justice internationales, etc.).

D'autres auteurs contestent ces thèses en faisant prévaloir qu'un tel mouvement de mondialisation contribuerait, au contraire, à crisper davantage les sentiments nationalistes et à renforcer les identifications culturelles, voire à susciter la «tribalisation» du monde. Pour conjurer ce mouvement, le sociologue français Michel Wieviorka, auteur de *La démocratie à l'épreuve. Nationalisme, populisme, ethnicité* (1994),

estime qu'il faudrait revisiter la notion du national et lui redonner un contenu positif. Se plaçant entre le modèle de la mosaïque pluriethnique (à l'américaine) et le modèle assimilationniste (à la française), il propose une définition de l'ethnicité qui rejoint en partie la définition du multiculturalisme proposée par Charles Taylor (1994) ou Rouland (1995), à savoir la reconnaissance et la valorisation de la «différence ethnique» dans les limites des principes universalistes. La voie qu'il esquisse est celle d'une médiation instable entre le pôle de l'«individualisme et des valeurs universalistes», dont le but est d'assurer l'accès à la citoyenneté et à l'égalité sociale et politique, et le pôle du «communautarisme», fondé sur les solidarités tissées par l'histoire et les traditions, une médiation qui devrait mener à un métissage créatif. Partant d'un autre point de vue, celui de l'anthropologue et de l'africaniste spécialiste de l'ethnicité, Jean-Loup Amselle propose la même voie pour la France dans son ouvrage *Vers un multiculturalisme à la française. L'empire de la coutume* (1996), où il ne s'agirait pas d'éradiquer les différences au nom des valeurs républicaines et laïques, interprétées de façon intégriste, mais de réaliser un compromis entre les intérêts des individus et ceux des collectivités.

Toutefois, le modèle français auquel se réfèrent les derniers auteurs cités n'épuise pas, loin s'en faut, les significations de la nation puisque à côté de la conception «élective» à la française (fondée sur le droit du sol et le libre choix) on trouve, par exemple, la conception «ethnique» à l'allemande (fondée sur le droit du sang et l'appartenance à la même culture. Une distinction que Dominique Schnapper (1994) relève pour affirmer qu'il ne peut y avoir qu'une seule idée de la nation, celle d'une communauté de citoyens qui ont justement rompu avec «les déterminations qui les enfermeraient dans une culture et un destin imposés par leur naissance», et que cette idée est certainement plus proche de la conception française que de la conception allemande[1]. En insistant sur le «projet politique» et sur le caractère démocratique qui l'accompagne dans la définition de la nation, Dominique Schnapper récuse aux conflits qui agitent l'ancienne Yougoslavie et plus généralement les Balkans le caractère de nationaux, pour les qualifier de conflits «ethniques» ou «nationalistes». Bref, comme le souligne le sous-titre de son livre, «l'idée moderne de nation» s'appliquerait seulement aux sociétés démocratiques qui organisent un espace public ouvert à tous ses membres. «[La] condition nécessaire à l'existence de la nation [est que] les citoyens partagent l'idée qu'il existe un domaine politique indépendant des intérêts particuliers et qu'ils doivent respecter les règles de son fonctionnement» (1994: 44).

Est-ce à dire que les nationalismes qui agitent une partie de l'Europe de l'Est n'ont rien à voir avec la nation? Mais qu'est-ce qu'alors l'idée du nationalisme? Est-ce un mouvement qui précède l'idée nationale (charriant la lutte de minorités ou de diversités désireuses de fonder durablement, dans le cadre d'un projet politique démocratique, une nation), qui l'accompagne «objet idéologique par excellence, la nation fournit une base au nationalisme, lequel par rétroaction crée une idéologie nationale, renforce la nation» (Delannoi 1991: 12), ou qui la pervertit le nationalisme comme expression autant de la peur de l'autre que de «la représentation présomptueuse de l'Autre comme inférieur» (Keane 1994: 213)?

En outre, est-on sûr que le projet politique de l'Etat-nation, tel qu'il s'est manifesté dans la tradition de l'Europe occidentale et des Etats-Unis d'Amérique, peut se passer d'une inscription dans une tradition identitaire qui l'ethniciserait en quelque sorte? Dominique Schnapper, auteur déjà citée, reconnaît elle-même, à un certain moment de sa réflexion, que «toute construction nationale s'élabore à partir d'éléments ethniques» (emblèmes et rituels symboliques, sentiment d'appartenance à une communauté historique, identification à une langue ou à une religion, etc.) qui contribuent à ancrer le projet politique dans la réalité sociale. Ceci expliquerait, peut-être, les réticences manifestées aujourd'hui par de larges courants de la population à l'idée d'une «nation européenne» vide de ce contenu «ethnique» ou «culturel». Ces deux termes ayant aujourd'hui tendance à être identifiés dans les esprits.

Ethnie et ethnicisation des groupes

En traitant de la nation, on pensait évacuer l'ethnie et l'ethnicité comme termes antinomiques. Or il s'avère que la réalité est plus complexe, et que ces termes méritent d'être reconsidérés à la lumière, entre autres, de ce qui vient d'être énoncé à propos de l' «ethnicisation», au moins partiellement, du projet politique national. Aujourd'hui, le sens commun, tout comme une partie des médias, ont tendance à considérer les «groupes ethniques» comme des entités quasi naturelles relevant des liens primordiaux de sang, de l'ancestralité et à les associer, de ce fait, à une différence irréductible qui s'incarnerait dans des caractères somatiques et exprimerait une «essence» culturelle. Le terme ethnie est aussi souvent un euphémisme pour dire race sans prononcer ce mot. De plus en plus le discours néo-raciste en Europe recourt à ce terme comme d'ailleurs à celui de «culture», sur lequel je m'arrêterai plus loin, en leur donnant une signification de type racial. C'est ainsi, par exemple, que l'extrême-droite française a pris l'habitude de parler de «l'ethnie française» et de la nécessité de la défendre contre l'invasion des autres «ethnies».

Or, comme l'ont largement démontré de très nombreux travaux scientifiques (Barth 1969, Amselle et M'Bokolo 1985, Poutignat et Streiff-Fenart 1995, Breton 1981 et 1995, Martiniello 1995, Fabietti 1995, Bayart 1996), l'ethnicité est essentiellement une catégorie construite. C'est un modèle de perception et de classification cognitive qui recourt à des éléments d'identification – dont le contenu ou le sens accordé à ce contenu peut changer – dans le but de construire des frontières qui jouent comme des barrières sémantiques entre les groupes. Une fois débarrassée de ses connotations naturalistes, voire biologiques, l'ethnicité n'apparaît plus comme cette réalité primordiale qui aurait caractérisé les sociétés pré-modernes, particulièrement celles de l'Afrique, mais comme une réalité répondant dans la plupart des cas à l'émergence de la modernité, se nourrissant de ses catégories et fonctionnant selon sa rationalité.

D'où la propension de l'ethnicité à être une catégorie manipulée et de manipulation. Les exemples ne se comptent plus de l'invention de l'ethnicité, soit durant la période coloniale à travers la multiplication des ethnonymes dans la cartographie administrative coloniale, soit dans la période post-coloniale comme l'une des stratégies, parmi d'autres, développées «en réponse aux nouvelles institutions et aux nouvelles règles d'allocation des ressources» (Bayart 1996: 45). La manipulation de l'ethnicité a également mené à ce que l'on désigne désormais par le terme de purification ethnique, c'est-à-dire l'application délibérée d'une politique de séparation entre des populations au nom de l'appartenance exclusive à une ethnie ou l'autre et sa réalisation à travers divers processus de nettoyage qui concernent aussi bien l'élimination physique de l'«ennemi» – le génocide –, que sa discrimination sur le plan économique, politique, culturel ou linguistique. Les exemples les plus récents en sont constitués par le génocide entre Tutsis et Hutus au Rwanda et les différentes purifications ethniques qu'a connues l'ex-Yougoslavie depuis une dizaine d'années.

Au Rwanda, à la place d'une situation sociale nuancée et fluide – dans laquelle coexistaient des clans mixtes et cohabitaient, outre des «nobles» tutsis et des «paysans» hutus, parfois des chefs hutus et des pauvres tutsis –, s'est opérée, sous l'influence de la politique coloniale belge, adoptée ensuite par les élites rwandaises des deux bords, une cristallisation entre deux communautés opposées qui a mené aux nombreux génocides perpétrés depuis ces dernières quarante années et dont le dernier eut lieu en 1994 sous le regard paralysé du monde entier.

En ex-Yougoslavie, suite à la crise du système socialiste et à l'effondrement de l'équilibre politico-national, le facteur ethnique fut utilisé de façon partisane par les différentes composantes de l'ex-Yougoslavie. Le critère religieux aussi bien que le critère linguistique ont été exacerbés afin de manifester des oppositions qui relevaient généralement d'un autre ordre. Ici les identités respectives se sont nourries du mythe d'une réalité ethnique et se sont constituées les unes en opposition aux autres. En ex-Yougoslavie, chacun a cherché à supprimer l'autre eu mettant en avant sa spécificité irréductible. Les Serbes ont mis en avant l'orthodoxie pour stigmatiser les catholiques et les musulmans, les Croates ont fait de même avec le catholicisme qu'ils ont opposé aux Serbes et aux Bosniaques, et ces derniers se sont à leur tour identifiés à l'islam.

L'illusion identitaire et le "choc des cultures"

Invention de l'ethnicité, mais aussi invention de la culture (Wagner 1975), cette catégorie fréquemment associée au contenu primordial et intangible de l'ethnicité. La question qui se pose ici est de savoir si la culture pourrait représenter un modèle d'identification transnational qui remplacerait les modes de regroupement traditionnel, comme les divers cadres de l'Etat-nation, ou du moins qui les transgresserait facilement dans certaines circonstances. Selon certains analystes, la cause serait déjà entendue. Les cultures seraient aujourd'hui en passe de remplacer les Etats ou les nations comme grands sujets d'affrontement, de représenter les instruments de l'affirmation identitaire. Taut que la suprématie de l'Occident était assurée et que celui-ci arrivait à imposer ses modèles socio-économiques et politiques (capitalisme, socialisme), le discours n'était pas à la «guerre des cultures». Bien au contraire, la période qui a suivi la deuxième guerre mondiale et qui s'est prolongée jusqu'à la fin des années soixante-dix a été propice aux discours sur la construction de l'Etat-nation et les identités culturelles nationales (à vrai dire dans une acception passablement folklorisée) et sur l'avènement d'une modernité culturelle, uniformément partagée par les nations, fondée sur le progrès technologique et le développement économique. Mais, depuis que la situation mondiale s'est à nouveau crispée, que les disparités économiques, politiques et culturelles se sont creusées entre les différents pays et régions du globe, que la mondialisation ou la globalisation exerce ses effets destructeurs, la culture comme valeur-refuge imaginaire et le «choc des civilisations» (Huntington)[2], comme expression et résultat des dysfonctionnements et des disparités internationales, sont devenus les idées dominantes.

Cette relecture culturaliste des enjeux internationaux relève d'une idéologie particulièrement retorse et pernicieuse. Elle fait croire que des «construits» identitaires conjoncturels sont des «données» fixes et permanentes, et oublie que les références culturelles auxquelles on recourt pour s'identifier et identifier

Ragionare

l'autre sont toujours l'objet d'un usage sélectif et parfois contradictoire. C'est ainsi que l'idée d'affrontements entre aires de civilisation est nettement à nuancer, car la force des conflits dits culturels est due, souvent, moins à une incommunicabilité insurmontable qu'à une proximité mal ou pas encore bien perçue. Que ce soit dans les Balkans, ou ailleurs, nous avons plutôt affaire à ce que l'on peut appeler le «narcissisme de la plus petite différence». Ce qui pouvait ainsi séparer les Serbes des Croates ou des Bosniaques ne relevait pas d'une différence culturelle fondamentale, mais leurs divergences politiques et idéologiques les conduisaient à mettre en avant, de façon exagérée, les quelques différences culturelles mineures ou du moins jusque-là non pertinentes qui existaient entre eux (religion, alphabet, variante linguistique, etc.).

A l'idée sommaire de «clash» des civilisations, qui ne peut produire en vérité qu'une fragmentation du monde en une multitude d'îlots séparés, il faudrait opposer celle d'un universalisme critique. Si la première veut tout ramener à des essences fixes et donc enfermer les femmes et les hommes dans des identités immuables, la deuxième est partisane d'une histoire ouverte où l'interculturel et les métissages entre les cultures sont la règle, mais où également les rapports conflictuels et hiérarchiques entre les groupes et les sociétés sont une constante dont il faut tenir compte dans l'évaluation et l'appréciation des situations.

Le problème dans l'approche hyperculturaliste relève aussi d'une illusion. L'illusion d'une concomitance entre unité culturelle et organisation politique, entre unité culturelle et performance économique, entre unité culturelle et définition des droits de l'homme et de la démocratie, entre unité culturelle et pratique religieuse, etc. Ainsi, par exemple, développe-t-on des «certitudes» du genre: le mariage réussi du confucianisme (ou du bouddhisme) et du développement économique, l'incompatibilité de l'islam avec les formes du capitalisme et de la démocratie, l'association heureuse des valeurs occidentales avec les droits universels de l'homme, etc. «L'illusion "culturaliste" considère qu'une "culture" se compose d'un corpus stable et clos sur lui-même de représentations, de croyances et de symboles qui auraient une forte "affinité" avec des opinions, des attitudes ou des comportements précis» (Bayart 1996: 46-47). Or, s'il existe bel et bien des pratiques culturelles, il est difficile d'affirmer l'existence d'une culture a-temporelle.

Prenons l'exemple de la "culture française" dont certains milieux xénophobes soulignent à la fois l'homogénéité et l'ancienneté. Or, cette identité est constamment retravaillée et son génie, comme celui de toutes les autres cultures, est d'avoir assimilé les valeurs des vagues successives d'immigrants dans le pays. De la même façon, la dimension culturelle du miracle japonais est à relativiser, tant cette réussite relève moins d'une essence nippone (les valeurs confucianistes, l'institution de l'"entreprise-famille", l'idéologie paternaliste qui lie l'empereur à ses "sujets", la prétendue soumission de l'individu à l'esprit collectif) que de la conjonction, somme toute récente, dans les années trente, d'un ensemble de facteurs historiques, économiques, idéologiques et culturels. Comme le rapporte Jean-François Bayart «aucune culture ne s'est transformée autant que la culture japonaise par les échanges et sous l'influence des cultures étrangères» (1996: 26). La naturalisation du modèle japonais correspond en grande partie à l'image construite par l'Occident engagé dans une compétition économique sans merci avec ce pays. Cette image opaque et essentialiste du Japonais est censée marquer, malgré tout, l'étrangeté de ce dernier et réaffirmer la légitimité de l'Occident, non seulement dans l'invention de la modernité mais également dans l'exercice de son hégémonie.

Quel modèle de multiculturalisme?

A côté de cette conception d'une culture "pure", voire d'une fatalité de la culture, qu'en est-il du multiculturalisme, cette nouvelle configuration censée prendre en charge, aux yeux de beaucoup, la diversité croissante de la société contemporaine, notamment européenne? Cette notion pourrait-elle remplir une fonction intégrative des divers groupes culturels composant la société dans un ensemble régulateur et relativement égalitaire ou, au contraire, contribuerait-elle à les ériger en des sous-ensembles séparés et soumis à un quelconque principe hiérarchique?

A première vue, cette notion présente la caractéristique d'être une notion "fourre-tout", une notion invoquée à tort et à travers dans différentes situations sans tenir compte des spécificités des contextes (nationaux, historiques) auxquels on veut l'appliquer, ni clarifier les enjeux qu'elle implique. Elle apparaît de ce fait aussi problématique que la notion de culture appliquée à l'histoire et aux formes d'organisation sociétales, et mériterait dès lors d'être également interrogée.

Ainsi, en Suisse, certains milieux politiques et culturels[3] ont pris l'habitude d'employer le terme de multiculturalisme, en lieu et place de fédéralisme, pour décrire les réalités sociologiques, politiques et culturelles du pays. Or, parler de multiculturalisme pour souligner la diversité croissante de la société helvétique caractérisée aujourd'hui par un apport migratoire plus varié qu'auparavant, notamment par l'installation dans le pays de migrants venus de contrées extra-européennes, ne suffit pas pour caractériser le fonctionnement réel de cette société, et encore moins pour le décrire. Cela n'empêche toutefois pas certains d'affirmer même que la Suisse a toujours été en quelque sorte multiculturelle, et que les structures fédérales pourraient avantageusement prendre en charge la nouvelle donne.

Il y a là manifestement un abus de langage dans la mesure où le modèle fédéral invoqué relève plus du principe de territorialité – territorialité politique, territorialité linguistique, territorialité religieuse, reconnues et défendues par la constitution à l'échelle des cantons et de la Confédération – que de la coexistence égalitaire dans le même espace de plusieurs cultures, traditions, langues ou religions. C'est ainsi par, exemple, que la frontière linguistique dans les villes ou régions bilingues de la Suisse, comme Bienne ou les cantons de Fribourg, du Valais et de Berne est strictement réglementée par les constitutions cantonales respectives et garantie par les autorités fédérales et qu'aucun changement ne peut y être introduit sans une décision institutionnelle. De la même façon, la territorialité religieuse a empêché jusqu'à ces dernières années l'établissement d'un évêché catholique dans le canton protestant de Genève, tout comme le canton protestant de Vaud n'a que très récemment nommé au titre de préfet de district (représentant du pouvoir exécutif cantonal) un magistrat de confession catholique.

Actuellement, le multiculturalisme invoqué ne se manifeste par aucun signe tangible de reconnaissance. Par exemple, les étrangers, même établis de longue date, ne bénéficient en Suisse, à de très rares exceptions près, d'aucun droit politique ni au niveau communal ni au niveau cantonal. De la même façon, le prétendu caractère multiculturel de la Suisse ne s'inscrit dans aucune pratique institutionnelle ou juridique (pas de reconnaissance de droits collectifs ou culturels) ni même dans une volonté de composer avec les "hétérogénéités" culturelles des étrangers, comme l'ont montré les différentes affaires du "voile islamique" qui ont agité l'opinion et les autorités dans plusieurs cantons, ou encore le refus d'ériger des cimetières confessionnels et de reconnaître les rites mortuaires propres à certaines religions.

Cet état de fait ne devrait pas étonner, car il ne fait qu'obéir au modèle fédéral suisse, produit d'un fragile équilibre obtenu d'une longue lutte entre plusieurs composantes linguistiques, religieuses et culturelles, et qui pour cette raison ne souffre aucun surcroît de diversité ou d'hétérogénéité, laquelle viendrait mettre en péril le *modus vivendi* continuellement négocié entre les différentes composantes du pays. Ceci expliquerait d'ailleurs la forte invisibilisation des étrangers dans le paysage politique, culturel et religieux helvétique.

Aux Etats-Unis d'Amérique, l'idéologie du multiculturalisme fut la réponse à la fois à l'échec du mythe du *melting-pot* ("creuset"), cette expression qui symbolisait la magique transformation en Américain de tout immigrant débarquant à Ellis Island, et à celui de la politique de l'*affirmative action* ("l'action positive") dont la finalité était de corriger les persistantes disparités et de réduire, par une politique volontariste, la distance qui sépare entre elles les différentes communautés composant la nation américaine, notamment la distance entre la communauté "noire" et la majorité "blanche". Consciente du décalage entre l'image officielle et la réalité, l'Amérique de cette dernière décennie a abandonné ses anciennes références pour promouvoir les valeurs du pluri- ou multiculturalisme symbolisé par une nouvelle image culinaire le *salad bowl* (le "saladier").

Derrière cette métaphore réside l'idée que les Etats-Unis, comme la salade, sont composés de plusieurs ingrédients de cultures. Bien que mélangées comme les ingrédients d'une salade, ces cultures restent distinctes et préservent leurs saveurs particulières. Bref, chaque culture contribuerait à sa manière à la saveur générale de la nation américaine. Il est ainsi devenu politiquement correct que chaque minorité ethnique mais aussi sociale (femmes, homosexuels, handicapés, etc.) intervienne pour dénoncer les stéréotypes, changer son image, revendiquer des positions sociales et économiques, contester les inégalités.

Mais ce modèle est-il appelé au succès? L'offensive actuelle contre l'*affirmative action* tout comme la mise en procès du multiculturalisme par certains intellectuels et universitaires américains comme Richard Bernstein, par exemple, qui a écrit un ouvrage au titre significatif *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future* (1994), témoigne de la grande controverse qui agite actuellement le pays et de la crise, déjà, du modèle multiculturel. Outre la mise en cause des excès du "politiquement correct" qui l'accompagne, de plus en plus perçu comme un discours hégémonique oppressant et menaçant pour la démocratie et les libertés, la critique portée au multiculturalisme relève les effets désintégrateurs qu'exercent le culte des ethnicités sur l'idéal national et la "ghettoïsation" des différents groupes ethniques qui s'ensuit.

Certaines manifestations du multiculturalisme pourraient même produire l'effet inverse de celui qui est attendu, c'est-à-dire une plus grande marginalisation des groupes ethniques défavorisés. Ainsi, par exemple, certains craignent que la promotion de programmes afrocentristes, et l'adoption du vernaculaire africain américain dans les écoles n'accentuent la fracture entre la communauté noire et les autres composantes de la nation et ne renforcent les formes d'apartheid de fait que connaît la société américaine.

Il ne faut, en effet, pas oublier que le multiculturalisme peut parfois constituer l'écran qui occulte les rapports de pouvoir et de domination, les rapports qui existent entre la société majoritaire et les groupes définis en termes ethniques. Le pluralisme culturel peut masquer la structure hiérarchique de la société et l'in-

égalité dans l'accès aux ressources. Il peut aller, comme c'est le cas en partie aux Etats-Unis d'Amérique et en Grande-Bretagne, jusqu'à encourager l'ethnicisation des rapports sociaux[4]. Les catégories statistiques ethniques américaines, en insistant sur l'«identité» de chacun, risquent d'introduire celui-ci dans un compartiment étanche, même si on est encore très loin des catégories raciales «sophistiquées» construites dans le cadre du défunt apartheid sud-africain.

En Europe continentale également, les tenants d'une société plurielle fondée sur l'existence de communautés définies par leur "origine" et selon un étiquetage ethnique de certains groupes sociaux, comme dans le cas des "Black" et des "Beurs" des banlieues françaises, risquent de déchanter. On sait combien l'idée selon laquelle l'origine et l'identité sont étroitement liées, l'une expliquant l'autre, est une croyance solidement ancrée dans le sens commun. Cette idée réduit abusivement l'identité de l'individu à sa prétendue origine ethnique. Elle suppose qu'elle serait essentiellement construite pour l'appartenance à un groupe ethnique alors qu'elle est plurielle et se construit à travers des rattachements multiples à des identités collectives comme la classe sociale, le sexe, la confession religieuse, la culture, la catégorie d'âge, etc. En fait, et comme le note De Rudder, «Le couple identité/origine, aujourd'hui comme hier, est au cœur du racisme. L'étiquetage, la fixation dans des représentations stéréotypées, la stigmatisation, les discriminations aussi, figent les identités prescrites (même si, par retournement, elles peuvent aussi être revendiquées) et les réfèrent à des «origines» réelles ou supposées. Cet usage des origines, [...] tout à la fois nourrit le racisme et s'en repaît» (1998: 34).

Aussi, dans le cas particulier des "Beurs" et des "Blacks" français, assiste-t-on à une véritable ethnicisation, voire à une racisation de ces groupes à travers tout à la fois la naturalisation de la nationalité qui viendrait distinguer entre les "vrais" Français (les Français de "souche") et les autres (les enfants des immigrés ou de la "deuxième", voire de la "troisième génération"), et la métaphorisation de la couleur qu'exprime le slogan "Blacks-Blancs-Beurs", quand bien même ce mot d'ordre ait pu exprimer à un certain moment de l'histoire des banlieues et de la société française un espoir d'intégration et une volonté de pratiquer une culture plurielle.

Face à ces critiques ou réserves, et surtout face à la question de savoir comment les différentes cultures peuvent cohabiter sur un pied d'égalité, question centrale à mon avis dans tout débat sur le multiculturalisme, un certain nombre de contributions, aptes à éclairer le débat, ont été récemment apportées, notamment par Charles Taylor dans *Multiculturalisme. Différence et démocratie* (1994). L'universitaire canadien pense ainsi que la coexistence de plusieurs cultures mutuellement exclusives et non respectueuses les unes des autres ne correspond pas au principe moral du multiculturalisme. Selon lui, en tant qu'émanation de la nature humaine universelle, tous les individus sont de valeur égale, méritent un égal respect et les mêmes chances pour leur réalisation. La dignité d'êtres égaux exige des institutions démocratiques non répressives, non discriminatoires et ouvertes aux débats. Un tel système politique et moral assure à la fois l'expression des droits universels et la protection des particularismes culturels. Cette politique de reconnaissance fonde l'éducation multiculturelle. Elle promeut la valeur de cultures variées et permet par là même d'apprécier les diversités, non pas pour elles-mêmes, mais en ce qu'elles accroissent les possibilités et la qualité de la vie de tous. Le principe moral du multiculturalisme se fonde sur le respect qui requiert de toutes les parties une bonne volonté et une capacité à énoncer et à discuter les désaccords, à faire la différence entre les désaccords admissibles et ceux qui ne le sont pas (par exemple l'expression de positions racistes), et à être prêt à modifier, si nécessaire, son opinion sous l'effet d'une argumentation convaincante. Bref, la réalisation du multiculturalisme dépend du libre exercice de ces vertus de discussion.

En France, où le terme de multiculturalisme suscite habituellement des frayeurs, on rencontre pourtant de plus en plus des personnes prêtes à croire concevable ce projet pour le pays. Par exemple, Norbert Rouland, déjà cité, pense qu'une interprétation pluraliste de l'Etat unitaire français est possible sur le plan juridique et que les différences peuvent s'exprimer par la loi. Il rappelle à cet effet que le Conseil constitutionnel a admis que le législateur pouvait traiter différemment des groupes ou des personnes relevant de situations différentes, et que certaines normes pouvaient ne pas s'appliquer de façon uniforme à l'ensemble du territoire français, sans pour autant remettre en question les principes républicains de l'égalité des citoyens. Proche en cela de la position philosophique de Charles Taylor, Norbert Rouland pense que «l'acceptation du pluralisme consiste à tracer un cadre où majorité et minorités, liées par l'adhésion à un certain nombre de valeurs communes, consentent dans un système de concessions réciproques à considérer que les voies d'accès à ces valeurs universelles et leurs expressions peuvent être diverses et coexister dans des conditions d'autonomie relative à déterminer ensemble» (1996: 5).

La «Charte européenne sur les langues minoritaires et régionales», adoptée en 1992, représente de ce point de vue un bon exemple d'une politique multiculturelle. Promouvoir les langues et les cultures régionales ou minoritaires[5], c'est aussi bien élargir les horizons de ces langues que contribuer à transformer la culture nationale. Promouvoir la pluralité des

langues et des cultures régionales, c'est aller à l'encontre d'une culture officielle installée sur tout le territoire et qui oblige les gens à penser de façon conforme et uniforme; c'est en même temps offrir aux acteurs sociaux des espaces de liberté et de créativité, car il ne s'agit pas ici nécessairement de retrouvailles avec des racines ou de la réinvention d'une authenticité chimérique mais bel et bien de démocratie culturelle. Il faut éviter le contresens fréquent qui est de croire que les gens intéressés par les langues et les cultures régionales souhaitent revenir au passé et à la tradition. Bref, il faut sortir la question des langues régionales d'une problématique ethnique et étroitement régionaliste, et l'inscrire dans l'idée d'une pluralité culturelle. Une pluralité culturelle qui ne serait d'ailleurs pas en contradiction avec l'unité d'une République plurielle qui organiserait elle-même cette pluralité.

La «Charte européenne sur les langues minoritaires et régionales» qui entend «maintenir et développer les langues régionales, facettes vivantes de l'identité culturelle européenne», semble aller dans ce sens. Les dispositions qui y sont contenues ne remettent pas en cause la situation privilégié des langues nationales, notamment leur usage prioritaire et universel, ni ne mettent en danger l'ordre politique et l'intégrité territoriale des Etats concernés. Flexible, le texte comporte ainsi 96 mesures, dont 35 au moins doivent être approuvées par chaque Etat signataire, et précise à quelles langues régionales ces dispositions s'appliqueront[6]. Le respect de la Charte par le pays qui y adhère implique d'«employer ces langues avec les autorités administratives et services publics», empêchant ainsi qu'elles deviennent «des langues "handicapées", incapables de formuler tous les aspects de la vie collective».

Notes

[1] Il faut noter ici que l'Allemagne, sous l'influence du dernier gouvernement composé de la gauche social-démocrate et des Verts, va réformer son code de la nationalité et y introduire le principe du droit du sol, qui doit remplacer le droit du sang basé sur une loi de 1913, ce qui permettra de faciliter la naturalisation de plusieurs millions d'immigrés surtout originaires de Turquie et de l'ex-Yougoslavie.

[2] Dans un article paru dans *Foreign Affairs* Samuel Huntington annonçait gravement que le XXI[e] siècle sera dominé par le choc des cultures. Ce texte a été repris dans une version française dans *Libération* du 23 septembre 1993 sous le titre «Il est temps de voir les failles entre les civilisations». Voir également *Le choc des civilisations*, 1999.

[3] Voir, par exemple, la manifestation organisée à Genève en 1994 sur le thème de «la Genève métisse» et qui a donné lieu à une publication: L. Aubert (éd.), 1996, *Genève métisse: de la ville internationale à la cité pluriculturelle*.

[4] Un processus dont plusieurs analystes ont montré qu'il était lié à une certaine décomposition sociopolitique de la société et à un «affaiblissement du rôle intégrateur et mobilisateur des références de classe» (Giraud 1993: 242).

[5] Il serait, toutefois, judicieux de s'interroger sur la signification même des termes minoritaire et régional en les rapportant à national. Tout d'abord, derrière l'apparente objectivité des termes régional et minoritaire se profile un véritable jugement de valeur. Minoritaire renvoie à une appréhension purement quantitative de la question des langues, mettant seulement en avant l'importance numérique des locuteurs au détriment de tout autre critère qualitatif. Quant au terme de régional, il renvoie soit à l'idée d'une forme d'expression bornée par un territoire, soit à une sorte de «régionalisme dans la pensée» (Sicre 1999).

[6] Pour ce qui concerne la France, par exemple, l'alsacien, le basque, le breton, le corse et l'occitan seraient les langues concernées.

Ragionare

Références

Amselle J.-L.
1996 *Vers un multiculturalisme à la française: l'empire de la coutume*, Aubier, Paris.

Amselle J.-L. et E. M'Bokolo (dir.)
1985 *Au cœur des ethnies: ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, La Découverte, Paris.

Aubert L.
1996 (éd.), *Genève métisse: de la ville internationale à la cité pluriculturelle*, Editions Zoé, Genève.

Badie B.
1995 *La fin des territoires*, Fayard, Paris.

Barth F.
1995 *Les groupes et leurs frontières*, in Poutignat - Streiff-Fenart 1995: 205-249.

Bayart J.-F.
1996 *L'illusion identitaire*, Fayard, Paris.

Bernstein R.
1994 *Dictatorship of Virtue: Multiculturalism and the Battle for America's Future*, Alfred A. Knopf, New York.

Breton R.
1981 *Les ethnies*, PUF (Que sais-je?), Paris (2e éd. 1992).
1995 *L'ethnopolitique*, PUF (Que sais-je?), Paris.

Delannoi G.
1991 *La théorie de la nation et ses ambivalences*, in G. Delannoi et P. A. Taguieff (dir.), *Théories du nationalisme: nation, nationalité, ethnicité*, Kimé, Paris: 9-14.

De Rudder V.
1998 *Identité, origines et étiquetage: de l'ethnique au racial...*, in "Journal des Anthropologues", 72-73: 31-47.

Fabietti U.
1995 *L'identità etnica: Storia e critica di un concetto equivoco*, La Nuova Italia, Roma.

Giraud M.
1993 *Assimilation, pluralisme, "double culture": l'ethnicité en question*, in: R. Gallissot (éd.), *Pluralisme culturel en Europe: culture(s) européenne(s) et culture(s) des diasporas*, L'Harmattan (L'homme et la société), Paris: 233-246.

Hobsbawm E.
1992 *Nations et nationalisme depuis 1780*, Gallimard, Paris.

Huntington S.
1999 *Le choc des civilisations*, Odile Jacob, Paris.

Keane J.
1994 *Nations, nationalisme et citoyens en Europe*, in "Revue internationale des sciences sociales", 140: 205-222.

Martiniello M.
1995 *L'ethnicité dans les sciences sociales contemporaines*, PUF (Que sais-je?), Paris.

Poutignat P. - J. Streiff-Fenart
1995 *Théories de l'ethnicité, suivi de "Les groupes et leurs frontières" de Frederik Barth*, PUF, Paris.

Rouland N.
1995 *L'Etat français et le pluralisme*, Odile Jacob, Paris.
1996 *Multiculturelle: enquête sur la République*, in "Libération", 21 octobre.

Schnapper D.
1994 *La communauté des citoyens: sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, Paris.

Sicre C.
1999 *La pluralité pour renforcer la nation*, in "Libération", 13 juillet.

Taylor C.
1994 *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Aubier, Paris.

Wagner R.
1975 *The Invention of Culture*, The University of Chicago Press, Chicago.

Wieviorka M.
1994 *La démocratie à l'épreuve: nationalisme, populisme, ethnicité*, La Découverte, Paris.

Matilde Callari Galli

Le culture della diaspora nella società contemporanea

Etnia, territorio, Stato, nazione

Alla fine della seconda guerra mondiale, Federico Chabod nella sua prolusione all'insegnamento di storia moderna presso l'Università "La Sapienza" di Roma, rivendicava l'esistenza di una coscienza dell'unità culturale europea. Citando Burke egli ricordava che «quel sistema di vita e di educazione più o meno uguale in tutta questa parte del mondo [...] crea una somiglianza di consuetudini sociali e di forme di vita» per cui «nessun europeo potrebbe essere completamente esule in alcuna parte d'Europa». Possiamo così parlare dell'Europa, egli proseguiva, «come il luogo in cui i rapporti di un tempo fra umanisti, il girar dalla Francia all'Inghilterra alla Svizzera di un Erasmo, e poi ancora le discussioni tra gli eretici, profughi e ospitati in terra straniera in omaggio alle idee, tutti quei precorrimenti, pratici e ideali, diventano consapevolezza piena di sé, coscienza di un'unità ideale assai al di sopra ormai dell'equilibrio politico e delle transeunti vicende degli uomini» (Chabod 1947).

Queste parole, dopo mezzo secolo, risuonano ad un tempo attuali e anacronistiche, una meta ancora da raggiungere e un sogno superato e travolto da eventi inaspettati e di difficile governabilità. Attuali perché rivendicano per l'Europa un ruolo culturale che appare sempre più appannato di fronte al dominio del ruolo economico, così forte da determinare, negli anni '80, feroci critiche da parte di autorevoli intellettuali europei, all'organizzazione di Bruxelles. Ma anche anacronistiche di fronte all'indifferenza con cui le singole nazioni, ridisegnando il loro ruolo specifico, hanno assistito ai grandi rivolgimenti che a partire dal 1980 hanno sconvolto le regioni delle aree centrali del continente, con un crescendo lacerante culminato con le guerre dell'ex-Jugoslavia.

Oggi è assai difficile parlare di un'identità europea senza porre in primo piano l'attualità del suo pluralismo culturale che si qualifica, oggi come ieri, per una molteplicità di componenti: un multiculturalismo europeo storicamente e orgogliosamente radicato in ambiti regionali e nazionali al quale si affianca un multiculturalismo più minuto e frastagliato, dovuto sia al permanere di culture tradizionali europee sia all'arrivo di gruppi di immigrati non-europei.

Del resto a guardar bene, come hanno dimostrato Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fenart, le tesi di Renan hanno oggi ancora grande pregnanza, con il suo anti-essenzialismo che «individua alla base della formazione delle nazioni [...] una serie di fatti contingenti, di divisioni artificiali, di combinazioni, di conquiste ma in nessun modo un principio necessario o naturale» (Poutignat - Streiff-Fenart 2000: 27). È infatti ancora su questa argomentazione che si basa la distinzione introdotta da Hobsbawm nel significato del termine di Stato-Nazione; il primo è quello tradizionale ereditato dalla rivoluzione francese e dalla rivoluzione americana che ha una valenza tutta politica: è in altre parole uno Stato territoriale sul quale la Nazione, cioé la gente che lo abita, ha sovranità politica, vale a dire sceglie il suo governo, la sua Costituzione, le sue leggi. Il secondo significato individuato da Hobsbawn è più recente e «consiste nell'idea che ogni Stato territoriale appartiene ad un particolare popolo, caratterizzato da peculiarità etniche, linguistiche e culturali, e che questo costituisce la Nazione. Secondo questa idea, in uno Stato-Nazione esiste una sola Nazione, gli altri sono invece minoranze che vivono nello stesso posto ma che non ne sono parte» (Hobsbawm 2000: 23).

Come aveva già notato Hans Kohn, i due modelli di nazione, veri e propri tipi-ideali, possono essere attribuiti il primo alla Francia (il modello "occidentale" del "cittadino illumistico") e l'altro alla Germania (il modello "orientale" che valorizza la dimensione romantica ed etnica). «Nel modello occidentale, egli scrive, il consenso sociale dei cittadini illuminati rappresenta il fondamento della costituzione della nazione. Nel modello orientale, invece, si pone al centro dell'interesse una tradizione etnica che trascende il mondo cittadino, e cioè la cosiddetta "missione" o "destino" di un popolo. [...] La nazione veniva compresa come una comunità linguistica che sembrava potersi appoggiare su una mitologia e una storia comuni» (Khon 1967).

Lutzeler riprende questa distinzione non solo per collegare al modello orientale lo spirito del sistema nazionalsocialista della Germania nazista ma per sostenere che esso sia ancora operante ed attuale, come ha dimostrato la terza guerra balcanica. «La tragedia dei Balcani, egli scrive non da ultimo deriva dal fatto che vi fu recuperato il modello di nazione orientale dopo che gli imperi sovranazionali (l'impero ottomano e la monarchia austro-ungarica) si sfaldarono, il che ha conseguenze fatali proprio per le regioni con un mosaico etnico» (Lutzeler 1999: 23-24).

I due modelli per Lutzeler sono ancora alla base della disputa che oppone il canadese Charles Taylor al tedesco Jurgen Habermas rispetto alla gestione delle differenti culture che convivono in una medesima nazione. Il

primo valuta inadeguata, per garantire i diritti delle differenze antiche e nuove che affollano i territori delle nazioni europee, «la politica della dignità universale», che nelle sue parole «vuole escludere ogni discriminazione e dovrebbe essere contemporaneamente cieca rispetto alle differenze tra i cittadini». Questa politica a suo parere dovrebbe essere integrata «da una politica delle differenze», attenta a dare alle minoranze quei diritti particolari loro indispensabili per preservare «la propria identità culturale, il che significa da ultimo la propria libertà» (Lutzeler 1999: 25). Habermas a sua volta si batte per il modello di liberalismo universalistico, convinto che per salvaguardare i diritti delle minoranze la distinzione non vada introdotta a livello del modello politico bensì a livello del modello di assimilazione, nel quale egli suggerisce di introdurre «due gradi differenziati, uno che riguarda l'assimilazione giuridico costituzionale e il secondo riferito all'assimilazione pratico-culturale». Habermas, secondo Lutzeler, richiede alle minoranze di aderire alla «cultura politica della maggioranza" ma non alle sue condizioni "etico-culturali".

Le diverse posizioni di Taylor e di Habermas vanno chiarite ricordando che essi si riferiscono a minoranze dai caratteri, dalle storie, dalle esperienze profondamente diverse. «Taylor, scrive ancora Lutzeler, parla di una convivenza di gruppi conflittuali già da secoli in Canada, cioè del rapporto tra franco-canadesi e anglo-canadesi da una parte e delle lotte degli indiani per la loro sopravvivenza dall'altra. Per Habermas si tratta invece dei *Gastarbeiter*, dei profughi, degli emigranti non europei che si sono stabiliti in Germania relativamente da poco. Le minoranze di Taylor sono cittadini giuridici dello stato, quelle di Habermas non sono cittadini del paese dove lavorano» (Lutzeler 1999: 28).

Hobsbawn, Taylor e Habermas attingendo a teorie e dati diversi – soprattutto politici, storici e giuridici – denunciano più o meno direttamente la crisi dei fondamenti istituzionali e degli stessi poteri politici degli Stati nazionali. Può essere di qualche interesse accostare alle loro interpretazioni una visione del problema in cui categorie quali localismo e globalismo, transnazionalità e interdipendenza vadano a confluire, ad affiancare, a contrastare concetti quali etnia e nazione, seguendo il suggerimento di Roland Robertson quando invita a «osservare quella che viene spesso chiamata politica mondiale attraverso una lente culturale» (Robertson 1999).

Si tratta, parafrasando Lyotard, di cercare "lo sconosciuto", di individuare quanto del rapporto tra le culture contemporanee non è stato ancora codificato, di illuminare i luoghi di nuove centralità, di pronunciare nuove parole che possano sostituire quelle ormai invecchiate di acculturazione e integrazione. Si tratta di verificare se il dialogo con le popolazioni straniere che già costituiscono la maggioranza degli abitanti di molte metropoli europee possa illuminarci sulle condizioni e le modalità di nuovi processi di convergenza e di confronto.

Una società globale abitata da innumerevoli localismi

Le interpretazioni della realtà contemporanea nei termini di post-modernità e di globalizzazione sono venute alla ribalta nel nostro secolo, prima in modo sotterraneo e sporadico, poi con prepotenza e grande diffusione, contemporaneamente all'espandersi per tutto il pianeta, in mille rivoli differenziati e differenzianti, dei processi di modernizzazione. Man mano che, a partire dagli anni Sessanta, si affermavano a livello globale una serie di cambiamenti economici, culturali e politici – quali la computerizzazione delle conoscenze, le tecnologie dell'informazione, la velocità dei mezzi di trasporto e della diffusione delle notizie, la proliferazione dell'affermazione di una cultura di mercato, l'esplodere dell'idea di nazione con l'affermazione della multiculturalità e della polietnicità – lo schema di riferimento che interpreta il "quadro del mondo" heideggeriano come un processo di cambiamento "moderno", che investe con le tappe del progresso tecnologico l'intero pianeta, si è spezzato, è divenuto frammentario, ha perso la sua unità, ha caricato di ambiguità eventi e interpretazioni (Callari Galli - Ceruti - Pievani 1998).

Non possediamo più un modello da aprire all'attenzione e alla volontà di chi nei suoi usi e costumi, nei suoi modelli educativi e nelle sue suddivisioni di tempi e di spazi si era nei millenni attestato su altre categorie, su altre finalità, ma ci troviamo di fronte ad un confluire e un ribollire nei medesimi spazi, nei medesimi tempi, di orientamenti culturali, di forze sociali, di visioni del mondo che si aprono contemporaneamente al rapporto e al conflitto, alla coesione e alla rottura.

Le parole "chiave" del processo di globalizzazione individuate da Anthony Giddens riguardano principalmente il livello economico sottolineando le interazioni finanziarie che accomunano paesi lontani e diversi, la diffusione mondiale delle tecnologie moderne, le nuove forme della divisione e dell'organizzazione della forza lavoro, l'emergenza di un "ordine militare mondiale". A queste dimensioni tuttavia se ne sono aggiunte altre, di carattere più nettamente culturale, che con le loro interazioni, con le loro "ricadute" rendono il quadro ancora più dinamico e complesso: volendo citare le più rilevanti ricordo la crescita di reti e di corporazioni transnazionali; le nuove tecnologie di informazione e di comunicazione che hanno contribuito a una "intensificazione della compressione spazio-temporale" che ha avuto un impatto disorientante e distruttivo sulle pratiche politico-economiche; un aumento vertiginoso degli spostamenti, delle emigrazioni, dei viaggi internazionali con conseguenti e parallele trasformazioni nella vita sociale e culturale della maggioranza dei gruppi umani.

Se alcuni analisti sottolineano la prospettiva di una cultura globale e cosmopolita sorretta dalla formazione di "culture transnazionali", altri individuano una

grande superficialità nel cosmopolitismo contemporaneo, accompagnata da una omogeneità tutta apparente, determinata dall'adeguamento generalizzato a modelli consumistici rispondenti alla produzione economica capitalista (la McDonaldizzazione del mondo). Al di sotto di questa coltre si individua un mondo interdipendente a causa dei processi globali che tuttavia continua a produrre localismi esasperati, valorizzazioni di comunità etniche che sembrano sfidare le più ampie unità politiche in cui sono incorporate rivendicando per se stesse diritti e riconoscimenti propri di nazioni e di stati; la riscoperta di "radici" e di storie che minacciano con la loro pregnanza non solo le nuove unità transnazionali ma le stesse unità nazionali degli ultimi secoli.

Per illustrare rapidamente e con efficacia la complessa dinamica che si instaura tra i processi di globalizzazione e i nuovi localismi mi servirò di una citazione. È falso immaginare che la diffusione delle economie e delle informazioni su scala mondiale produca inevitabili processi di omogenizzazione culturale. Come scrive Appadurai, «appena le forze provenienti da diverse metropoli sono portate all'interno di nuove società esse tendono, in un modo o nell'altro, a subire un processo di indigenizzazione: questo è vero della musica come degli stili abitativi, dei procedimenti scientifici come del terrorismo, degli spettacoli come delle norme costituzionali. In poche parole le singole culture possono riprodursi o ricostruire la loro specificità sottoponendo le forme culturali transnazionali ad un processo di indigenizzazione» (Appadurai 1997: 88).

Davanti alla generalizzazione di questo movimento, mi sembra doveroso per chi intenda "leggere" da un punto di vista antropologico la nostra contemporaneità chiedersi come gli individui occupino questi spazi, quali i tempi e i modi dei loro radicamenti e dei loro spostamenti, quali le costruzioni simboliche che nel loro immaginario li guidano nelle scelte, che colorano i loro sogni, che avvelenano le loro disperazioni.

I tempi e gli spazi della contemporaneità

La nostra epoca è caratterizzata da una sempre crescente mobilità degli individui che la abitano: si nasce ricchi in Bangladesh e si crescono i propri figli nei quartieri popolari di una grande città europea e francofona; si diventa "ahragas" – ovvero "si brucia" il proprio passato – aggrappati ad un'imbarcazione troppo affollata che, con un po' di fortuna, ci farà attraversare il Mediterraneo da Sud verso Nord; si passa la propria giovinezza all'estero per completare gli studi; si trascorrono le vacanze in paesi lontani alla ricerca di evasione, esotismo o conoscenza; si "soggiorna" in campi profughi attraverso la cui rete invalicabile si osservano pezzi di un mondo che, visto alla televisione, sembrava ben più allettante.

Ogni anno, quasi seicento milioni di individui varcano un confine internazionale per seguire le mode e le occasioni del turismo di massa, mentre sono centinaia di milioni le persone – donne e uomini soli, famiglie, interi gruppi – che emigrano per motivi economici, si ritrovano esuli o profughi a seguito di conflitti e deportazioni o scelgono semplicemente di vivere all'estero, disegnando così i loro destini all'interno di spazi tanto vasti quanto il pianeta.

La figura del migrante appare oggi come la più adeguata per descrivere noi stessi e i nostri contemporanei, poiché anche coloro che nascono, vivono e moriranno nel medesimo luogo partecipano di un movimento di dislocazione collettiva attraverso i mass media e le nuove tecnologie comunicative. Ed è proprio in questo che consiste la peculiarità del nostro tempo: televisione, telefono, fax e computer immergono ognuno di noi in un "flusso culturale globale" veicolante non soltanto semplici informazioni, ma anche idee, rappresentazioni del mondo, linguaggi, immaginari e ideologie.

Nel mondo che abitiamo, disseminato di schermi piccolissimi e giganti, tutto sembra darsi e farsi in tempo reale, "qui e ora": nella percezione di ciascuno gli avvenimenti si moltiplicano producendo una sorta di accelerazione della storia (Augé 1993): lo spazio attorno a noi si dilata e paradossalmente si restringe poiché ogni luogo è raggiungibile in poche ore di volo e qualsiasi messaggio può pervenire in pochi istanti ad un destinatario che fisicamente si trova a migliaia di chilometri. Le distanze sono state oggi abolite dalla velocizzazione dei mezzi di trasporto e dei mezzi di comunicazione che ci circondano e sui quali sempre più facciamo affidamento per spostarci, per informarci, comunicare, organizzare le nostre relazioni pubbliche e private.

I caratteri dell'interdipendenza culturale

Migrazioni e nuovi mezzi di comunicazione di massa divengono i due fattori che qualificano la nostra contemporaneità, sia se vengono assunti ed analizzati in sé sia soprattutto se prendiamo in considerazione gli esiti insospettati e spesso sorprendenti delle loro interconnesioni.

Le migrazioni sono anche oggi determinate da ragioni composite che affiancano, senza escludersi a vicenda, la ricerca di benessere alla necessità di sfuggire alla violenza della guerra e della persecuzione politica. Ma a questo livello di analisi le differenze con il passato appaiono ai miei occhi più di carattere quantitativo che qualitativo. Sempre grandi gruppi umani hanno vissuto quasi contemporaneamente «la diaspora della speranza, la diaspora del terrore, la diaspora della disperazione» (Appadurai 1997). E le recenti immagini dei treni del Kosovo non possono non

Ragionare

richiamare alla nostra memoria i treni piombati dell'Olocausto ma anche le navi di cittadini inglesi strappati alle carceri per popolare la «riva fatale» (Hughes 1990); così come i vestiti laceri, le scarpe sfondate, i fagotti di stracci documentati nel museo costruito ad Ellis Island, nella baia di New York, a ricordo della diaspora, anch'essa carica di dolore e di speranza, che popolò, alla fine dello scorso secolo, gli Stati Uniti d'America.

Quello che è completamente nuovo è che questi movimenti, queste diaspore, oggi si muovono all'interno di un sistema di comunicazione ignoto nel passato, che ad un tempo dà forma al desiderio e all'oltraggio ma anche agli adattamenti, alle scelte, alle ribellioni. Sono le trasmissioni televisive che portano nelle nostre case e nelle nostre coscienze la marcia disperata di un popolo scacciato perché "etnicamente" non congeniale ad un territorio, sono le trasmissioni televisive o le comunicazioni via internet che muovono i nostri antichi rimorsi costringendoci oggi, a differenza di ieri, a non poterci nascondere dietro l'alibi della non conoscenza. Ma anche i vissuti delle vittime e dei carnefici sono attraversati, in parte determinati, comunque influenzati, dalla creazione di un immaginario collettivo che paradossalmente, proprio in un conflitto che pone alla sua base i principi di territorialità, di appartenenza etnica, trascende completamente gli spazi delle singole nazioni.

Allargando la nostra ottica, l'intero "spazio migratorio" è stravolto dall'esistenza dei mezzi di comunicazione, dagli aereoplani ai fax, dalle trasmissioni televisive alle poste elettroniche e alle "navigazioni" su internet: gli immigrati indiani guardano, in Gran Bretagna o in Italia, le telenovelas prodotte nel loro paese d'origine, ricevono di frequente visite di parenti e amici; i tassisti pakistani percorrono le strade di Sydney ascoltando le audiocassette delle preghiere registrate nelle lontane moschee del mondo musulmano, comunicano quotidianamente con le "loro" comunità; le antenne paraboliche che affollano le finestre dei "centri di accoglienza" predisposti in Emilia Romagna per gli immigrati maghrebini portano, nelle loro povere stanze, le immagini e le voci dei loro paesi: proprio mentre si muore per una città, un villaggio, un campo, l'immaginario collettivo si allarga, raggiunge spettatori appassionati che introdurranno in spazi culturali completamente diversi le immagini trasmesse nei loro paesi di origine.

I mezzi elettronici mutano l'ambiente che ci circonda ponendo gli uni accanto agli altri "localismi" e le "globalizzazioni", mescolano a piene mani tradizioni ed innovazioni, danno agli individui e ai gruppi innumerevoli "materiali" per poter vivere l'ansia del radicamento e l'ebbrezza del nomadismo. Tuttavia quello che è importante sottolineare non è tanto questa continua offerta, questo fluire di stimoli per le nostre immaginazioni sociologiche, quanto piuttosto che la pervasività dei mezzi di comunicazione, il loro penetrare nelle nostre abitazioni, il loro infiltrarsi nelle nostre abitudini, introduce nella nostra vita quotidiana la trasversalità dei progetti sociali. Il richiamo alle "radici", attraversando l'etere, unisce con i suoi pesanti legami emotivi gruppi insediati nei contesti più diversi che stanno ottenendo successi o frustrazioni nel loro faticoso processo di adattamento: contemporaneamente, il richiamo ad affrontare lo stesso progetto politico può tagliare nazionalità ed insediamenti, unire gruppi dalle provenienze più disparate, può divenire mobile e potenzialmente appartenere all'umanità tutta. Queste tensioni, opposte ma analoghe nel loro potere di trasformare i tradizionali legami tra gruppi e territori, rendono ingenuo, anacronistico e illusorio il richiamo a blindare le frontiere di stati nazionali e di continenti; al limite rendono anacronistico lo stesso concetto di "confine".

Con la velocità delle comunicazioni e l'accelerazioni degli spostamenti reali e virtuali, il duplice ancoraggio che legava la cultura da un lato ed il popolo dall'altro ad una nazione viene meno: le comunità divengono più mobili di quanto non lo fossero in passato, le contaminazioni, i prestiti, gli scontri, si moltiplicano, accelerano le loro dinamiche. Applicando i continui sforzi che le discipline antropologiche hanno sempre fatto sia per spostare i limiti dell'etnocentrismo, ampliando costantemente l'operazione di "decentramento del sé", sia per denunciare i limiti di un relativismo culturale assoluto e paralizzante, forse dobbiamo cominciare a discutere l'idea – profondamente radicata nel pensiero e nel vissuto dell'Occidente contemporaneo – che considera i modelli di comunità e di localismo quali entità naturali e innate; forse dobbiamo ricondurli alla loro culturalità, considerandoli risultati di pratiche politiche e sociali che formano le identità. Se accettiamo di sfuggire alla "metafisica della sedentarietà" (del resto così contraria a tutta l'impostazione degli studi antropologici sino a comprendere quelli che riguardano lo studio dell'evoluzione della nostra specie e la paletnologia), se non consideriamo come ovvii e inevitabili il radicamento e l'attaccamento alla comunità, se rifiutiamo di accettare acriticamente che le potenzialità affettive e i principi identitari scaturiscano automaticamente dalle esperienze sensoriali legate ai luoghi in cui si vive e dalle relazioni quotidiane degli incontri "faccia a faccia", vedremo con chiarezza che l'esperienza apparentemente immediata e diretta della vita comunitaria in realtà è costituita da un ben più ampio apparato di relazioni sociali e spaziali. Se si accetta questo schema che vede le contaminazioni e i meticciati percorrere senza sosta l'intero pianeta, appaiono ingenui, se non mistificanti, i modelli che descrivono tipi di identità non localistiche o superlocalistiche – quali le immigrazioni, i flussi dei rifugiati, le diaspore – come estensioni spaziali e temporali di una identità precedente, naturale, radicata in una località e in una comunità (Gupta - Ferguson 1997; Ceruti - Pievani - Callari Galli 1998).

All'analisi del rapporto tra una cultura che eleva l'altro alla dignità del sé o che abbassa il sé alla dignità dell'altro, si sostituisce un'analisi della cultura vista come luogo di differenziazione e di contaminazione, con un dilagare delle differenze e delle omologazioni che raggiunge ritmi mai sperimentati finora: ed è legittimo chiedersi quanto ciò cambi – o dovrebbe cambiare – tutte le discipline "inter" e "trans" che sono fiorite in questi ultimi anni e che tranne rari casi hanno avuto con le discipline antropologiche incontri sporadici e superficiali, quando non hanno preferito compiere vere e proprie illegittime scorribande nei loro dati.

A legare, ad ancorare la cultura a un determinato e circoscritto spazio si aprono una serie di interrogativi ai quali non si può più rispondere con la trascuratezza o con l'indifferenza. Quale cultura per i molti individui che abitano i confini di tutti gli stati nazionali del mondo? E quale cultura per i milioni di individui che in seguito all'emigrazione, alla deportazione, alla fuga da sistemi politici violenti e repressivi hanno per tutto questo secolo abbandonato i loro spazi? A qual punto della sua storia un gruppo poteva essere definito "subcultura"? E questa definizione era comprensiva di tutti i suoi aspetti, di tutti i suoi caratteri o solo di alcuni? E cosa dire di quando alcune subculture, in seguito alla fine del colonialismo politico, divengono culture dominanti rispetto all'occupazione spaziale ma non rispetto al loro potere economico?

La "riterritorializzazione" dello spazio

Tentando di aprire il concetto di cultura a queste nuove, importanti problematiche, nella letteratura si vanno affermando le analisi che si interrogano sui nuovi aspetti che assumono il cambiamento sociale e le trasformazioni culturali che avvengono non più in spazi disgiunti ma in spazi interconnessi. «È la riterritorializzazione dello spazio che ci obbliga a riconcentualizzare, sin dalle loro fondamenta, le politiche della comunità, della solidarietà, dell'identità e della differenza culturale» (Gupta - Ferguson 1997: 37).

Diaspore, emigrazioni, conflitti, non appartengono più solo a gruppi ristretti e ben definiti. Come ha scritto Triulzi, «dai primi anni Ottanta i flussi migratori sino ad allora stagnanti sono aumentati vertiginosamente non solo in Europa, dove vivouo ormai più di venti milioni di immigrati: sono più di trenta milioni gli sfollati e rifugiati nei paesi in via di sviluppo (PVS) a causa dei conflitti armati, mentre masse di esuli provenienti dall'Est europeo e dai PVS, lavoratori, rifugiati e transfughi a causa di guerre, carestie, sommovimenti politici e congiunture economiche si sono riversati da allora nei paesi del mondo industrializzato a ritmi sempre più sostenuti, tanto da confermare l'analisi di Julia Kristeva: "L'epoca attuale è un'epoca d'esilio"» (Triulzi 1995: 5). Al di là di questa crescita quantitativamente imponente di individui che sperimentano fisicamente la dislocazione dei loro spazi, dobbiamo ricordare che a livello virtuale essa coinvolge l'intero pianeta. Sotto la spinta della diffusione delle immagini – e quindi della consapevolezza che tutti cominciamo a raggiungere dell'inevitabile coinvolgimento che i mass media della contemporaneità inducono – i processi di dislocazione vissuti da emigranti o da deportati, da rifugiati o da esuli entrano nella nostra quotidianità, fanno sentire precarie e fragili tutte le nostre sicurezze territoriali. La diffusione dei mezzi di comunicazione di massa apre inedite possibilità di raccordi tra i nuovi e gli antichi territori di insediamento. Davanti all'insorgere di una minaccia dei confini da parte di un invasore straniero, può accadere che dalla "patria" influenti esponenti politici e membri del governo rivolgano appelli dalle emittenti televisive internazionali a tutte le loro comunità, in "qualunque continente vivano" affinché contribuiscano alla difesa della loro terra. Nell'epoca della deterritorializzazione, dello "spazio cibernetico", il concetto di patria continua a dar forma alle nostre identità culturali, particolarmente in quelle comunità che sono sottoposte – per una ragione o per l'altra – alla diaspora e al trasferimento. Le voci antropologiche, che hanno messo in discussione la "naturalità" della sedentarietà, le loro ricerche che, sia pur timidamente, hanno cercato di dimostrare l'"invenzione" e l'uso politico e manipolatorio di molte tradizioni che fondano culture ed etnie, non sono ascoltate con la dovuta attenzione, soprattutto sono pressocché ignorate dai mezzi di comunicazione di massa e dai nostri programmi scolastici. Troppo spesso il legame tra un luogo, la memoria e la nostalgia gioca ruoli colmi di ambiguità nell'immaginario collettivo e nella cultura popolare televisiva. A livello letterario questa ambiguità è stata analizzata con grande precisione da Salman Rushdie che in *Patrie immaginarie* così scrive: «forse gli scrittori nella mia stessa situazione, esuli o emigrati o espatriati, sono perseguitati dallo stesso senso di perdita, da un forte senso di riappropriazione, di guardare indietro, anche a rischio di venir tramutati in colonne di sale. Ma se guardiamo indietro, dobbiamo farlo sapendo – e ciò genera incertezze profonde – che la nostra alienazione fisica dall'India significa quasi inevitabilmente non essere in grado di recuperare esattamente le cose che abbiamo perduto; e che, in breve, creeremo delle fiction, invisibili patrie immaginarie, Indie della mente» (Rushdie 1994: 14).

A livello politico queste "patrie immaginate" vengono spesso create, enfatizzate e usate per alimentare fra gli esiliati e gli immigrati odi e fazioni, per arruolare truppe

Ragionare

e risorse per future guerre tese – forse, in un futuro non ben definito – a riconquistare territori perduti.

La soluzione che si può proporre per liberarsi da queste equivoche ambiguità non risiede certo nel negare il grande richiamo che questi sentimenti esercitano sugli individui e sui gruppi; né da un punto di vista antropologico è sufficiente dar voce alle "alterità" per comprendere la dialettica tra "noi" e gli "altri". Abbiamo bisogno, piuttosto, di interrogarci sulle ragioni politiche, sui condizionamenti economici e culturali che banno rappresentato il mondo come un contenitore del "noi" e degli "altri": e questo non per accettare la realtà delle subculture che popolano un determinato spazio ma per esplorare i meccanismi che producono le differenze in un determinato spazio.

Come ha fatto rilevare Homi Bhabha, una politica sincretica e insieme un'analisi culturale che individui la realtà delle molte forme delle contaminazioni e dei meticciati che costituiscono la nostra contemporaneità svelano l'imperialismo che si nasconde sempre dietro la nozione di "purezza culturale" e dietro ogni forma di nazionalismo. Bhabha prosegue spiegandoci quali politiche sono innestate da questa teorizzazione che pone la contaminazione, il meticciato al centro della nostra analisi. Dopo aver evidenziato la difficile connessione che esiste tra le rivendicazioni di purezza e l'impostazione politica che è sorretta e giustificata dalle utopie finalistiche – e gli esempi di tutti i totalitarismi che hanno punteggiato il nostro secolo "breve" a questo riguardo sono assai immediati e illuminanti – egli ci descrive come è pervenuto alla convinzione che «l'unico luogo da cui, nel mondo contemporaneo, è possibile parlare è quello in cui la contraddizione, l'antagonismo, gli ibridismi dell'influenza culturale, i confini delle nazioni, non sono "trasformati" nell' utopico senso di liberazione o di ritorno. Il luogo da cui parlare è là dove sono quelle incommensurabili contraddizioni entro cui la gente sopravvive, è politicamente attiva e cambia» (Bhabha 1997: 18).

In conclusione mi piace accostare a Bhabha un autore diverso da lui per terra, lingua e religione ma come lui appartenente alla cultura della contaminazione, Mudimbe, che parlando da un'alterità che appartiene ad un'altra storia, ad un altro continente, e usando forme retoriche diverse, rompe la connessione tra cultura e territorio: «non sono da nessuna parte – egli scrive – ed è come se fossi ovunque. Sono americano senza esserlo e non sono neppure del mio paese d'origine, pur essendolo profondamente. Il nomadismo sarà stato – ma da quando? – il mio destino e il segno della mia vocazione" (Mudimbe 1988: 165).

Così i "luoghi" divengono labili, indefiniti. I "senza terra", i "nomadi" sono i nuovi protagonisti della cultura. Così oggi i gruppi di migranti, gli esiliati, i rifugiati costituiscono, in tutto il mondo, in tutti i continenti, il luogo dove possiamo individuare queste difficili contraddizioni, questi atroci antagonismi, questi inaspettati ibridismi. E metaforicamente possiamo paragonare questi incontri a quelli fra culture mediterranee e culture nordiche che secondo Lucien Febvre, all'epoca dell'impero carolingio, rappresentarono l'elemento centrale della formazione dell'Europa. Oggi, come allora, l'elaborazione culturale riposa sul meticciato, sull'impurità razziale, sul bisogno di imitazione reciproca; oggi, come allora, l'orizzonte è costituito dal mondo di cui si ha conoscenza.

Riferimenti

Amselle J. L.
1999 *Logiche meticce: antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino.

Appadurai A.
1997 *Modernity at Large*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Bhahha H. K.
1997 *Nazione e narrazione*, Meltemi, Roma.

Bocchi G. - Ceruti M.
1999-00 *Identità e metamorfosi d'Europa*, in "Pluriverso", IV/4 e V/1.

Buttitta A.
1979 *Semiotica e antropologia*, Sellerio, Palermo.

Callari Galli M.
1997 *In Cambogia. Pedagogia del totalitarismo*, Meltemi, Roma.
1999-00 *La fusione degli orizzonti*, in "Pluriverso", IV/4 e V/1.
2000 *Antropologia per insegnare*, Mondadori, Milano.

Callari Galli M. - Ceruti M. - Pievani T.
1998 *Pensare la diversità*, Meltemi, Roma.

Chabod F.
1947 *L'idea di Europa*, in "Rassegna d'Italia", n. 1.

Fabietti U.
1998 *L'identità etnica*, Carocci, Roma.

Febvre L.
1999 *L'Europa. Storia di una civiltà*, Donzelli, Roma.

Gellner E.
1992 *Nazioni e nazionalismo*, Ed. Riuniti, Roma.

Gupta A. - Ferguson J.
1996 (eds.), *Culture Power Place*, Duke University Press, Durham.

Habermas J.
1999 *La costellazione post-nazionale*, Feltrinelli, Milano.

Habermas J. - Taylor Ch.
1998 *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano.

Harrison G. - Callari Galli M.
1998 *Né leggere né scrivere*, Feltrinelli, Milano (I ed. 1971).

Hobsbawm E.
1995 *Il secolo breve*, Rizzoli, Milano.
1997 *De Historia*, Laterza, Roma- Bari.
1999 *Intervista sul nuovo secolo*, Laterza, Roma-Bari.

Hughes R.
1990 *La riva fatale. L'epopea della fondazione dell'Australia*, Adelphi, Milano.

Kelles G. J.
1993 *Nazionalismi ed Etnie*, Il Mulino, Bologna.

Kepel G.
1996 *Ad ovest di Allah*, Sellerio, Palermo.

Kilani M.
1994 *Antropologia. Un'introduzione*, Dedalo, Bari.

H. Kohn
1967 *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze.

Kristeva J.
1990 *Stranieri a se stessi*, Feltrinelli, Milano.

Lombardi Satriani L. M.
1979 *Il silenzio, la memoria, lo sguardo*, Sellerio, Palermo.

Lutzeler P.
1999 *Identità europea e pluralità delle culture*, Marsilio, Venezia.

Morley D.
1992 *Television Audience and Cultural Studies*, Routledge, London.

Mundimbe V. Y.
1988 *Les corps glorieux des mots et des êtres*, Humanitas/ Présence Africaine, Paris.

Murdock G.
1967 *Ethnographic Atlas*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.

Poutignat Ph. - Streiff-Fenart J.
2000 *Teorie dell'etnicità*, Mursia, Milano.

Remotti F.
1993 *Luoghi e corpi: antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.
1996 *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma.

Robertson R.
1999 *Globalizzazione*, Asterios, Trieste.

Rushdie S.
1994 *Patrie immaginarie*, Mondadori, Milano.

Said E.
1991 *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Signorelli A.
1993 *Cultura popolare e cultura di massa*, Grafo, Brescia.

Taylor Ch.
1994 *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Flammarion, Paris.

Triulzi A.
1999 *Della vecchia giumenta ed altri esili*, in "Afriche e Orienti", n. 1.

Virilio P.
1992 *Lo schermo e l'oblio*, Costa & Nolan, Genova.

Antonino Cusumano

Interdipendenza senza integrazione e cittadini senza cittadinanza

Se è vero che non di semplice *immigrazione* si tratta ma di *migrazione,* ovvero di grandi movimenti di popolazione che dalle plaghe più sperdute e più povere del profondo Sud premono e incalzano il Nord ricco e opulento del mondo, il fenomeno che si è dispiegato in tutta la sua dirompente visibilità nell'ultimo scorcio del secondo millennio è destinato ad attraversare il nuovo secolo, a segnare e a sfidare con forza nazioni e comunità del nostro continente, a ridisegnarne il profilo demografico, sociale, economico e antropologico. Nell'orizzonte dominato dalla potenza materiale e simbolica delle tecnologie, tra le enormi e straordinarie potenzialità e i rischi impliciti negli imponenti processi in corso di globalizzazione e d'informatizzazione dei sistemi di scambio e di comunicazione, il nuovo millennio che si apre dovrà soprattutto misurarsi con le cause e gli effetti delle migrazioni di massa. E queste oggi non sono pienamente e concretamente intelligibili al di fuori di quel complesso groviglio d'interdipenденze prodotto dal cosiddetto "sistema-mondo".

Entro l'amplissima e fittissima rete ordita dall'internazionalizzazione e dall'omologazione dei mercati e dei consumi, sotto la spinta irrefrenabile della circolazione di uomini, capitali e merci, le soglie tradizionali e le vecchie frontiere degli stati-nazione sembrano mostrare tutta la loro debolezza, sembrano sfumare nell'indistinta mescolanza di popoli e culture diverse. Assistiamo, senza averne precisa consapevolezza, a un passaggio epocale della nostra storia occidentale, partecipiamo a una rivoluzione che sicuramente non prepara alcuna apocalittica catastrofe ma che probabilmente muterà «i caratteri qualitativi e quantitativi della produzione, riproduzione e distribuzione della specie umana» (Buttitta 1998: 19). Secondo le previsioni recentemente fornite dalle Nazioni Unite, tra meno di venticinque anni l'Europa avrà bisogno, per mantenere l'attuale livello di produzione e di reddito e assicurare il ricambio organico della stessa popolazione, di un flusso immigratorio pari a circa 130 milioni di persone. Se le statistiche demografiche hanno un senso, dobbiamo dunque rassegnarci all'idea di un continente abitato da società multiculturali e multietniche. Tanto più che gli eventi politici dell'ultimo decennio hanno contribuito a modificare profondamente la geografia non solo degli Stati ma anche delle rotte migratorie. La disgregazione dell'Unione Sovietica, l'implosione dell'impero comunista e la dissoluzione della Jugoslavia e dell'Albania hanno aperto nuovi fronti nell'orizzonte dei flussi internazionali, incrementando quel «*sesto continente* dai mobili confini, che incessantemente solca gli oceani, scavalca le montagne e attraversa i deserti, alla ricerca non solo del pane, ma della pace, della libertà e della dignità» (Melotti 1988: 10).

A fronte della grande portata storica del fenomeno migratorio la sua percezione collettiva è ancora largamente attardata su posizioni di attesa e di difesa. Nessun bastione, però, né scudo inespugnabile potrà mai arginare il fiume carsico della storia, specie se questo s'identifica con quello della vita. L'impreparazione e la sostanziale disattenzione con cui, non solo in Italia, si guarda ancora oggi all'immigrazione extracomunitaria come a un evento problematico e congiunturale e non come a un processo strutturale e di lunga durata, sono in tutta evidenza forme e aspetti di un provincialismo culturale che impedisce di andare "oltre" la dimensione politica dello Stato nazionale e dello *status* giuridico su cui si fonda il diritto alla cittadinanza. Si avverte, persino nelle democrazie più mature e da sempre interessate da flussi d'ingresso di lavoratori stranieri, l'insorgenza di resistenze ideologiche e di particolarismi etnici, l'affermazione di scissioni e di separazioni conflittuali unitamente al rafforzamento degli strumenti di controllo dell'identità, del soggiorno e della circolazione dei migranti. A guardar bene, si registra un formidabile iato tra l'imponenza e l'irruenza del movimento umano che travalica barriere e confini naturali, da un lato, e l'oggettiva inadeguatezza degli strumenti e dei modelli adottati dagli Stati ospitanti nel governo e nella gestione del fenomeno, dall'altro. L'immigrazione è, in questo senso, specchio esemplare delle contraddizioni interne alle società sviluppate, mirabile cartina di tornasole dei punti di debolezza delle loro politiche, costituendo un nervo scoperto nel corpo di quelle democrazie.

Mentre scriviamo la cronaca italiana registra in rapida sequenza una serie di inquietanti avvenimenti che sembrano voler evocare sul nostro Paese il vento di restaurazione e di xenofobia che spira in Europa dopo la vittoria della destra di Haider in Austria. A seguito di alcuni eclatanti casi di violenza metropolitana, si fa strada nell'opinione pubblica, sostenuta da mirate campagne di stampa, l'assimilazione *tout court* di immigrato e criminale, si promuovono e si coltivano le paure e gli istinti di un sentimento di assedio, si ingigantiscono le preoccupazioni per le legittime ragioni della sicurezza nelle città per progettare una politica fondata sui richiami del sangue e della fede a difesa della nazione, intesa come baluardo della civiltà cristiana minacciata dall'Islam e dalla *new age*, dal multi-

IMENTO DI BENI CULTUR
Università

culturalismo e dallo spettro dei clandestini che prendono d'assalto le nostre coste. Il recente disegno di legge firmato da Berlusconi e da Bossi, che prevede nell'azione di contrasto della polizia l'uso delle armi contro gli immigrati, si ispira a questi princìpi, nel demagogico tentativo di blindare le frontiere e di chiudere le porte agli stranieri. Il razzismo che straripa ormai fuori degli stadi sembra perfettamente interpretare e spalleggiare queste teorie. Perfino la Chiesa contribuisce ad alimentare presunti "scontri di civiltà" quando sostiene, come ha fatto ultimamente la CEI, una vera e propria crociata contro i matrimoni misti.

Viviamo dentro il paradosso di una crescente globalizzazione dell'economia e delle comunicazioni a cui si accompagna in misura proporzionale una frammentazione molecolare di Stati, nazioni, culture e identità. Nel "disordine" mondiale susseguente alla caduta del Muro si è realizzata l'unità monetaria dei Paesi europei ma si sono anche riaccesi rigurgiti di esasperati individualismi, si sono ristrutturate o rimarcate nuove frontiere e nuove diversità. «L'idea che il mondo si componga di nazionalità le une identiche alle altre come gli atomi è ormai difficilmente sostenibile e sicuramente non difendibile» (Geertz 1999: 38). Quanto più popoli di lingue, religioni e culture diverse vengono a contatto per la prima volta nella storia e si avvicinano gli uni agli altri, tanto più sembrano rimanere separati, distintamente enucleati, radicalmente differenziati. «L'interdipendenza non coincide affatto con l'integrazione» (Geertz 1999: 115), e «il problema della comunicazione interculturale non viene affatto risolto dalla globalizzazione economica» (Touraine 1998: 192). L'aperta dissociazione fra universo strumentale e mondo simbolico, fra economia e cultura, fra società di massa e identità, rende ancor più problematico il dilemma di come sia possibile coniugare uguaglianza e diversità.

«Il sogno di sottoporre tutti gli individui alle medesime leggi universali della ragione, della religione o della storia si è sempre trasformato in un incubo, cioè in uno strumento di dominio, mentre la rinuncia a qualsiasi principio di unità e l'accettazione di differenze illimitate portano alla segregazione o alla guerra civile» (Touraine 1998: 25). L'immigrazione passa attraverso la complessità di questi snodi, rinvia alla contraddittorietà e alla conflittualità di queste dinamiche, s'intreccia alle vicende di queste gigantesche sfide che agitano la scena mondiale. Fuori di questo quadro generale, estrapolato dal contesto delle sue diverse implicazioni culturali, del fenomeno si colgono soltanto le strutture apparenti, gli aspetti emergenti, i tratti evenemenziali. A livello delle strutture profonde, al di sotto delle onde superficiali e mutevoli delle contingenze, è possibile ragionare di immigrazione in termini progettuali, individuando strategie, tendenze, orientamenti e bisogni, identificando i punti di continuità e di rottura nel sistema delle relazioni sociali e dei valori simbolici. Tra solidarietà e conflitto, tolleranza e razzismo, integrazione e espulsione, l'Europa che verrà sarà comunque multiculturale, e di questa Europa l'Italia, per la sua storia e per la sua posizione geografica, è destinata a essere parte non secondaria né marginale.

Chiarito che l'immigrazione è un dato strutturale che postula progetti e investimenti toccando temi e valori centrali della convivenza civile, si può e si deve guardare al fenomeno in una prospettiva diversa dalla pura e riduttiva logica delle misure eccezionali e dei provvedimenti di emergenza. In Italia siamo tuttavia, a livello di politiche istituzionali, ancora lontani dalla scelta e dall'attuazione di un qualche originale modello d'integrazione degli stranieri. Siamo praticamente ancora alle prese con i problemi legati alla "prima accoglienza" e stentiamo a pensare e ad agire nell'ottica culturale della "seconda accoglienza", quella – per intenderci – che presuppone il pieno riconoscimento agli immigrati dei diritti di cittadinanza. Il ritardo con cui il nostro Paese giunge alla percezione e alla gestione del problema è riconducibile alla perdurante politica dello spontaneismo e dell'approssimazione che, nella valutazione del fenomeno come evento temporaneo e circoscritto, ne ha sostanzialmente affidato la delega, almeno fino all'approvazione della legge 40/1998, agli enti locali, alle associazioni di volontariato e soprattutto al mercato. In assenza di strategie progettuali, l'immigrazione è stata per lunghi anni, quasi esclusivamente, questione di ordine pubblico, arido e stretto passaggio tra sanatorie e fogli di via. Ancora oggi, in verità, non pare essersi pienamente affrancata da questo angusto orizzonte, se è vero che, nonostante tutto, a prevalere sono le iniziative restrittive di controllo su quelle orientate all'integrazione. Non basta, del resto, limitarsi ad accogliere gli immigrati senza accogliere le loro "differenze". Né basta, come si usa affermare ripetutamente e ritualmente, coniugare sicurezza e solidarietà per intestarsi una politica garantista e davvero democratica.

Se il diritto alla sicurezza è dovere costitutivo dello Stato e in quanto tale prescinde dalla presenza degli stranieri, la solidarietà è pratica che attiene ai princìpi etici, alle scelte individuali, all'ordinamento dei valori culturali e non può essere pertanto criterio regolatore, strategia di programma, discrimine politico. Oscillando dentro questo pendolo, fragile e precario spazio di un equivoco compromesso, all'immigrazione si continuerà a guardare come a un "problema", a una "patologia" o peggio ancora come a una "disgrazia sociale" a fronte della quale alcuni invocheranno assistenza e indulgenza, altri severità e rigore. Non è tuttavia utilizzando queste categorie che sarà possibile dare una risposta razionale alla titanica sfida posta dalle migrazioni internazionali. Non può essere la solidarietà, seppure magistralmente interpretata e applicata dall'efficiente rete nazionale del volontariato laico e religioso, a surrogare l'azione politica della pubblica amministrazione. Né, d'altra parte, può essere la mano selvaggia del mercato

a regolare i flussi e a decidere intorno al destino dei lavoratori e alle delicate vicende umane dei migranti. La strada maestra da seguire è forse semplicemente quella del pieno e concreto riconoscimento dei diritti civili, individuali e collettivi, degli immigrati, nel rispetto delle regole e dei doveri della società di accoglienza. Non alla ricerca di una difficile e innaturale mediazione tra sicurezza e solidarietà deve dunque ispirarsi la politica di governo di un fenomeno così enormemente complesso, quanto piuttosto al raggiungimento di un sistema di reciprocità, di un punto di equilibrio tra garanzie e sanzioni nell'ambito di un patto e di un contratto tra cittadini italiani e stranieri.

Spostando il piano degli interventi legislativi dalla dimensione meramente amministrativa, economicistica o assistenzialistica a quella più strettamente sociale e culturale, è possibile cominciare a progettare esperienze di integrazione degli immigrati nel tessuto civile delle comunità italiane, è ipotizzabile la promozione di una convivenza sulla base delle norme che regolano i fondamenti democratici del diritto di cittadinanza, nella libera e leale adesione a un minimo di doveri comunitari entro un quadro certo di riferimenti giuridici condivisi. Tra assimilazione e semplice accoglienza occorrerà sperimentare una terza via, una politica che promuova la partecipazione dei lavoratori stranieri alla vita pubblica nazionale, che muova verso la reale applicazione dell'obiettivo delle pari opportunità, dell'eguaglianza non solo formale tra soggetti costitutivi della stessa comunità. Nel sentirsi parte di essa, come *cives* tra altri *cives*, gli immigrati non saranno più *gastarbeiter*, lavoratori ospiti destinati necessariamente a preparare il loro ritorno nel proprio Paese d'origine. Saranno dunque a tutti gli effetti "cittadini" e, in quanto tali, titolari delle prerogative che garantiscono l'accesso ai servizi sociali e pubblici di ogni ordine e grado. Se è vero che un popolo è fatto più di cittadini che di consanguinei, «la cittadinanza democratica non si definisce semplicemente come un catalogo di diritti ma come il vincolo di reciprocità che impegna alla lealtà e al solidarismo civico» (Rusconi 1993: 178). Riconoscersi "membri della stessa città" sulla base dei legami territoriali e sociali significa separare lo statuto giuridico della cittadinanza dal principio della nazionalità, dell'appartenenza etnica e del cosiddetto *ius sanguinis*. Significa ritenere più forti e cogenti delle stesse relazioni di sangue le ragioni del vivere insieme, del dividere bisogni, aspettative e prospettive all'interno di un orizzonte comune di valori politici e civili prima ancora che culturali.

La legge Turco-Napolitano del 1998, che è stata di recente finalmente accompagnata da un apposito Regolamento di attuazione (novembre 1999), rappresenta indubbiamente un notevole passo in avanti nella direzione di regolamentare il fenomeno per sottrarlo ai meccanismi congiunturali e arbitrari del mercato e alla discrezionalità di uffici e amministrazioni diverse. Le norme stabilite relativamente alla condizione dello straniero prevedono, per la prima volta, forme d'integrazione sociale e di riconoscimento dei diritti nel campo del lavoro, della sanità e dell'istruzione. Con la prossima semplificazione delle procedure per il rilascio della carta di soggiorno a durata illimitata si rende più visibile e più sicuro lo *status* giuridico di quegli immigrati che rispettano le leggi e intendono progettare il loro futuro nel nostro Paese. Sono infine pianificate le quote d'ingresso nel contesto di precisi accordi bilaterali con i governi degli Stati di provenienza. Ma a fare da contrappunto a queste misure di razionale programmazione dei flussi migratori e di coraggiosa apertura ai diritti dei lavoratori stranieri la politica del quotidiano ha mostrato tutte le sue debolezze e contraddizioni. La cronaca s'incarica, infatti, di registrare con ripetuti e drammatici episodi una preoccupante recrudescenza del fenomeno del racket della manovalanza straniera, a opera di gruppi criminali che organizzano avventurosi sbarchi sulle coste italiane, segnatamente nel canale d'Otranto e in quello di Sicilia. Il traffico che si svolge nelle acque del Mediterraneo non è diverso, nei metodi e nella sostanza, dalla tratta degli schiavi di un tempo.

Naufragi e speranze, sogni e tragedie, viaggi di un'umanità stivata come carne da macello in piccole barche o carrette, fughe e approdi nelle notti senza luna, tra il pericolo delle burrasche e quello dei blocchi delle guardie costiere, odissee di clandestini gettati in mare dai Caronte di turno, morti a un metro dalla riva o sopravvissuti grazie a rocamboleschi salvataggi: tutto questo produce un'enorme accumulazione di ricchezza illegale da parte di una vera e propria *holding* internazionale e ripropone, nel cuore del vecchio continente e all'alba del nuovo millennio, l'antico e doloroso fenomeno dello schiavismo. Davanti al quale l'Europa, che si vanta di possedere un nobile patrimonio di civiltà, ha come primo compito quello di imporre e riaffermare i princìpi di libertà e di giustizia. La legge n.40 del 1998 si muove a fatica entro l'angusto varco aperto tra il bisogno sociale di sicurezza e l'esigenza umanitaria della solidarietà, tra due soluzioni provvisorie, entrambe ostaggio dell'emergenza infinita. L'istituzione dei Centri di permanenza temporanea, ove l'immigrato clandestino può essere "trattenuto" prima della sua espulsione, costituisce, in questo senso, la risposta materiale e la sintesi politica a questo ambiguo e precario compromesso. Le vicende recenti e a noi vicine del caso *Serraino Vulpitta* di Trapani, dove in occasione di un tentativo di fuga e di un incendio sono morti carbonizzati ben cinque Tunisini, sono la più severa denuncia di quanto sia innaturale far valere le ragioni dell'accoglienza con gli strumenti della repressione, di quanto sia difficile coniugare i diritti individuali con quelli dell'ordine pubblico quando non sono rispettate le condizioni elementari di libertà e di dignità dell'uomo.

L'immigrazione clandestina non è l'altra faccia del fenomeno ma appartiene alla sua stessa genesi, è prodotta dalla saldatura tra gli interessi opposti di imprenditori sfruttatori e di forza lavoro facilmente ricattabile. Quanto meno certe sono le regole che governano il mercato e il processo d'integrazione sociale e civile dei lavoratori stranieri, tanto più forti sono i ricatti e le speculazioni, i traffici di manodopera, l'ombra lunga dell'economia sommersa sulle dinamiche della clandestinità. Viceversa, quanto più "cittadinanza" sapremo dare agli immigrati, tanto più sarà prosciugata l'area delle irregolarità, tanto più "regolari" saranno le loro presenze, più ordinati i flussi, più sicure le nostre frontiere. La stretta correlazione di questi aspetti del problema è all'origine degli attuali conflitti che agitano la società italiana in rapporto all'immigrazione, la cui percezione generalizzata nell'opinione pubblica, nella classe politica e nei mezzi d'informazione di massa resta prevalentemente associata a preoccupazioni di sicurezza sociale, a rappresentazioni allarmistiche largamente stereotipate e ancora modellate sulla paura irrazionale degli stranieri, soprattutto nei contesti urbani e nelle aree metropolitane, non meno che sulla loro collettiva criminalizzazione. È ovvio che questo atteggiamento, che a livello del "senso comune" tende a trasformare in modo meccanico e irriflesso ogni migrante clandestino in un potenziale delinquente, può facilmente prestarsi a diventare sistematica strategia di rifiuto degli extracomunitari nel programma politico di gruppi organizzati la cui ideologia si ispira alle posizioni estremiste dei partiti della destra, come quelle della Lega di Bossi in Italia, di Le Pen in Francia, di Haider in Austria e di frange neonaziste in Germania.

Ma i clamori, gli strepiti anche razzisti, le polemiche registrate dalle cronache sull'occupazione abusiva di insediamenti da parte degli immigrati, sulle proteste degli abitanti dei quartieri in cui sono ospitati centri di accoglienza, sugli sgomberi forzati e, più in generale, sugli effetti provocati da una certa diffusa "sindrome dell'invasione" non possono in nessun caso occultare la silenziosa e graduale penetrazione della manodopera straniera nel mondo del lavoro né possono ridurre l'immagine degli extracomunitari a quella di un esercito di *vu cumprà*, di "lavavetri" o "lavascale", di miserabili accattoni o di emarginati senza fissa dimora. La realtà è ben diversa, come sa bene chi la guardi con occhi scevri da pregiudizi. La realtà è che la loro presenza è stata ed è funzionale ai processi di ristrutturazione dell'economia del nostro Paese, all'estensione del mercato del lavoro dualistico, ma anche alla ricomposizione degli squilibri tra domanda e offerta ovvero alla sopravvivenza di settori di attività destinati altrimenti al decadimento e alla chiusura. Il radicamento della manodopera straniera nel sistema produttivo italiano corrisponde a effettive e ben visibili esigenze delle società locali, alle necessità delle loro popolazioni, alle prestazioni e all'efficienza dei servizi essenziali. Lo stesso ministro della Solidarietà Sociale, Livia Turco, ha denunciato «l'invisibilità dei problemi dell'integrazione nel dibattito politico e nell'opinione pubblica. [...] Infatti si è continuato a parlare e a occuparsi, sui media innanzitutto, solo degli irregolari e dei clandestini. Come se quel milione e duecentomila uomini e donne che lavorano, pagano le tasse, crescono i loro figli accanto ai nostri, contribuiscono alla ricchezza del nostro Paese e ne aprono gli orizzonti culturali, non esistessero e non ponessero a tutte le forze politiche – e soprattutto alla sinistra – serie e ineludibili domande» (Turco 1998: 11).

Massimo Ghirelli ha immaginato in forma di racconto cosa potrebbe accadere in Italia se una mattina all'improvviso scoprissimo che gli immigrati sono tutti andati via e, dopo aver passato in rassegna le diverse realtà regionali con le industrie ferme, i ristoranti chiusi, le campagne desolate, gli anziani e i malati abbandonati, così conclude: «Quella sera il ragioniere dello Stato, Monorchio, intervistato a reti unificate, fornì un quadro dettagliato della catastrofe provocata dalla sparizione degli immigrati: 540 mila lavoratori dipendenti in meno; 20 mila lavoratori autonomi scomparsi; oltre 150 mila famiglie italiane abbandonate dalle 60 mila collaboratrici domestiche extracomunitarie; un "buco" di 166 mila avviati al lavoro in meno ogni anno; una voragine previdenziale di 2.400 miliardi di contributi mancati, con fosche previsioni per l'avvenire di oltre 9 milioni di pensionati. La ministra Turco, accanto a lui, snocciolava le cifre degli Affari sociali: 80 mila banchi vuoti nelle scuole, 120 mila mariti o mogli senza i rispettivi coniugi stranieri, un ulteriore calo demografico di quasi due punti in un Paese che conta già una percentuale di anziani del 23%, tra le più alte del mondo, destinata a raddoppiare in meno di cinquant'anni. In un angolo, con le occhiaie più profonde del solito, il ministro Visco, nell'atto di annunciare un aumento delle tasse del 17%, scoppiò in un pianto dirotto» (Ghirelli 1999: 28). Al di là del paradosso e dell'ironia, i dati riportati, tutti rigorosamente elaborati su basi statistiche di ricerche serie e aggiornate, danno un'idea del peso e dell'incidenza della presenza straniera nella vita economica e sociale del nostro Paese, rendono giustizia della visione pauperistica con la quale troppo spesso viene liquidata la rappresentazione degli extracomunitari. Senza di loro, a dir la verità, la nostra economia sarebbe più povera, la nostra società più disgregata. Agenti del cambiamento e parte attiva delle comunità in cui vivono, gli immigrati sono uomini e donne, lavoratori e studenti, famiglie e minoranze etniche, con ruoli occupazionali determinanti, con funzioni sociali non marginali e ben identificabili, con bisogni culturali autonomi e specifici.

L'affermazione dei valori della convivenza tra popoli di diverse etnie all'interno del nostro Paese non è dunque solo possibile ma irreversibile, restando l'integrazione un processo lungo e problematico fondato sulla reciprocità delle azioni e sul riconoscimento dei diritti civili, primo fra tutti quello della cittadinanza. Per quanto la legge Turco-Napolitano nel suo impianto complessivo prevedesse l'accesso al voto amministrativo locale, attivo e passivo, a favore degli stranieri regolarmente residenti da almeno cinque anni in Italia, questo auspicato provvedimento non è stato purtroppo approvato dal Parlamento, ancora troppo lacerato dalle divisioni politiche e attardato su posizioni difensivistiche. Analogamente è caduta l'ipotesi di revisione della concessione della cittadinanza, che avrebbe consentito ai figli degli immigrati nati nel nostro Paese di diventare automaticamente cittadini italiani e agli stessi stranieri di dimezzare i tempi, da dieci a cinque anni di residenza, per accedere a questo diritto. La naturalizzazione dei minori e la libera opzione per la doppia cittadinanza, sulla scorta di quanto è già stato attuato in gran parte degli Stati dell'Unione Europea, unitamente alla possibilità di scegliere con il voto i rappresentanti politici e di essere eletti tra gli amministratori locali, sono qualcosa di più di semplici leggi che attengono alla civiltà giuridica a cui ci vantiamo di appartenere; sono, in realtà, presupposti irrinunciabili per qualsiasi prospettiva d'integrazione culturale, costituiscono le premesse ineludibili per la promozione di quel «comune senso della città» che può favorire la partecipazione alla vita pubblica e attenuare i conflitti interetnici.

L'Italia sconta il grave ritardo con il quale è giunta a una qualche normativa che regoli i rapporti tra immigrati e apparato amministrativo. Resta l'unico Paese dell'Unione Europea dove non basta nascere sul territorio nazionale e neppure dimostrare di risiedervi per un lungo periodo di tempo per avere accesso automaticamente, come altrove, al diritto alla cittadinanza. Qui, a differenza che in Belgio, in Francia, in Spagna, in Gran Bretagna e più recentemente persino in Germania, l'acquisizione non è regolata dall'*ius soli* ma è delegata a una precisa concessione da parte delle autorità. La stessa operazione della naturalizzazione, che si configura come un atto assolutamente discrezionale, è complicata da un'estrema complessità procedurale. Accade così che l'unica strada perché l'immigrato possa diventare cittadino italiano rimane quella del matrimonio misto. Ma, cosa ancora più grottesca, accade che le migliaia di bambini che nascono ogni anno in Italia ereditano direttamente la cittadinanza dei genitori e sono conseguentemente soggetti a tutte le norme che disciplinano il soggiorno degli extracomunitari nel nostro Paese. La palese ingiustizia subita dai minori, che vivono sulla loro pelle l'assurda contraddizione tra il sentirsi italiani tra gli italiani e l'essere di fatto, davanti alla legge, degli stranieri, denuncia apertamente l'anacronismo e l'arretratezza di un sistema giuridico che continua a fondare la cittadinanza sui princìpi ottocenteschi della filiazione naturale, sui vecchi criteri dell'ascendenza parentale, sui diritti aberranti del sangue e della razza.

La stessa categoria dell'etnicità è oggi molto spesso utilizzata come sinonimo di natura, specie quando è «abusivamente reificata, identificata con la realtà empirica, cosicché da convenzione essa si trasforma in dogma» (Rivera 1997: 89). La cristallizzazione delle appartenenze culturali può paradossalmente coincidere con l'assolutizzazione e la gerarchizzazione delle differenze postulate dal più rozzo e primitivo dei razzismi. Nell'uno come nell'altro caso, identità e culture sono ritenute pure e irriducibili, prive di contaminazioni e sottratte al dominio della storia. Ecco perché non è tanto agli irresistibili legami culturali rivendicati dalla discendenza etnica che va associata l'idea della cittadinanza, quanto piuttosto alla coscienza e al sentimento civile dell'appartenenza a una comune città, a un insieme bilanciato di impegni e di opportunità, di doveri e di diritti indissolubilmente correlati, esplicitamente definiti, chiaramente garantiti e soprattutto non più subordinati alle contingenze e alle mutevolezze del clima politico nazionale. Corroborate dalle garanzie del reciproco riconoscimento, dalle certezze della stanzialità e dalla revisione del processo di acquisizione della cittadinanza, le ragioni fondanti che tengono uniti gli abitanti della stessa *polis* saranno più forti di quelle oggettivamente conflittuali volte a dividere o a escludere su basi religiose, linguistiche o etniche. Quando sarà approvata la legge che offre agli immigrati la facoltà di votare e di essere votati nelle consultazioni amministrative, sarà probabilmente possibile cominciare sul serio a ipotizzare percorsi di integrazione sociale e culturale, dal momento che gli stranieri cesseranno di essere tali e cominceranno a essere cittadini, con il loro potere politico e con il loro peso decisionale.

Fissato il quadro istituzionale e normativo delle disposizioni generali di riferimento, la partita della convivenza interetnica e delle esperienze interculturali si gioca dunque in ambito locale, a partire dalle mille vicende delle diverse e molteplici realtà regionali italiane. Nella concretezza della politica sociale e della cultura amministrativa delle singole comunità periferiche si misura il grado di democrazia di un'intera nazione, il livello raggiunto di effettiva eguaglianza, la qualità della vita collettiva di relazione, la tenuta delle solidarietà tradizionali. Quando si cesserà di intervenire con approcci assistenziali o settoriali, con soluzioni improvvisate, prive di progettualità e di una visione integrata dei problemi, o con semplici azioni di controllo e di custodia della presenza straniera sul territorio, si comincerà a capire che nel patrimonio ideale e civile, racchiuso nel reticolo molecolare dei piccoli e grandi centri urbani di cui è composto il nostro Paese, è davvero investito non solo il destino degli immigrati della seconda generazione ma con esso anche il futuro stesso delle nostre città. Questo e

quello coincidono con il recupero del ruolo che ebbero nella storia le istituzioni comunali e con la riappropriazione degli originari valori di civiltà politica depositati nel diritto di cittadinanza. Non nella retorica delle piccole patrie né nell'utopia romantica dei localismi può certo trovarsi un efficace antidoto all'imperversare della globalizzazione economica e dell'omologazione tecnologica del nostro tempo. Al contrario, la riscoperta di quelle virtù civiche che sostanziano le ragioni della convivenza democratica può essere la chiave di volta per oltrepassare i confini etnici, rinnovare le radici storiche, rigenerare le ascendenze culturali e dare forma e corpo alla «nazione dei cittadini». Tanto più che «la storia ci ha più volte insegnato che la libertà, la sicurezza, la pace, sono beni indivisibili: se non riusciamo a difenderli per gli altri li perderemo anche per noi stessi» (Ceccatelli Gurrieri 1992: 87).

In Sicilia il fenomeno dell'immigrazione straniera ha una sua storica riconoscibile identità. Posta al centro del Mediterraneo, ponte tra il Vecchio continente e l'Africa, l'Isola è stata da sempre protagonista nello scenario dei grandi e ricorrenti movimenti di popolazione che hanno fatto di questo mare uno spazio privilegiato di scambi e di relazioni. Approdo stabile e vicino e pure tradizionale porta d'ingresso dei flussi diretti verso il Nord, la Sicilia ha conosciuto, prima delle altre regioni italiane, l'immigrazione extracomunitaria con l'arrivo, già nel corso degli anni Sessanta, di lavoratori maghrebini, la cui presenza si è nel tempo incrementata e strutturata in forme autonome e stanziali. A seguito del crollo del sistema bipolare, il Mediterraneo si è trovato nell'ultimo scorcio del XX secolo al punto d'incrocio di un drammatico riassetto degli equilibri globali, tornando a essere epicentro gravitazionale delle migrazioni internazionali, un'area fortemente attraversata da ininterrotti flussi di popolazioni provenienti dalle regioni più povere dell'Africa. Luogo storico e paradigmatico delle contraddizioni più paradossali, la Sicilia, da secolare serbatoio di manodopera da esportare, è diventata in pochi anni terra di immigrati, capolinea di speranza per migliaia di stranieri che cercano qui riscatto e fortuna. Oggi l'Isola è attraversata da tre movimenti migratori paralleli di diversa tipologia. Si registra, infatti, il rientro di centinaia di emigrati provenienti dai Paesi transoceanici e dalle tradizionali aree dell'Europa forte con il conseguente problema della loro difficile reintegrazione nelle fragili economie locali e, nello stesso tempo, si attivano nuovi canali di emigrazione interna in direzione delle regioni centrosettentrionali, sotto la spinta di gravi crisi insorte in determinati settori produttivi. Questi trasferimenti di segno opposto s'intersecano con il flusso d'ingresso dei lavoratori extracomunitari, prevalentemente di origine maghrebina. All'immigrazione regolare si accompagna quella clandestina e quanto accade lungo le coste e soprattutto nelle acque antistanti le isole di Pantelleria e di Lampedusa conferma che il fenomeno non è affatto spontaneo, ma vive e prospera perché esistono imprenditori senza scrupoli che, grazie a una vasta rete di complicità, manovrano e sfruttano i bisogni dei migranti.

Frontiera aperta e soglia mobile dell'Europa, la Sicilia è diventata spiaggia di illusioni anche per i più disperati. Si pensi, solo per fare un esempio tra i più clamorosi, al caso di quel marocchino paraplegico, Gebel Said, che ha viaggiato per due giorni (14-15 luglio 1998) immobile sulla sua sedia a rotelle, ancorata a un bidone come galleggiante e issata, davanti alle vedette della capitaneria di porto, come scudo o impossibile lasciapassare dai compagni di sventura. E chi ricorda più i nomi dei tre tunisini morti di fame e freddo e inghiottiti dalle acque in una drammatica traversata del canale nella notte di capodanno del 1997? Altri sono scomparsi nel nulla e nel silenzio delle cronache. E quanti riescono a giungere sulle coste trapanesi o su quelle siracusane vanno a ingrossare le fila di quel popolo migrante di *sans papiers* d'Italia, senza documenti e senza identità, pronti a declinare di volta in volta generalità arbitrarie. Nel corso del 1998, sono sbarcati in Sicilia clandestinamente più di quattromila persone. Tutto questo succede in una particolare fase di recessione economica e all'interno di una società attanagliata da una massiccia disoccupazione giovanile e stravolta nelle sue strutture culturali tradizionali dai cosiddetti processi di modernizzazione.

Secondo i dati forniti dal Ministero dell'Interno, gli stranieri titolari del permesso di soggiorno in Sicilia al 31.12.1998 erano 56.221, pari al 4,5% delle presenze di immigrati su tutto il territorio nazionale. Rispetto all'anno precedente (71.929) si è registrato un calo di ben 15.708 unità, pari al 35,7%. Tuttavia, secondo le anticipazioni fornite dalla Caritas in ordine ai dati del 1999, gli stranieri regolarmente soggiornati in Sicilia sarebbero 67.516. La loro ripartizione tra le varie province registra una forte prevalenza nelle aree metropolitane di Catania e di Palermo, che da sole costituiscono più della metà del totale. L'incidenza delle donne è pari al 43,9%, poco più bassa della media nazionale (46,8%), ma sensibilmente in crescita rispetto agli anni precedenti. Tendenzialmente in aumento è anche il numero dei nuclei familiari, che comprensivo dei vedovi e divorziati con prole è valutato intorno al 55% del totale. Quanto alle classi di età, la popolazione immigrata in Sicilia è quasi per i tre quarti rappresentata nella fascia 19-40 anni. In base alla provenienza continentale il gruppo etnico più consistente è quello tunisino, che nell'Isola ha la sua massima concentrazione, pari al 25,3%: seguono nell'ordine i cingalesi, i marocchini, i mauriziani, i filippini, gli albanesi, i senegalesi, i rumeni e gli slavi. I minori stranieri iscritti all'anagrafe in Sicilia, nell'anno 1998, sono 10.642 e rappresentano il 18,9% sul totale. La loro scolarizzazione, pur essendo in continuo aumento, è ancora disomogenea se si prende in considerazione la

ripartizione nei diversi gradi: le iscrizioni alle elementari risultano più alte rispetto alla media nazionale ma decisamente più modeste quelle alle superiori.

Mentre in passato i dati statistici ufficiali resi disponibili dalle istituzioni erano scarsi e ancor meno attendibili nel contesto di una realtà largamente sommersa o rimossa, quelli appena elencati offrono un utile quadro conoscitivo della presenza degli stranieri in Sicilia e rendono conto, spesso in contrasto con certe allarmistiche rappresentazioni del fenomeno, delle vere dimensioni dell'immigrazione. Sue caratteristiche di fondo sono la sostanziale omogeneità nella composizione etnica, l'elevata concentrazione degli insediamenti, il radicamento e la stabilità dei gruppi immigrati nel territorio. Mauriziani e senegalesi a Catania, maghrebini, ghanesi, filippini e cingalesi a Palermo, tunisini a Mazara e nel Ragusano, marocchini nell'Agrigentino: questa è nelle linee generali la mappa delle comunità straniere più consistenti attestate nell'Isola. Anche per quanto attiene l'occupazione, si registra una sorta di specializzazione professionale su basi etniche: così, se i cingalesi, i mauriziani e i filippini, con un'alta percentuale di presenze femminili, sono in gran parte dediti a lavori di collaborazione domestica, senegalesi e ghanesi sono invece soprattutto addetti al commercio ambulante, mentre i maghrebini svolgono la loro attività nei settori più tradizionali dell'economia siciliana (agricoltura, allevamento e pesca). Per tutti gli stranieri, i lavori praticati e le mansioni esercitate si collocano in fondo alla scala del prestigio sociale, dal momento che sono generalmente rifiutati dalla manodopera locale, particolarmente esposti ai rischi delle fluttuazioni congiunturali e, in molti casi, funzionali all'accentuata segmentazione del mercato e ai mancati investimenti delle imprese nelle innovazioni tecniche. La tendenza alla flessione delle presenze, che tuttavia, secondo le anticipazioni del dossier statistico del centro studi della Caritas, non pare trovare conferma per il 1999, va letta probabilmente come effetto della precarietà strutturale dei cicli produttivi dell'economia siciliana e delle condizioni contrattuali offerte ai lavoratori. È tuttavia verosimile che il ridimensionamento della capacità attrattiva della regione si coniughi con un generale processo di assestamento e di stabilizzazione del fenomeno migratorio.

Rispetto alle altre regioni la Sicilia può vantare una più matura esperienza d'accoglienza e una prossimità geografica con i Paesi d'origine della maggior parte degli immigrati. In corrispondenza del passaggio dalla stagionalità alla continuità delle occupazioni e per effetto delle sanatorie e delle procedure di regolarizzazione dei soggiorni, si sono incrementati negli anni i casi di ricongiungimento familiare e sono in tutta evidenza cresciute di numero le presenze femminili e le nascite dei figli. A fronte di una decisiva espansione e di una progressiva stabilizzazione delle comunità straniere in Sicilia nel corso dell'ultimo decennio non c'è stato, tuttavia, eguale avanzamento nella qualità delle condizioni sociali ed economiche degli immigrati. Sul piano legislativo la Regione non ha mai espresso particolare attenzione nei confronti dei lavoratori stranieri. La normativa specifica è piuttosto scarna e risale agli anni Ottanta. La stessa Consulta Regionale istituita presso l'Assessorato del Lavoro a sostegno dei migranti non è mai stata di fatto attivata. Né sono mai sorti i Comitati per l'Emigrazione e per l'Immigrazione, previsti dalla stessa legge 55/80 con il compito di fornire assistenza materiale, sociale e culturale e di predisporre interventi di orientamento, informazione e studio dei problemi. Dal 1980 a oggi la Regione Siciliana non si è preoccupata di legiferare in materia. Nel vuoto legislativo, a Palermo come a Catania, la politica dei servizi è stata in larga parte delegata ai centri di prima accoglienza e alle associazioni di volontariato. Anche se sono sorte iniziative di rappresentanza delle comunità, la figura dello straniero appare socialmente debole e senza diritti, poco tutelata nel lavoro ed esposta ai pregiudizi dell'opinione pubblica. Il rapporto con le istituzioni è quasi esclusivamente connotato in funzione delle attività di controllo, di coercizione o di sanzione. «Mobility, precariousness and frustation characterize immigrant's work and lives in Palermo. Partecipation in the secondary labour market relegates the majority to the margins of the Sicilian economy where, lacking the vote and often even legal status, immigrants find themselves bereft of political representation» (Booth - Cole 1999: 204).

Privi di rappresentanza politica e tuttavia con una loro accentuata visibilità sociale, certe comunità etniche, soprattutto i senegalesi a Catania e i tamil a Palermo, dimostrano di voler conservare e riprodurre nel nuovo ambiente tratti distintivi del proprio patrimonio culturale, articolando la loro vita in forma di gruppo e ricercando luoghi di autonoma aggregazione e socializzazione. Non è senza significato che nelle grandi città è ormai con ampio successo sperimentato una sorta di mercato parallelo di prodotti alimentari di origine asiatica e africana, mentre si moltiplicano non solo i ristoranti della cucina tunisina e cinese destinati a turisti e curiosi, ma anche gli esercizi commerciali direttamente gestiti dagli immigrati, grazie anche alla nuova legge che facilita l'accesso alle licenze. L'organizzazione delle collettività a difesa della propria identità etnica si esprime inoltre nella riproposizione di determinate pratiche cerimoniali, di feste e rituali che costituiscono occasioni e strumenti di coesione comunitaria e, in alcuni casi, di precise domande sociali se non di rivendicazione di un vero e proprio status di minoranza. A Palermo i maghrebini sono riusciti a ottenere l'uso di un'antica chiesa sconsacrata, San Paolino dei Giardinieri in piazza Gran Cancelliere, che hanno trasformato in moschea. Nel Ragusano, dove l'agricoltura specializzata e l'allevamen-

to particolarmente avanzato hanno contribuito a formare un polo di attrazione di cospicui nuclei di immigrati, i lavoratori di fede musulmana hanno visto riconosciuto e formalizzato nel contratto sindacale il diritto alla preghiera e alle prescrizioni rituali imposte dal *ramadam*.

L'egemonia della componente maghrebina tra le colonie immigrate in Sicilia non ha tuttavia assunto fino a oggi forme conflittuali nella pubblica esternazione dei segni di appartenenza al culto islamico né, d'altra parte, ha prodotto in questa fase alcuna strategia negoziale volta a istituzionalizzare rappresentanze politiche e leadership religiose. Nell'organizzazione degli elementi "forti" della propria identità culturale gli immigrati sembrano piuttosto fare ricorso a modalità adattive di tipo autonomo e flessibile, cercando e trovando le soluzioni ai problemi collettivi all'interno della stessa comunità. Più centri di mutua assistenza che vere istituzioni coraniche, le poche moschee sorte nell'Isola sono evidentemente lontane dall'essere luoghi di coltivazione dell'integralismo ovvero scuole di ideologie e pratiche fondamentaliste, sostanzialmente estranee peraltro alla cultura religiosa della maggioranza dei musulmani maghrebini. L'osservanza e la fedeltà ai precetti e ai valori islamici non pregiudicano i progetti d'inserimento, ma se mai agiscono nella costruzione degli stili di vita dei migranti come princìpi rassicuranti e unificanti, come norme di orientamento e di riferimento simbolico. D'altra parte, non è tanto su questo piano, sul versante cioè dell'affermazione e della difesa della libertà e dell'identità religiosa che si misura quotidianamente e concretamente la politica di promozione umana e civile dei lavoratori stranieri.

Il nodo cruciale delle strategie politiche dell'immigrazione a livello locale sta nel rispetto non solo delle "differenze culturali" ma anche e soprattutto della "uguaglianza sociale". Non esiste alcun processo di integrazione che possa essere affidato al *laissez-faire* spontaneo delle dinamiche interne alle comunità né alcuna prospettiva di sviluppo della convivenza che possa fondarsi su divisioni e contrapposizioni tra cittadini di prima classe e cittadini dimezzati. In questo senso, in Sicilia, a una politica dell'accoglienza in gran parte lasciata alla gestione dei privati si accompagna un grave deficit di strategia e di programmazione dei poteri pubblici, un'inadeguatezza delle amministrazioni ad affrancare la questione dell'immigrazione dalla logica dominante degli interventi settoriali e assistenziali. La generale impreparazione di fronte a un fenomeno che ha portato a maturazione esigenze individuali e domande sociali sempre più complesse, la scarsa attenzione ai bisogni emergenti connessi alle fasi più avanzate del ciclo migratorio si traducono, di fatto, nell'assenza di servizi predisposti a favore delle famiglie immigrate, nel rovinoso ritardo con il quale si assume consapevolezza dell'esistenza di una seconda generazione di immigrati, anzi di "cittadini senza cittadinanza" quali sono i minori nati nelle città di accoglienza e privi di qualsiasi titolo giuridico perché figli di stranieri.

Pur nelle diverse declinazioni, in dipendenza dell'orientamento del personale politico, tutte le amministrazioni locali mettono in evidenza la fragilità e la frammentarietà delle logiche di azione sulle quali si reggono le politiche sociali nel nostro Paese. Solo in pochi casi agli stranieri è richiesto un coinvolgimento in organismi decisionali, restando comunque a tutti negato per statuto il diritto di voto nei referendum consultivi locali. Il livello di formalizzazione di un qualche istituto di rappresentanza degli immigrati, passaggio necessario per ottenere legittimazione sociale e visibilità politica, è ancora dappertutto molto basso. In Sicilia, a differenza di quanto accade in molte regioni dell'Italia centrosettentrionale, sul versante dei servizi, decisamente modesti e non sufficientemente coordinati sono gli interventi formativi a favore degli extracomunitari. Le occasioni di crescita professionale e di educazione linguistica offerte fino a oggi ai lavoratori stranieri sono sporadiche e poco incisive. Su questa materia la legislazione regionale è completamente inadempiente. Eppure la formazione, professionale e non, occupa un posto nevralgico nel progetto di investimento delle risorse che gli enti locali s'incaricano di valorizzare. Nel capitale delle conoscenze e delle competenze degli immigrati sono accumulate non soltanto le speranze della loro equilibrata integrazione nel tessuto culturale e civile della città di adozione, ma perfino le stesse prospettive di vita e di sviluppo della società che li accoglie. Non c'è spazio della comunicazione più determinante per il futuro dei migranti e dei cittadini di quello promosso dai processi di apprendimento, dai luoghi elettivi dello scambio dei simboli e dell'interazione umana.

È stato scritto che «gli stranieri rappresentano uno dei più grandi inviti all'*autoeducazione di sé* che la storia, pedagogica e non, del nostro Paese abbia di recente conosciuto» (Demetrio - Favaro 1992: X). Sono i figli degli immigrati i protagonisti di questa radicale sfida, è la loro presenza dentro un sistema di identità fortemente contraddittorio a porre con forza il problema della "cittadinanza", del riconoscimento dei diritti civili, della necessità di mediazione delle culture e dei conflitti. Il loro inserimento nelle scuole italiane nel rispetto della lingua e della cultura di origine è presupposto indispensabile per la costruzione di una società aperta, pluralista e democratica. In queste vicende la dimensione locale non è marginale ma centrale. Nelle comunità, piccole e grandi, dove ogni giorno si confrontano e si incrociano gli orizzonti esistenziali e culturali di immigrati e cittadini, si decide, infatti, il futuro degli uni e degli altri, un destino in fondo comune, legato com'è all'incontro tra due generazioni di giovani e alle risposte che sapranno elaborare insieme i figli dei lavoratori stranieri e quelli delle famiglie autoctone. Dalle politiche sociali che ciascun ente locale saprà mettere in campo dipenderà molto probabilmente gran parte del successo di questo incontro.

Riferimenti

Booth S. - Cole J.
1999 *An unsettling integration: immigrant lives and work in Palermo*, in "Modern Italy", 4/2: 191-205.

Buttitta A.
1998 *Dalla catastrofe antropologica a un nuovo Rinascimento*, in S. Nicosia, (a cura di), *I 'barbari' tra noi. Problemi sociali e culturali dell'immigrazione*, Sciascia, Caltanissetta-Roma: 19-22.

Caritas di Roma
1999 *Immigrazione. Dossier Statistico '99*, Anterem, Roma.

Ceccatelli Gurrieri G.
1992 *La situazione italiana: utenze ed eventi*, in G. Tassinari, G. Ceccatelli Gurrieri, M.Giusti, (a cura di), *Scuola e società multiculturale. Elementi di analisi multidisciplinare*, La Nuova Italia, Firenze: 83-112.

CNEL
1993 *L'erranza del migrare. L'immigrazione nella provincia italiana*, Roma.

Cusumano A.
1976 *Il ritorno infelice*, Sellerio, Palermo.
1998 *Quando il Sud diventa Nord*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", I/0: 19-33.

Delle Donne M. - Melotti U. - Petilli S.
1993 *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, CEDISS, Roma.

Demetrio D. - Favaro G.
1992 *Immigrazione e pedagogia interculturale*, La Nuova Italia, Firenze.

Galissot R. - Rivera A.
1997 *L'imbroglio etnico in dieci parole chiave*, Dedalo, Bari.

Geertz C.
1999 *Mondo globale, mondi locali*, trad. it. Il Mulino, Bologna.

Ghirelli M.
1999 *Stranieri, per favore restate*, in "Diario" IV/43 (27 ott.): 20-28.

Melotti U.
1988 *L'immigrazione dal Terzo Mondo in Italia: cause, tendenze, caratteristiche*, in "Terzo Mondo", 57-58: 5-24.

Rivera A.
1997 *Etnia-etnicità*, in Galissot - Rivera 1997: 77-97.

Rusconi G. E.
1993 *Se cessiamo di essere una nazione*, Il Mulino, Bologna.

Touraine A.
1998 *Libertà, uguaglianza, diversità*, trad. it. Il Saggiatore, Milano.

Turco L.
1998 *No all'immigrazione senza regole*, in "La Repubblica", 4 dicembre.

Stefano Montes

Tradurre le culture: strategie dei testi, strategie degli antropologi

L'antropologia e gli antropologi, la storia e le strutture

Agli occhi – e alle menti – dei meno avveduti due vocaboli quali 'antropologia' e 'antropologo' non suscitano eccessive perplessità: parrebbe sufficiente conoscere il significato di un termine per risalire agevolmente al significato dell'altro. Il ricorso a un buon dizionario o a un buon manuale di antropologia potrebbe dissipare eventuali dubbi, seppur ne esistano, sulle eventuali similitudini e differenze di senso. In definitiva, cos'è l'antropologia se non una disciplina che *si occupa* dell'uomo; e cos'è in realtà l'antropologo se non un uomo che per professione, o fors'anche per diletto, *è occupato* dal discorso antropologico. L'accumulo e la comunicazione del 'sapere differenziale' sull'uomo – l'antropologia in quanto disciplina – sembrerebbero essere il risultato delle ricerche dell'antropologo che si lascia impregnare dalle visioni 'altre' del mondo, della cultura e dell'umanità per trasmettere, 'tali e quali', le competenze acquisite ai suoi simili.

Se, secondo questa concezione, l'antropologia – o, almeno, le sue definizioni stereotipate e decontestualizzate – è stata spesso assimilata al lavoro dell'antropologo e se si è spesso pensato di ritrovare il sapere della disciplina in un tipo normativo e sclerotizzato di *antropologia* (sempre rigorosamente al singolare), a mio parere è invece necessario aprire la ricerca alla *différance*[1] tra l'"essere" dell'antropologia e il "fare" degli *antropologi*, tra una antropologia falsamente e ideologicamente al singolare e le diversificate e molteplici antropologie, tra la comunicazione neutralmente intesa di saperi[2] – all'interno di una stessa cultura e da una cultura all'altra – e la persuasività narrativa delle forme retoriche impiegate dagli antropologi.

È quindi doveroso non solo definire le culture *transitivamente*, ma anche compararle *riflessivamente* e sottoporre ad analisi *contrastiva* il concetto stesso di cultura: la *mise en relief* di differenze e similitudini tra le culture è necessaria così come sono pertinenti le analisi delle definizioni dei metalinguaggi degli antropologi e i processi di *aspettualizzazione*[3] della loro stessa esperienza di apprensione dei 'dati' (dell'*altro*) e di conseguente comunicazione mediatizzata a un pubblico (solitamente appartenente alla *propria* cultura). A partire da queste premesse, vorrei avanzare una visione semio-linguistica dell'antropologia[4]: essa include la storia della cultura e del modo in cui il sapere sull'Altro è stato concepito nel tempo, ma è anche teoria del *discreto*, cioè nucleo di contenuti che si mettono in *forma*[5] nelle specifiche culture e vengono poi ulteriormente formati dalle concettualizzazioni dei singoli antropologi in quanto attori del loro "fare" individuale e sociale; l'antropologia è, insomma, una disciplina soggetta ad almeno una duplice *formazione* che prevede ambedue i poli di fondamentali dicotomie (della cultura di partenza e di arrivo, linguistica e metalinguistica, fenomenologica e strutturale, enunciativa e enunciazionale) e la cui formazione è inoltre indissolubilmente associata ai *nuclei di espressività* che veicolano le forme del suo sapere (piani di espressione e contenuto di metodi e critiche del metodo, piani di espressione e contenuto di epistemi e riflessioni meta-epistemiche).

Se ci si vuole incamminare in questa direzione di ricerca è allora necessario porsi – e soprattutto coniugare insieme – le domande seguenti: cosa fa e come pensa l'antropologo? A quale processo di *montaggio*[6] sono sottoposti i suoi testi? Le questioni sono indissolubilmente legate, dal momento che il sapere passa attraverso i testi che lo 'cristallizzano' e che il testo (e la narrazione che lo sostiene) contiene le modalità della sua trasmissione, i vuoti e le ellissi generatrici di senso ulteriore[7], il simulacro dell'enunciazione della soggettività dell'antropologo e dell'interazione-scambio con gli indigeni: nel testo dell'antropologo si deposita il "dire" e il "fare" della sua ricerca, i modelli riflessi del suo "sapere" e "credere". Di conseguenza, piuttosto che riflettere astrattamente sul senso della ricerca antropologica, ritengo una questione scientificamente rilevante l'estrapolazione occorrenziale delle 'forme di discontinuità'[8] che segnalano testualmente il passaggio dal soggetto dell'enunciazione (il soggetto che enuncia attori, spazio e tempo) alle iscrizioni della soggettività nell'enunciato (il soggetto rappresentato che, a sua volta, enuncia)[9].

Contrariamente a un'opinione diffusa, l'interazione antropologo-informatore non mette in scena solo due entità in carne ed ossa che comunicano un sapere obiettivo e già dato, ma veri e propri simulacri di un processo di auto-costituzione del sé e di costruzione di enunciazioni auto-referenziali: i soggetti, per il fatto stesso di proferire enunciati, debbono utilizzare altri 'soggetti' installati nell'enunciato. Questa concezione non corrisponde a un'implicita dichiarazione di impotenza dell'analisi antropologica; al contrario, è possibile risalire al processo de *mise en forme* della soggettività attraverso le procedure di *débrayage* e di *embrayage* (cfr. Greimas - Courtés 1979): mettendo cioè in rilievo il modo in cui gli antropologi si fanno carico dell'enunciazione (l'atto dell'enunciare), dell'enunciato (prodotto dall'enunciazione) e della commutazione (*shifting*) dall'una all'altra[10].

Non si deve essere comunque inclini a pensare il continuo processo di commutazione intersoggettiva come un esclusivo dominio di pertinenza della linguistica o della semiotica, o come un processo da disambiguare forse ermeneuticamente, ma tutto sommato fine a se stesso[11]; al contrario, l'antropologia tutta è sottomessa e partecipe, nel suo evolversi in quanto *genere narrativo*[12], alla selezione di alcune modalità enunciative piuttosto che altre: si pensi alla monografia classica (al pari del Naturalismo in letteratura) come il tentativo di cancellazione delle tracce dell'enunciazione e al postmodernismo antropologico (alla stregua del Romanticismo letterario) come la messa in scena continua di un "io" parlante e dialogante con un "tu"[13]. Se però *genere narrativo* e *forme dell'enunciazione* sono inequivocabilmente legate, lo sono anche in virtù delle tipologie dei *programmi narrativi* che costituiscono i modelli di azione dell'antropologo; in definitiva, "dire" e "fare" si sorreggono a vicenda. L'antropologo e l'informatore non sono solo partecipi di un *dialogo*: non si tratta solo di una *interlocuzione discorsiva* in cui due soggetti si scambiano delle battute nella stessa lingua o in una lingua franca, ma della messa in scena di adesioni (e rifiuti) di valori intersoggettivi e di un posizionamento attanziale di ruoli logico-narrativi, comparabili alle *funzioni* proppiane degli eroi delle favole di magia; due soggetti, oltre a entrare in contatto elocutivo sul piano dell'enunciazione, si inscrivono in un sistema di *quête* che li definisce reciprocamente, nell'ambito di una cultura, secondo *modalità contrattuali e conflittuali*. Il fare degli antropologi può essere quindi considerato «un petit *récit*, à condition de donner à ce terme une définition minimale correspondant à l'idée d'une simple *transformation d'état*: à partir d'un état premier de manque (caractérisé, sur la dimension cognitive, comme un /non-savoir/), il s'agit, conformément aux grandes lignes du schéma proppien, du passage à un état final de conjonction avec un objet de valeur (en l'occurrence un certain /savoir/), la liquidation du manque initial étant opérée par un sujet performateur préalablement doté de la compétence cognitive [...] une telle grille de lecture imbrique en réalité plusieurs niveaux de fonctionnement – et donc de saisie – des discours cognitifs qu'elle prend pour objet» (Greimas - Landowski 1979: 12).

Si tratta allora non tanto di occuparsi del "sapere degli antropologi" come forma di conoscenza da fondare ontologicamente una volta per tutte; al contrario, si deve procedere epistemologicamente a una *strutturazione* attanziale del fare degli antropologi e includere nel "fare" il loro "raccontare" le esperienze sul campo come parte di una configurazione semantica costituita da un piano di immanenza soggiacente e un piano di manifestazione fenomenologica[14]. Diversamente da alcuni studiosi, i quali insistono esclusivamente sul sapere in quanto tale e lo associano alla forma classica del conoscere, è opportuno considerare il sapere dell'antropologo come una delle componenti modali di acquisizione della *competenza* che interagisce con altre modalità (quali il /volere/, il /dovere/, il /potere/, il /credere/) al fine della *performanza* dell'eroe-antropologo e della conseguente *sanzione* del suo fare.

Tipologie cognitive dell'esperienza antropologica

Al fine di chiarire i concetti appena espressi e al contempo introdurre all'analisi più capillare (dal punto di vista dell'enunciazione) di un testo di F. Jullien sulla cultura cinese, si possono confrontare, sebbene sommariamente in questa sede, i diversi risultati testuali delle ricerche sul campo di Paul Rabinow (1977) e di Clifford Geertz (1979).

In entrambi casi, esiste infatti una *transformazione* narrativa che orienta il /fare/ dell'antropologo e lo associa, da uno stato di disgiunzione, a uno stato di congiunzione con l'oggetto del sapere: si passa dalla *mancanza* proppiana alla sua liquidazione attraverso una serie di prove che instaurano processi contrattuali-partecipativi e conflittuali-polemici tra i soggetti. Se però per Geertz questo processo di acquisizione del sapere (e la conseguente trasformazione intersoggettiva) è quasi del tutto camuffato testualmente, a vantaggio di un'esposizione che privilegia il resoconto del 'dato già ottenuto', il resoconto di Rabinow ritaglia invece il processo di congiunzione con il sapere 'altro', focalizzando sul rapporto che si instaura con gli informatori e sull'*aspettualizzazione durativa* di questo stesso processo: nel testo di Geertz vi è un ellissi sul ruolo attivo dell'informatore e lo sviluppo dell'interazione-ricambio che ha effettivamente luogo sul campo con un informatore e da un informatore all'altro; al contrario, nel testo di Rabinow l'avvicinamento graduale[15] a un'altra cultura è descritto attraverso una serie di incontri fortemente contrattuali e conflittuali con alcuni informatori; nel primo caso si smussa l'importanza del mezzo di accesso per accentuare il conseguimento del dato già interpretato, nel secondo caso si dà l'impressione che l'"interpretazione' avvenga quasi da sé nel progressivo scambio intersoggettivo.

Nessuno dei due dice la 'verità'. Infatti, Geertz, malgrado l'adesione teorica all'*antropologia interpretativa*, si sbarazza del dialogo con gli informatori che gli permetterebbe di portare il pubblico a conoscenza dell'interpretazione degli indigeni; Rabinow, invece, per sua stessa ammissione, inserisce nel suo saggio solo alcuni informatori rispetto a quelli effettivamente avuti sul campo. Anche se Geertz volutamente si limita, nell'episodio dell'irruzione della polizia, a riportare il solo incontro-dialogo che ha dovuto intraprendere con un indigeno per evitare di essere arrestato, egli non può non aver fatto ricorso, durante la

sua ricerca, agli informatori indigeni al fine di accedere al sapere locale; d'altra parte, è altrettanto chiaro che anche Rabinow – malgrado l'adesione all'*antropologia dialogica* – fa una scelta forzatamente arbitraria dal momento che nella selezione degli informatori, da presentare nel resoconto, ne privilegia alcuni a discapito di altri ugualmente importanti o che comunque avrebbero rappresentato un ulteriore frammento dell'effettivo dialogo avvenuto.

Come si evince da questo breve confronto, si rivelano nelle specifiche forme di testualizzazione dei *tipi cognitivi*, culturalmente definiti, di manifestazione esperienziale: entrambi gli autori fanno fede di adesione a una concezione antropologica della ricerca etnografica (interpretativa per Geertz e dialogica per Rabinow), ma, nella concreta realizzazione testuale, vengono meno, per certi aspetti, alle premesse teoriche che si prefiggono e ne adottano altre. Un testo è ineludibilmente il risultato di *ellissi* (ad esempio, sugli informatori o sul processo di realizzazione di un sapere) e di *mise en relief* (ad esempio, sul sapere ottenuto gradualmente o sul dato bell'e pronto da interpretare); ciò che conta però – almeno per lo studioso che affronta i saperi nella duplice prospettiva dei linguaggi e dei corrispettivi metalinguaggi operativi – è la verifica dell'adeguamento dei livelli (tra linguaggi e metalinguaggi) e il controllo comparato delle procedure di definizione: l'antropologo deve così vestire anche i panni dell'analista dei testi, assumendosi il compito di esaminare questo processo allo scopo di porsi domande pertinenti. A esempio, in *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*, dove si manifesta la celebre interpretazione delle interpretazioni indigene di cui parla Geertz? Quali sono le interpretazioni degli indigeni che sono state a loro volta interpretate da Geertz? E per quanto riguarda Rabinow, qual è il 'sapere scientifico' trasmesso al suo pubblico? Quali informazioni sulla società marocchina veicola il suo *Reflections on Fieldwork in Morocco*?

L'efficace costruzione di un 'sapere vero' da parte di Geertz è sostenuta non solo dalla sua abilità narrativa, ma anche dalla sua capacità nello scoprire forme non ancora indagate da altri studiosi:

> Bali, mainly because it is Bali, is a well-studied place. Its mythology, art, ritual, social organization, patterns of child rearing, forms of law, even styles of trance, have all been microscopically examined [...] But aside from a few passing remarks, the cockfight has barely been noticed, although as a popular obsession of consuming power it is at least as important a revelation of what being a Balinese "is really like" as these more celebrated phenomena. [Geertz 1979: 186]

Malgrado l'eccesso di attenzione dedicata alle forme culturali balinesi, il combattimento dei galli rimane inesplorato – a dire dello stesso Geertz – fino al suo arrivo (la *strategia della scoperta* valorizza così la rivelazione di un sapere instaurato come autentico); il richiamo all'opera di Gregory Bateson e Margaret Mead (l'attante duale che funge da *aiutante cognitivo*) permette al nostro antropologo di puntellare la sua tesi e di giungere alla conclusione che esiste una totale identificazione tra i balinesi e i galli. Ma è opportuno ricordare – come sostiene Vincent Crapanzano – che, malgrado l'*autorità* argomentativa e il talento di scopritore di buone forme da analizzare, «there is a continual blurring of Geertz's understanding and the understanding of the Balinese as he describes them. Without any evidence he attributes to the Balinese all sorts of experiences, meanings, intentions, motivations, dispositions, and understandings» (Crapanzano 1986: 72)[16].

D'altro canto, si pone un problema comparabile, sebbene di altro ordine, per quanto riguarda Rabinow: nel confronto tra il proprio sapere e quello locale, nella negoziazione interlocutiva messa in scena, è come se il sapere globale finale fosse obliterato a favore della focalizzazione sulla *funzione contatto* tra l'antropologo e gli indigeni. Di fatto, Rabinow – come scrive in un nota dell'introduzione di *Reflections on Fieldwork in Morocco* – aveva già dedicato un altro libro, più classico, all'esposizione dei dati sulla cultura araba[17]. Perché, quindi, scrivere due libri (uno sul 'dato' e un altro sul 'contatto') a partire da una stessa esperienza sul campo? Forse le regole accademiche di allora prevedevano una netta differenziazione tra una testualizzazione più narrativa e una più scientifica? O forse, come direbbe Foucault, l'antropologia è una disciplina che, al pari di molte altre, è sottomessa all'ordine del discorso che prevede l'assegnazione del qualificativo scientifico a ciò che è 'vero e oggettivo' escludendo così il soggettivo in quanto 'falso e fantasioso' (o almeno, come nel caso di Rabinow, da assegnare a uno sviluppo separato)[18]?

Seguendo il filo teorico foucaultiano, si può rispondere che nelle diverse epoche e culture, le *forme discorsive* si 'adeguano' al tipo di conoscenza che devono veicolare: così, nella monografia classica, il 'sapere scientifico' si evidenzia in una forma canonica che elimina il soggetto enunciante (e dialogante) e adotta modalità enunciative impersonali. A loro volta, e sebbene non si insista molto su questo punto, anche le *forme narrative*[19], così come si è dimostrato per Geertz e Rabinow, si conformano alle opzioni metodologiche in uso e fanno da *intreccio* al tessuto teorico. Così, secondo questa concezione culturale dell'ordine del discorso (e delle narrazioni), la coppia classica campo/testo, dall'estrema bi-polarizzazione in cui viene solitamente rinchiusa, si scompone nella molteplicità delle *parole* prodotte dai testi dell'antropologo – anch'egli, a sua volta, prodotto della cultura di appartenenza – che focalizza solo alcune *funzioni* intermedie, tra tutte quelle possibili, che si instaurano tra lo studioso e gli informatori.

Ragionare

Malgrado la molteplicità delle ricorrenze, la differenza del modo in cui si coglie il sapere viene comunque *tipicizzata* da alcuni tratti salienti nella ricerca etno-antropologica: ad esempio, per quanto riguarda l'*aspettualizzazione*, si è visto che nel testo di Geertz il sapere sui balinesi è il risultato della parziale eliminazione del processo e della conseguente comunicazione del risultato; nel testo di Rabinow l'*aspetto* del sapere viene invece colto valorizzando il processo *incoativo* e *durativo*. Allo stesso modo, si possono inoltre indagare le modalità della conoscenza etno-antropologica non solo nei diversi usi delle forme discorsive o attraverso l'esplicitazione dell'aspettualizzazione del processo di acquisizione del sapere, ma anche comparando le *prove* cui sono sottoposti gli etno-antropologi e le relative *invarianti strutturali* dello sviluppo sintagmatico delle loro azioni. Infatti, la *quête* dell'etno-antropologo scatta sulla base di un *contratto* con un *destinante*[20] e continua con la *proposta* di contatto-scambio di informazioni da parte dell'antropologo e di una simmetrica *accettazione* o *rifiuto* da parte degli indigeni nei confronti dell'antropologo. Per potere avere le informazioni necessarie e redigere così un resoconto sulla sua esperienza sul campo, l'antropologo deve anzitutto /potere essere accettato/ dagli indigeni e l'*accettazione* diviene essa stessa una funzione imprescindibile dello svolgimento delle sue azioni future e del rapporto che si instaura con gli indigeni.

Benché l'esperienza sia messa in *forma discorsiva*[21] da Rabinow e da Geertz in maniera del tutto diversa, il risultato è comparativamente simile nella *forma narrativa*: al di là della differenza di spazio, tempo e attori concretamente figurativizzati, in ambedue i racconti esiste un *pivot strutturale* che fa scattare il passaggio da uno stato di non cooperazione a uno stato di cooperazione, stato preliminare e necessario al fine di ottenere le informazioni. Geertz riesce ad entrare in contatto effettivo (e comunicativo) con i balinesi e ottenere la loro complicità grazie all'irruzione della polizia durante un combattimento dei galli – proibito a Bali ma comunque praticato dai balinesi – e alla reazione di Geertz all'arrivo delle forze dell'ordine:

> In the midst of the third match, with hundreds of people, including, still transparent, myself and my wife, fused into a single body, around the ring, a superorganism in the literal sense, a truck full of policemen armed with machine guns roared up. Amid great screeching cries of "pulisi! pulisi!" from the crowd, the policemen jumped out, and, springing into the center of the ring, began to swing their guns around like gangsters in a motion picture, though not going so far as actually to fire them. The superorganism came instantly apart as its components scattered in all directions. People raced down the road, disappeared headfirst over walls, scrambled under platforms [...] On the well established anthropological principle, "When in Rome", my wife and I decided, only slightly less instantaneously than everyone else, that the thing to do was to run too. [Geertz 1979: 183-84]

Geertz descrive abbondantemente e in uno stile denso e carico di enumerazioni la scena, ma, al di là dell'adesione di genere[22], il brano 'svolge' efficacemente la transizione dallo stato di «non-persona» e di «spettro invisibile» (assunto da Geertz a dalla moglie) allo stato di «persona», riconosciuto finalmente dai Balinesi che cambiano atteggiamento e abbandonano la totale indifferenza manifestata nei loro confronti. Forse, Geertz ricorre a un'*amplificazione* della sensazione che si produce inevitabilmente (per l'antropologo e per i nativi) nell'accostarsi a un'altra cultura (cfr. nota 15), ma ciò che conta è che, sebbene riportato in maniera umoristica, il contatto si è creato:

> The next morning the village was a completely different world for us. Not only were we no longer invisible, we were suddenly the center of all attention, the object of a great outpouring of warmth, interest, and most especially, amusement. Everyone in the village knew we had fled like everyone else. They asked us about it again and again. [Geertz 1979: 185]

Nel momento stesso in cui si produce una comunione di 'sentire' e di 'agire', tra gli indigeni e l'antropologo, avviene l'*accettazione*; Geertz può così iniziare la fase seguente di assimilazione[23] della cultura balinese e di raccolta delle informazioni con il consenso pieno dei balinesi che lo hanno finalmente riconosciuto "persona": si deve ribadire che non è che i balinesi non sapessero di Geertz – al contrario, erano perfettamente al corrente della sua missione – ma essi dovevano, per eliminare la *frontiera* che li separava, piuttosto che condividere un sapere comune (sull'identità di Geertz, sul tipo di lavoro che doveva svolgere, sulla sua nazionalità), superare la barriera delle opposizioni che lo stesso Geertz – come nota V. Crapanzano – si prende cura di mettere in risalto nella descrizione del brano[24].

Rabinow invece, come si è già detto, pratica in *Reflections on Fieldwork in Morocco* un tipo di antropologia tutta incentrata sulle *modalità* di scambio con i diversi informatori incontrati durante il suo lavoro sul campo. Con ogni informatore, come è prevedibile, si ripropone il nucleo invariante *proposta* → *contatto* → *accettazione*; ai fini dell'analisi, e allo scopo di rinvenire dei *tipi cognitivi* specifici e differenziati, sarebbe quindi utile la comparazione tra le diverse *forme figurative* che ricoprono le *funzioni cardine*[25]. Mi limito, in questo saggio, a citare solo alcuni frammenti particolarmente pregnanti del testo di Rabinow:

> I confided to Ali one night that I was having difficulties getting people to talk about political events during the exile of the sultan some fifteen years earlier. I was sure that the consequences of this extremely divisive period must still play a role in current village politics. Ali concurred. He agreed to break the conspiracy of silence if I would drive him into Sefrou to see his mistress. I readily consented. [Rabinow 1977: 127]

La proposta dell'antropologo « to break the conspiracy of silence» si risolve in una pronta accettazione da parte di Ali; come contropartita, Rabinow dovrà portare l'amico-informatore in una cittadina marocchina: nel caso specifico, l'accordo è stato raggiunto sulla base di uno scambio e senza eccessive difficoltà; nell'episodio riportato da Geertz le continue proposte erano invece ineludibilmente scartate e solo il casuale intervento della polizia (che ricopriva in quel caso il ruolo di *aiutante narrativo*) aveva permesso la liquidazione delle difficoltà. Alla "proposta" possono quindi seguire l'"accettazione" o il "rifiuto", ma si possono anche utilizzare *strategie conflittuali* (è il caso di Rabinow), instaurate tra gli stessi informatori, allo scopo di trasformare il rifiuto in accettazione e ottenere infine le informazioni su un avvenimento:

> Once Malik and others found out that Ali had told me his version of the events, their historical amnesia was quickly overcome; they were appalled, knowing full well what tales Ali was capable of inventing. Suddenly I found cooperation of these matters strikingly easy to achieve; their own counter-versions were presented almost matter-of-factly. Feigning indifference, people provided details as if this were a trivial subject [...] I was transgressing the integrity of my informants by obtaining information from Ali (who was certainly using it against them). I knew this would coerce, almost blackmail, the others into exposing aspects of their lives which they had thus far passionately shielded from me. [Rabinow 1977: 129-30]

Mettendo a fronte le *testualizzazioni* dei due antropologi, risulta che per Rabinow – diversamente da Geertz che riporta solo il primo contatto – non solo l'acquisizione del sapere si ottiene attraverso un lungo processo di selezione e di ricambio degli informatori, ma si realizza anche 'mettendo in campo' strategie di *manipolazione narrativa* e *discorsiva* che si fondano su giochi di "complicità" e di "resistenze" con gli stessi informatori: di conseguenza, se nel testo di Rabinow emerge una teoria implicita della *comunicazione intersoggettiva*, nel testo di Geertz sembrerebbe che il solo limite alla comprensione finale risieda nel superamento della difficoltà iniziale e che la comunicazione tra l'etno-antropologo e la sua controparte sia un *trasferimento neutro* e trasparente, non soggetto a modulazioni e modalizzazioni di sorta con gli indigeni[26].

L'argomentazione, il senso e la comunicazione del testo antropologico

Dalla breve comparazione dei testi di due etno-antropologi ci si rende facilmente conto che si possono, come affermano Greimas e Landowski, stabilire tipologie cognitive della *quête* etno-antropologica, tipiche di un determinato periodo storico e culturale: dalla disgiunzione del sapere alla liquidazione della *mancanza* si inseriscono una serie di funzioni la cui messa a nudo permette l'elaborazione di uno *schema canonico attanziale*. Se però, nell'analisi dei testi di Geertz e di Rabinow, si è insistito soprattutto sul "fare" dell'antropologo, sui *pivot* narrativi e sulla costruzione di alcune *funzioni* antropologiche a discapito del "dire" dell'antropologo, si vuole in questo paragrafo, al fine di chiarire i rapporti tra *narrazione* e *discorso*, presentare l'analisi di un testo sul pensiero e l'estetica cinese di Jullien, *Éloge de la fadeur. À partir de la pensée et de l'esthétique de la chine* (1991), privilegiando il "dire" e l'eventuale incastro narrativo con l'"agire" etno-antropologico. Inoltre, contrariamente ad alcune opzioni teoriche, che prevedono la separazione di senso, argomentazione e comunicazione, si propende qui per un'analisi che include questi livelli, ne prospetta la loro interrelazione e elaborazione sulla base di un dispositivo comune.

Se si considerano alcune forme di conoscenza come l'esatta e circoscritta realizzazione di livelli separati di sapere, inseriti in un'articolazione disciplinare – magari riconosciuta accademicamente come la filosofia, la letteratura, la scienza – allora la netta separazione sembra un dato assodato: si potrebbe dire di conseguenza che la filosofia pensa e persuade, la letteratura concepisce narrazioni artistiche e immaginarie, la scienza elabora dati concreti. E a questo punto ci si potrebbe porre la domanda seguente: quale di queste concettualizzazioni è adatta a definire il testo etno-antropologico, il "pensare-persuadere", il "concepire" o l'"elaborare"? Contrariamente a questa ipotesi che assegna un sapere a una disciplina in modo esclusivo, l'analisi dei testi di Geertz e Rabinow ha dimostrato l'interrelazione tra le diverse forme di razionalità sintagmatica e paradigmatica alle quali il pensiero logico, l'immaginazione e la persuasione si possono ricondurre.

Dalla significazione dei testi di Rabinow e Geertz si sono estrapolati alcuni modelli impliciti della comunicazione e si sono fatte interagire quindi le prospettive senza tenere separati i domini. Ci si propone, nell'analisi di *L'éloge de la fadeur*, lo stesso approccio interdisciplinare, a partire da un presupposto preciso: considerare il linguaggio-oggetto non tanto un testo antropologico, e tantomeno un testo filosofico, quanto un 'testo che è il risultato di un montaggio' e che contiene, in maniera più o meno evidente, un sistema di valori ideologici, li organizza narrativamente e li

mette in scena attraverso una costruzione figurativa. Il partito preso metodologico concernente il *metalinguaggio* è il seguente: l'argomentazione di un testo antropologico o filosofico, per quanto dominante rispetto a un testo letterario, è ugualmente parte di un'organizzazione soggiacente di strategie di *valorizzazione*, sostenute da una *narrazione* e una messa in scena che si attua attraverso un *gioco di figurativizzazione*. Nel caso specifico di Jullien, per fare l'elogio dell'insipido è necessaria una *mise en forme* del concetto di insipido, nelle sue molteplici varianti e *coperture figurative*; occorre una storia che riproduce una sorta di conflittualità interna (ad esempio la "fadeur" rispetto à la "saveur"); si deve ricorrere a una valorizzazione attraverso procedure enunciative e argomentative (nel caso concreto, il soggetto dell'enunciazione che riesce a concepire l'insipido e, in seguito a questo evento, viene trasformato).

L'argomentazione non viene quindi intesa come una componente autonoma e indipendente, ma la si considera una parte del tessuto globale del senso che la integra nelle potenzialità di realizzazione delle *strutture semio-narrative* e *discorsive* (cfr. Greimas - Courtés 1979): la razionalità, d'altronde, non si fonda sulla sola logica dimostrativa, ma riposa su un fondo di adesione intersoggettiva — anch'essa *formativamente* costruita — che lo regge e lo giustifica[27]. Dal punto di vista di una semantica antropologica, ciò vuol dire che le componenti narrative e discorsive contengono, a ogni gradino della generazione del senso, dei tratti che specificano un *tipo* di argomentazione e la sorreggono, in stretto rapporto alle modalità dell'enunciazione scelte e al genere testuale che le veicola nella sua realizzazione concreta. Dal punto di vista di una teoria della conoscenza formalizzata – e per tenere fede al partito preso di una antropologia della complessità – le riflessioni sulla semantica del testo antropologico, sulle strategie dell'argomentazione in antropologia e sulle tipologie di enunciazione degli antropologi (e degli informatori) dovrebbero portare a una rifondazione della disciplina stessa: non più quindi intesa come un processo legato a un sapere specifico e isolato ma come un *bricolage* interdisciplinare in cui questioni d'ordine semiotico (la scrittura, il genere, l'autore, l'informatore, ecc.) intervengono nelle *forme* di negoziazione[28] intersoggettive che hanno luogo sul campo e nei testi.

Piuttosto che insistere stancamente, in antropologia, su un 'modello della comunicazione' delle esperienze umane, sarebbe più opportuno recuperare gran parte del lavoro portato a termine in discipline limitrofe quali la semiotica, la teoria della traduzione, le letterature comparate, la fenomenologia della soggettività, e ridiscutere le possibilità di applicazione dei 'modelli della significazione', messi a punto da queste discipline, a una teoria e pratica della cultura. Con ciò non si intende eliminare dal programma di lavoro degli antropologi l'utile e fertile concetto di comunicazione; al contrario, si propende per una sua più ampia utilizzazione, complessificandone la portata epistemologica e facendolo interagire con i modelli della significazione. Piuttosto che riproporre passivamente la duplice distinzione della temporalità dell'antropologo che in primo tempo porta a termine la sua ricerca sul campo e poi nel suo ufficio metropolitano rielabora i dati raccolti, piuttosto che avanzare l'ipotesi di un antropologo che comunica prima con gli informatori e in un secondo tempo con il pubblico di lettori, si potrebbe avanzare una concezione 'interna' del lavoro dell'antropologo e fare risalire le possibilità della sua parola ai simulacri dell'enunciazione costruiti dai significati[29] testuali messi in cantiere dall'antropologo stesso.

È opportuno ribadire che il sapere, oltre a non essere trasmesso una volta per tutte da un emittente all'altro, non viene mai oggettualizzato e sclerotizzato in una *competenza* definitivamente acquisita: è piuttosto un dialogo continuo con il nostro stesso sapere, con la consapevolezza del loro sapere da parte degli indigeni, con il sapere accademico e con il pubblico che lo "riceve" secondo le sue specifiche adesioni[30]. Ciò che è ineludibile è comunque che gli etno-antropologi, dovendo passare per un resoconto necessariamente filtrato da procedure di *mise en forme* sintagmatiche, immobilizzano questo sapere in un testo finale: il risultato delle ricerche etno-antropologiche è inaccessibile se non attraverso il risultato di scelte narrative, discorsive, argomentative e ideologiche che manifestano dell'agire sul campo, dell'interazione dialogica, di un tipo di *fare manipolativo* e di un simmetrico *fare interpretativo*. Inoltre è proprio perché il sapere non viene trasmesso in blocco e una volta per tutte che le scelte sintagmatiche rimandano ai paradigmi soggiacenti non utilizzati, scartati, o attualizzati solo in parte. Potremmo quindi dire che il testo etno-antropologico è una sorta di diapositiva[31] che fissa il *continuum* degli eventi ma che mantiene, nella sua apparente e irreale fissità, un legame pregno di senso con l'"evento" così come si è svolto nell'effettivo processo interattivo.

Contrariamente a una concezione comune, messa in atto da cattive metafore, l'etno-antropologia non è mai una pura raccolta di dati già bell'e pronti a essere trasmessi o un'astuta battuta di caccia di selvaggina in docile attesa dell'abile cacciatore: l'antropologo piuttosto che un raccoglitore o un cacciatore è comparabile a un negoziatore per la pace che, al fine di raggiungere il suo scopo, si barcamena tra tipi diversi di *conflitto* e avvia proposte di *contrattazioni*. L'antropologo deve sapere rinunciare a buona parte del proprio corredo culturale, accettare l'alterità (di usi, costumi, lingua, ecc.) e tradurre così verso la propria identità culturale: la dinamica interculturale necessita che l'antropologo ricopra, nell'arco temporale e spaziale della

propria ricerca, alcune *posizioni attanziali* affinché tutto il processo semiotico di produzione e comprensione del senso vada a buon fine. All'inizio, se non proprio rinunciare, deve almeno trascurare il potenziale cognitivo e emotivo implicito nella "propria" cultura; in seguito, varcati i confini dell'"altro" e una volta assimilate le concezioni estranee, dovrà ritornare al "proprio", conservando la memoria dell'"altro" e assumendosi il ruolo di mediatore[32].

Occorre ancora, prima di intraprendere l'analisi del testo di Jullien, fare alcune osservazioni preliminari concernenti l'approccio glossematico, a partire dai seguenti quesiti: è opportuno analizzare testualmente il lavoro dell'antropologo? Un testo antropologico non è pur sempre una ricerca 'vera' che veicola un'esperienza concretamente vissuta? Non è infondato considerare un testo sul sapere di una cultura alla stregua di un testo 'composto' ad arte e seguendo le leggi della creazione? Il lavoro del critico che smonta in piccole parti per poi ricostruire, forte di un giudizio estetico, è ingenuamente riservato al testo artistico: ci si rivolge a questo tipo di testo già con l'idea che questo è il risultato di un'operazione artistica, di un montaggio di elementi magari disparati (e forse proprio per questo più interessanti) con il quale si può adottare lo spirito del *gioco di linguaggio* dell'analista. A mio parere, invece, "artisticità" e "montaggio" non sono necessariamente solidali: ciò è confermato ad esempio dal successo di opere letterarie meno complesse e dalla ricezione di un testo all'interno di un genere per il quale non era stato previsto, ad esempio una favola quale opera di insegnamento morale o filosofico. In altri termini, non sempre a una maggiore difficoltà di realizzazione costitutiva del 'manufatto' corrisponde uguale eccellenza di giudizio e non è sempre così ovvio, nella valutazione dell'*attante giudicatore collettivo* del meta-sapere, assegnare un genere ben definito a una singola opera.

Chi si accinge allo scomposizione di un testo letterario al fine di valutarne l'importanza, tiene spesso conto soprattutto del montaggio non tanto del contenuto ma del materiale espressivo e riduce il flusso ideativo a una questione di poco conto, quasi a un dettaglio inutile. Tuttavia, è proprio vero che il testo artistico pensa meno del testo antropologico? E viceversa, siamo così sicuri che il testo antropologico si impedisce sempre l'uso di un'articolazione altrettanto complessa del piano dell'espressione (a volte ingenuamente considerato l'elemento di "montaggio" del solo testo poetico) e del piano del contenuto (spesso considerato "ideazione" non soggetta ai vincoli della composizione)[33]? Naturalmente, la risposta è no. Il contrario presupporrebbe un'equivalenza del pensiero alla sola concettualizzazione e, al contempo, dell'immaginazione artistica alla pura forma.

Di conseguenza, si ritiene opportuno utilizzare, per l'analisi del testo di Jullien (così come è stato per Rabinow e Geertz), l'approccio glossematico hjelmsleviano e la semiotica generativa greimasiana, mettendo in rilievo le questioni relative alla "trasformazione" come principio fondante l'"interpretazione". Infatti, secondo questa scuola di pensiero, sia il piano dell'espressione sia il piano del contenuto sono operativamente scissi – ma non monadi isolate, come si pretende ingenuamente – in *forma* e *sostanza*. Ciò permette di eludere la barriera pregiudiziale che la sostanza è già costituita, già lì, in attesa di una forma espressiva che la manifesti nella sua essenza primordiale e intangibile. È proprio questo pregiudizio che Louis Hjelmslev – linguista danese, fondatore della glossematica – intendeva demolire, affinando la dicotomia 'significante *vs* significato' di Saussure e assegnando la *forma* sia al piano dell'espressione sia a quello del contenuto: la forma è un tessuto di relazioni che non appartiene di per sé al materiale utilizzato – il materiale, una volta discretizzato, diventa forma – per veicolare idee; e le idee, a loro volta, sono plasmate nella corrente del loro movimento interattivo, si danno cioè per relazioni intratestuali e contestuali.

Le strutture elementari del testo antropologico

Per meglio spiegare i presupposti teorici e estrapolare i meccanismi semio-culturali del testo di Jullien, piuttosto che parlarne in generale, mi concentrerò sulla testualizzazione del primo capitolo, il cui titolo è "Changement de signe".

Il titolo è un'anticipazione del principio generale che regge l'intero capitolo: un soggetto dell'enunciazione cerca di cogliere il concetto di "fadeur" cinese non tanto attraverso catene di denominazioni e definizioni oggettive di tipo dizionariale – ad esempio: «l'insipido è piatto», «delicato», ecc. – ma per mezzo di una trasformazione di un «soggetto del sentire» («nous sentirons soudain la culture chinoise»). Sebbene, però, nel testo di Jullien si metta l'accento sui processi, questi sono, in un modo o in un altro, lessicalizzati: «changement» è così, in sé, un modello di prevedibilità del tipo di concettualizzazione – quella del processo, del cambiamento e della trasformazione – che l'autore utilizza per spiegare la fadeur cinese. Infatti, scrive Jullien:

> On croira d'abord au paradoxe: faire l'éloge de la fadeur, priser l'insipidité et non point la saveur, c'est aller à l'encontre de notre jugement le plus immédiat. Prendre plaisir à malmener le sens commun. Or, dans la culture chinoise, la fadeur est reconnue comme une qualité. Plus encore: comme la qualité, celle du "centre", de la "base" [...]. Le motif est important déjà dans la pensée de l'Antiquité, qu'il s'agisse de dresser le portrait du Sage ou d'évoquer la Voie. De là, il a fécondé la tradition

Ragionare

esthétique des Chinois: non seulement parce que les arts qui se développent en Chine bénéficient d'une telle intuition, mais aussi parce qu'ils peuvent rendre plus *sensible* cette insipidité fondamentale — qu'ils ont donc mission de la révéler: à travers le son, le poème, la peinture, la fadeur devient expérience.

Jullien consapevole della difficoltà del compito che si prefigge – introdurre e spiegare un concetto lontano dalla nostra cultura – preferisce testualizzare questo ostacolo, considerarlo un paradosso: il suo tragitto esplicativo prevede una sorta di reazione dell'enunciatario e la anticipa. In un *modello teorico della comunicazione*, la strategia di Jullien equivarrebbe all'eliminazione della domanda, alla previsione della risposta e all'adesione – almeno dal punto di vista dell'enunciazione – al credere dell'enunciatario («On croira»). Sebbene l'adesione all'universo di senso dell'enunciatario sia totale («aller à l'encontre de notre jugement le plus commun", "malmener le sens commun»), l'enunciatore prevede già un nemico da combattere e a cui sottrarre alcune qualità: «la saveur». L'operatore logico «Or» introduce l'universo di senso in cui la fadeur è considerata una qualità («la Chine»), sospendendo il paradosso e producendo un'associazione dicotomica:

fadeur (cultura cinese)
vs
saveur (cultura occidentale).

Il primo accenno al cambiamento[34] si presenta con l'enunciato «la fadeur devient expérience»: piuttosto che ritagliarsi uno spazio concettuale proprio, la «fadeur», attraverso alcuni *attanti della trasformazione* come il suono, la poesia e la pittura, viene definita nel divenire «expérience». Inoltre, facendo appello alla tradizione filosofica occidentale, l'esperienza viene opposta all'universo del "giudizio" e del "senso comune": per similitudine e differenze si procede così alla costituzione di un'*isotopia*, una organizzazione coerente di senso, il cui fine è quello di dare un orientamento all'enunciatario per la *comprensione* del nuovo concetto.

Stabilite così le dicotomie essenziali per lo sviluppo dell'argomentazione successiva («fadeur» *vs* «saveur», «chine» *vs* «occident», «jugement» *vs* «expérience»), l'autore risolve nel proseguo del testo la tensione narrativa condensata dall'operatore logico («Or») e *debraiata* dall'indicatore temporale iniziale («d'abord»):

Quand, en nous, ce qui paraissait un paradoxe se sera transformé en évidence, qu'à nos yeux la valeur de la fadeur aura changé de signe, nous sentirons soudain la culture chinoise beaucoup plus intime et familière. Quand nous commencerons à voir poindre — au-delà de nos automatismes idéologiques, de notre conditionnement culturel — une positivité *possible* de la fadeur, nous serons entrés en Chine. Du moins dans ce que la culture chinoise possède de meilleur. Non pas de plus voyant ou de plus recherché, mais de plus simple et de plus essentiel.

«Quand, en nous» rivela il partito preso dell'enunciatore e rivela una serie di trasformazioni narrative, anticipate sotto forma di anafore nel titolo "Changement de signe": paradosso → evidenza; valutazione → sensazione; insipido negativo → insipido positivo. Piuttosto che sottomettere la «fadeur» alla dimostrazione logica, per renderne possibile la comprensione delle qualità, l'enunciatore-narratore evita la trappola del ragionamento occidentale e privilegia la *strategia dell'abbandono* del soggetto all'evidenza del sentire. Per farlo, ha però bisogno di un *modulo narrativo* che consiste nella disposizione di un punto di partenza («le paradoxe») da sovvertire in seguito, nella logica narrativa, in favore di un punto di arrivo a cui aderire («l'évidence»). A questo nucleo narrativo minimo non corrisponde un *débrayage* simmetrico del soggetto dell'enunciazione: chi parla non prende le distanze da ciò che dice ma si enuncia come un soggetto collettivo («Quand en nous») che prova le stesse sensazioni e si scontra con gli stessi paradossi del soggetto a cui si rivolge. Oltre il dispositivo narrativo e enunciativo, è necessario tenere conto dei vincoli aspettuali: il meccanismo di acquisizione percettiva della «fadeur» non si attiva nel tempo ma puntualmente («soudain») nel passaggio dal «paradoxe» alla «évidence». A dire il vero, e per definire il meccanismo con più esattezza, Jullien utilizza qui due enunciati paralleli ma non del tutto simili: il primo «Quand» mette in scena un soggetto tutto sommato passivo («en nous») mentre il secondo «quand» introduce un soggetto attivo («nous»); nel primo caso la trasformazione è puntuale («soudain»), nel secondo caso è durativa («commencerons à voir poindre»); alla cultura cinese «plus intime et familière» per il soggetto del primo enunciato, succede una spazializzazione che comporta uno spostamento figurativo del soggetto del secondo enunciato («nous serons entrés en Chine»). Così facendo, l'autore dà all'enunciatario, al di là del dispositivo di adesione comune creato dall'enunciatore, la possibilità di scelta del modello più consono al proprio sentire: in questo modo, se la proposta della strategia della *trasformazione puntuale* risulta troppo brusca per un occidentale, rimane la soluzione della *trasformazione durativa*.

Piuttosto che proporre la strategia della messa in scena di un modello dell'enunciazione, l'autore avrebbe potuto insistere, per la comprensione del significato della «fadeur», su un *débrayage* dell'enunciato fondato sull'arricchimento semico della *figura* della «fadeur»: questa non viene però definita direttamente se non raramente e per similitudini. Ci si può chiedere il perché l'autore eviti di prendere in considerazione una strategia che sarebbe, tutto sommato, più semplice. La risposta risiede nella complessità della proposta: Jullien tenta di spiegare qualcosa che non appartiene alla nostra cultura e per farlo, sebbene non possa fare a meno di ricorrere a *forme* del contenuto già esistenti in occidente, cerca di utilizzare modalità prossime al pensiero e all'estetica orientale. Malgrado ciò, e sebbene sia ridotto all'essenziale, Jullien non può fare a meno – a rischio di incomprensione – di nominare la «fadeur» attraverso lessemi equivalenti e di valorizzarla grazie a qualificativi appartenenti al ritaglio semantico occidentale. L'insipido è una «qualité, celle du "centre", de la "base"», diventa una «expérience» e essa è un «motif»:

On voit donc quelle est la commodité du motif. La comparaison ne part point d'une construction théorique, par mise en parallèle de ce que nous nous représentons, les uns et les autres, de façon plus ou moins complexe, comme la "pensée chinoise" (par rapport à cette autre moitié de la page, en regard: la "pensée occidentale"). La comparaison s'opère ici immédiatement — intérieurement. Il s'agit seulement de percevoir, au sein de notre jugement, cette autre voie possible. Jusqu'à quel point est-elle "autre" d'ailleurs? Plus on suit ce thème, plus on découvre qu'un tel motif, si déroutant au départ, est au fond "naturel": était aussi présent en nous

L'organizzazione dei *valori di base* del testo di Jullien ruota attorno alla dicotomia fondamentale *fadeur/saveur*: l'intento dell'autore è quello di produrre un cambiamento di segno, cioè dall'insipido negativo a quello positivo. Come abbiamo visto, ricorre a una focalizzazione della struttura dell'enunciazione, ma si avvale inoltre dell'attribuzione di *semi euforici* appartenenti al sapore occidentale per definire, per differenze, la «fadeur orientale» («dans ce que la culture chinoise possède de meilleur. Non pas de plus voyant ou de plus recherché, mais de plus simple et de plus essentiel»).

Nel brano citato, l'enunciatore mette manifestamente in evidenza lo scarto di pensiero tra la cultura occidentale e quella cinese, rifiutando il modello di comprensione che si fonda sulla comparazione. In realtà, l'enunciatore non parla di un solo tipo di comparazione ma adotta una sorta di *mise en abîme* secondo la quale la comparazione vera e propria si suddivide in comparazione risultante da una costruzione teorica (tra il pensiero cinese e il pensiero occidentale) e la comparazione immediata, interiore. In accordo con la 'strategia dei piccoli passi', l'enunciatore rifiuta la vera e propria comparazione (quella che metterebbe in parallelo il pensiero cinese e quello occidentale) e continua a definire – impropriamente, ma argutamente – 'comparazione' un processo di percezione che non risulta da un accostamento tra due entità ma si fonda sull'evidenziazione del tratto aspettuale («immédiatement») e sulla valorizzazione dell'interiorità («intérieurement»). Se per favorire la continuità di concettualizzazione l'enunciatore utilizza, nei due casi, il lessema comparazione, deve, al fine di valorizzare l'immediato e l'interiore, produrre uno scarto che evidenzi la *discontinuità*. Infatti, la 'prima comparazione' è costruzione teorica (si oppone quindi all'esperienza), parallelo (implica un dualismo), rappresentazione (esclude la percezione immediata): non ha le caratteristiche della volatilità dell'atto orale ma si presenta come «moitié de la page» e «en regard». Alla 'seconda comparazione', invece, piuttosto che la lunga *espansione semantica* della precedente, fa seguito una breve spiegazione supplementare («Il s'agit seulement de percevoir, au sein de notre jugement, cette autre voie possible») che in realtà non ne chiarisce – d'altronde era possibile? – i tratti specifici ma ne mette in risalto la facilità di applicazione («seulement»). Inoltre, continuando la strategia di posizionamento di tratti appartenenti a dicotomie occidentali e la loro conseguente sospensione semantica, la "percezione" non viene opposta al "giudizio" ma diventa una sua parte integrante e "l'altra via possibile" non viene opposta a quella occidentale ma si rivela già «présent en nous». L'opposizione iniziale tra «fadeur» e «saveur» diventa, attraverso questi raffinati meccanismi semantici (dal paradosso all'evidenza, da una comparazione 'vera' a una 'falsa'), una categoria del tutto diversa: l'accettazione e adesione, nonché comprensione, dell'insipido negativo come insipido positivo. Prima di arrivare a questa conclusione, l'enunciatore propone, nelle pagine che seguono, ulteriori comparazioni: la sensibilità di Roland Barthes alla razionalità di Hegel.

Sebbene – a detta di Jullien – Barthes non comprenda e non sappia nulla del motivo della «fadeur» riesce a intuirne il senso; Hegel, al contrario, assimila Confucius a una sorta di Cicerone, «à une sorte de prédicateur moral sans contenu spéculatif». La costruzione argomentativa si fonda quindi sull'*autorità* della citazione di due studiosi rappresentanti ognuno una qualità allegorica (la sensibilità *vs* la ragione): all'interno della citazione di ogni autore l'enunciatore ricorre a un'ulteriore comparazione. Nel caso di Barthes le impressioni riportate dal viaggio in Cina rispetto a quelle del viaggio in Giappone:

la rencontre avec le Japon avait pu stimuler son plaisir des signes: or, ces quelques pages-ci nous disent seulement sa réserve, son "silence". Son plaisir n'est pas de découvrir d'autres signes, une autre "herméneutique", mais plutôt de constater une absence de signes, de voir *suspendre* (c'est lui qui souligne) notre avidité de sens: *Nous laissons alors derrière nous la turbulence des symboles, nou abordons un pays très vaste, très vieux et très neuf, où la signifiance est discrète jusqu'à la rareté. Dès ce moment, un champ nouveau se découvre: celui de la délicatesse, ou mieux encore (je risque le mot, quitte à le reprendre plus tard): de la fadeur.*

Hegel, al contrario, paragona Confucius a un predicatore morale perché nei suoi *Entretiens* «on n'y rencontre ni définition théorique ni argumentation développée – il n'y a pas là construction d'un savoir. S'y succèdent seulement de brèves anecdotes, des réponses lapidaires, des faits divers». Dal punto di vista degli attanti dell'enunciazione, sia Barthes che Hegel sono due *aiutanti* che intrattengono una forma di *conflittualità discorsiva*: l'enunciatore li usa per costruire la valorizzazione della «fadeur», per arricchirne il contenuto figurativo («la Chine n'est pas "coloriée", elle est "plate", elle est "pâle"»), per sminuire la tradizione speculativa occidentale. Nel testo di Jullien si produce infine un capovogimento totale di *valorizzazione*: «Ce qui était jugé "insipide" d'un point de vue spéculatif (cf. le point de vue hégélien) ne se révélerait-il pas ainsi le plus savoureux?».

Dall'introduzione iniziale e prudente di una dicotomia comunemente accettata (*fadeur/saveur*) si arriva, per piccoli scarti e attraverso procedimenti discorsivi diversi (il paradosso, la comparazione, la citazione, l'esempio, la *mise en abîme*) a un riposizionamento dell'insipido («fadeur positive/fadeur négative»). Alla stessa stregua dei personaggi di un testo letterario, i concetti si incontrano e si scontrano, riportando delle vittorie («la fadeur positive») e delle sconfitte («la saveur»), sono arricchiti di contenuto figurativo («la fadeur devient plate, pâle»), possono essere introdotti nel discorso da un *attante* dell'enunciazione collettivo e impersonale («nous»). Allo stesso titolo, l'argomentazione si costruisce nel tessuto narrativo, attraverso la focalizzazione e l'*aspettualizzazione*, contribuendo al ritaglio di una *forma* all'interno di una forma[35] – nel caso specifico, quella occidentale – già data: argomentazione e narratività, poetica e retorica non sono, così, campi di studio lontani e separati, ma possono essere considerate discipline semiotiche interdipendenti all'interno di una teoria generale della cultura. Inoltre, da questa breve analisi si evince il principio che *comprensione* e *spiegazione* non sono meccanismi da assegnare al soggetto e all'oggetto in maniera rigida: la comprensione del soggetto si fonda su dispositivi narrativi e discorsivi che, sebbene invisibili nell'*uso* collettivo e nell'*atto* individuale e quotidiano della lingua (e della cultura), sono comunque assestati su strati soggiacenti quali lo *schema* e la *norma*[36]. Le difficoltà che incontra uno studioso come Jullien, nel 'comunicare comprensioni' di significazioni aliene alla nostra cultura, derivano dalla diversità delle strutture di significati, diversità imposta da una cultura all'altra, non solo alle manifestazioni concrete del nostro modo di costruire un testo (antropologico, artistico, filosofico, scientifico, ecc.), ma alla soggettività stessa, al sentire, al percepire e all'agire[37]. Così, anche nel semplice – almeno apparentemente – confronto tra alcuni concetti («la fadeur» cinese e l'insipido occidentale) si intravedono le *forme* culturali e si comprendono meglio non solo i contenuti 'altri', ma anche le nostra identità come montaggio di meccanismi narrativi e discorsivi appartenente a tipi culturali[38]. Questo è il punto di arrivo e di incontro delle concettualizzazioni sulla *forma* linguistica di. Hjelmslev e sulle tipologie culturali della semiotica russa. Se, per maggiore facilità, Hjelmslev ricorreva ai colori per definire le forme del contenuto, l'analisi del testo di Jullien dimostra che è necessario, in un'ottica più moderna, fare interagire analisi semioculturali dei testi e dispositivi tipologizzanti, al fine di estrapolare *forme* più complesse e meno lessicalizzate, strutture narrative e discorsive dal ritaglio semantico più ampio e elaborato.

La traduzione interculturale del pensiero

Il pensiero su una cultura 'altra' si mette in forma, si enuncia attraverso i piani dell'espressione e del contenuto e non è, in definitiva, una pura concettualizzazione: l'arbitrarietà del segno – è risaputo – non si instaura solamente tra i significanti e i referenti di una lingua ma anche tra i significati tra loro; i significati formano sistemi organizzati in modo del tutto specifico in ogni lingua e non rigide nomenclature. La difficoltà della traduzione dell'"insipido" – non tanto il singolo termine quanto l'effettivo dispositivo di senso – conferma l'ipotesi che una lingua non ha uno stesso deposito di significati di un'altra e che, dato che ogni lingua dispone i propri significati secondo specifiche opposizioni, il passaggio da un'organizzazione semantica all'altra non è sempre possibile termine a termine. Si potrebbe però adottare l'ipotesi che la traduzione risulti possibile qualora, piuttosto che termine a termine, intervengano segmenti testuali più complessi di sostituzione e di combinazione semantica. Questa sembrerebbe essere l'ipotesi di Jullien nella risposta che dà a Flahault (sul senso del principio que «La résonance du souffle est le mouvement de la vie»): «Formule très courte, très laconique; d'où le problème: comment la traduire? Elle nécessiterait tout un développement» (Jullien 1997: 206).

In altri termini, si ritiene la traduzione possibile non tanto per accostamento di parole, ma per strategie di riformulazione di enunciati e di enunciazioni e per espansioni e condensazioni semantiche, comparabili a quelle utilizzate in *L'éloge de la fadeur*. Così intesa, la traduzione non riguarda la sola grammatica della lingua (maschile/femminile, singolare/plurale, ecc.), ma soprattutto la grammatica del racconto[39] (i sistemi di valori, l'organizzazione degli attanti, le strutture figurative, ecc.): il passaggio da un testo all'altro è quindi possibile per dispositivi desostanzializzati di suono e di senso e per successivi investimenti e *invenzioni* di senso e di suono. L'intento ultimo di questo paragrafo

era proprio quello di valutare la portata inventiva del testo – le strategie concretamente applicate – rispetto al mauifesto teorico di un sinologo-filosofo:

> je suis toujours obligé de forcer la langue pour faire passer à travers elle une *possibilité* de différence. Je suis toujours conduit à chercher dans le cadre européen des analogies qui, comme telles, sont le plus souvent fragmentaires, lacunaires, insuffisantes, pour essayer de commencer à dire. Car comment arriver à dire un sens qui puisse être un sens autre avec des mots qui soient les nôtres, qui soient les mêmes? C'est pourquoi mon propos repose sur une stratégie de la déviance: je pars de notions qui sont les nôtres, repérées stratégiquement, pour arriver à leur faire dire, par accomodation progressive, chemin faisant, en les trasformant, ce qu'au départ elles ne pouvaient pas dire – ce qu'elles ne pensaient pas à dire. [Jullien 1997: 206]

Si spiega così il paradosso insito nel primo capitolo di *Éloge de la fadeur*. «Le changement de signe» si rivela in effetti un non «changement»: il passaggio dal «paradoxe» alla «évidence» non corrisponde ad una effettiva trasformazione del soggetto dell'enunciazione, dal momento che «la fadeur étant aussi présent en nous». La *metafisica della presenza* è a volte necessaria – malgrado l'apparente impossibilità della traduzione – allo scopo di 'sventare i giochi' che essa stessa produce e fare scattare una *stratégie de la déviance*. Si può anzi ribadire il principio che non è possibile adottare strategie della «déviance» se non attraverso strategie testuali che ricorrono alla presenza della concettualizzazione occidentale: le svolte, le deviazioni, i salti, gli scarti a cui fa ricorso Jullien sono un espediente per decostruire implicitamente – e quel tanto che basta – il tessuto culturale che impedisce a un occidentale di comprendere le modalità del pensiero tipiche di una cultura così lontana dalla nostra come quella cinese.

Al fine di progredire nella spiegazione della «fadeur», Jullien deve mettere in scena un modello teorico della "presenza": questo modello esplicativo è, oltretutto, una strategia per rivelare l'esistenza di forme nelle forme (nel testo, nella cultura, nella soggettività)[40]: se la domanda comune è quindi, come tradurre (con quali strategie), può essere altrettanto interessante chiedersi quale nucleo di soggettività si rivela nel processo traduttivo. Nel caso specifico di Jullien la «fadeur» non è solo un termine da tradurre mettendo in corrispondenza 'frontale' elementi singoli uno alla volta, ma un elemento del piano del contenuto che si incastra nello spazio ritagliato insieme alle altre unità del piano del contenuto: il pacchetto di informazioni che contiene la «fadeur» è tale perché si instaurano opposizioni e differenze tra tutte le unità *in praesentia* e *in absentia* e si delimitano, vicendevolmente, spazi di posizionamento concettuale della soggettività.

Ora forse è più chiara la ragione per la quale ricorro al termine 'strategia' per la traduzione delle culture: non si traduce automaticamente, trasponendo un pacchetto bell'e pronto di significati e di significanti, da una lingua all'altra e da una cultura all'altra. Il sistema della lingua e della cultura (di arrivo e di partenza) è ri-semantizzato nell'adattamento-forzatura-deviazione delle forme, che ha luogo da un utente all'altro (nel processo della comunicazione, della traduzione, della comprensione-spiegazione della cultura). Ciò non vuol dire che un testo è de-strutturato (o aperto) dagli utenti, ma semplicemente non esistono corrispondenze esatte nel confronto tra le forme e che le occorrenze concrete dell'atto di *parole* spesso introducono, intenzionalmente o meno, tratti innovativi tra gli elementi formali presi in considerazione.

La strategia della «déviance» consiste in definitiva, almeno nel testo preso in considerazione, nel selezionare alcuni 'spazi soglia' del piano del contenuto: Jullien ricorre alla focalizzazione sul soggetto patemico dell'enunciazione piuttosto che sul soggetto cognitivo dell'enunciato, alla moltiplicazione dei processi di comparazione (tra la cultura cinese e occidentale, tra un soggetto del sentire immediato e un soggetto del sentire razionale), allo svuotamento del paradosso a vantaggio dell'adesione dell'enunciatario, alla proposta simultanea di tipi diversi di trasformazione (quella durativa e quella puntuale), alla sottomissione della razionalità logica all'esperienza vissuta. Questi sono solo alcuni tratti di una strategia, la cui sintesi permette però di estrapolare un modello implicito della comunicazione che prevede piuttosto che un emittente, un ricevente e un messaggio da trasmettere, l'introduzione della previsione e dell'adesione dell'enunciatario ai *valori di base* che l'enunciatore ha selezionato preliminarmente.

A ben vedere, Jullien deve aggirare l'ostacolo della "propria" cultura proprio come Rabinow e Geertz; la differenza risiede nelle strategie adottate: Geertz mette l'accento sulla *prova* che gli permette di stabilire il contatto e potere così essere accettato dai balinesi, ma tralascia di *spiegare* il complesso processo di interpretazione; Rabinow mette invece in scena un tipo cognitivo la cui *comprensione* del sapere 'altro' passa attraverso la segmentazione del flusso interattivo, ma pubblica il prodotto della sua esperienza in un testo a parte, rispetto a quello ufficialmente *riconosciuto* come sapere scientifico. Contrariamente ai due etno-antropologi, il sinologo-filosofo (e visto che *si occupa* di una cultura 'altra' anche antropologo) Jullien non sembra preoccuparsi eccessivamente della 'rappresentazione del campo di ricerca etnografica' che convalidi il prodotto del suo sapere: l'esperienza – alla quale fanno comunque appello tutte e tre gli autori – si mette in scena per Jullien non tanto attraverso la *presenza* (il cui consenso sanzionatorio è poi, in definitiva, sempre culturale) dell'informatore sul campo, quanto piuttosto facendo

soprattutto ricorso a due diverse costruzioni testuali di *aiutanti* (i soggetti dell'enunciato e dell'enunciazione).

Dalla comparazione dei testi di alcuni studiosi (una etichetta che li designi univocamente come antropologi, letterati, sinologi o filosofi non è sempre facile, né opportuna e spesso non rivela che i *modi* stereotipati del sapere di una cultura) si possono allora dedurre alcune ipotesi relative alla traduzione del pensiero e di alcune categorie conoscitive degli antropologi: piuttosto che un individuo in carne e ossa, occorre ripensare l'informatore come un'istanza attanziale che *tematizza* e *figurativizza* (eventualmente, anche in assenza, come è il caso per Jullien) alcuni tratti modellizzanti la 'comunicazione del sapere' di alcune società[1]; alla stesso modo, è possibile considerare gli etno-antropologi dei *tokens* (di *types* più generali) del modo in cui ci si deve *presentare* – e presentare i propri testi – per comunicare le proprie esperienze (esperienze che non possono comunque, come si è visto, non passare attraverso la selezione di alcuni tratti dominanti della significazione). Sia gli studiosi del sapere 'altro' sia coloro che lo incarnano come depositari, esemplificano dei *ruoli* (attanziali, tematici, figurativi, ecc.), il cui studio, da questo punto di vista, potrebbe servire a meglio comprendere non solo la cultura dell'indigeno, ma anche a rivelare insospettati *schemi canonici patemici* dell'antropologo in quanto soggetto che mette in scena, implicitamente o esplicitamente, 'agire' e 'patire' della cultura di appartenenza.

Nel caso concreto che ci riguarda, l'ostentazione della presenza dell'informatore (e, ancora più interessante, di alcune tipologie di informatori) da parte di Geertz e di Rabinow potrebbe svolgere il ruolo di autorizzazione di un sapere altrimenti non 'vero'; questa strategia si oppone a quella adottata da Jullien e concretamente proposta nella dicotomia tra attori della razionalità logica e attori della razionalità patemica e del sentire, laddove gli ultimi *si presentano* come i 'veri messaggeri' della cultura cinese. Ciò significa che, piuttosto che un 'oggetto' stabilmente e intrinsecamente dato in sé, la verità – compresa la realtà antropologica – può allora essere intesa come un processo di acquisizione e di comunicazione di saperi da costruire in vista della loro adesione epocale e culturale. Con ciò non si dissolve il dato concreto, il sapere sull'Altro, ma lo si inserisce in un modello della comunicazione e della significazione i cui tratti focalizzati sono di volta in volta diversi nelle epoche e nelle culture. Il dato si dà a noi (un 'noi' recipiente passivo, oggetto di una relazione) ed è al contempo ciò che noi osserviamo (attivamente, in quanto soggetti del sapere): piuttosto che pensare l'Altro esclusivamente in sé (*transitivamente*), occorre allora ricercare (*riflessivamente*) il dispositivo categoriale che pronuncia – ma anche enuncia e annuncia – il pensiero sull'alterità; è necessario inoltre accostare i dispositivi della soggettività e i modelli dell'oggettività per similitudini e differenze, al fine di estrapolarne, *contrastivamente*, teorie più raffinate della cultura. Alla stessa stregua di una grammatica modale, con le sue 'partenze transitive', con i suoi 'ritorni riflessivi' con le 'stasi contrastive', sarebbe allora possibile rivedere non solo le metafore degli indigeni ma anche le grandi metafore costituive dell'antropologia (cfr. Affergan 1994).

Si è visto come, per *aggirare gradualmente l'ostacolo* della difficile comprensione del sapere Altro, Jullien lo mette in scena e lo sottomette a una sottile costruzione enunciativa e enunciazionale; Geertz lo autentica come vero attraverso la *procedura della scoperta* intuitiva e solitaria del buon e paziente ricercatore; Rabinow, pur nello spaesamento culturale, lo ottiene nell'efficace *processo dell'andare sempre più in là*, ogni volta con un nuovo informatore. Il passo seguente potrebbe allora essere l'adozione di questa ipotesi teorica (transitività, riflessività e contrastività dei linguaggi e dei meta-linguaggi filtrati al setaccio della generatività del senso) messa a punto con i tre autori citati e il suo conseguente ampliamento prendendo in esame le differenti scuole del pensiero antropologico: questa strategia – perché in fondo anche questa è una strategia, sebbene di tipo meta-teorico – consisterebbe più esattamente nello 'svolgere' l'intreccio narrativo e discorsivo implicito nell'ossimoro dell'*osservazione partecipante* che sintetizza il funzionalismo di Bronisław Malinowski, nella *distanza* adottata per l'estrapolazione di categorie oppositive in Lévi-Strauss, nello sguardo *al di sopra delle spalle* che assume l'interpretazione delle interpretazioni di Geertz, nel *dialogismo* pur sempre e inevitabilmente testualizzante degli antropologi modernisti.

L'osservazione partecipante, la distanza, lo sguardo al di sopra delle spalle, il dialogo sono delle *figure* (non solo retoriche ma anche del piano del contenuto) che selezionano dei tratti (appartenenti alle categorie dell'osservazione, dello spazio, della posizione, dell'interazione) e li generalizzano a norma teorica. Piuttosto che emettere un giudizio su ogni *semantismo* utilizzato, si può allora guardare alle teorie antropologiche esplicitandone il tessuto di posizionamento reciproco delle forme del piano del contenuto; cioè, piuttosto che prendere la teoria in quanto tale, anch'essa come 'dato', magari costruito ma pur sempre in isolamento, si può assumere il campo delle teorie come una semantica da mettere a nudo sulla base della mutua interazione tra le teorie considerate come dei sistemi (la *langue* della teoria) e sull'esplicitazione dei linguaggi e metalinguaggi utilizzati dagli etno-antropologi (la *parole* della teoria) e delle epistemi che li fondano (l'*ordine del discorso*). Come è evidente, in questo approccio all'antropologia l'accento si mette non tanto e non solo sull'oggetto di studio in sé, ma sul processo di traduzione da un linguaggio all'altro, da un meta-linguaggio all'altro, da una concezione teorica all'altra, da un ossimoro all'altro, ecc.; insieme a questo livello di comparazione orizzontale è opportuno, come si è visto, operare dal concreto all'astratto, dalla *parole* alla *langue*, dal fare alla sua funzionalità, dal detto al dire.

Note

[1] Per la strategia della *différance*, a proposito della decostruzione delle categorie del pensiero occidentale, si può fare riferimento alle analisi di Jacques Derrida in *L'écriture et la différence*. In particolare, cfr. il capitolo "La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines" su Lévi-Strauss dove scrive: «Or l'ethnologie – comme toute science – se produit dans l'élément du discours. Et elle est d'abord une science européenne, utilisant, fût-ce à son corps défendant, les concepts de la tradition. Par conséquent, qu'il le veuille ou non, et cela ne dépend pas d'une décision de l'ethnologue, celui accueille dans son discours les prémisses de l'ethnocentrisme au moment même où il le dénonce» (Derrida 1967: 414). Inoltre, per un punto di vista dall''interno' sulla costruzione del pensiero e delle categorie antropologiche cfr. Kilani 1994; per una disamina della categoria identità/alterità cfr. invece D'Agostino 1999.

[2] E. Landowski, contrario a questa ipotesi che presuppone il messaggio come trasferimento neutro e obiettivo tra due soggetti de-modalizzati, scrive che «n'impliquant, de part et d'autre, rien de plus que la référence à un code mutuellement et conventionnellement accepté, la communication est envisagée en ce cas comme un simple transfert d'objets – encodés et décodables – entre deux espaces sémantiquement neutres, celui de l'émetteur et celui du récepteur. En un mot, l'énonciation, ici, n'est rien, le "message" (plutôt que l'énoncé) est tout» (Landowski 1983: 74). Inoltre, per una discussione sulle diverse posizioni concernenti la nozione di comunicazione cfr. Miceli 1982.

[3] Per i termini tecnici cfr. Greimas - Courtés 1979.

[4] Le convergenze e gli accostamenti tra le due discipline non sono rare; per rendersene conto è sufficiente pensare alle opere di Lotman e Uspenskij sulle tipologie culturali (in particolare Lotman - Uspenskij 1975). Inoltre, due volumi che mettono bene in rilievo pregi e difetti delle due discipline sono Buttitta 1979 e Miceli 1982.

[5] Il riferimento è alla glossematica di Hielmslev. Per un esame di questi concetti, si può consultare Hielmslev 1981. Cfr. inoltre il paragrafo del presente saggio su "L'argomentazione, il senso e la comunicazione del testo antropologico".

[6] Per un approfondimento della nozione di *montaggio* di S. Ejzenstein e un'applicazione nelle arti e nella costruzione culturale dei testi cfr. Ceccarini - Montes 1995.

[7] Mettendo in rilievo il ruolo della narrazione nella conoscenza, a proposito del potenziale di generazione insito nei "vuoti", L. Preta scrive: «La *funzione conoscitiva* della narrazione non consiste nella rievocazione storica degli eventi, ma nella messa in campo di quello che *sarebbe potuto accadere* o di quello che *non è accaduto ancora* e che libera le molteplici potenzialità di significati dell'evento. In questo senso il modello epistemologico e quello narrativo si possono sovrapporre. Le procedure di organizzazione dell'uno e dell'altro non sono dissimili. Al contrario. Inoltre la narrazione sulle altre forme di conoscenza presenta il vantaggio di permettere di sperimentare insieme varie vie, varie *strategie* [corsivo mio] senza doverne per forza abbandonare alcune come succede spesso nelle scienze classiche, dove spesso si è costretti ad escludere dal campo alcune ipotesi» (1991: XVI).

[8] Il concetto di discontinuità, per la valorizzazione e l'uso che ne è stato fatto, sembrerebbe appartenere esclusivamente alle scienze del linguaggio; in realtà, qualsiasi disciplina per costituirsi tale necessita di un découpage sincronico e diacronico. Scrive infatti M. Foucault a proposito della storia: «la notion de discontinuité prend une place majeure dans les disciplines historiques. Pour l'histoire dans sa forme classique, le discontinu était à la fois le donné et l'impensable: ce qui s'offrait sous l'espèce des événements dispersés – décisions, accidents, initiatives, découvertes; et ce qui devait être, par l'analyse, contourné, réduit, effacé pour qu'apparaisse la continuité des événements. La discontinuité, c'était ce stigmate de l'éparpillement temporel que l'historien avait à charge de supprimer de l'histoire. Elle est devenue maintenant un des éléments fondamentaux de l'analyse historique. Elle y apparaît sous un triple rôle. Elle constitue d'abord une opération délibérée de l'historien [qui doit] distinguer les niveaux possibles de l'analyse, le méthodes qui sont propres à chacun, et les périodisations qui leur conviennent. Elle est aussi le résultat de sa description [...] Elle est enfin le concept que le travail ne cesse de spécifier» (1969: 16). Per la nozione di discontinuità nelle scienze del linguaggio è utile consultare Fontanille 1991.

[9] Per il problema riguardante la soggettività cfr. Benveniste 1966. Fondandosi su una concezione pragmatica dell'atto linguistico O. Ducrot scrive: «Le point important, à mes yeux, c'est que cette incitation à agir ou cette obligation de répondre sont *donnnées comme des effets de l'énonciation*. Ce que je généraliserai en disant que tout énoncé apporte avec lui une qualification de son énonciation, qualification qui constitue pour moi le sens de l'énoncé. [Il faut] rendre compte de ce qui, selon l'énoncé, est fait par la parole. Pour cela, il faut décrire systématiquement les images de l'énonciation qui sont véhiculées à travers l'énoncé» (1984: 174).

[10] La questione è spinosa in quanto l'enunciazione vera e propria è un atto volatile e irrecuperabile e l'enunciato in sé, cioè privo delle tracce di enunciazione, non è concepibile. Si propende quindi per la seguente quadricotomia concettuale: 1. l'enunciazione, 2. l'enunciazione enunciata, 3. l'enunciato enunciato, 4. l'enunciato. È così possibile il recupero delle tracce dell'enunciazione all'interno dell'enunciazione enunciata in un testo *subjectivant* e le tracce della soggettività possono essere cancellate del tutto senza però per questo che l'enunciato cessi di essere un simulacro di enunciazione (l'enunciato enunciato) in un testo *objectivant*. (Cfr. Greimas - Courtés 1979).

[11] D'altronde, C. Kerbrat-Orecchioni scrive: «parler, c'est sans doute échanger des informations; mais c'est aussi effectuer un acte, régi par des règles précises (dont certaines seraient, pour Habermas, universelles), qui prétend transformer la situation du récepteur, et modifier son système de croyances et/ou son attitude comportamentale; corrélativement, comprendre un énoncé c'est identifier, outre son contenu informationnel, sa visée pragmatique, c'est à dire sa valeur et sa force illocutoire» (1980: 185).

[12] La questione del genere è complessa sia nelle 'forme di sapere' che più di tutte sono state analizzate da questo punto di vista (ad esempio, la letteratura) sia in quelle discipline la cui costituzione epistemologica e il cui ritaglio semantico sono stati spesso considerati 'già dati' (ad esempio, il sapere scientifico). Il dibattito si ripropone in antropologia, al pari della letteratura, se «la codificazione del genere implica una certa programmazione comune alle opere appartenenti al genere stesso. Ciò significa che un lettore di un romanzo giallo si predispone alla fruizione del testo con un certo modello di funzionamento dell'opera, con certi schemi generali (il cadavere, il poliziotto, la ricerca dell'assassino, il mascheramento degli indizi ecc.), in una parola con una competenza letteraria che gli deriva dall'assimilazione delle "regole del gioco", cioè del genere-programma» (Marchese 1984: 133-134). Con questo non si vuol dire che l'antropologia, alla stregua della letteratura, prevede alcuni genere già presenti in altre forme di sapere: non è tanto il genere giallo che occorre ritrovare in antropologia quanto

il ritaglio specifico delle forme narrative e discorsive il cui assestarsi in una data epoca e cultura produce una programmazione di scrittura e di lettura, un modello simulacrale di autore e di destinatario. Il filo di questa intuizione rimonta ai formalisti russi e si può riassumere nel concetto di 'serie parallele': sebbene i formalisti russi abbiano studiato soprattutto la letteratura come serie specifica, la loro direzione di ricerca prevedeva lo studio della letteratura come sistema, cioè in correlazione con le altre serie quali quella religiosa, politica, scientifica, giuridica, ecc. In questo modo le discipline erano intese come forme di sapere che si ritagliavano reciprocamente degli spazi esterni l'una con l'altra e al contempo degli spazi interni corrispondenti ai generi narrativi. Qui il termine 'narrativo' non deve essere indebitamente confuso e assimilato a quello di 'letteratura': «la narratività, quale noi la definiamo, è un modo di razionalità sintagmatica. Un modo di esercizio del ragionamento il quale ha capacità – a differenza del pensiero metaforico che è di tipo paradigmatico, cioè parallelo – di svolgersi per *via lineare*. La narratività è uno *spiegare con la storia*, nel tempo, alcuni equivalenti figurativi di un'argomentazione» (Fabbri 1994: 56). Per una buona introduzione alle teorie dei formalisti russi cfr. Erlich 1969 e, per quanto riguarda alcune intuizioni in campo letterario da esportare in antropologia, almeno il saggio fondamentale di J. Tynjanov (1968).

[13] È possibile concepire, in antropologia, un genere simile al *Nouveau roman* letterario, cioè un genere dove la contaminazione della scena dell'enunciazione e dell'enunciato è una costante?

[14] Per la definizione delle nozioni di "immanenza" e di "manifestazione" e per un'introduzione al loro uso in semantica strutturale si può fare riferimento a Greimas 1966.

[15] Il testo di Rabinow presenta il processo di *trasferimento* da una cultura all'altra, processo a cui sono sottoposti tutti gli antropologi sul campo, in maniera estremamente graduale: il primo informatore descritto è infatti Richard, il proprietario dell'albergo dove Rabinow è ospitato i primi giorni di permanenza in Marocco. Richard può essere considerato il 'portatore' di due culture: quella di un occidentale francese che vive comunque da parecchi anni in Marocco, che si è rifiutato di apprendere l'arabo, frequenta regolarmente solo francesi e al contempo ha accettato paradossalmente di continuare a vivere in Marocco lontano dal suo paese originario. Per certi aspetti, il primo informatore esemplifica il ruolo del ricercatore sul campo che, sebbene non rifiuti l'Altro, è suo malgrado intrappolato tra due culture: deve 'essere duplice', assumere il ruolo di messaggero e mediatore da una cultura all'altra, e allo stesso tempo non può fare a meno di prendere posizione all'interno di uno spazio culturale. Anche Geertz descrive questa forma di *spaesamento* iniziale che coglie l'antropologo di fronte a un'altra cultura lontana dalla propria e rispetto al lavoro sul campo inteso come una sorta di commistione tra l'esperienza effettiva sul luogo di ricerca, le competenze dello studioso e l'interazione con gli indigeni. Il *trasferimento* e lo *spaesamento*, l'*identificazione* o la *distanza* sono sintagmi narrativi le cui istanze attoriali, spaziali e temporali dovrebbero essere indagate nella loro molteplice manifestazione discorsiva allo scopo di estrapolare il diverso carico teorico insito nelle pratiche comportamentali sul campo e per disimplicarne al contempo l'epistemologia implicita.

[16] Crapanzano è corrosivo nei confronti di Geertz: «Toward the end of his essay, as though pulling a rabbit out of a hat, Geertz suddenly declares the cockfight to be an art form, which he understands in a very Western way [...] We must ask: for whom does the cockfight articulate everyday experience – the experience of status hierarchy – and render it more perceptible?» (1986: 72).

[17] Si legge nella nota: «For a complementary and more traditionally anthropological treatment of the data covered here, see my *Symbolic Domination: Cultural Forms and Historical Change in Morocco*» (Rabinow 1977: 7).

[18] Foucault scrive: «Ainsi n'apparaît à nos yeux qu'une vérité qui serait richesse, fécondité, force douce et insidieusement universelle. Et nous ignorons en revanche la volonté de vérité, comme prodigieuse machinerie destinée à exclure. Tous ceux qui, de point en point dans notre histoire, ont essayé de contourner cette volonté de vérité et de la remettre en question [...] tous ceux-là, de Nietzsche, à Artaud et à Bataille, doivent maintenant nous servir de signes» (1971: 22-23).

[19] Per un'analisi del testo etno-antropologico che tenga conto delle due opzioni congiuntamente (l'analisi del *discorso* e della *narrazione*) cfr. i saggi seguenti: Courtés 1979; Geninasca 1979; Greimas 1979. Cfr. inoltre, per un'applicazione all'antropologia del mondo classico, condotta sul filo del rapporto *tematico/figurativo*, Calame 1990.

[20] Il contratto che fa scattare la *quête* può avere origine in un destinante astratto non *figurativizzato* e consistere in una serie di regole condivise che occorre rispettare e seguire scrupolosamente per essere riconosciuti nel *ruolo tematico* di antropologi. Questo passaggio di Rabinow è esemplare, a questo riguardo, per quanto concerne il sapere accademico americano: «In the graduate anthropology department at the University of Chicago, the world was divided into two categories of people: those who had done fieldwork, and those who had not; the latter were not "really" anthropologists, regardless of what they knew about anthropological topics. Professor Mircea Eliade, for example, was a man of great erudition in the field of comparative religion, and was respected for his encyclopedic learning, but it was repeatedly stressed that he was not an anthropologist: his intuition had not been altered by the alchemy of fieldwork» (1977: 3).

[21] Seppure importante, in questa sede non si analizzerà la *componente discorsiva* dei testi di Rabinow e di Geertz nella sua dettagliata manifestazione attoriale, temporale e spaziale: ciò comporterebbe una deviazione rispetto allo scopo che ci si prefigge in questo articolo (coniugare insieme, con esempi concreti e investimenti teorici, semiologia e epistemologia del testo etno-antropologico), ma potrebbe comunque essere illuminante per comprendere gli eventuali *incastri strutturali*, corrispettivi semantici di un *ethos* e *eidos* – come direbbe Bateson – del modo, più in generale, di fare antropologia.

[22] Crapanzano scrive: «Geertz's essay is divided into seven sections, and the titles of these sections – "The Raid," "Of Cocks and Men," "The Fight," "Odds and Even Money," "Playing with Fire," "Feathers, Blood, Crowds, and Money," and "Saying Something of Something" – are all suggestive of a distinctly urban environment, of a sex-and-violence whodunit, something out of Mickey Spillane, perhaps, which, unlike Geertz's erotic puns, the villagers could not possibly have understood, at least in 1958» (1986: 69).

[23] Anche se Geertz parla, piuttosto che di assimilazione, di penetrazione: «The whole village opened up to us [...] It led to a sudden and unusually complete acceptance into a society extremely difficult for outsiders to penetrate» (1979: 185-186). Può evidentemente trattarsi di un vocabolo che Geertz utilizza distrattamente, non può però non farci riflettere sull'ideologia soggiacente qualsiasi operazione traduttiva: il trasferimento da una forma culturale a un'altra può avvenire sotto l'egida dell'assimilazione, dell'adattamento, della trasformazione, della penetrazione, ecc., tutti termini che connotano dei modi ben diversi di porsi con se stessi e con l'Altro.

[24] Crapanzano scrive: «in the first paragraph of "Deep Play," Geertz establishes an opposition between himself and his wife and the Balinese who live in their own remote little world. Geertz and his wife are "anthropologists," "professionals," and "intruders"» (1986: 69). Se questo procedimento riguarda l'enunciato, dal punto di vista dell'enunciazione Crapanzano sottolinea: «This switch anticipates his disappearance in the sections to come. The "you" serves as more, I suggest, than an appeal to the reader to empathize with him. It decenters the narrator in the space of intersubjective understanding. He engages in dialogue with his reader in a way, at least in his presentation, that does not engage with the Balinese. *They* remain cardboard figures» (1986: 71).

[25] Esiste una ricerca comparativa in corso, sugli *attanti* e gli *attori* del testo etno-antropologico, i cui sviluppi saranno resi noti, dettagliatamente e analiticamente, in una futura pubblicazione.

[26] Non si vuole certo dire che Geertz non ha dovuto ricorrere alla comunicazione concreta con gli indigeni, si vuole però mettere in rilievo che, nella forma di testualizzazione scelta per trasmettere al pubblico la sua ricerca, l'antropologo non sembra curarsi delle questioni riguardanti il *processo*. La scrittura dell'interazione con gli indigeni è tanto più interessante se, oltre al dispositivo cognitivo della comunicazione, si possono cogliere le modalità passionali (lessicalizzate ad esempio dall'inquietudine, il sospetto, la certezza, la sofferenza, la vergogna, ecc.) di questo complesso processo di scambio concernente alcuni *tokens* (l'antropologo e l'indigeno) ma anche *types* di culture rappresentate dal 'proprio' e dall''altro'. In questo modo, non solo si comprende meglio la cultura dell'indigeno, ma si possono anche rivelare insospettati *schemi canonici patemici* dell'antropologo in quanto soggetto che mette, implicitamente o esplicitamente, in scena 'agire' e 'patire' della cultura di appartenenza. Per un'introduzione alle modalità passionali e alle schematizzazioni canoniche in semiotica cfr. Fontanille 1994. Purtroppo, a mia conoscenza, ricerche equivalenti nel versante antropologico, che tendano a coniugare il 'campo' con le 'tipologie culturali' passionali non ne esistono. Per quanto riguarda invece la questione del campo e il diverso modo di affrontarlo – o addirittura di rigettarlo – nel testo, da parte delle varie scuole etno-antropologiche è utile consultare Kilani 1990.

[27] Per un approfondimento di questa concezione cfr. Landowski 1989 (in particolare "Sincerité, confiance et intersubjectivité" e "Explorations stratégiques").

[28] Si ricorre spesso in antropologia al termine "negoziazione" allo scopo di mettere in risalto la relazione dialogica che si instaura tra /un soggetto che vuole conoscere/ (per esempio, un antropologo) e /un soggetto che vuole farsi conoscere/ (per esempio, un informatore) e divenire così rappresentante della trasmissione del sapere di una collettività. Dalle mie riformulazioni e dal gioco di modalità che si lascia intravedere (il /volere/, il rapporto tra *campione* rappresentativo e l'insieme del *referente* collettivo, il sapere locale e il sapere globale, ecc.), si rivela, dietro la concezione dell'antropologia come negoziazione, un tessuto fenomenologico più raffinato della semplice interazione. Si può avanzare l'ipotesi che le modalità di negoziazione si compongono di due livelli: le strutture attanziali e le strutture dell'enunciazione. Per un esempio concreto cfr. a questo riguardo l'analisi del testo di F. Jullien e le conclusioni del presente saggio.

[29] Il significato del quale si parla non corrisponde alla nozione indistinta e indefinita di Geertz, ma si inscrisce nella tradizione di pensiero appartenente alle scienze semio-linguistiche.

[30] Per una proposta originale sul dibattito riguardante l'oggettivazione e il dialogismo nella conoscenza antropologica si può fare riferimento a Miceli 1990.

[31] Geertz usa il termine 'diapositiva' per spiegare l'approccio "realista" di Evans-Pritchard nella fabbricazione dei suoi testi. Sebbene si condivida, in parte, l'approccio (ma spesso non i risultati) di Geertz ai testi etno-antopologici, occorre ribadire che il suo stesso testo (1988) appartiene a un tipo narrativo e discorsivo che rientra nel genere della 'critica antropologica', passibile a sua volta di analisi in quanto linguaggio-oggetto di un metalinguaggio specialistico (la critica della critica): se il testo di Evans-Pritchard può essere considerato realista, ci si deve quindi porre la domanda anche per il meta-testo di Geertz e chiedersi a quale genere appartiene. Occorrerebbe inoltre affrontare la questione concernente il tipo di discorso che *autorizza* il testo di Geertz e con quale stilistica del contenuto impone il suo 'essere al di là' rispetto all''essere là' veicolato nei testi di Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski, Benedict. Adottando comunque questa prospettiva 'meta', cioè attraverso la proliferazione da linguaggio-oggetto a metalinguaggio ci si assicura un ulteriore livello di interdefinizione e di controllo epistemologico. Per una introduzione all'epistemologia dell'antropologia, oltre a Miceli 1990, cfr. inoltre Miceli 1993.

[32] L'etno-antropologo è evidentemente un caso particolarmente felice da studiare dal punto di vista delle dinamiche di assunzioni di ruoli diversi e specifici in culture differenti; l'etno-antropologo è «un caso particolare di quel legittimo processo di inversione di posto tra "proprio" e "altrui", in cui il "proprio" vien percepito come "altrui" e viceversa. Si tratta di un processo estremamente serio: lo scambio costante di posizioni tra "proprio" e "altrui" rappresenta uno dei meccanismi fondamentali della dinamica culturale» (Lotman 1994: 33). Questo studio delle dinamiche culturali si potrebbe intraprendere, in maniera più approfondita, comparando i testi in cui gli etno-antropologi si limitano alle 'considerazioni scientifiche' (le monografie classiche) e quelli in cui investono il loro 'esserci' (le lettere da campo e i diari).

[33] Per una concezione del piano del contenuto come elemento di ritmo e di prosodizzazione in sé, a prescindere dal piano dell'espressione, cfr. Zilberberg 1996. Cfr inoltre, per un'applicazione alla teoria della traduzione, Montes 1998.

[34] Il concetto di 'cambiamento' è stato oggetto di studi semiotici: cfr. Landowski 1989, 1997.

[35] Se è bene mettere in risalto i tipi di dipendenze all'interno di una lingua (la *forma linguistica*), è altrettanto importante cogliere gli altri sistemi di segni come deposito di ulteriori ritagli formativi.

[36] Allo stesso modo, non solo comprensione e spiegazione ma anche *struttura* (schema, norma e uso, sebbene per gradi diversi, ne fanno parte) e *storia* (l'atto occorrenzialmente inserito nello scorrere del tempo) si possono integrare e possono coabitare nello stesso *habitus* mentale se considerate forze dinamiche che costruiscono modelli interpretativi delle culture e non si riducono alla 'funzione paradigma' e alla 'funzione tempo'. Per una riflessione critica sull'archetipo di Jung, che coniuga la *storia* del tema della dea madre e un'applicazione dello *schema* hjelmesleviano, cfr. Buttitta 1989.

[37] Scrive J. Clifford: «il discorso etnografico [...] opera in questo modo. Se, da una parte, ritrae gli altri io come culturalmente costituiti, dall'altra modella una identità autorizzata a rappresentare, a interpretare e finanche a credere – ma sempre con una certa dose d'ironia – le verità di mondi discrepanti. La soggettività etnografica si compone di osservazione partecipante in un universo di "artefatti culturali", unita (e qui sta l'originalità delle formulazioni nietzscheane) a una nuova concezione del linguaggio – o meglio, dei linguaggi – visti come *sistemi separati di segni*» (1993: 117-118, corsivo mio).

[38] Il riferimento è evidentemente a Lotman. Per quanto riguarda la necessità di una visione tipologizzante, oltre i testi già citati,

cfr. almeno Lotman 1969. Per quanto riguarda invece gli spazi simbolici di assegnazione all'identità/alterità e per un esempio di omologazione con altre coppie quali aldiqua/aldilà cfr. Buttitta 1998.

[39] Per una introduzione al problema cfr. Montes 1997.

[40] Scrive Paolo Fabbri che «le culture umane sono davanti a un dato apparentemente non riducibile: *la differenza tra le lingue*. All'interno di ciascuna lingua, poi, le culture umane sono esposte ad un altro dato altrettanto irriducibile, *i discorsi*, a volte più radicale della differenza tra le lingue. Spesso tradurre la religione in scienza, la poesia in scienza è più difficile che tradurre il cinese in araucano». Fabbri tuttavia, rifacendosi a Feyerabend, ritiene la traduzione da una lingua all'altra, così come da una forma a un'altra (ad esempio, dalla scienze alla religione o dalla poesia alla filosofia) possibile se le traduzioni avvengono tra sistemi aperti (1994: 60-61). Cfr. inoltre, per quanto riguarda la traduzione delle forme del piano del contenuto del discorso religioso, Montes s. d.

[41] In questo caso, l'informatore non sarebbe tanto un tramite – come si crede banalmente – tra l'antropologo e la cultura 'altra', ma assolverebbe la *funzione di interfaccia* di accesso ai *sintagmi narrativi di base* strutturanti il sapere antropologico, quali la separazione e il contatto, l'indentificazione e il distanziamento, la complicità e la resistenza. Cfr., per un'introduzione alla nozione di interfaccia in ambito semio-culturale, Montes - Taverna 1997.

Riferimenti

Affergan F.
1994 *Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique*, in "Communications", 58 (*L'écriture des sciences de l'homme*).

Benveniste E.
1966 *De la subjectivité dans le langage*, in Id., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris.

Buttitta A.
1979 *Semiotica e antropologia*, Sellerio, Palermo.
1989 *Madre mediterranea. Radici e dispersione*, in A. Buttitta e S. Miceli, *Percorsi simbolici*, a cura di G. D'Agostino, Flaccovio, Palermo.
1998 *L'aldiqua dell'aldilà. Inquietudini e visioni dell'io ambiguo*, in *Immagini dell'Aldilà*, a cura di S. M. Barillari, Meltemi, Roma.

Calame C.
1990 *Du figuratif au thématique: aspects narratifs et interprétatifs de la description en anthropologie de la Grèce ancienne*, in J. M. Adam, M. J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Klincksieck, Paris.

Ceccarini P. - Montes S.
1995 *L'architecture: de la matière au langage/Montaggio. Tra letteratura e architettura*, in "Les Cahiers de Villa Médicis", IX/1.
1997 *Langage Architecture. Prolégomènes à une théorie de la notation*, "Les Cahiers de Villa Médicis", XI .

Clifford J.
1993 *Sul modellamento etnografico dell'io: Conrad e Malinowski* [1988], trad. it. in Id., *I frutti puri impazzi-scono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.

Courtés J.,
1979 *"Quelque chose qui ressemble à un ordre." L'Ouverture des* Mythologiques *de Claude Lévi-Strauss*, in Greimas - Landowski 1979.

Crapanzano V.
1986 *Hermes' Dilemma: The Masking of Subversion in Ethnographic Description*, in *Writing Culture. The poetics and Politics of Ethnography*, a cura di J. Clifford e G. E. Marcus, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

D'Agostino G.
1999 *L'"io" e l'"altro" nel discorso antropologico*, in *Autobiografie e contesti culturali. Ibridazioni, generi e alterità*, a cura di D. Corona, Studi e Ricerche, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 31, Palermo.

Derrida J.
1967 *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris.

Ducrot O.
1984 *Le dire et le dit*, Minuit, Paris.

Erlich V.
1969 *Russian formalism. History - Doctrine*, Mouton, Stanford University.

Fabbri P.
1994 *Una visione poetica del pensare e del parlare*, in *Il caso e la libertà*, a cura di M. Ceruti, P. Fabbri, G. Giorello, L. Preta, Laterza, Roma-Bari.

Fontanille J.
1991 (a cura di), *Le discours aspectualisé*, Pulim, Limoges.
1994 *Modalisations et modulations passionnelles*, in "Revue Internationale de Philosophie", vol. 48, 189/3.

Foucault M.
1969 *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris.
1971 *L'ordre du discours*, Gallimard, Paris.

Geertz C.
1979 *Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight*, in *Interpretive Social Science. A Reader*, a cura di P. Rabinow e W. M. Sullivan, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.
1988 *Works and Lives. The Anthropologist as Author*, Stanford University Press.

Geninasca J.
1979 *Interpréter, persuader, transformer. L'*Essai sur le don *de Marcel Mauss*, in Greimas - Landowski 1979.

Greimas A. J.
1966 *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Larousse, Paris.

Greimas A. J. - Courtés J.
1979 *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, vol. I, Hachette, Paris.

Greimas A. J. - Landowski E.
1979 (a cura di), *Introduction à l'analyse du discours en sciences sociales*, Hachette, Paris.

Hielmslev L.
1981 *La stratificazione del linguaggio* [1954], trad. it. in Id., *Saggi di linguistica generale*, Einaudi, Torino.

Jullien F.
1991 *Éloge de la fadeur. À partir de la pensée et de l'esthétique de la Chine*, Philippe Picquier, Paris.
1997 *Comment pourrait-on se passer de la "création"?*, (entretien avec F. Flahault), in "Communications", 64 (*La création*).

Kerbrat-Orecchioni C.
1980 *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Colin, Paris.

Kilani M.
1990 *Les anthropologues et leur savoir: du terrain au texte*, in J. M. Adam, M. J. Borel, C. Calame, M. Kilani, *Le discours anthropologique. Description, narration, savoir*, Klincksieck, Paris.
1994 *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Payot, Paris.

Landowski E.
1989 *Simulacres en construction*, in *Langages, La mise en discours*, a cura di H. Parret, Larousse, Paris.
1989 *La société réfléchie*, Paris, Seuil.
1997 *Présences de l'autre*, Paris, Puf.

Lotman J. M.
1969 *Il problema di una tipologia della cultura*, in *I sistemi di segni e lo strutturalismo sovietico*, a cura di R. Faccani, Bompiani, Milano.
1994 *Cercare la strada. Modelli della cultura*, Marsilio, Venezia.

Lotman J. M. - Uspenskij B.
1975 *Tipologia della cultura* [1973], trad. it. a cura di R. Faccani e M. Marzaduri, Bompiani, Milano.

Marchese A.
1984 *Dizionario di retorica e di stilistica*, Mondadori, Milano.

Miceli S.
1982 *In nome del segno. Introduzione alla semiotica della cultura*, Sellerio, Palermo.
1990 *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Sellerio, Palermo.
1993 *Prova e controllo nei modelli antropologici*, in *Sguardi e modelli. Saggi italiani di antropologia*, a cura di P. Apolito, FrancoAngeli, Milano.

Montes S.
1997 *Théorie du texte vs théorie de la réception dans la sémiotique de la traduction: Greimas/Eco*, in *L'histoire et les théories de la traduction*, Colloque International, Genève 3, 4 et 5 octobre 1996, ASTTI, Berne e ETI, Genève.
1998 *Dai testi ai testi*. I passi *italiani di P. Valéry*, in "Testo a fronte", 18 (a cura di A. Lavieri).
1999 *Per un'antropologia dell'immaginario poetico*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", II/1-2.
2000 *Funzione poetica, discorso religioso, efficacia simbolica*, in *La forza dei simboli. Studi sulla religiosità popolare*, Atti del Convegno (Palermo, 16-17 ottobre 1999), a cura di I. E. Buttitta e R. Perricone, Folkstudio, Palermo.

Montes S. - Taverna L.
1997 *Bistrot, botellas y objetos de fumador. Para una semiótica del interfaz*, in "Experimenta", 17.
1998 *Fumer: formes du goût et formes de vie*, in "Nouveaux Actes Sémiotiques", 55-56 (*Sémiotique gourmande. Du goût, entre esthésie et sociabilité*, a cura di E. Landowski).

Preta L.
1991 *La narrazione delle origini: raccontare l'inosservabile*, in *La narrazione delle origini*, a cura di L. Preta, Laterza, Roma-Bari.

Rabinow P.
1975 *Symbolic Domination: Cultural Forms and Historical Change in Morocco*, University of Chicago Press, Chicago.
1977 *Reflections on Fieldwork in Morocco*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London.

Taverna L.
1997 *La società degli oggetti, le forme dei soggetti*, in "Lexia", 13 (*Leggere la comunicazione*).

Tynjanov J.
1968 *L'evoluzione letteraria*, in *I formalisti russi*, a cura di T. Todorov, Einaudi, Torino.

Zilberberg C.
1996 *Signification du rythme et rythme de la signification*, in "Degrés", 87 (*Le sens du rythme*).

Italo Signorini

Medusa o il sesso che uccide: riflessioni su un testo di Vernant

«...quando la viltà dagli occhi di medusa
mi guardava ridendo, ammiccando feroce
dietro il cespuglio della vita!»

(Hugo von Hoffmansthal, "L'avventuriero e la cantante")

Jean-Pierre Vernant, nel quadro del suo interesse nei confronti delle relazioni di ordine simbolico esistenti nell'antica Grecia tra divinità e modi in cui esse venivano raffigurate, cioè tra modello iconografico, caratteristiche individuali e sfera di attività specialistiche a ciascuna assegnate all'interno del pantheon, ha dedicato il suo saggio *La morte negli occhi* (1987) a quelle divinità per le quali la maschera è loro immagine concreta o fa parte dei *paraphernalia* del loro culto. Entrano così nel suo campo di osservazione tre divinità – Artemide, Dioniso, Medusa – che Vernant raggruppa assieme in base all'elemento unificante del loro rapporto con l'Alterità.

Questa si esprime in misura e con qualità diverse per ognuna delle tre divinità, e anche in relazione a àmbiti differenti. In Medusa appare assoluta: la sua maschera «traduce l'estrema alterità, l'orrore terrificante di quel che è assolutamente altro, l'indicibile, l'impensabile, il puro caos: per l'uomo, lo scontro con la morte, quella morte che l'occhio di Medusa impone a tutti coloro che incrociano il suo sguardo» (Vernant 1987: 6). Ecco, vediamo dunque che nella visione di Vernant l'orrore senza limiti si riassume nella negazione assoluta che la morte rappresenta. Orrore che se però volontariamente affrontato, se assunto come finalità di un grandioso, più intenso ancorché più breve modo di vivere, concede anche l'unica possibilità di riscatto da un fatale e irrimediabile annullamento: vivendo e morendo da eroi si conquista l'immortalità che concede il ricordo dei posteri.

Vernant critica Jane Harrison (1903) per aver cercato di riunire una serie di divinità con caratteristiche simili in una sola categoria. Mi sembra, la sua, una critica non del tutto centrata, quanto meno nei termini in cui la presenta: la Harrison potrà aver compiuto il suo lavoro comparativo in maniera non corretta, nel suo sforzo di trovare, con approccio obsoleto, le "origini" di Arpie, Erinni, Gòrgoni ascrivendole a un comune orizzonte culturale primitivo, oltretutto sulla base soltanto di analogie figurative e senza tenere in debito conto significative differenze. Su questo possono giustamente appuntarsi le critiche, non sul fatto di aver tentato la comparazione, sulla quale il nostro lavoro verte e di cui si nutre. D'altro canto è proprio ciò che Vernant poi fa, e a ragione, connettendo tra loro Medusa-Artemide-Dioniso, al di là delle differenze, anche notevoli, che pur tra i tre esistono, mirando a quanto invece li assimila.

Con le dovute cautele metodologiche, il cammino che intendo seguire è quello di trovare anzitutto quanto lega l'alterità nella sua forma di femminilità "selvaggia" a potenza, e potenza a sguardo, e sguardo a distruzione; e infine stabilire il collegamento diretto tra i due capi della catena, cioè tra femminilità e distruttività. L'esame delle divinità muliebri caratterizzate dallo "sguardo" costituirà quindi il primo momento della *consecutio* interpretativa, per la quale Vernant mi fornisce una preziosa base di partenza con la sua analisi delle divinità mascherate in genere, quelle cioè nelle quali il "selvaggio" che le connota trova la sua naturale espressione nella maschera: maschera e selvatichezza, maschera e natura libera, come Kerényi (1950: 459) ben aveva intuito, sono inseparabili. Seguirà l'esame dei mezzi e delle qualità dei personaggi che la mitologia greca (ma qualche *excursus* al di fuori di essa verrà fatto, sempre rimanendo però in ambito indoeuropeo) propone come atti a spuntare le armi della femminilità maligna, e anche l'esame di quanto oggi viene fatto nelle culture mediterranee per contrastare gli effetti di quello che viene tuttora concepito e temuto come un costante, minaccioso connubio.

Ma partiamo da ciò che Vernant vede e osserva nella maschera di Medusa. Anzitutto una commistione di tratti umani e bestiali: fattezze leonine, testa crinita (ricordo che il suo corpo, quando rappresentato, può essere equino) o costituita da un intrico di serpenti, orecchie grandi e appuntite, a volta corna, bocca enorme aperta a scoprire una dentatura aggressiva, con zanne, mento spesso coperto di setole.

L'«inquietante estraneità» (Vernant 1987: 36) provoca da un lato orrore, dall'altro riso. E qui Vernant mette in relazione Medusa con i Sileni e i Satiri che tutti rappresentano - questo è il punto su cui il mio interesse si concentra e da cui procederò per una mia

analisi - il sesso femminile o maschile nella sua espressione più bruta, meno domata, più pienamente anticulturale, se così si vuole: la prima sul versante del terrifico, i secondi su quello del ridicolo.

Non manca peraltro un esempio di sesso femminile nella versione grottesca che induce il riso: ci sovviene in questo Baubo, che d'altro canto Vernant subito rievoca in proposito. Baubo è la nutrice, qualificata «vecchia invidiosa» (Hauschild 1982: 189, n. 2), che per far sì che Demetra esca dal suo stato di tormento e rompa il digiuno a cui si è votata fino a quando non riesca a ritrovare Core, la figlia rapitale da Ade, si alza le vesti mostrandole le proprie nudità. L'obiettivo è raggiunto, Demetra scoppia a ridere e, tramite un altro stratagemma, accetta anche un po' di cibo. Questo racconto, che a Vernant serve di sostegno alla sua argomentazione del duplice e contrastante effetto a cui una natura esibita senza controllo culturale può condurre, per me ha rappresentato invece un bastone infilato tra i raggi del modello logico che andavo costruendo, nel quale la femminilità nella sua espressione più cruda e diretta poteva significare soltanto pericolo, arma letale[1]. Ma riflettendo sul racconto e andandomi a leggere il passo originale nel *Protrettico* di Clemente Alessandrino che cita il frammento orfico (52 Kern) che all'episodio fa riferimento, mi si è chiarito che in realtà sostiene, anziché contrastare, la mia tesi. Il passo suona così: «così dicendo si tirò in alto il peplo, mostrò ogni parte del corpo e non era un'immagine conveniente; vi era il fanciullo Iacco, con la mano lo agitò ridendo sotto il seno di Baubo».

Per quanto nell'ultimo verso il *té min* «lo» della frase *cheirí té min ríptaske gelòn Baubùs ypò kólpois* risulti ambiguo nel significato (Vernant sembra seguire l'interpretazione di Picard [1927] che ritiene trattarsi del volto di Iacco che Baubo ha disegnato sul suo sesso e fa contorcere movendosi, mentre per Clemente è un «lo» che corrisponde al «lui» moraviano), ciò che per me risulta pregnante è che non sono né il sesso in sé, né la sua esibizione a far ridere, ma la sua combinazione con Iacco. In un'altra versione (Graves 1977; 24.d) si parla d'altronde di Iacco che, rivelato dal gesto di Baubo, balza nelle braccia di Demetra e la bacia.

Non posso qui dilungarmi su Iacco e sulle sue connessioni: terzo della triade con Demetra e Core[2], dio del rinnovamento vegetale ma anche dio lunare, uno dei suoi attributi è il corno della fertilità e dell'abbondanza (vedremo più avanti il valore apotropaico di questo elemento) da cui il suo appellativo di *plutodótes*. Ciò che emerge è che il sesso di Baubo viene ridicolizzato dalla presenza di Iacco, e ancor più dal suo gesto, se si segue la prima versione. La indubbia mascolinità del piccolo dio ne neutralizza le valenze minacciose dell'indipendenza, lo riconsegna all'ambito del femminile domato e soggetto che la cultura programma.

Quando a chiusura del mio intervento mi rivolgerò ai rituali apotropaici mediterranei moderni, cercherò di mostrare come il «far fesso» (o meglio, il «far *fessa*»[3]) qualcuno rappresenti nel nostro meridione esattamente il tipo di sconfitta che, inflitta a un uomo, lo piega a una situazione di inferiorità assimilata a quella di subordine alla quale la donna viene costretta dalla norma sociale.

Ma vediamo qualcosa di più su Medusa. Delle tre Gòrgoni ella è l'unica mortale. La tradizione mitica ne fa l'amante di Poseidone che la rapisce mentre passeggia su un campo fiorito, così come Core viene rapita da Ade. Il suo nome – la "sovrana", "colei che comanda" – è appellativo della luna, e "testa di Medusa" era detta dai Greci la luna. Figlia, come le altre due Gòrgoni, dei germani Forcio e Ceto, figli a loro volta dei fratelli Ponto e Rea, affonda direttamente le sue radici nella stirpe dei Titani. Giovane e bella, la sua metamorfosi in "orrido verde", come la definisce Omero, si compie per vendetta di Atena, indignata per averla sorpresa stretta in amplesso con Poseidone in uno dei propri templi. La sua ascendenza e il connubio con Poseidone la legano in diverso modo agli abissi marini, alla lontananza dal mondo umano, alla mostruosità aggressiva. La sua testa viene promessa da Perseo a Polidette per poter partecipare a un suo *éranos*, in sostituzione del dono di un cavallo da questo richiestogli (il corpo di Medusa era spesso rappresentato in forma equina o accompagnata da un cavallo). Protetto dal magico elmo e dallo scudo/specchio donatigli da Atena, Perseo riesce nell'impresa di mozzarle la testa con l'*árpe* di cui è armato. Questo particolare è importante: l'esecuzione avviene non con una spada qualsiasi, ma con una a forma di falcetto. Tornerò su questo elemento. La testa di Medusa non perde comunque i suoi poteri dopo essere stata spiccata dal busto e così Perseo, custodendola in una bisaccia (*kíbisis*), la usa prima per impietrire il mostro marino a cui Andromeda è stata offerta, poi anche Polidette. Dal corpo decapitato fuoriescono Crisaore (divinità lunare, è la falce di luna al primo quarto, e per questo è armato di spada) e Pegaso (il cavallo alato di Bellerofonte, che sul monte Elicona fa sgorgare una sorgente raspando il terreno con il suo zoccolo "lunato"). Pegaso rivela nella sua natura il marchio del seme paterno e al contempo, per essere animale che i Greci concepivano come *gorgòs eisidéin* "terrifico", è adatto a esprimere sul piano simbolico le valenze terrifiche e guerriere, il *ménos* della dea, come con ricchezza introspettiva mette in luce Vernant, correlando certi caratteri di Medusa con quelli dei giovani guerrieri (ad esempio la chioma/criniera, segno della animalità selvaggia che li anima).

Dalla maschera di Medusa, «rappresentazione cruda e brutale del sesso» dice Vernant, ci si può spingere, come egli fa, alle potenze spaventose il cui simulacro è la sola orribile testa. Sono le *praxídikai*. Prassidice è divinità infera ("sovrana di quelli che stanno sottoterra" era chiamata). Con le *praxídikai* tutte, è entità vindice dei giuramenti, come Demetra Kidaria nel cui santuario a Feneo si giurava per il *pétroma* (due macigni accostati sui quali era posta una sfera contenente la maschera di Demetra): forse un giurare/maledire questo sulla potenza della vagina, così come noto in altri contesti[4], che il *pétroma* sembrerebbe simbolicamente rappresentare? Così come al contempo, in mistico parallelo, figurerebbe anche l'entrata alle profondità viscerali della terra, l'accesso alla loro potenza?

Interessante e pieno di suggestioni è poi il legame che le *praxídikai* hanno con le fonti e che in un *tout se tient* ci porta a una serie di connessioni tutte da esplorare, connessioni da capogiro: sorgenti, luna, falce di luna, zoccolo di Pegaso, Bellerofonte, chimera, di nuovo luna (di cui Chimera è il simbolo calendariale), da questa a Echidna, ai mostri della discendenza dei Titani e alla potenza del caos in cui si collocano, infine ancora a Medusa che a quella negazione dell'umano appartiene.

Ma la mia già dichiarata intenzione è di andare a un altro collegamento, cercando di ritagliarne l'ordito dalla trama fittissima di temi mitologici e di piani simbolici con la quale si intreccia.

Partiamo da alcune considerazioni che mi sembra emergano da quanto sinora detto: le divinità terrifiche dalla testa minacciosa, a partire da quella emblematica di Medusa che riassume in sé l'orrore e il pericolo allo stato puro, sono divinità femminili, non maschili. Sono divinità legate in più modi, e spesso attraverso i più tortuosi cammini, con il mondo infero e con esso agli spazi e agli abitanti posti al di là o al di fuori dei luoghi di crescita dell'umano. Questa loro alterità, che apre alla morte e alla condizione disumana di oblio a cui questa costringe i defunti, è ciò che determina la qualità dell'orrore che ispirano. Un orrore e terrore che è anche però sfruttato dagli uomini per imporre all'interno del proprio ordine il rispetto di certe regole, darsi armi contro la pericolosa libertà della menzogna, difendersi dalle azioni consciamente messe in moto dal dirompere delle passioni, consentendo di contrattaccarle.

Ma quest'alterità terrifica è al femminile, e di ciò va tenuto conto. La domanda da porsi è allora: in che senso, e eventualmente in che misura, la femminilità è alterità, così che quest'ultima la assuma per manifestarsi nella sua forma più intensamente espressiva? Lo abbiamo già accennato: non è la femminilità tutta che è in gioco. Anzi, questa, nell'accezione corrente del termine, sta ben collocata nella sfera dell'identico. Il mistero della forza creativa, la sua implicita "superiorità naturale" – per parafrasare Ashley Montagu (1968) –, quando incanalati nel ruolo socialmente utile della procreazione, quando finalizzati all'ordine che richiede l'armonica composizione di divisione e complementarità, non si stemperano, ma perdono sì la loro intrinseca, cieca pericolosità. Allorché la femminilità sia sesso, *solo* sesso, è ferinità: qui, non carattere aggiuntivo, ma elemento basale che sottrae la donna all'umano, connotato invece sempre al limite, dalla scelta, dalla considerazione del sociale. Un sesso, in conclusione, posto fuori dalla cultura.

Il pericolo che questo rappresenta può però essere stornato. La via è quella di trasporre sul piano del simbolico ciò che nel concreto del vivere sociale ha ordinato la cultura: una divisione degli àmbiti e delle superiorità - relative e contingenti, non assolute - di cui ciascun sesso gode in base alla ripartizione specialistica dei propri compiti. Certo, in questa divisione il maschile si riserva la gestione del controllo, e ciò gli dà una posizione di forza che sposta gli equilibri e crea un tipo di superiorità/inferiorità che la divisione non prevedeva all'inizio. Ma gerarchia significa la fatale messa in campo di una dinamica tra le parti che implica timori dal lato del dominante e insidie da parte del dominato. Nella fattispecie, timore del maschio che la femmina minacci la sua posizione di forza, debiliti o coarti la sua mascolinità mediante la sua "naturale" potenza. Il mito esplicita il tutto, insegna e induce gli strumenti per una pratica corretta.

In Medusa, la trasformazione da bella fanciulla in Gòrgone orrida nell'aspetto e dallo sguardo annullante, è opera, lo abbiamo visto, di Atena che in tal modo ne avvilisce la femminilità, le preclude lo spazio umano a cui il sesso la destinava, la priva della possibilità di essere amata e la rende infine nemica della vita stessa, preda di una furia maschilmente bellicosa.

La sua sconfitta è per mano di un guerriero, del migliore dei guerrieri, che la raggiunge nel mondo infero e da esso anche ritorna. L'eroe, il maschio per eccellenza, la domina rifuggendo il suo sguardo letale e di esso si impadronisce tagliandole la testa con l'*árpe*, il falcetto. Interessante è che la parola *árpe* indichi, in greco, sia tale tipo di strumento o di arma, sia significhi falchetto, nibbio; una congiunzione lessicale e semantica che ritroviamo nell'italiano falchetto/falcetto. Vorrei anche ricordare come "falchetto" funzioni da metafora per sesso maschile nella letteratura cortese[5], come ha ben messo in luce Cardini (1984) nel suo bel saggio *Il banchetto del falcone ovvero l'amante mangiato*, riferito al racconto di Federigo degli Alberighi nel Decameron.

A riflessione induce anche, per altro verso, il fatto che l'*árpe* donata a Perseo da Ermes è la stessa che aveva usato Cronos per castrare Urano: la sua funzione è così in entrambi i casi quella di imporre la superiorità del suo possessore eliminando la mascolinità dell'avversario, maschio (Urano) o femmina mascolinizzata (Medusa) che sia.

Nella mitologia greca esistono personaggi tipologicamente e strutturalmente analoghi a Medusa e che aiutano a comprenderne i caratteri: tra questi è Lamia. Il suo volto è la maschera della Gòrgone, la sua storia anche qui quella di una bella giovinetta trasformata:

figlia del re di Libia, amata da Zeus che la rende madre di più figli, li perde tutti per la gelosia di Era. Dolore e ira la rendono invidiosa delle donne benedette da prole, che uccide. La sua furia ha mutato il suo volto in una orribile maschera. Nel suo caso appare però un elemento aggiuntivo rispetto a Medusa: incubo-vampiro, Lamia si unisce a Empusa, figlia di Ecate, e con lei usa sedurre giovinetti che poi dissangua dopo il coito. È portatrice pertanto anche di una sessualità fuori della norma, aggressiva e fatale per il maschio.

A rischio, me ne rendo conto, perché fuori del contesto culturale nel quale i precedenti esempi sono stati esaminati, ma rimanendo però sempre nell'ambito indoeuropeo, vorrei allargarmi per supporto a Quarina, personaggio che appartiene alla tradizione popolare islamica ma che mi sembra rientri appieno nel quadro mitico della cultura arcaica mediterranea da cui verosimilmente deriva, e alla madre di Grendel, mostro degli abissi marini che affonda invece le sue radici nella tradizione anglosassone del mondo indogermanico. I paralleli sono troppo precisi per poter essere trascurati.

Il riferimento alla prima mi è stato suggerito dalla discussione che di essa fa Hauschild nel suo *Der böse Blick* (1982). Quarina è lo spirito di una donna morta di parto. Il suo sguardo rende le donne sterili e uccide la loro progenie. Ha il corpo di sirena e viene dalla profondità del mare. La leggenda racconta che Salomone la incontrò nel deserto e la costrinse magicamente ad abiurare per sette volte la propria malvagità e a riconoscere la sua superiorità di maschio. I sette sigilli di Salomone sono ancora oggi, nel mondo musulmano, amuleto contro il malocchio.

Per quanto riguarda la madre di Grendel[6], con questa Beowulf ingaggia un lungo combattimento nel fondo del mare dopo che essa è comparsa, orchessa in preda a furore di vendetta, a colpire i guerrieri di cui l'eroe è ospite, dopo che lo stesso le ha ucciso il figlio. Beowulf infine ottiene la vittoria solo quando riesce a troncarle il capo con una spada magica.

Ancora dunque, in entrambi i casi, femmine rese terribili e mostruose per essere state lese nel loro spazio funzionale, minacciosamente guerriere nel loro doloroso furore, pericolose per il loro sguardo[7], vinte infine dall'eroe che reimpone l'ordine con la sua mascolinità.

Questa catena simbolica: alterità (astratto) → morte / maschera (concreto) → morte, che nel nostro caso prende la forma di: sessualità femminile → potenza annullante o, riducendo, Gòrgone → morte, con i due binomi legati all'interno dall'elemento "sguardo", non si è perduta attraverso i secoli nel mondo mediterraneo. La sessualità femminile inquieta o insoddisfatta o colpita dagli eventi e dall'età è concepita come densa di fermenti, di rancori e di invidie che l'occhio esterna in forma di forza maligna: vecchie povere e solitarie, donne sterili o private dei loro figli, mendicanti, zingare dal comportamento alieno, donne di malaffare sono le portatrici privilegiate di malocchio; ma anche maschi femminilizzati, come i preti.

Gli amuleti la richiamano con il loro simbolismo fallico: aglio, corno, forbici, pizzi della camicia, indumenti intimi, chiodi, coltelli, pesci; e poi ancora le falci (di luna, ferri di cavallo); elementi che, oltre che da soli, possono apparire in espressive combinazioni nelle quali la loro valenza metaforica sessuale si esalta. Così, ad esempio, in quegli amuleti napoletani (cfr. Bellucci 1907) composti da una falce di luna sulla cui estremità inferiore siede un rospo che è il risultato finale della trasformazione nel tempo dell'immagine di una vulva[8]. Oppure, come nell'Alto Sannio beneventano (Signorini: note di campo), il potente strumento apotropaico contro il malocchio e le streghe - tenuto un tempo appeso a una finestra della casa - costituito dall'insieme degli utensili impiegati dal mietitore, tra loro composti a formare un fallo: pelle intera di agnello usata per grembiule (*pelle de metre*) ripiegata a formare una borsa contenente le cannule paradita e il parabraccio e con la parte delle zampe annodata a chiusura intorno al manico del falcetto che resta così pendente sulla borsa[9].

Ma oltre che con oggetti, la mascolinità protettiva è richiamata anche con gesti o con parole: "fare le corna" o le "fiche"[10], toccare o esibire[11] i genitali, parlare di donne in modo oscenamente maschile[12], ma specialmente recitare scongiuri che nella cornice di una forma stereotipa tutto ciò riassumano, legandolo poi alla verità miracolosa di un paradigmatico sacro evento fondante, a esaltazione del magico potere costrittivo del verbo[13].

Corna cornicchia,
l'agghiu a tri spicchia,
lu gnuri 'nta lu cocchiu,
'N firrettu dintra l'occhiu,
'Na cura di firuni,
'Na zampa di liuni,
'Na rasta di zammara,
'N manicu di quartara,
'N curnicchiu di curaddu,
Lu ferru di cavaddu
Chiantata cu li spiguli 'a cucca
E lu sconciuru sempri 'ntra la vucca!
(Catania, in Pitré 1910: 403)

Lunedì Santo, Martedì Santo,
Mercoledì Santo, Giovedì Santo,
Venerdì Santo, Sabato Santo,
Domenica è Pasqua, occhio in terra casca.
'A notte 'e Natale è nato nu giglio,
chiù bella'a mamma, chiù bello 'o figlio.
Comme spezzaste 'o fiume Giordano,
spezza l'occhio e 'o male de capa a chisto cristiano.
(San Marco dei Cavoti)[14]

Note

[1] *L'anásyrma* è di per sé potentemente pericoloso. Olender (1985: 51) ricorda a tale proposito il *Trattato sulla virtù delle donne* (9,248b e 5,246a) di Plutarco, in cui si parla di come le donne licie respingessero con questo gesto Bellerofonte e quelle persiane invece un'armata al luogo del combattimento; e come anche, sovvenendosi di tali episodi, Rabelais faccia usare, nel suo Gargantua e Pantagruele, uguale stratagemma alla vecchia dell'isola di Papafiche nell'incontro che ha con il diavolo che vuole appropriarsi del campo del marito.

[2] Graves (1977; 24.1, 24.9) pone Baubo a rappresentare la vegliarda in una triade in cui gli altri due personaggi, Giambe e Demetra, sono rispettivamente la vergine e la ninfa. Ma lo stesso autore parla (ibidem; 24.1) di Core, Persefone e Ecate quali aspetti - di vergine ninfa e vegliarda - di Demetra stessa. Core e Demetra sua madre sono d'altra parte legate da un vincolo di «identità segreta» (Jesi 1967: 451 col. 1) che rende possibile la contemporanea verginità e maternità di Core, di cui Iacco è figlio. Ma se Core è Demetra, sull'altro polo del ciclo della vita lo è anche Baubo/Ecate che la vecchiezza rapporta al decadimento, alla morte, al mondo infero, e le cui esibizioni sessuali nel racconto in questione appaiono per ciò grottesche.

[3] Ricordo che *fessa* è in buona parte del meridione d'Italia uno dei nomi che indicano i genitali femminili.

[4] Ad esempio tra gli Nzema del Ghana (cfr. Grottanelli 1977: 185 segg., 196-198).

[5] Metafora di una metafora, le prede del falco – passera, tortora – divengono nel linguaggio popolare appellativi per l'organo sessuale femminile.

[6] Cfr. Nickel (1976) e Chickering (1977), che danno testo in originale e traduzione, rispettivamente, in tedesco e in inglese. Per una versione italiana, v. Koch (1987). Per la parte che si riferisce alla morte di Beowulf, v. Paroli (1982).

[7] Nel poema non si dice che la madre di Grendel abbia uno sguardo potente, ma vi sono due indicazioni indirette. La prima ci viene dal fatto che per ucciderla è necessario che l'eroe le tagli la testa, ciò che può far solo con una spada magica. (Questo della spada magica è un motivo che corre per tutta la letteratura e il folklore medioevale nord-europeo [cfr. Rittershaus, 1902: 180 per l'Islanda]). La seconda ce la forniscono quei testi celtici ai quali il poema anglosassone deve alcuni dei temi in esso sviluppati: Puhvel (1979: 119; ma cfr. anche Carney 1955: 95), che con forza sostiene tale derivazione (discutendo anche [p. 18] il problema della "forza" che ai mostri femminili ha attribuito l'antica tradizione indoeuropea e che si mantiene ancora con piena coerenza nel folklore celtico, mentre appare stonato in quello germanico più tardo [cfr. Lehmann 1905: 411-430]), ricorda come gli occhi di Glam, nel racconto islandese di *Grettir the Strong*, paralizzino l'eroe quando l'incontra e come in parallelo anche Beowulf resti quasi impotente, in balia della madre di Grendel che su di lui si siede dopo averlo guardato e afferrato sotto il mare: «Grettir's fatefull faintness from the gaze of Glam's baleful eyes may recall Beowulf's startling weakeness in his grapple with Grendel's mother».

[8] Esistono in verità anche amuleti che rappresentano una vulva: un esempio sono le conchiglie del tipo *cypraea* che erano usate a protezione degli infanti in Sardegna. Analogamente alla testa mozzata di Medusa usata come arma da Perseo, la vulva serve in tal caso da arma d'attacco preventivo contro l'"occhio" altrui. Simile sembra essere stata la funzione fascinatrice dell'occhio antivermi disegnato un tempo sul fondo dei vasi da notte.

[9] La falce ha un effetto paralizzante sulle streghe. Così, nella notte di Natale, andare alla Messa di mezzanotte muniti di essa, nascosta sotto la mantella, e porsi sul portone dell'atrio, impedisce alle streghe di varcare la soglia per uscire all'aperto alla fine del rito.

[10] Questo gesto, che è anche detto (ad es. a San Marco dei Cavoti, ma anche in altre parti del meridione) "rompere l'occhio" e la cui allusione oscena è chiara, aveva in realtà un tempo una diffusione che travalicava lo stretto ambito mediterraneo (cfr. il tedesco "die Feigen zeigen").

[11] Lisón (1983: 204, 206) riferisce che in caso di mala sorte nella pesca, o quando prima di salpare si veda una *meiga* o un prete, i pescatori galiziani facciano orinare in mare dalla barca il "piccolo" dell'equipaggio.

[12] Ancora Lisón (1983: 205), e sempre per i pescatori galiziani, parla dell'ordine che, in caso di una pesca che si profili sfortunata, vien dato dal capo barca: «*Falar de putas a ver si tomamos algo*» (Parliamo di puttane, ché forse pigliamo qualcosa).

[13] Questa "potenza" della parola consente di usarla, a differenza degli altri mezzi, non soltanto in funzione apotropaica, ma anche come strumento risanatore di un attacco subìto.

[14] Devo questo scongiuro al lavoro sul terreno di Patrizia Burdi.

Riferimenti

Bellucci G.
1907 *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento*, Unione Tipografica Cooperativa, Perugia.

Cardini F.
1984 *Il banchetto del falcone ovvero l'amante mangiato*, in "Quaderni medievali", 17: 45-71.

Carney J.
1955 *Studies in Irish Literature and History*, Institute for Advanced Studies, Dublin.

Chickering H. D.
1977 (a cura di), *Beowulf. A dual-language Edition*, Anchor Books, New York.

Graves R.
1977 *I miti greci* [1955], trad. it. Longanesi, Milano.

Grottanelli V. L.
1977 *Una società guineana: gli Nzema. 2: Ordine morale e salvezza terrena*, Boringhieri, Torino.

Harrison J.
1903 *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Hauschild Th.
1982 *Der Böse Blick*, Mensch und Leben, Berlin.

Jesi F.
1967 *Core*, in *Grande Dizionario Enciclopedico*, UTET, Torino: 450-451.

Kerényi G.
1950 *Miti e misteri*, Einaudi, Torino.

Kern O.
1922 *Orphicorum Fragmenta*, Weidmann, Berlino.
1931 *I misteri greci dell'età classica*, Catania.

Koch L.
1987 *Beowulf*, Einaudi, Torino.

Lehmann E.
1905 *Teufels Grossmutter*, in "Archiv für Religionswissenschaft", VIII: 411-430.

Lisón Tolosana C.
1983 *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia 2*, Akal, Madrid.

Montagu A.
1968 *The Natural Superiority of Women*, MacMillan, New York.

Nickel G.
1976 (a cura di), *Beowulf und die Kleineren Denkmäler der altenglischen Heldensage Waldere und Finnsburg*, C. Winter, Heidelberg.

Olender N.
1985 *Aspects de Baubô. Textes et contextes antiques*, "Revue de l'Histoire des religions", CCII/1: 3-55.

Paroli T.
1982 *La morte di Beowulf*, Istituto di Glottologia (Univ. di Roma), Roma.

Picard C.H.
1927 *L'épisode de Baubô dans les mistères d'Eleusis*, in "Annales d'Histoire du Christianisme", 95: 220-255.

Pitré G.
1910 *Proverbi, motti e scongiuri del popolo siciliano*, Clausen Torino.

Puhvel M.
1972 *The Deicidal Otherworld Weapon in Celtic and Germanic Mythic Tradition*, in "Folkore", 83: 210-219.
1979 *Beowulf and Celtic Tradition*, W. Laurel University Press, Waterloo (Ontario).

Rittershaus A.
1902 *Die Neuislandischen Volksmärchen*, Halle.

Vernant J.P.
1987 *La morte negli occhi. Figure dell'altro nell'antica Grecia* [1985], trad. it. Il Mulino, Bologna.

Gilles Tétart

Miel, ambroisie et autres mets d'immortalité

L'épopée prométhéenne nous apprend pourquoi les hommes ont été coupés de la condition divine et de la vie impérissable qu'ils partageaient avec les Olympiens. En cachant aux dieux les chairs consommables dans l'estomac d'un bœuf qu'il a dépecé, Prométhée fait entrer les hommes dans une «condition où la vie ne pourra plus désormais se maintenir ni les forces se restaurer qu'en emplissant sa panse, encore et toujours, comme les chairs et entrailles du bœuf sont enfermées dans la *gaster*[1]». Ainsi, l'épreuve corporelle de la corruption infligée aux humains implique la partition des nourritures divines en sous-nourritures des hommes.

Mais, curieusement, le moment où cette corruption paraît être définitivement insurmontable trouve une cause dans la reproduction sexuée; Zeus fait envoyer Pandore, un être féminin dont l'appétit sexuel consume la vigueur des mâles et qui éveillera les hommes à leur statut déficient d'êtres sexués. Pour se reproduire, les hommes devront désormais faire cuire leur semence dans un ventre placé, lui aussi, sous le signe de la *gaster*, la «panse lubrique».

En somme, l'introduction de la corruption apparaît comme une opération qui divise la vie en deux fonctions distinctes: la nutrition et la reproduction sexuée, deux fonctions auxquelles le corps divin n'est pas asservi parce qu'exempt de tout germe de corruption, doté d'une puissance inaltérable qu'il n'est pas besoin de renouveler.

Nous voici en présence d'éléments problématiques nous permettant d'aborder la signification du miel qui, dans la tradition mythique des Grecs, est un aliment de consommation humaine lié au monde des nourritures divines. L'examen du problème porte sur la nature d'une alimentation "ambroisienne" susceptible de rapprocher les hommes de la condition divine et de penser la relation du corps périssable au corps divin.

1. Corps divin, corps humain

Le corps des dieux et les ultra nourritures. La tradition antique fait du miel une substance qui entre dans la composition du nectar et de l'ambroisie, nourritures consubstantielles au divin. Ces aliments transmettent une vitalité sans restriction et sont appropriés au nourrissage des dieux nouveaux nés. Homère y fait allusion lorsqu'il évoque les colombes portant l'ambroisie à Zeus[2]; le dieu lui-même est parfois représenté sous la forme d'un vase ou d'une petit tonneau toujours rempli d'*ambrosia*[3]. Cette liqueur ne pouvait donc manquer d'évoquer, dans l'esprit d'un Grec, l'essence de l'immortalité, contrairement aux aliments humains dont l'assimilation produit de la pourriture dans le corps, rappelant par là même que celui-ci est travaillé par des forces internes qui aboutissent à sa dissolution.

Il arrive aussi que le nectar et l'ambroisie permettent à un mortel de basculer dans l'immortalité. Leurs propriétés actives suppriment toute sensation de faim et d'épuisement, elles annihilent tout signe de corruption, bref, elles renversent le cours de l'existence biologique. À cet égard, il n'est pas indifférent qu'Aristée, maître des abeilles et de l'apiculture, ait été nourri par les Heures de nectar et d'ambroisie. Fils d'une vierge humaine, Cyrène, et d'Apollon, il fut soustrait à sa condition de mortel. Notons encore que ces substances d'immortalité relèvent également du domaine de la thanatopraxie; elles ne ressuscitent pas les morts mais aseptisent et préservent intactes les chairs du corps-cadavre. Ainsi, par exemple, avant d'être brûlée, la dépouille de Patrocle est immunisée contre la pourriture grâce au nectar et à l'ambroisie dont ses narines ont été imbibées[4].

De ces super nourritures, il faut au moins retenir deux qualités qui participent à leur signification proprement métapbysique et religieuse. Administrées par voie orale ou utilisées comme un onguent, elles constituent d'abord un véritable réactif qui arrache le corps à l'épreuve du temps, neutralise le processus de la sénescence et du pourrissement. Corrélativement, elles sustentent le corps de façon perpétuelle et le libèrent de toute contrainte physique liée à la faim et à la soif. Au fond, le nectar et l'ambroisie nient le caractère organique du corps dans les moindres de ses manifestations. Comme les fumées ou les odeurs nutritives, ce sont des nourritures éthérées, des ultra nourritures directement assimilées sous la forme d'une énergie pure. À la limite, elles sont elles-mêmes des intensités d'un corps sans figure qui sont aussi bien «les puissances constitutives de l'ultime en nous, les éléments symboliques extrêmes au-delà desquels on ne peut plus rien dire, et que par commodité nous appelons "les dieux"».[5]

C'est pourquoi se pose la question de savoir comment aborder la catégorie du corporel lié aux nourritures divines puisque les dieux n'ont pas de corps, ou s'ils en ont un, il est la négation radicale de la matière corporelle. Jean-Pierre Vernant s'est posé la question de ce corps qui n'en est pas un. Par bien des aspects en effet, pour un Grec de l'Antiquité, l'être divin «évoque et frôle le non-corps»[6]; il procède d'une puissance absolument insaisissable.

Toutefois, cette opposition entre l'immatérialité des Olympiens et le corps physique des hommes ne doit pas faire illusion: par le biais du divin s'expriment tout à la fois la dénégation du corps périssable et la présence, en lui, de puissances vitales non-corporelles qui l'animent. Selon Vernant, le divin est la manifestation du corps humain dans tous «ses aspects actifs, toutes les composantes de son dynamisme physique et psychique». Aussi, les dieux ne sont-ils pas fondamentalement dissociables d'une réalité corporelle sublimée, érigée en un modèle qui doit être compris par référence à des valeurs présentes chez l'homme.

En effet, certaines qualités, sinon du corps, du moins de la substance humaine, servent à désigner le corps divin. Par exemple, le sang que l'on évoque chez les immortels sous le nom de l'*ichôr*. En questionnant cette notion de l'*ichôr* rencontrée dans l'épopée homérique, Nicole Loraux fait ressortir ce jeu de la pensée par lequel le corps divin s'énonce comme une virtualité humaine outrepassant les limites de l'ordinaire. Parce que les dieux ne mangent pas comme les hommes d'aliments corruptibles, leur sang est immortel. Et quand bien même ce sang s'échappe-t-il d'une blessure, comme c'est le cas pour Aphrodite et Arès, il n'entraîne pas la mort: «chaque élément humain dans le corps des dieux [est] à la fois [...] maintenu comme tel et nié, reconnaissable et absolument autre»[7]. Ainsi, les dieux ont un sang qui n'en est pas un: l'imaginaire social du divin inclut la catégorie du corps humain comme pour mieux signifier qu'il en est la négation.

Il en va de même avec l'incorporation des nourritures divines: les dieux, écrit J. P. Vernant, «mangent des aliments d'immortalité tout en restant à jeun»[8]. De cette façon se trouve encore valorisé le double jeu de la proximité et de la dissemblance entre les hommes et les dieux: s'il est dans la nature de ces derniers de ne pas connaître la faim ni d'endurer la fatigue, ils mangent pourtant, mais sans faire l'expérience de la pourriture. Paradoxalement les dieux mangent sans manger, évoquant et niant tout à la fois les fonctions du corps humain. Pareillement, l'ambroisie dispensée à la progéniture divine peut rappeler l'allaitement, mais ne peut être comparée au lait, matière organique, donc corruptible par elle-même. Il y a plus, fait remarquer M. Halm-Tisserand: «ne charriant pas de sang dans leur veines, mais de l'ichôr, les déesses ne peuvent prétendre à la galactopoièse»; «ni lait, ni sang, ne devant intervenir dans le cycle alimentaire des Olympiens, on accoutume le nouveau-né aux nourritures usuelles des dieux»[9].

De ce mode de la représentation du divin, il ressort un trait pertinent pour notre problème. Si les dieux mangent sans digérer, c'est qu'ils connaissent un genre d'assimilation par laquelle les nourritures sont directement résorbées dans la forme de leur corps, sans être dégradées en sous-produits physiologiques. Ceci nous engage à penser que les dieux ont un corps qui n'est pas assujetti aux organes: un corps anthropomorphe possédant des qualités substantielles, mais un corps qui fait l'expérience intégrale de la pureté.

La reproduction sexuée: une contrepartie de la corruption. Dès lors que la nature incorruptible des dieux contredit le corporel de l'existence humaine, en quoi le problème de la corruption implique-t-il celui de la reproduction sexuée?

On a posé que la corruption apparaît comme un opérateur qui divise la vie des mortels en deux fonctions distinctes: la nutrition et la reproduction. Or, entre ces deux fonctions, il existe un lien étroit si l'on songe que, dans la tradition médicale, le sperme générateur est conçu comme le produit final de la digestion, obtenu par la coction du sang[10]. Aussi bien, dans le processus de décomposition des aliments, la semence apparaît-elle comme une excrétion non rejetée, produit résiduel de la nutrition ayant pour condition de sa production toutes les sortes de rejet (sueur, urines, excréments). Dans cette optique, on peut concevoir la semence des mortels comme le résidu le plus élaboré issu de la décomposition, une substance qui présuppose le pourri tout en étant son produit contraire.

D'une certaine façon, la reproduction sexuée est le seul moyen d'assurer l'immortalité des mortels et, en ce sens, elle implique un paradoxe insurmontable: le moyen même de régénérer la race des mortels devient le tribut d'une dégénérescence indépassable. Évoquant le vocabulaire grec qui désigne les humains vivants sur terre, N. Loraux fait remarquer: «le problème, avec les hommes, n'est finalement pas qu'ils existent [...], mais [...] qu'ils sont constitués par la mort»[11]. Aussi, la sexualité contient toujours déjà en elle cette négation, car, elle est ce par quoi les hommes se maintiennent et demeurent mortellement vivants en l'espèce du corps putrescible; «La nature mortelle cherche, dans la mesure où elle le peut, à se donner perpétuité et immortalité»[12]. Pour le dire autrement, elle comporte tout à la fois le sens de conserver et de nier l'espèce humaine. Contrairement aux êtres éternels pour qui la vie n'est pas une variété de la mort, «La cause matérielle de l'existence des êtres engendrés, écrit Aristote, est ainsi la faculté d'être et de ne pas être»[13].

Ainsi, la reproduction sexuée reconduit sans cesse la séparation radicale de l'humain et du divin instituée par la corruption. Les hommes mangent des nourritures qu'ils doivent mâcher, digérer et rejeter. Ce faisant, ils engendrent du pourri dans leur corps vivant, la production de ce rebut alimentaire étant le corollaire d'une purgation indispensable à la vie. Concurremment, la forme la plus édulcorée de la digestion des aliments procède de la génération.

Venons-en donc au fait que, dans la pensée mythique, au travers de la réflexion mise en œuvre pour penser la matière du corps mortel, est reconnue l'importance de la fonction vitale d'élimination dans le processus de régénération organique. C'est à partir de la décomposition des aliments et de l'excrétion qu'est réamorcé le flux de la vie. À cette articulation négative du corps dans son statut originel s'oppose le divin imputrescible.

Posons alors que si la catégorie du *corps divin* sert à penser ce qui sépare les mortels des immortels, elle permet aussi d'aborder, à travers le régime des nourritures, ce qui dans le corporel de l'existence humaine est mis en œuvre pour établir une communication avec le divin.

La problématisation du corps pur et son modèle animal: l'abeille. En Grèce antique, les Pythagoriciens aussi bien que les Orphiques refusent le régime des nourritures carnées et condamnent le sacrifice sanglant. Par le biais du régime alimentaire, ils cherchent à réinstaurer la commensalité originelle des hommes et des dieux sur la base du végétarisme.

Porphyre, témoignant de la conduite diététique adoptée par Pythagore, rappelle que tuer les animaux et les autres espèces du vivant pour s'en nourrir reviendrait à manger son semblable[14]. La réflexion morale des Pythagoriciens sur le sacrifice sanglant est centrale: elle pose, en pétition de principe, que la chair des animaux est un mets réprouvé par les dieux qui n'apprécient que les aliments naturellement cuits par la terre. On ne peut entretenir en soi la vie par la mort d'un autre vivant. Dans ce système de représentation, l'opposition entre l'animal et le végétal est majeure; s'abstenir de viande contribue à amoindrir la mortification du corps, et la purification par le jeûne permet de s'approcher du dieu suprême «pur et absolument autarcique»; «C'est comme si nous dispntions la lutte pour l'immortalité et pour l'union avec Dieu, deux biens auxquels fait obstacle notre union avec le corps»[15].

Dans son traité *De l'abstinence*, Porphyre évoque l'attitude des Pythagoriciens dont l'horizon religieux est de recouvrer l'âge d'or en ne se nourrissant que de fruits et de miel, nourritures primitives que la terre portait d'elle-même en abondance et que les hommes partageaient avec les dieux. Au temps de Kronos, écrit Porphyre, les hommes «ne connaissaient pas la maladie, s'il faut s'en rapporter à l'avis des médecins les plus distingués, chez qui on ne saurait trouver le plus grand précepte de santé que celui de ne pas éliminer de déchets: or, ils s'en gardaient toujours purs, ne prenant de nourriture indigeste»[16].

Manger des nourritures qui permettent de ne pas éliminer de déchets: cela équivaut à adopter un régime qui, an regard de la digestion, conduit techniquement à court-circuiter le temps de la transformation des aliments en produits cadavériques. C'est donc se soustraire à la loi de l'organisme lui-même et rechercher un type spécifique d'assimilation des aliments qui contribue à se rapprocher de l'expérience physiologique divine: échapper à la pourriture. En conséquence, si le végétal renvoie à une idéalité du corps épuré de sa chair et de son sang, corrélativement il reflète un mode d'individuation ascétique cherchant à rompre avec la production des excréments. Au centre de la question du corps, c'est essentiellement ce point qui retient l'attention: la séparation de l'homme et du divin par la chaîne alimentaire et la consommation d'une nourriture marquée du sceau de la décomposition.

Ainsi, la pratique du régime végétarien comme art de vivre problématise la corporéité divine envisagée au travers de la santé humaine. Un autre trait spécifique de la conduite alimentaire fixée par les Pythagoriciens mérite d'être noté: l'interdit concernant la consommation des fèves. Opposée aux nourritures aromatiques qui font figure d'ultra-nourritures, au même titre que l'ambroisie et le nectar, l'image de la fève est celle de la génération des hommes nés de la pourriture parce que, dit-on, de sa tige sans nœud remontent les âmes du royaume de l'Hadès. Alors que les essences parfumées des aromates permettent d'établir une communication entre les hommes et le monde de l'En Haut imputrescible, la fève représente inversement une offrande des morts aux vivants. Dans le système de valeur des Pythagoriciens, cette légumineuse représente «le pôle de la mort [...], à l'opposé de la vie véritable, dont le corps n'est pas fait de sang et de cbair, mais demeure incorruptible, comme les aromates et les substances parfumées»[17]. Comble de l'abomination, selon Pythagore, la consommation de fèves équivaut à se repaître de chair humaine et à mener nne vie bestiale.

Visant à rompre avec le régime carnivore, la pratique diététique adoptée par les Pythagoriciens constitue également un mode de problématisation du comportement sexuel. Ainsi, par exemple, la consommation de la laitue qui porte le nom d'*eunuque* est-elle prescrite comme un moyen de tempérer les ardeurs érotiques et de prévenir les débordements sexuels[18]. Du code de l'alimentaire au code de la sexualité, il existe un lien étroit: faire couler le sang et manger la chair d'un être vivant, c'est potentiellement régresser à l'état primitif de l'humanité marquée par la sauvagerie sexuelle. Le précepte qui commande de recourir au coït avec beaucoup de parcimonie, et dans le strict cadre domestique de la vie conjugale, fait partie d'une éthique de l'hygiène corporelle liée à une stratégie diététique[19]. De la discipline du régime aux instructions concernant l'usage de la sexualité, c'est l'économie du corps en général qui est concernée, et il s'agit de contrôler tous les flux dont le débordement risque d'introduire du désordre.

De manière plus générale, on sait que le thème de la sauvagerie sexuelle peut avoir pour symétrique celui de l'anthropophagie comme signe d'une transgression marquant le retour à la vie nue et animale. Et il y a lieu de penser que pour les tenants du végétaris-

me, il existe une relation entre le régime subversif des nourritures carnées — acte virtuellement nécrophage — et les formes pathologiques de la sexualité. Or, nous touchons là un point qui intéresse la mythologie du miel et de l'abeille. En effet, d'après certains récits, les femmes-abeilles ont appris aux hommes, qui vivaient de se manger entre eux, comme des bêtes sauvages, à se nourrir de miel, instituant un genre de vie domestique[20]. D'après Pindare, les nymphes ont amené les hommes à ne plus consommer de viande et à se suffire du miel[21]. On sera donc sensible au fait que le miel figure un opérateur alimentaire par lequel les hommes se détournent soit de l'anthropophagie soit du régime des nourritures carnées. Mais il y a plus: à travers le miel et son emblème animal, l'abeille, les Grecs se sont représenté ce qui, en matière de comportements sexuels, se conforme aux règles de la tempérance et de la pudeur.

Pour le moment, insistons sur le fait que c'est la place même de l'abeille dans le bestiaire des Grecs qui, à tous points de vue, incarne la pureté physique et morale: «la *melissa* [l'abeille] se définit par un genre de vie à la fois pur et chaste, et par un régime strictement végétarien. Refusant la chasse et la vie carnivore, disposant d'une nourriture «particulière» qu'elle contribue à préparer et qui est une part d'elle-même, l'abeille fait preuve d'une pureté très exigeante: non seulement elle se tient à l'écart des matières putrides et à distance des choses impures, mais elle a la réputation de n'avoir qu'une activité sexuelle extrêmement discrète»[22]. Sous cet aspect, on comprend mieux pourquoi la sphère de signification du miel recoupe celle des nourritures divines; la végétalité de l'aliment identifie un idéal ascétique conjoignant la possibilité de se nourrir et l'absence de souillure. Concurremment, ce qui éclaire la place du miel dans la tradition mythologique tient à la qualité intrinsèque du produit que l'abeille contribue à rendre imputrescible en le prédigérant. En l'occurrence deux traits confèrent à l'abeille sa singularité physiologique: la pureté digestive dont elle fait preuve et une virginité emblématique.

On ne peut négliger l'objectivation de processus biologiques réels témoignant d'une connaissance empirique des mœurs de l'abeille. Les abeilles productrices de miel sont stériles de naissance et vierges de tout rapport sexué: par nature, l'abeille mêle la symbolique virginale au thème de la nourriture maternelle. À cela s'ajoute de simples observations qui coïncident avec une pureté légendaire: dans une ruche, il est impossible de constater la présence de matières fécales, et tout corps putrescible étranger à la ruche est embaumé de propolis, substance aseptisante produite par les abeilles, empêchant la prolifération de germes pathogènes[23]. Enfin, empiriquement, le miel est reconnu depuis longtemps comme un antiseptique résorbant la nécrose et concourant à la recomposition tissulaire, vertus que Porphyre n'a pas manqué de rappeler: le miel qui est «la nourriture des dieux» est «formé de vertus variées, tant celle de purifier que de conserver: grâce au miel beaucoup de choses deviennent incorruptibles et les plaies anciennes sont nettoyées par le miel»; il est un «préservateur de la décomposition naturelle»[24]. Il existe donc un rapport concret entre les propriétés thérapeutiques du miel et le fait de l'incorruptibilité qui est le propre du corps divin.

Dès lors, il faut tenir compte de l'évidence de ces réalités d'observation à partir desquelles l'imaginaire du miel se dresse selon des modalités qui sont inscrites dans les choses. En regard des valeurs qui sous-tendent la pureté corporelle, le miel cumule donc trois traits caractéristiques: d'origine végétale, il est le produit d'un corps tenu à distance du monde corrompu et libéré des contraintes de la reproduction sexuée. Mais surtout, il est le fait d'une opération digestive qui le fait sortir hors du champ du pourrissement. À l'exact opposé de la digestion des aliments ayant pour corollaire la corruption, le miel est le produit d'une épuration par le haut qui le constitue en tant qu'aliment. Symboliquement, l'inversion est double: non seulement ce qui est excrété est une nourriture, et simultanément, l'interversion du sens de la digestion oblitère l'élimination par le bas et son corollaire, la corruption.

Ainsi, la réflexion centrale sur la genèse du miel nous ramène à cette première idée que penser l'alimentation divine c'est aussi se pencher sur les traits caractéristiques d'une physiologie hors du commun telle qu'elle peut représenter la forme d'une négation des fonctions du corps humain. À cet égard, on peut semblablement tenir pour significatives les légendes pythagoriciennes évoquant l'existence d'individus exceptionnels qui sont des gens sans bouche (*astamoi*), ne se nourrissant que d'effluves odorantes, comme les dieux[25]. Notons, ici, cette configuration imaginaire du corps où la fonction de nutrition se confond avec le souffle; l'expression «gens sans bouche» suggère qu'il s'agit d'êtres incarnés dans un corps biologique, excepté que leur manière de s'alimenter n'implique pas la corruption. Hors contexte grec, on rencontre un motif similaire dans la mythologie sud-américaine, rapportant l'existence d'une tribu imaginaire composée d'êtres sans anus, obligés de ce fait d'inhaler la fumée des mets pour s'alimenter. Construite sur la base d'une réflexion sur l'alimentation, il semble évident que cette singulière conceptualisation de processus physiologiques est «en relation avec les fonctions d'alimentation et d'élimination, et en particulier avec les fonctions du tube digestif»[26].

Or, l'absence de bouche ou d'anus va de pair avec l'absence d'excréments, ce qui donne à entendre que les dieux, ou les êtres exceptionnels apparentés au divin sous une forme démonique, ne connaissent pas la digestion ordinaire des nourritures. Dans une

enquête sur le corps des dieux, il resterait à traiter de manière plus approfondie de ces formes physiologiques d'êtres extraordinaires qui, soit par permutations ou oblitérations de certaines de leurs fonctions corporelles, soit par un détournement sémantique des processus vitaux de leur organisme, accèdent au divin[27]. «Pour le sage, écrit Leroi-Gourhan, la désinsertion cosmique débute au niveau du tube digestif, dans un processus de purification initiale qui le conduit progressivement à soutenir son existence en avalant simplement de l'air»[28]. Du moins, ces thèmes reflètent-ils une réalité etbnographique si l'on observe que, dans la sphère du religieux en général, la rupture des rythmes naturels (veilles, jeûnes, abstinences diverses, disciplines respiratoires, pratiques alimentaires, etc.) vise à affranchir le corps de certaines de ses fonctions organiques, à le soustraire aux chaînes opératoires normales de la physiologie.

Ces considérations ramènent aux nourritures d'immortalité. Comme pour le corps divin, aborder la notion problématique de "nourriture divine", c'est aussi repérer les relations établies avec des nourritures humaines, dans l'hypothèse où l'élaboration de ces nourritures inverserait les valeurs rattachées à l'aspect corporel de l'existence humaine. Ainsi posé, le problème revient à traiter de l'origine d'aliments en relation avec le divin, en postulant qu'il existe des homologies entre les données mythiques concernant leur genèse et l'immortalité que ces aliments sont censés transmettre.

2. L'ambroisie et son contraire: le poison

Soma et ambroisie. En Grèce ancienne, les récits proprement ambroisiens ont, semble-t-il, été en partie délaissés; on connaît peu de chose sur la préparation proprement dite de l'ambroisie et l'inconnu règne sur ce que ce mot recouvre.

Le *soma* de la mythologie védique est une boisson sacrée qui nous fournit le modèle le plus net dont nous disposons pour établir un parallèle avec l'ambroisie des Grecs. Dans le *Rig Veda*, le miel est associé aux nourritures divines, telles que le *soma* et l'ambroisie.

En Inde, le dieu Soma, roi des brahmanes, est personnifié sous la forme d'une tige dont on extrait par pressurage une substance sacrificielle à qui l'on prête des vertus immortalisantes. Pour les historiens des religions, le *soma* est l'homologue de l'*haoma* des iraniens, plante qui croît sur la "montagne des Eaux primordiales", avec laquelle on fabrique un breuvage d'immortalité[29]. Cette tige est l'archétype du végétal dans lequel sont condensées toutes les substances vitales de la terre, «cause de tous les liquides, de tous les sucs qui transportent la vie à travers la nature tout entière»[30]. Le *soma* terrestre a sa contrepartie céleste, l'*amrta*, liqueur d'immortalité dont le réceptacle est la lune, si bien qu'en sanscrit classique *soma* est l'un des noms usuels de cet astre. Substance entre toutes les substances, comme l'ambroisie dont l'un des sens est celui d'être une herbe merveilleuse[31], le *soma*, nourriture oblatoire, est la quintessence de toutes les énergies vivantes. Dans l'un des hymnes qui lui est consacré, il est celui qui fait entrer l'esprit en effervescence: pour ceux qui sont dotés de la parole sacrale, «la verge d'or est en leur milieu», le *soma* féconde leurs pensées; la tige de la plante elle-même est le "rayon" du soleil, l'organe viril au sens spirituel du terme[32].

Dans *Le festin d'immortalité*, Georges Dumézil s'est demandé à quel type de boisson ancienne l'ambroisie pouvait renvoyer en rapprochant les thèmes grecs de l'immortalité de ceux des légendes indo-européennes[33]. Dans les récits épiques, c'est la mer qui fournira aux dieux hindous une nourriture divine, l'*amrta*, obtenue à partir du barattement du dépôt des eaux dans le "vase" de l'océan. Ce mythème peut être mis en rapport avec la bière des Ases brassée dans la "Cuve de la mer". Les dieux y préparent un breuvage d'immortalité pour se préserver de la famine ou de la mort, et garantir une vigueur inaltérable. Par ailleurs, dans les récits grecs de rajeunissement, on a souligné le rôle central de la cuve ou du chaudron comme instrument de la coction dans lequel on prépare potions ou philtres de régénérescence[34]. Cherchant, en Grèce, des traits rémanents de ce cycle indo-européen de l'ambroisie, Dumézil tire argument d'un «vestige verbal»: *Ambroisia* est une déesse nourricière, fille de l'Océan (père de tous les êtres et des dieux qui en sont issus), dont Dionysos est le nourrisson. Il évoque également les colombes (parèdres des abeilles nourricières de Zeus) qui, d'après une tradition, nourrissent Zeus en lui portant l'ambroisie des courants de l'océan. Ces indices laissent penser que l'ambroisie des Grecs est étroitement liée au thème des eaux primordiales[35].

Sous ces divers aspects bistoriques, la mythologie indo-européenne témoigne de l'existence de cérémonies où la préparation d'une boisson purificatrice préserve les hommes de la mort. À partir des traditions rituelles qui nous sont parvenues, Dumézil postule que la notion d'ambroisie indo-européenne recouvre la préparation d'une boisson fermentée à base de céréales dont la consommation permet de communier avec les Immortels. Mais, en Grèce, l'importance accordée au vin aurait occulté l'existence de boissons fermentées à base de céréales, analogues de l'ambroisie des Indo-Européens; «Chez les Grecs, écrit Dumézil, cette boisson ayant été éliminée des rites et de l'usage par le *vin méditerranéen*, la boisson légendaire correspondante devint purement fabuleuse, et les épisodes de sa fabrication furent vite oubliés»[36].

Néanmoins, pour étayer son hypotbèse d'un breuvage ambroisien destiné à magnifier le renouvellement des puissances vitales de la nature, Dumézil indique

l'existence d'une fête agraire que l'on célébrait à Athènes, les Thargélies, au cours de laquelle on cherchait à s'assurer une vie longue. Avant de n'être qu'un rituel de purification, les Thargélies printanières auraient été l'occasion annuelle de fêter l'Ambroisie autour d'un festin communiel. On y consommait rituellement une boisson à base de végétaux cuits dans une marmite «pleine de semences»[37] en offrande aux dieux. À en croire les Orphiques, Déméter, déesse de la terre cultivée et des céréales, serait à l'origine de cette boisson des Immortels[38].

Quoi qu'il en soit, il serait vain de vouloir identifier à tout prix *une* boisson réelle pour affirmer qu'elle correspond à l'ambroisie mythique. Contentons-nous du fait que la consommation sacrée de boissons fermentées est l'un des supports parmi les plus répandus que l'on connaisse dans les systèmes religieux et que, dans ces divers aspects culturels et humains, le *concept d'ambroisie* peut recouvrir l'usage de ces substances dont la consommation rituelle permet de communier avec les dieux[39].

Commémorer l'immortalité des dieux avec le concours des substances alcoolisées c'est aussi, parfois de manière cathartique, obtenir le renouvellement des forces et la réactivation de la fertilité. Or – et c'est ce qui importe le plus pour notre propos – la valeur symbolique de régénérescence attribuée aux produits fermentés ne se laisse pas définir indépendamment de la fermentation elle-même qui, à partir de la matière putrescible, permet l'élaboration d'une nourriture qui vient se situer hors du champ du pourrissement. En somme, l'élaboration de l'aliment constitue le creuset sémantique de l'idée même de purification, le fait physique de la fermentation permettant l'inversion de la matière putrescible en aliment imputrescible.

Dans ces conditions, on comprend que cette transmutation alchimique, «qui procède de la cuisson spontanée, sans feu»[40], puisse être assimilée à une renaissance. Ainsi, le vin ou la bière sont des produits qui, «sur le plan culturel et par transformation physico-chimique» deviennent «grâce à la fermentation, un breuvage religieux destiné à une consommation différée»[41]. Nous disposons donc d'un premier paradigme sous lequel on peut regrouper les produits de consommation humaine mis en relation avec les nourritures divines: il s'agit de produits qui, sur le plan culinaire sont soustraits à la pourriture, soit naturellement comme dans le cas du miel, soit par transformation dans celui des boissons fermentées.

En ce qui concerne la Grèce archaïque, le plus sûr est sans doute de se reporter à la valeur religieuse accordée au vin et à son dieu tutélaire, Dionysos. Les récits autour de l'origine de la vigne ne manquent pas de souligner sa provenance surnaturelle: «du haut du ciel, un jour, une goutte de sang des dieux plut sur la terre. Il en germa au milieu des forêts un arbuste à tiges sarmenteuses avec des vrilles et des pampres»[42]. On pourrait multiplier à loisir les images qui font de la vigne un végétal constitué d'une forte animalité[43], mais il importe surtout de souligner qu'ici, la boisson sacrée a pour origine légendaire un fluide corporel essentiel à la vie, le sang, substance implicite du vin que sa transmutation métaphorique fait passer dans le domaine des sur-nourritures; c'est d'ailleurs un breuvage qui renouvelle le sang des hommes ou, ce qui revient au même, les purifie. En l'occurrence, on touche là au second paradigme qui intéresse notre recherche: si, comme le miel, le vin est mythiquement assimilé à l'équivalent alimentaire d'une humeur vitale, *boire du vin revient, idéalement, à se nourrir d'une substance corporelle primordiale, c'est-à-dire d'un produit élaboré à partir de la digestion des aliments, et réinjecté dans le circuit de l'alimentation*. De même que l'origine du miel a des affinités avec le sperme, le rapport existant entre le sang et le vin repose sur la conversion d'un liquide physiologique imputrescible en aliment "parfait". Et c'est d'ailleurs une propriété intrinsèque du sang comme du sperme de ne pas pourrir, mais de sécher.

Revenons au vin. Sur le sol grec où il fait l'objet de maintes célébrations, le vin est sous le signe du feu de Sirius et de la Canicule qui fait monter la sève nourricière. La fermentation de son moût redouble symboliquement sa nature ignée de «feu s'allumant spontanément dans les profondeurs du liquide»[44]. Or le même motif d'une nourriture associée au feu purificateur se retrouve dans le cas de l'ambroisie[45]. Cette parenté entre la boisson divine et le feu immortalisant n'est pas non plus étrangère au *soma*. L'une des formes archétypiques du sacrifice somique est l'*agnistoma* («l'éloge d'Agni », le feu[46]); le corps même du dieu Agni, matérialisé par le feu sacrificiel, est le véhicule de l'oblation. On sait que le *soma* désigne proprement dit le jus extrait de la plante, que l'on fait décanter et dont l'absorption provoque des effets hallucinogènes. Il est celui qui permet d'atteindre la lumière. Les effets exaltants de ce breuvage sont décrits dans les poèmes védiques qui lui sont consacrés. Si la réalité botanique du *soma* reste incertaine, une chose est en tous cas assurée: il s'agit d'une substance procurant aux officiants une «ivresse d'immortalité».

Semblablement, il est remarquable que le *vin pur* de Dionysos est aussi celui qui véhicule l'extase initiatique, sa "force" pouvant conduire à la folie (*mania*[47]). L'*hubris* que véhicule l'ivresse due au vin est associée aux transports dionysiaques, et le commun des mortels ne saurait, sans y avoir été initié, supporter l'échauffement dû à l'absorption d'une substance divine: pouvant être pris pour un remède, le vin peut s'avérer être un poison[48]. Le décuplement de la vigueur par le vin (assimilée de manière implicite à une puissance génésique) peut, par excès, faire l'effet

d'un poison annihilant toutes les forces de vie. Au vin salutaire répond le vin violent qui peut, comme le venin, entraîner une mort prompte. Est-ce dire aussi, qu'à l'échelle du signifié, ce qui se donne pour une boisson divine contient toujours la possibilité de s'inverser de façon négative? À cet égard, dans la perspective mythique d'une consubstantialité du vin et du miel, il est remarquable de trouver mention d'un miel enivrant dont les effets s'apparentent à ceux d'un poison. Ainsi, dans le récit historique où il relate la retraite des mercenaires grecs (les Dix Mille), Xénophon rapporte comment, lors d'une halte, les soldats mangèrent un miel hallucinogène provoquant vomissements et diarrhées[49]

Le poison: face "mortelle" de l'ambroisie. Si en chemin on s'est autorisé à élargir le champ de la recherche, c'est qu'il fallait établir entre le miel et d'autres aliments d'exception des niveaux de comparaison où travailler conceptuellement, quitte à mettre en rapport des données disparates mais qui s'articulent néanmoins autour des mêmes invariants anthropologiques. Ainsi des rapports entre la notion d'ambroisie et de la métamorphose d'aliments humains soustraits à la pourriture, associés aux thèmes de corps divin et de la consommation de substances implicitement référées à des humeurs corporelles incorruptibles. Mais la catégorie du poison figure aussi dans cette chaîne significative.

On connaît la méthode employée par les dieux pour appliquer la recette d'immortalité. Le thème central en est le brassage ou le barattement des eaux primordiales. On a noté que la cuve ou le chaudron sont des équivalents techniques du récipient dans lequel on prépare cet aliment spécial des non mortels. Or, dans le cas de l'*amrta* comme dans celui de la bière des Ases, Dumézil fait remarquer que la première phase du brassage donne lieu à une fermentation excessive qu'il faut faire cesser; la bière devient rouge et "vocifère" et l'*amrta*, ne cessant de fermenter, fait naître un poison que Vishnu demande à Civa d'absorber pour qu'il ne déborde pas sur le monde. Dans les anciens textes germaniques, la même pensée symbolique est à l'œuvre; le vocabulaire brassicole en témoigne également: au cours de la fermentation, la bière «crache» et «bouillonne», est «violente» puis «s'assagit»[50].

Il reste que, dans le cas du soma, on ne peut parler de fermentation puisque les différentes opérations destinées à en recueillir le suc ne font pas de cette boisson un alcool. Il existe pourtant une exception à la règle: on connaît une variante rituelle d'un sacrifice somique, la *sautramani*, où l'offrande faite aux dieux est une liqueur fermentée, la *sura*[51]. «La *sautramani* a pour fonction d'être un rite de réparation: l'homme qui, au cours d'une cérémonie somique, aura été victime d'une indigestion de soma (vomissements, diarrhées) est tenu d'offrir une *sautramani* à la fois pour guérir et pour faire pénitence»[52]. Ainsi, la prise de *sura* vise à remédier au malaise physique occasionné par l'absorption immodérée de soma, synonyme d'empoisonnement, et à remplacer ce même soma rejeté par le corps. Elle est, à la fois, un antidote de l'épuisement produit par le soma et un substitut de celui-ci permettant de restaurer les énergies. «L'absorption [...] de *sura* a donc pour but de réparer à la fois l'excès et le manque: combattre les effets du trop de soma, remplacer le soma perdu. La sura est simultanément le contraire et l'identique du soma»[53]. Ici ressort cette fondamentale ambivalence du soma qui, par le biais de son double qui est son contrepoison (la sura), apparaît comme une potion d'immortalité dont la virtualité seconde est d'être un poison. Aussi bien, à partir de ces exemples, on s'oriente vers un nœud sémantique où la nourriture divine se constitue, au niveau du signifiant, autour de cette double image: soit elle agit comme un remède qui décuple la vie, soit elle agit comme une drogue mortelle.

En nous plaçant d'un point de vue formel, comment concevoir cette inversion relativement aux nourritures ordinaires dont la polarité négative est marquée par leur nature de chose putrescible? Engendré par un excès de fermentation, le poison représente la polarité négative de l'ambroisie, mais il ne cesse néanmoins d'être une substance capable de redevenir remède et jouvence. En ce sens, la dégradation de l'ambroisie en poison s'effectue vers le "haut", dans un au-delà du putrescible situé dans la sphère de l'incorruptible. À cet égard, significatif est le thème culinaire retenu par Dumézil où la préparation mythique de l'ambroisie donne, en premier lieu, naissance à une substance vénéneuse pour apparaître, après coup, comme une potion magique.

Ainsi, dans le mythe d'origine correspondant au rituel de la *sautramani*, la *sura* se montre elle-même comme le produit d'une déjection corporelle due à un excès de soma. Au cours d'un sacrifice de soma offert par Tvastr, Indra, le dieu violent, boit tout le "soma pur" qui a été préparé. «Mais ce soma le rend malade (littéralement "cherche à le tuer"), et s'échappe de lui par tous les orifices de son corps. Le soma qui s'écoule de son nez se transforme en lion, celui qui s'écoule de ses oreilles devient un loup, de ses orifices du bas un tigre, de ses orifices du haut, l'alcool, c'est-à-dire la *sura*»[54]. Sous l'effet du soma pur, Indra se vide donc de toute sa substance, il est comme mort. Mais, grâce à la *sura*, il recouvrera ses énergies perdues et son corps sera reconstitué.

Bien entendu, ce mythe illustre une expérience de mort-purification et une renaissance rituelle. Mais remarquons surtout le rôle central assumé par la fonction d'élimination qui est, à la fois, de purger le corps de l'excès de soma dont la force magique prend l'ap-

parence d'animaux sauvages, et de restituer le soma sous une forme consommable (la *sura* rejetée par le haut), c'est-à-dire de la rendre assimilable de nouveau afin de réactiver les forces sacrées qui ont été dispersées. Encore une fois, force est de reconnaître à travers ce récit l'importance attribuée à l'élimination dans le processus de régénération, à cela près qu'on se trouve ici *à l'extrême opposé de la purgation humaine puisque ce qui est rejeté par le haut est rendu alimentaire*[55].

Purification, mort et renaissance. Dans le *Banquet*, Platon évoque une ivresse due au nectar associée à la génération divine. Au cours du festin où les dieux célèbrent la naissance d'Aphrodite, Poros, «enivré de nectar (car on n'avait pas encore le vin!)» et «alourdi par l'ivresse»[56], s'endort. C'est alors que Pénia, désireuse d'un enfant, s'allonge à ses côtés. «Et voilà que d'Amour [Eros] elle fut engrossée».

En écho au Poros platonicien ivre de nectar, Porphyre nous renvoie à une autre légende, orphique celle-ci: l'ivresse de Kronos "plein" de miel. Il s'agit d'une ébriété qui prélude à la castration du dieu, châtré, comme il a lui-même châtré son père, par Zeus, son fils: «[...] À l'aide du miel, Zeus machine une ruse contre Kronos. Celui-ci gorgé de miel devient ivre et pris de vertige, comme d'avoir bu du vin, il s'endort, ainsi que dans Platon il en advient à Poros gorgé de nectar»[57].

Outre le fait que le miel est ici l'aliment de la volupté, et que l'amour lui-même est un enivrement, on aura remarqué sa mise en parallèle avec le vin. Porphyre établit une analogie entre les deux produits en reprenant l'idée, exprimée chez Platon, d'un nectar d'avant le vin[58]. Or, est-ce un hasard si le grec *méthu* qui signifie "boisson fermentée", "vin" ou "bière", d'où *méthuô*, "s'enivrer", est étymologiquement rattaché à l'un des deux noms indo-européens du miel[59]? De même, on rencontre deux termes pour dire le miel en grec: l'un, le plus courant, est *meli*; l'autre est *medhu*, «vieux mot qu'on ne déclinait guère, et qui désignait une boisson fermentée»[60]. D'après F. Jacquesson, ce terme ancien aurait certainement signifié "miel", sans exclure le sens de "boisson fermentée", alors que *meli* est "miel", sans équivoque.

Quoi qu'il en soit, au travers de l'ivresse, le vin et le miel figurent des substances alimentaires propres à exciter les fonctions génésiques, à provoquer l'effervescence. À Délos, par exemple, l'instrument du culte rendu au dieu de la vigne a la forme d'un phallus dressé[61]. Mais aussi, origine divine oblige, les vertus de ces puissances sont toujours susceptibles d'annihiler les forces de vie, d'agir comme un stupéfiant.

Ainsi, le miel dont se gorge Kronos et qu'il prend pour une nourriture divine, s'avère être une sorte de narcose qui le paralyse dans le sommeil, pour une mort euphémisée. Par ailleurs, ce motif de la ruse où une "nourriture de tromperie" passe pour un mets d'immortalité se retrouve dans les combats divins pour la souveraineté, comme instrument décisif de la victoire[62]. L'opération consiste donc à faire passer pour remède un poison, un philtre de mort pour une substance d'immortalité[63].

Selon le mythe orphique évoqué par Porphyre, on peut se demander si l'ivresse au miel qui prélude à la mutilation d'Ouranos et de Kronos, est à replacer dans un contexte mythologique centré sur le retour d'une fécondité antérieure à la sexualité. On se souvient que la genèse phallique des nymphes Méliennes, auxquelles la tradition fait crédit de l'invention du miel, se trouve dans une castration qui coupe court aux excès sexuels d'Ouranos et met fin à l'étouffement de Gaia. Autrement dit, la conduite amoureuse d'Ouranos revient à vivre une lune de miel perpétuelle qu'il faut entendre comme un excès de conjonction antinomique de la fécondité, l'excès étant voué à se changer en son contraire. Le mauvais usage du miel codifie le régime d'une sexualité orgiaque, ce qui revient, sur le plan alimentaire, à en faire une consommation excessive.

Or, si la castration d'Ouranos remédie aux effets d'une sexualité immodérée et débloque le cours de la genèse, celle de Kronos est à mettre en rapport avec son comportement alimentaire. En effet, comme son père, Kronos empêchait ses enfants de venir au monde, mais en les avalant tout rond sitôt qu'ils sortaient du ventre de leur mère, Rhéa. L'un de ses fils, Zeus, lui échappe et libère ses frères et ses sœurs en lui donnant à boire une drogue (*pharmakon*) qui le contraint à tout régurgiter.

D'Ouranos à Kronos, tout se présente comme si la rhétorique du mythe opérait un changement de plan par lequel l'appétit monstrueux du second reproduit l'excessive sexualité du premier. De même qu'Ouranos enfouit ses enfant dans le ventre de Gaia en ne cessant de la recouvrir, Kronos les engloutit dans le sien propre, dans sa *nedus*, qui désigne aussi bien l'estomac que la matrice[64]. Il n'est donc pas indifférent que, selon la version du mythe commentée par Porphyre, Kronos, gorgé et ivre de miel, fasse également l'objet d'une castration libératrice qui doit permettre de réamorcer le mouvement des générations. Kronos, piégé par la gloutonnerie, perd ses génitoires. «Par une ruse, Kronos a inauguré la souveraineté en portant la main contre son père. Par une autre ruse, sa souveraineté s'effondre et finit comme elle a commencé»[65].

Codifié par un excès de miel, il serait tentant de voir un lien entre la sexualité outrancière d'Ouranos et ce qui peut s'apparenter, de la part de Kronos, à un acte d'anthropophagie; deux types de conduite qui, marquant le retour à la vie sauvage, en deçà du miel et de la vie cultivée instituée par les femmes-abeilles, sont sanctionnées par une émasculation.

En dernier ressort, si le miel est une occurrence de ce "piège divin" dans lequel tombe Kronos, on ne peut pas oublier que c'est par dégorgement que ce dernier réengendre ses enfants, l'accouchement étant suppléé par une fonction d'élimination de l'appareil digestif (vomissement). Façon indirecte aussi d'être dévirilisé[66]? Si rien dans le texte de Porphyre n'autorise à établir une relation entre cette castration et un accouchement "masculin", il n'en reste pas moins que Kronos est déchu de sa souveraineté en accouchant ses enfants à l'envers. Du même coup se trouve escamoté l'enfantement par le bas, la chute de Kronos et les renaissances qui lui sont consécutives s'effectuant par la voie d'une purgation qui fait repartir la fécondité vers le haut.

Ainsi, pensée dans l'espace conceptuel du divin, la fonction d'élimination s'oppose en chiasme à la purgation humaine puisque les vomissements de Kronos ont une fonction génésique, tandis que pour les hommes ce que le corps rejette est synonyme de pourriture. Tout en étant le double du corps humain jusque dans ces fonctions biologiques, le corps divin ne cesse donc jamais d'être son antithèse.

Notes

[1] J. P. Vernant, *À la table des hommes. Mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode*, in J.P. Vernant - M. Détienne (eds), *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris 1990 (1979), p. 96.

[2] *L'Odyssée*, Éditions de la Découverte, Paris 1992, trad. P. Jaccottet, XII, 63, p. 200.

[3] J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les grecs. Étude de psychologie historique*, Éditions de la Découverte, Paris, 1985 (1965), p. 142.

[4] *Cf.* M. Détienne - G. Sissa, *La vie quotidienne des dieux grecs*, Hachette, Paris 1989, pp. 94-97.

[5] G. Durand, *Figures mythiques et visage de l'œuvre*, Berg International, Paris 1979, p. 30.

[6] *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Gallimard, Paris 1989, chap. I, pp. 7-39.

[7] N. Loraux, *Le corps vulnérable d'Arès*, in J. P. Vernant - C. Malamoud (eds.), *Le temps de la réflexion*, "corps des dieux", VII, Gallimard, Paris 1986, pp. 335-354.

[8] *L'individu, la mort, l'amour*, cit., p. 35.

[9] *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Paris, 1993, pp. 50-51.

[10] F. Héritier-Augé, *D'Aristote aux Inuit. La détermination du sexe et le sens de l'ambiguïté*, Tiré à part, XX[e] Rencontres de Méribel (12-18 mars 1989), 30 pp. On peut également se reporter à M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, II, Gallimard, Paris 1997 (1984), pp. 174-175.
Précisons que le sperme masculin est la substance humaine qui est considérée comme le principe actif de la génération, contrairement au sang féminin qui fournit passivement la matière. Principe de la force et du mouvement, le sperme est un analogue du sang menstruel mais sous une forme parfaite. Ainsi, pour Aristote, «le flux menstruel est du sperme non à l'état pur, mais qui a besoin d'être élaboré. C'est comme dans la formation des fruits : tant que les éléments nourriciers n'ont pas été filtrés, ils sont bien là, mais ils ont besoin d'une élaboration pour être purifiés ». *Cf.* Aristote, *De la génération des animaux*, Les Belles Lettres, Paris 1961, trad. P. Louis, p. 37 (I, 20, 728 a).

[11] N. Loraux, *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Le Seuil, Paris 1996, p.14.

[12] Platon, *Le Banquet ou De l'amour*, Gallimard, Paris 1973, trad. L. Robin et M-J. Moreau, 207-d, p. 120.

[13] *De la génération et de la corruption*, Les Belles Lettres, Paris 1966, trad. C. Mugler, p. 64.

[14] Ovide s'en est également fait l'écho dans ses *Métamorphoses*: «Tu ne peux, sans détruire un autre être, apaiser les appétits de ton estomac vorace ? [...] Dans cet âge antique que nous avons appelé l'âge d'or, l'homme n'avait besoin pour être heureux que des fruits des arbres et des plantes que produit la terre ; le sang ne souillait point sa bouche ». *Cf.* livre XV, tome III, trad. G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, 1972, 124.

[15] *De l'abstinence*, I, Les Belles Lettres, Paris 1977, trad. J. Bouffartigue et M. Patillon, 56/3, p. 88-89.

[16] Porphyre, *De l'abstinence*, IV, Les Belles Lettres, Paris 1995, trad. M. Patillon & A.P. Segonds, 1/3-4, p. 2. C'est nous qui soulignons en italique.

[17] M. Détienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris 1989 (1972), p. 98.

[18] M. Détienne, *Les jardins d'Adonis*, cit., p. 233.

[19] Sur ce point : M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, cit., chap. 2, pp. 131-183.

[20] M. Détienne, *Le mythe. Orphée au miel*, *in* J. Le Goff - P. Nora (eds.), *Faire l'histoire*, II, Gallimard, Paris 1986 (1974), pp. 80-105.

[21] Cité par Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, Les Belles Lettres, Paris 1989, p. 233, n. 65.

[22] M. Détienne, *Orphée au miel*, cit., p. 86.

[23] On trouve parfois dans les ruches des petits rongeurs incrustés dans les rayons de cire et dont le corps est enduit d'une fine couche de propolis qui empêche la putréfaction. Si l'on dégage l'animal de son enveloppe, on le trouve entièrement intact et desséché, ce qui n'est pas sans rappeler le procédé de la momification humaine.

[24] *L'antre des nymphes*, Éditions Verdier, Paris 1989, trad. Yann Le Lay, pp. 74-75.

[25] M. Détienne, *Les jardins d'Adonis*, cit., p. 93.

[26] E. Magaña, *Ethnographie imaginaire et pratiques culinaires*, *CIRCÉ*, 16-19, 1988, pp. 7-47.

[27] Sur ce thème, la littérature est riche. Ainsi, par exemple, dans W. Bourroughs, *Le festin nu*, Gallimard, Paris 1998 (1959), p. 146: «L'organisme humain est d'une inefficacité scandaleuse ; au lieu d'une bouche et d'un anus qui risquent tous deux de se détraquer, pourquoi n'aurait-on pas un orifice polyvalent pour l'alimentation et la défécation ? On pourrait murer la bouche et le nez, combler l'estomac et creuser un trou d'aération directement dans les poumons, ce qui aurait dû être fait dès l'origine».

[28] A. Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, II, Albin Michel, Paris 1982 (1965), p. 102.

[29] *Cf.* H. Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Éditions Buchet/Chastel, Paris, 1979, pp. 50, 57.

[30] C. Malamoud, *Soma et l'échange. Substance sacrificielle et figure divine dans la mythologie védique*, in *Dictionnaire des mythologies et des religions, des sociétés traditionnelles et du monde antique*, sous la direction de Y. Bonnefoy, Flammarion, Paris 1981.

[31] *Cf.* P. Lévêque - L. Séchan, *Les grandes divinités de la Grèce*, A. Colin, Paris 1990, p. 32, n. 23.

[32] L. Renou, *L'Inde fondamentale*, Hermann, Paris 1978, pp. 56, 32.

[33] *Le festin d'immortalité. Étude de mythologie comparée indo-européenne*, Librairie orientaliste P. Geuthner, Paris 1924, p. 318.

[34] *Cf.* M. Halm-Tisserant, *Cannibalisme et immortalité*, cit., chap. II ("Le chaudron de jouvence"), pp. 23-48. Par ailleurs, Jocelyne Bonnet note: «on peut supposer qu'elle [l'ambroisie] est un de ces produits spirituels qui peuvent prendre diverses formes en sortant du chaudron magique et dont le but constant est de produire ou de conforter l'immortalité». *Cf. L'homme et le parfum*, in *Histoire des mœurs*, I, sous la direction de J. Poirier, Gallimard, Paris 1990, pp. 679-722.

[35] *Cf.* J. Rudhardt, *Le thème de l'eau primordiale dans la mythologie grecque*, Berne 1971, pp. 94-97.

[36] *Le festin d'immortalité*, cit., p. 90.

[37] *Ibid*, p. 262.

[38] Halm-Tisserand, *op. cit.*, p. 51.

[39] Sur le rapport entre la fermentation et le divin, voir: D. Fournier - S. D'Onofrio (eds.), *Le ferment divin*, M.S.H., Paris 1991.

[40] D. Fournier, *Le ferment divin*, cit., p. 5.

[41] C. Lévi-Strauss, *Du miel aux cendres*, Librairie Plon, Paris 1966, p. 243.

[42] M. Détienne, *Dionysos à ciel ouvert*, Hachette, Paris 1986, p. 54.

[43] Dans cette perspective, on peut rappeler qu'en langage viticole on dit *cultiver* la vigne et *élever* le vin. Ceci reflète à nos yeux la valeur alimentaire d'une boisson d'origine végétale qui transmet des qualités vitales propres au règne animal; la consubstantialité du vin et du sang divin dans le christianisme est du même ordre.

[44] M. Détienne, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., p. 56.

[45] Voir: M. Halm-Tisserant, *op. cit.*, p. 51. Dans cet ouvrage, l'auteur rapproche l'onction d'ambroisie de la cryptie dans le feu.

[46] *Cf.* M. Éliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I ("De l'âge de pierre aux mystères d'Eleusis"), Payot, Paris 1989 (1976), p. 230.

[47] Voir: M. Détienne, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., pp. 27-35.

[48] Conceptuellement il recouvre la complicité de ces deux valeurs contraires: *Cf.* F. Lissarrague, *Le vin, piège divin*, in *Le ferment divin*, cit., pp. 45-61.

[49] Xénophon, *Anabase*, IV (8), t. 2, Les Belles Lettres, Paris 1931, trad. P. Masqueray, p. 45.

[50] B. Hell, *La force de la bière. Approche d'une récurrence symbolique dans les systèmes de représentations de l'Europe nord-occidentale*, in *Le ferment divin*, cit., pp. 109-123. L'auteur cite un poème épique finnois où la bière dit: «je briserais tous les cercles du vase, je m'agiterais avec tant de fureur que les parois de la tonne voleront en éclats».

[51] C. Malamoud, *Le soma et sa contrepartie. Remarques sur les stupéfiants et les spiritueux dans les rites de l'Inde ancienne*, in *Le ferment divin*, cit., pp. 19-33.

[52] *Ibid*, p. 26.

[53] *Ibid*, p. 28.

[54] *Ibid*, p. 27.

[55] Dans le même esprit, un passage du Rig Véda décrit «les prêtres chargés du sacrifice en train d'uriner le soma», à propos duquel F. Jacquesson identifie l'usage rituel de plantes psychotropes (notamment une plante vénéneuse comme l'Amanite muscarine). Or, certains témoignages ethnographiques mentionnent l'utilisation d'un champignon que l'on «pouvait consommer directement, comme le font les chamans, ou bien consommer l'urine produite par de précédents consommateurs, car les propriétés hallucinogènes y demeurent conservées». De même, le *haoma* iranien de l'Avesta, homologue du soma, est également dénommé «l'urine de l'ivresse».
Cf. F. Jacquesson, *Le miel et l'amanite. Linguistique et paléoethnographie*, in *Médiévales: plantes mets et mots, dialogues avec A. G. Haudricourt*, Presses Universitaires de Vincennes (Université Paris VIII), Paris 1989, pp. 171-178.

[56] *Le Banquet ou De l'amour*, cit., p. 108 (203 b).

[57] *L'antre des nymphes*, cit., p. 75.

[58] Robert Triomphe précise que l'idée d'un miel qui serait l'homologue et le prédécesseur du vin ne recouvre pas une réalité historique. Les rapports du miel et du vin sont à replacer dans le complexe mythique, aux ramifications multiples, associant Aristée et Dionysos. *Cf. Le lion, la vierge et le miel*, cit., chap. VII et VIII.

[59] *Cf.* R. Triomphe, *Le lion, la vierge et le miel*, cit., p. 131.

[60] F. Jacquesson, *op. cit.*, p. 175. L'auteur précise qu'en balto-slave, le thème *medhu* a gardé le sens dominant de «miel» avec celui d'hydromel. Pour Dumézil, il ne fait pas de doute que ce *medhu* ait été considéré par les Indo-Européens comme boisson des dieux, *cf. Le festin d'immortalité*, cit., p. 279. Sur ce terme, voir aussi: A. G. Haudricourt, *Ce que peuvent nous apprendre les mots voyageurs*, in *La technologie, science humaine. Recherche d'histoire et d'ethnologie des techniques*, M.S.H., Paris 1987, pp. 51-56.

[61] Détienne, *Dionysos à ciel ouvert*, cit., p. 52.

[62] Voir: M. Détienne - J.P. Vernant, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Flammarion, Paris 1978 (1974), chap. IV ("L'union avec Mètis et la royauté du ciel"), pp. 104-125.

[63] Voir à ce propos J. Derrida: *La dissémination*, Éditions du Seuil, Paris 1993 (1972), pp. 156-157.

[64] *Cf.* N. Loraux, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Gallimard, Paris 1989, p. 152.

[65] Détienne - Vernant, *Les ruses de l'intelligence*, cit., p. 74.

[66] Par analogie, Aristote suggère une identité de nature entre la stérilité masculine et le corps féminin: «[...] la femme, écrit-il, ressemble à un mâle stérile. Car la femelle est caractérisée par une impuissance: celle où elle se trouve d'opérer une coction de sperme à partir de la nourriture élaborée (c'est-à-dire le sang ou son analogue chez les non sanguins)». *Cf. De la génération des animaux*, cit., p. 36.

Aïda Kanafani-Zahar

Un mode singulier d'élevage: le gavage du mouton au Liban

L'élevage du mouton sera examiné ici par le biais d'une pratique singulière maintenant disparue, le gavage. Il s'agit du gavage d'un mouton à queue grasse, par les femmes rurales libanaises, qu'elles soient chrétiennes ou musulmanes. Le gavage consiste à nourrir le mouton *à la main* pendant une période d'au moins deux mois à la fin de laquelle il est sacrifié. Sa finalité est de l'engraisser et de développer la graisse de sa queue, *liyyi*, pour fabriquer du confit, *awarma*, en d'autres termes des morceaux de viande frits et conservés dans la graisse. La masse caudale de l'animal est utilisée comme agent de conservation de la viande. Le gavage intervient en été et l'abattage au début de la saison froide, qui annonce la saison de manque. Chaque famille gavait un ou, au plus, deux moutons. Ainsi on pouvait prendre le temps de les nourrir et de les soigner.

C'est en travaillant sur la conservation alimentaire traditionnelle (Kanafani-Zahar 1994) que j'ai eu à me pencher sur la constitution de réserves carnées. Ce travail a eu lieu entre 1980 et 1987 dans plusieurs régions du Liban: le Liban septentrional, la Beqâ' à la frontière syrienne, où se pratiquent des échanges entre paysans et pastoraux à grande échelle, plus précisément à Younîne et plusieurs autres villages avoisinants qu'ils soient mono-confessionnels ou pluri-confessionnels, maronites, catholiques, et chî'ites comme c'est le cas de Î'ât, et le Liban central, le Mont Liban à Fatri, Bchalli deux villages maronites et à Ba'aqlîne un village druze. Quant au travail sur le gavage il s'est effectué sur «le terrain de la mémoire» où je me suis entretenue entre 1980 et 1996 avec des femmes qui ont gavé jusqu'à dans les années cinquante et soixante selon les régions. Ces entretiens se sont déroulés dans les mêmes villages où s'est effectuée l'étude sur la conservation alimentaire mais se sont prolongés pour inclure d'autres villages comme Hsoun dans la région du Mont Liban.

Engraisser et graver: deux modes d'élevage

Afin de faire ressortir la particularité du gavage, nous établissons une distinction entre engraissement et gavage. L'engraissement implique une consommation excessive de nourriture de bonne qualité mais non une consommation forcée ou contraignante. Si ce mot signifie fournir à l'animal une alimentation riche qu'il prend de façon autonome, le mot *tilqîm*, caractérise le gavage. Gaver signifie nourrir en donnant à la main, par petites quantités. Ce mot est souvent utilisé pour les enfants. Il ne suppose aucune contrainte et est au contraire une expression d'affection qui désigne la maternité. Quant aux verbes *dakka, da'aqa* ils signifient "faire rentrer" et "tasser", donc donner à manger en forçant. Ils comportent aussi une action de pousser. Quant à *hasha*, il veut dire faire rentrer une petite quantité dans un grand volume. Il implique une mise en forme et est surtout appliqué à une technique alimentaire précise: le farcissage de légumes.

Le gavage implique la perte d'autonomie de l'animal et il intègre deux actions, l'une affectueuse, et l'autre contraignante. Il implique une intervention directe et active de l'être humain. Une fois le gavage établi comme unique mode de consommation, le mouton ne mange plus seul. Il perd son réflexe d'animal libre. L'engraissement conditionne la qualité du repas; le gavage son rythme, sa quantité et sa qualité. Le gavage conditionne également le mode de vie du mouton. Castré, privé de son autonomie à se nourrir il est également séparé des siens. Il est confiné entre l'enclos et la maison pour limiter ses dépenses énergétiques.

Au début de la période de gavage, ce dernier est intercalé avec un libre accès à une nourriture concentrée riche en grain. Les deux ou trois derniers mois le gavage s'installe comme l'unique moyen qu'a le mouton de se nourrir. Assimilant cette façon de se nourrir, le mouton s'y habitue. A la vue de sa nourrice, il bêle, signalant qu'il la reconnaît, mais aussi son conditionnement. Une fois le gavage établi comme unique mode de consommation, le mouton ne mange plus seul. Il perd son réflexe d'animal libre. L'engraissement consiste donc à laisser des aliments divers de haute valeur calorifique en libre disposition et l'animal mange ce qu'il désire. Quant au gavage, il consiste à nourrir le mouton à la main de façon à s'assurer qu'il mange des quantités déterminées d'un menu déterminé qu'il ne pourra pas prendre tout seul.

La queue grasse

Les moutons gavés sont de la race awassi (*'ouweiss*), indigène au Liban, à la Syrie et à l'Irâq à queue grasse, spécialement élevés pour le gavage, qui l'"acceptent" bien et s'y accommodent. Ils sont choisis pour leur capacité à "se remplir" et à "porter" beaucoup de chair. La queue qui pèse au départ de 3 à 5 kg, peut se développer énormément par le gavage. Sa gros-

seur a fasciné les auteurs notamment lorsqu'elle doit être, à cause de son poids et de peur qu'elle ne se contusionne, posée sur un traîneau. Le mouton à queue grasse est une espèce résistante adaptée aux montagnes du Liban et à la sécheresse des mois d'été, mais elle est également connue pour être très médiocre en rendement de lait, viande, et progéniture (Salamé 1955: 87). Si elle est adaptée à la montagne libanaise c'est à cause des réserves de graisse de la queue, sorte de dépôt permettant de traverser les périodes de disette après des périodes d'opulence. Le gavage serait une stratégie pour améliorer ses rendements en viande et en graisse. Selon plusieurs auteurs, la queue grasse serait un résultat de la domestication. Elle se serait par conséquent modifiée afin de permettre à l'animal de survivre en période de manque alimentaire.

C'est cette queue qui croîtra par le gavage. Sa grosseur a fasciné les auteurs notamment lorsqu'elle doit être, à cause de son poids et de peur qu'elle ne se contusionne, posée sur un traîneau. Ainsi une observation de cette variété syrienne a été faite par Aristote: «Les brebis à queue large résistent moins bien à l'hiver que les brebis à queue longue [...]» (1969/VIII: 27); «En Syrie, les moutons ont la queue large d'une coudée, [une quarantaine de centimètres]» (1969/VIII: 28, 56), et par Pline: «Les brebis de la Syrie ont la queue d'une coudée de long, et fournie d'une laine touffue» (1845: 210). Hérodote décrit également le mouton à queue grasse: «Les Arabes ont aussi deux espèces de moutons dignes d'admiration, qui n'existe nulle part ailleurs. Ceux de la première espèce ont une longue queue ne mesurant pas moins de trois coudées; si on les laissait la traîner, le frottement de cette queue contre le sol leur donnerait des ulcères; mais en fait tout berger sait assez travailler le bois pour fabriquer de petites chariots qu'il attache sous les queues, liant solidement la queue de chaque bête sur l'un de ces chariots» (1958/II: 113, 152-153).

La Bible mentionne ces moutons ainsi que les traîneaux de leurs queues: la Mischna (tract. Sabbat V 4) contient ce passage: «Les moutons ne doivent pas sortir (le samedi) avec leur voiturette sous leur queue». Le Talmud Babli commente ce passage de la même manière qu'Hérodote: «les petits chars empêcheraient les moutons de blesser leurs queues» (dans Keimer 1953: 466).

Buffon a décrit le mouton de Barbarie, mouton d'Arabie en se référant surtout à la queue, les autres caractéristiques ressemblant à celles de la brebis domestique connue en France: «A l'exception de la queue, qui est si fort chargée de graisse, que souvent elle est large de plus d'un pied, et pèse plus de vingt livres. Au reste, cette brebis n'a rien de remarquable que sa queue, qu'elle porte comme si on lui avait attaché un coussin sur les fesses. Dans cette race de brebis à grosse queue, il s'en trouve qui l'ont si longue et si pesante, qu'on leur donne une petite brouette pour la soutenir en marchant» (Buffon 1830/t. 37: 102-103). Darwin a également singularisé cette espèce dont la queue si lourde par la graisse doit être tirée par un traîneau: «Une [race] des plus fortement caractérisées est une race orientale à queue longue, pourvue, d'après Pallas, de vingt vertèbres, et si chargée de graisse que, pour l'empêcher de traîner par terre, on la place sur un chariot que l'animal tire après lui» (1879: 103). De Voogt décrit le mouton à queue grasse comme «un singulier jeu de la nature par l'énorme développement de sa queue. On le rencontre en Egypte et dans toute l'Afrique, ainsi qu'en Syrie et en Arabie. Il a les oreilles pendantes, l'air très bête, et est parfois sans cornes [...]. Sa queue pend jusqu'à terre et se termine en un bout large ou plus pointu, recourbé. Cette queue peut prendre une grosseur énorme, surtout chez les races d'Afrique» (s.d.: 216-217).

Si ces animaux sont adaptés à une alimentation rude et difficile, c'est grâce à leur masse caudale. Leur queue, véritable réserve nutritionnelle permet d'amortir les fluctuations des apports alimentaires. Elle constitue un dépôt que le mouton utilise aux moments difficiles et quand il se met à maigrir. Elle est, disent les femmes, «une veste au mouton le protégeant dans les moments difficiles». En effet, la *liyyi* est un volant de sécurité, un accumulateur permettant de traverser les périodes de disette après des périodes d'opulence. Les réserves de graisse dans la queue – dont Devendra dit qu'elles permettent aux moutons de supporter de longues périodes de semi-privations sans dommages apparents – constituent un moyen de s'adapter à leur environnement montagneux où les pâturages sont maigres. Ce dépôt est aussi une adaptation à la rareté saisonnière de la nourriture. Ainsi la queue permet à ces animaux d'endurer de longues périodes de semi-disette sans mal apparent. Elle peut aussi, selon Devendra, leur permettre de supporter des températures très hautes (1982: 122). Sa distribution très localisée dans le corps, comme le suggère Carles, a vraisemblablement des origines adaptatives (1983: 25).

Les animaux soumis à la domestication se transforment progressivement. La queue grasse serait, selon plusieurs auteurs, un résultat de la domestication. Elle serait par conséquent modifiée afin de permettre à l'animal de survivre en période de manque alimentaire. Le processus de domestication fait partie de la longue histoire de l'adaptation culturelle humaine, où l'homme, probablement plus par essai et erreur que par pensée intentionnelle, a accomplit un contrôle accru sur son environnement (Reed 1969: 361).

Le stress est inhérent au procédé de domestication. Ce dernier produit, selon Clutton-Brock, un déséquilibre dans le rythme de développement de différentes parties de l'organisme, résultant de proportions morphologiques dans l'animal adulte qui diffèrent de ceux de l'animal sauvage. Ce mécanisme

n'est pas bien connu mais il est vraisemblable qu'il soit dû aux changements hormonaux résultat de la dépendance physique et émotionnelle de l'animal sur l'homme (1981: 21-22). Le cas du mouton gavé est exemplaire à ce niveau. En effet, privé de sa virilité, de sa liberté et de son autonomie à se nourrir, le mouton est, comme nous le verrons plus loin, stressé. Mais l'intensité du lien qui l'associe avec la femme qui le gave, lui fait surmonter le stress, du moins l'aide à le canaliser.

L'univers symbolique du mouton

Dans les villages libanais. Animal biblique, le mouton est considéré dans les confessions – druze, maronite, grecque-orthodoxe, grecque-catholique, sunnite et chi'ite – comme béni. Sa présence dans la maison est porteuse de bonheur, de bien. Etant au centre des représentations sacrificielles liées au sacrifice d'Abraham, il incarne une symbolique rituelle puissante. Il est l'animal dont la mort rapproche les individus, les familles, les voisins. A l'image du sacrifice se substituant à Ismaël où le mouton sauve la famille, réinstaure la filiation, et la continuité sociale, la mort rituelle du mouton soude les liens sociaux. Les villageois le dédient souvent à la Vierge, ou Saint Artème, patron des animaux. D'autres saints protecteurs des animaux sont Saint Georges, appelé aussi il-Khadir par les musulmans.

Le mouton fait partie du patrimoine, le *rizq*, qu'une famille possède. Le concept de *rizq* est défini par Ibn Khaldoun comme suit: «Si les ressources ne sont pas employées à obtenir quelque chose d'avantageux, ou d'indispensable, elles ne sont pas appelées *rizq*» (1965: 110). On dit au village: «il y a tout à la maison si on a quelques animaux». Le mouton est souvent utilisé pour faire un cadeau en l'occasion d'un mariage. On dit du propriétaire d'un grand troupeau de moutons qu'il a de la chance, qu'il a du prestige et de la fortune. Le mouton est aussi le symbole de l'honneur d'un groupe, surtout en ce qui concerne l'accueil de l'invité. Traditionnellement si une famille ne peut honorer un invité, on l'envoie chez un voisin ou un parent afin que l'honneur qu'on lui doit soit réalisé. Dans ce cas on dit que le voisin «porte, perd, et patiente pour l'autre». Ainsi l'honneur n'est pas l'apanage d'une famille. Mais c'est tout un voisinage, quelle que soit sa composition confessionnelle qui a son honneur; le devoir de chacun est de veiller à ce qu'il soit maintenu.

Le nom du mouton évoque la prospérité et la richesse. Il est appelé par le mot général *ghanam*, du verbe *ghanima*: gagner; *ghannama*, réserver une part à quelqu'un d'un butin, *ghanima*. Appellé *ar'our* quand c'est un agneau mâle, *ar'oura*, agneau femelle, à l'âge adulte le mâle est un *kharouf*, la femelle est une *na'ji* ou *ghanami*. «Le mouton est une richesse et la chèvre un chagrin» dit-on. Voir les moutons le matin est de bon augure; leur vue procure du bienfait. Quant aux chèvres, les voir est de mauvais augure. Comme le chat dont on dit qu'il possède "sept âmes" exprimant ainsi sa puissance, sa résistance à la souffrance, la chèvre a une "âme aux sept démons". Le mouton est par contre docile, quoiqu'il peut aussi être têtu et coléreux: «Sage comme une brebis sans cornes». La chèvre garde par certains traits qu'on lui attribue un aspect sauvage qui échappe au contrôle de l'homme. Le mouton, quant à lui, est soumis à sa volonté, il est familier paisible: «Tel un mouton conduit à l'abattoir». Reconnu pour sa douceur: «Sage comme une brebis sans cornes» , dit-on mais aussi par un excès de docilité: «Celui qui se fait brebis, le loup le mangera». Le mouton est le plus domestique de tous les animaux domestiques. Au village on insiste sur son caractère grégaire. Si un mouton d'un troupeau de 100 se perd, dit-on, on laisse les 99 pour aller à la recherche du perdu, car il sera dans un état total de désarroi. Garder les moutons est aisé: «Le berger et le chamelier sont généralement des fainéants»; la surveillance des moutons revient à Dieu: «Dormez moutons: c'est Dieu le gardien» contrairement au chevrier: «Dieu le Très Haut ne fait pas paître des chèvres».

La représentation du mouton sert à illustrer nombre d'images et de valeurs. Pour exprimer l'injustice on dit: «Prends-moi de la laine et donne-moi un mouton; Dieu nous viendra en aide». « L'oignon de l'ami cher est du mouton et ses paroles pourraient être mâchées» se dit d'un ami aimé. «Il veut monter sur le chameau et passer au milieu des moutons sans qu'on le voie» se dit de quelqu'un qui fait une bêtise et qui s'étonne qu'on en parle. «Donne-moi de la laine et prends un mouton». Une terre fertile «vaut son plein de moutons»[1].

Les paysans possèdent, en général, quelques chèvres. Celles-ci sont, pour la plupart, de la race indigène *baladi*. Malgré leur faible rendement en lait, ces chèvres sont robustes, résistantes aux maladies et bien adaptées au relief montagneux du Liban[2]. Par ailleurs, elles se reproduisent bien au Liban, et depuis fort longtemps, car elles sont bien adaptées à l'environnement. Leur lait, très apprécié, est utilisé pour faire la cuisine et comme boisson. En 1867, Tristram écrivait que: «La zone montagneuse, qui s'étend d'Hébron jusqu'au Liban en passant par le centre de la Palestine occidentale, est, de toutes, celle qui convient le mieux aux chèvres; d'ailleurs, elles y ont été élevées à grande échelle depuis les temps les plus reculés» (1867: 89). Aussi trouvent-elles dans la montagne libanaise la végétation – arbustes et buissons sauvages, broussailles, plantes épineuses – qui convient à leurs habitudes (French 1970 et Devendra 1982).

Dans les civilisations méditerranéennes anciennes. La brebis, le mouton, l'agneau et le bélier ont chacun joué un rôle particulier dans les cultures antiques et bibliques. La virilité et l'aggressivité du bélier lui conféra les symboles de fertilité et de puissance. Des dieux béliers étaient vénérés spécialement dans la Haute Egypte (Darby 1977: 213), mais aussi le taureau «créature divine aussi bien que l'homme» (Malaise 1988: 65). Parce que le bélier était vénéré à Thèbes et ailleurs, les moutons étaient rarement sacrifiés à travers la période dynastique. Toutefois, note Darby, Hérodote écrit que, occasionnellement, les béliers furent sacrifiés à Amon à Thèbes. Sextus Empiricus ajoute que sacrifier un mouton à Isis est interdit, mais qu'il était offert en honneur de la Mère des Dieux (1977: 220). Les Egyptiens ont attribué le bélier à Amon-Ra, une divinité solaire, avec un caractère de source de vie; il représenta la force vitale du dieu, dans son potentiel actif, masculin. Si le bélier a été honoré par les Egyptiens et les Grecs, le taureau a été d'abord une idole digne des dieux, qu'on ne sacrifiait, par exemple chez les Egyptiens, que pour les glorifier. Ainsi au troisième et deuxième millénaire av. J.-C., le taureau préféré du sacrifice et pour l'alimentation était le *iwz*, très gras avec un ventre pendant et probablement importé du Sud (Smith 1969: 308). Selon Keller le bœuf Apis jouissait de la plus haute considération, parce qu'il renfermait l'âme d'Osiris et qu'à l'origine on voyait en lui l'incorporation du dieu Ptah (s.d.: 250). Dans la cosmologie égyptienne, Hathor était la mère ou la fille du soleil Ra. Dans sa forme bovine, Hathor était une déesse mère, la mère de l'humanité, et la personnification de la joie et de l'amour, donnant constamment d'elle-même et nourrissant les vivants avec une réserve intarrisable de lait divin (Darby 1977: 124). Résumant la divination du taureau dans l'Egypte ancienne, Darby suggère que la vache n'était pas sacrifiée à cause de son rapport sacré à Isis (1977: 136) alors que pour acquérir les qualités de force et de virilité, pour se "revitaliser" les taureaux Apis étaient consommés par les pharaons égyptiens (Conrad 1978:107). Toutefois le sacrifice des vaches durant les dernières phases du Nouveau Royaume a été observé par des voyageurs grecs, observations d'ailleurs contradictoires (Darby 1977: 136). Il concluait qu'il serait imprudent d'affirmer que les égyptiens ne mangeaient pas du tout de bœuf (1977: 143)[3].

Les grecs ont fait du bélier le compagnon favori d'Hermès, le messager de Zeus «un Dieu berger, conducteur du troupeau, mais chargé aussi par Apollon de diriger l'inspiration prophétique des nymphes du Parnasse» (Duchaussoy 1958: 89-92). Duchaussoy évalue l'importance de la brebis, du mouton, de l'agneau et du bélier dans l'art héraldique. Le bélier adoré dans les anciennes cultures fut remplacé par le mouton et l'agneau dans le christianisme[4]: «La déchéance du bélier dans son symbolisme d'autorité, de puissance, d'amour brutal et fécondant fut-elle provoquée uniquement dans notre imagerie moderne au profit des vertus passives de l'agneau et de la brebis, [...]? Ne pourrions-nous plutôt y voir aussi, [...] un nouvel épisode de la christianisation de l'Europe, donnant lieu à une assimilation et à une destruction lente des anciens symboles druidiques. Le bélier, source de vie qui a laissé tant de traces dans divers pays et qui était encore à l'honneur dans l'Ancien Testament (sacrifice d'Abraham entre autres), fera place dans le Nouveau Testament et l'Apocalypse de Saint Jean à l'agneau par transposition ou sublimation des qualités originelles» (1958: 87-88). Le même raisonnement est effectué par Pastoureau pour qui l'agneau devient le symbole parfait du christianisme: «Pour ce qui est du christianisme du premier millénaire, on observe un passage, une transformation du bélier vers l'agneau [...]. Le christianisme n'a fait que reprendre une tradition biblique et même une tradition plus ancienne avec cette idée que l'agneau a à avoir avec l'idée d'innocence, de douceur, de pureté [...] c'est donc la victime propitiatoire par excellence [...]. C'est aussi l'idée du sacrifice de la crucifixion qu'évoque l'agneau, d'où le thème iconographique qui a une fortune considérable, celui de l'agneau crucifaire, ou de l'agneau en liaison avec la croix. Mais c'est aussi l'agneau de la résurrection. Il y a ce double aspect, me semble-t-il dans l'agneau christologique, la passion et la résurrection» (1994: 31). Chez les hébreux les victimes sacrificielles étaient le taureau, le plus précieux, l'*aleph* et le veau non châtré, avec ses cornes. Le bélier, affirme Dussaud devait forcément occuper un rang tout voisin du taureau et du veau (1921: 138-9).

Parmi les linguistes arabes qui ont étudié les animaux, nombreux ceux qui se sont attardés sur le mouton. Le premier est al-Nidr bin Shoumayyil (204 de l'hégire) qui consacra le volume IV à ses caractéristiques, ensuite al-Asma'i composa en 213 de l'hégire son livre sur la brebis (*shât*), sa gestation, sa naissance, ses noms, son développement. Ibn Sayyida (458 de l'hégire) se concentra sur l'étude de sa graisse, sa laine, son comportement, ses maladies, son alimentation (dans Nassar 1985: 41-43). Dans son travail sur la géographie humaine du monde musulman, Miquel indique les géographes dont Gâhiz pour qui la connaissance de l'animal est une forme privilégiée du savoir, même une fin en soi, le monde de l'animal étant un domaine du merveilleux. Pour Ibn Hawqal et Muqaddasî un intérêt encyclopédiste se développe «depuis les meilleures espèces de moutons ou de chameaux jusqu'au dauphin, au mille-pattes et au renard volant du nord de l'Iran» (1980: 318). Parmi les auteurs qui ont traité du mouton figurent aussi Ya'qûbî, Ibn rusteh, Ibn al-Faqîh, Istahrî. L'intérêt

pour le mouton vient de son goût «car il est la viande par excellence, la viande riche et qu'on apprécie. Aux yeux ensuite: ce ne sont pas des animaux isolés que les mots chaque fois nous désignent, mais des troupeaux, et d'énormes troupeaux [...] Plus souvent, l'œil se marie, pour d'autres plaisirs, au toucher: sous nos mains, les moutons sont devenus les peaux, le feutre, notamment celui des selles ou des tentes, les manteaux confortables ou les fichus très fins, les vêtements aux couleurs, vives, [...] les célèbres tapis de Buhârâ, d'Arménie ou d'Ispahan [...]» (Miquel 1980: 321-22).

En Europe nous citerons Buffon qui insista sur le résultat de la domestication du mouton ainsi que sur sa "stupidité": «Il paraît donc que ce n'est que par notre secours et par nos soins que cette espèce a duré, dure et pourra durer encore: il paraît qu'elle ne subsisterait pas par elle-même. La brebis est absolument sans ressource et sans défense: le bélier n'a que de faibles armes; son courage n'est qu'une pétulance inutile pour lui-même, et incommode pour les autres et qu'on détruit par la castration. Les moutons sont encore plus timides que les brebis; c'est par la crainte qu'ils se rassemblent si souvent en troupeaux; le moindre bruit extraordinaire suffit pour qu'ils se précipitent et se serrent les uns contre les autres; et cette crainte est accompagnée de la plus grande stupidité, car ils ne savent pas fuir le danger: ils semblent même ne pas sentir l'incommodité de leur situation; ils restent où ils se trouvent, à la pluie, à la neige; ils y demeurent opiniâtrement [...]» (1830/t. 27: 2-3). A ces caractéristiques, Buffon ajoute le manque de sentiment des moutons et singularise la chèvre comme détentrice de personnalité: «Ce sont donc de tous les animaux quadrupèdes les plus stupides; ce sont ceux qui ont le moins de ressource et d'instinct. Les chèvres, qui leur ressemblent à tant d'autres égards, ont beaucoup plus de sentiment; elles savent se conduire, elles évitent les dangers, sa familiarisent aisément avec les nouveaux objets». En dépit de cette image négative, Buffon conclut toutefois que, le mouton reste malgré tout pour l'homme « l'animal le plus précieux, celui dont l'utilité est la plus immédiate et la plus étendue» (1830/t. 27: 4).

Alimentation du mouton gavé

Le mouton est principalement nourri de grains. Tout aussi important et qui ponctue ses repas sont les feuilles de mûrier et la *jizzi*, un produit de récupération de l'élevage des vers à soie, comportant des restes de feuilles de mûrier et contenant les déchets des vers. A travers l'étude du gavage ovin se dessine l'histoire de la soie au Liban liée avant tout à la culture du mûrier. La production de la soie s'est arrêtée autour des années quarante et cinquante et s'est accompagnée d'une réduction dans la pratique du gavage et ensuite de son interruption.

Le gavage est une intervention extrême de l'homme sur l'animal. Il implique l'usage de techniques particulières desquelles dépend partiellement le succès de sa transformation en un animal plus gras. Comme pour l'homme, les nutriments essentiels sont les protéines, les lipides, les glucides, les minéraux et les vitamines. L'eau et le sel aussi. L'analyse de l'alimentation du mouton avec les différents apports en amidon, matières azotées, fibres est un indicateur précieux de l'effet du gavage sur l'animal.

C'est surtout l'amidon qui contribue à la fabrication de la graisse. L'alimentation du mouton gavé est donc à base de grains comme les vesces et l'orge en premier, les gesses, et, en moindre quantité le maïs contenant les glucides qui développent le tissu adipeux. Des fèves décortiquées, rarement des grains de coton, et des lentilles sont aussi employés. L'orge et le maïs contiennent des protéines, mais en proportion relativement faible. Quant aux vesces et aux gesses elles jouent un rôle important puisqu'elles contiennent plus de protéines que l'orge et le maïs. Elles fournissent ainsi une partie significative de matières azotées qui se répercutent sur le développement du tissu musculaire. Le fourrage le son, et la paille fine ainsi que de longs brins fournissent les protéines et les minéraux et développent les tissus musculaires et osseux aussi bien qu'ils augmentent la masse adipeuse de l'animal.

Les feuilles de mûrier et de vigne fournissent les apports de vitamines. Préalablement attendries au soleil ces dernières servent à faire des bouchées. La femme peut aussi utiliser des légumes comme la pomme de terre et les courgettes ainsi que des herbes diverses. Les grains sont broyés au moulin à bras et aspergés d'eau; la paille et le son sont mouillés pour qu'ils ramollissent. L'orge est décortiquée et les vesces et les gesses trempées pour faciliter leur digestion. Les multiples fonctions du sel proviennent d'une efficacité thérapeutique ainsi que symbolique. Utilisé systématiquement dans les repas du mouton, il l'est aussi dans les fumigations qu'on lui fait faire lors de ses maladies ou pour le protéger du mauvais œil, car la médecine traditionnelle est appliquée au traitement du mouton malade, croyances et pratiques magico-religieuses aussi. Il est également vital que le mouton gavé boive pour réguler son organisme.

Le mouton est nourri jour et nuit. Environ cinq repas sont servis au mouton sur 24 heures (par exemple à 8h; 12 h; 16 h; 20 h; 3h). Appelés *jabli* ou *'alfi*, ils sont à base de grains, de paille et de son mélangés. D'autres sont à base d'herbages divers et de feuilles vertes. On alterne les repas intensifs avec ceux des feuilles.

Implications du gavage et enjeux affectifs et symboliques[5]

Les deux dépendances – La castration. C'est un mâle d'au moins un an qui est acheté. A cet âge un mouton nourri avec une alimentation riche en grains développe plus de graisse au détriment du tissu maigre. Il est castré afin d'accumuler plus de gras, une pratique commune d'élevage. Le premier marquage humain sur l'animal est donc la castration qui déclenche le mécanisme de dépendance. Son but est de le rendre docile avec la castration. Les bêtes destinées à la vente pour le gavage sont souvent des mâles castrés. En moyenne et à travers les espèces, les femelles sont plus grasses que les mâles pour assurer la pérennité de l'espèce et avoir des réserves pour la gestation et la lactation. Elles ont donc, une composition de carcasse plus grasse que les mâles et, à priori, des réserves de queue plus grasses. On dit que la femelle produit plus de graisse et que sa viande est plus tendre mais qu'on la garde pour la reproduction. Une femelle d'un certain âge peut être gavée mais elle ne porte pas autant de viande que le mâle castré.

Aristote avait noté que les animaux changent de forme et de caractère non seulement, pour certains, selon l'âge et selon les saisons, mais aussi lorsqu'ils sont castrés (1969/IX: 49, 139). Tous les animaux -bovins, truies, chamelles et oiseaux de basse-cour-, s'ils sont châtrés durant leur jeunesse, deviennent plus grands que s'ils n'étaient pas châtrés, et plus harmonieux (1969/IX: 50, 140). En effet, la castration rend l'animal plus calme, l'énergie alimentaire qu'il consomme se dépose plus facilement en réserve plutôt qu'en excès d'activité physique et en agressivité. Un animal non castré est difficile à gaver et à maîtriser: «Il est plus docile, ne donne pas de coups de corne ou de pieds». La castration est donc est une façon de le dompter, de le transformer d'un animal "sauvage" en animal, "familier" dit-on. Il devient moins agressif comme d'ailleurs lorsqu'on castre un cheval ou un taureau[6].

Un mouton castré accumule plus de gras qu'un mouton non castré pour une question hormonale. Il s'engraisse plus vite. Chez les Grecs la castration était associée à l'engraissement. Selon Zeuner, elle était pratiquée avec l'engraissement et peut-être "inventée" par les Grecs. Le *Lex Famia sumptuaria* de 161 avant J.-C. interdit, entre autres, la consommation de volaille engraissée et permit seulement des poules non engraissées. En employant des oiseaux castrés et des jeunes coqs, il était possible de circonvenir la loi (1963:450). Clutton-Brock résume les raisons et les résultats de la castration. Il est probable, suggère cet auteur, qu'elle ait été pratiquée sur les animaux de ferme au néolithique. En 2000 avant J.-C. elle devient une pratique commune à travers l'Eurasie (1994: 31). Le comportement de tout animal domestique est transformé dramatiquement par l'enlèvement des testicules. Les changements physiques qui proviennent de la castration sont prononcés même s'ils ne sont pas aussi dramatiques que ceux du comportement. Après qu'un animal jeune ait été castré, des changements dans le développement ont lieu de telle façon que ses os continuent à se développer en longueur plutôt qu'en corpulence; plus de gras est déposé dans les tissus (1981:25).

Le but de la castration est peut-être aussi de transformer l'instinct de reproduction en un instinct d'alimentation: «S'il n'est pas castré on ne peut le gaver; il ne grossit pas; il pense à se reproduire» disent les femmes. «La castration aide au remplissage en graisse et en viande» ajoutent-elles. En effet, la castration en atténuant le désir provoque une transformation. Le complément alimentaire se dépose sous forme de graisse, c'est-à-dire qu'à égalité de niveau alimentaire, on déplace les nutriments au profit de la graisse et non au détriment de la reproduction. Les hormones mâles sont néanmoins favorables à la production du tissu maigre d'où l'intérêt de ne pas castrer trop tôt pour avoir un développement musculaire. On évite toutefois une castration tardive qui est ressentie durement. Elle est accomplie donc les premiers mois de la vie, après le premier rut: modérément précoce, elle amoindrit le traumatisme.

Le mouton est appelé *fahil* avant la castration, littéralement étalon. S'il n'est pas déjà castré par les commerçants quand on l'achète, il est castré au village par un bomme réputé pour sa connaissance des animaux. Sans cette intervention la viande est *zinkha* et elle «sent le sexe», elle est immangeable. La *zankha* est d'abord et avant tout l'odeur de la viande crue, et plus spécifiquement celle de son sang. Comme nous le développons plus loin, elle constitue la souillure alimentaire centrale. On associe souvent le mâle aux mauvaises odeurs dégagées en période de rut: pour que la viande n'ait pas une odeur de «de mâle en chaleur», l'animal doit impérativement être castré. Ne sentant pas la *zankha*, la viande aura ainsi une bonne odeur. La castration a également des effets directs sur la qualité de la viande. La viande du mouton castré est «la plus honorable». La *zankha* est associée à la présence du sang dans la viande, mais le concept s'étend ici pour inclure une impureté non seulement rituelle, puisqu'il faut rendre la viande aussi exsangue que possible, mais aussi sexuelle à cause de la castration qui produit bonne croissance des tissus maigres, avec un dépôt de gras qui est plus grand que chez le mâle non-castré, plus modéré que chez la femelle.

Si la castration est une privation de virilité, donner à manger à la main constitue une privation de liberté. Modifié et complètement dépendant de la femme, l'animal se développe et grossit grâce au maternage de sa nourrice. Le deuxième marquage du mouton est donc le gavage. Docile et bien disposé à l'égard de la famille au sein de laquelle il grandit, l'animal est complètement sous la dépendance de sa nourricière, qui lui fournit nourriture et soins dont il a besoin pour concrétiser l'idéal mouton qui correspond à un mouton encore plus gras. Elle lui fournit aussi l'affection et la proximité dont il a besoin pour compenser la perte d'autonomie.

Donner à manger à la main. Lui donner à manger à la main constitue donc la deuxième dépendance. Certains moutons sont plus autonomes que d'autres. Ils résistent à la perte de liberté quelques jours, puis s'adaptent, non sans mal pour certains. Au départ, et au début de la période d'adaptation, le mouton est sauvage, récalcitrant, exprimant son malaise avec des coups énergiques de pied et de tête. Il a besoin de plusieurs jours voire, deux à trois semaines pour qu'il s'accommode au gavage et qu'il prenne un rythme. Quand il est difficile au début elle le traite bien et patiente: «Je le traite avec bonté même s'il est agressif et grossier. Elle l'attache pour l'empêcher de s'échapper. Comme à un enfant, dit-elle, elle le lui fait des tapes "sans importance" sur le dos pour qu'il se comporte bien et qu'il mange. Il peut mordiller les doigts voire mordre le pouce, il est encore un étranger. Deux semaines plus tard, il s'habitue à la femme qui le gave et se montre réceptif, aimable, aimant. On dit alors qu'il est béni. Commençant à prendre avec appétit les bouchées qu'elle lui tend, il a une bonne dent et développe une bonne santé. D'une autonomie de manger seul qu'on lui arrache à une dépendance qu'on lui soumet, le mouton s'humanise en acceptant la main, s'adapte à la société des hommes et s'y insère. Quand l'habitude d'être nourri s'installe, le mouton ne mange plus seul. Un réflexe conditionné s'établit. Il attend d'être nourri, s'approche en bêlant de la femme qui le gave, et va s'asseoir à l'endroit où il mange d'habitude. Le gavage détermine au départ la possibilité du mouton de s'intégrer au cercle familial, de devenir domestique, de "pénétrer". Le mouton têtu, sauvage, rejoindra les autres moutons en marge du cercle familial.

Comme résultat de ce gavage à la main, le mouton est-il stressé? Selon Gautier le stress de l'animal «au sens strict du mot, est l'état d'éveil et d'attention non spécifique, provoqué par une situation menaçant la survie de l'organisme. Nous pouvons l'utiliser, dans un sens plus vague, pour toute perturbation de l'animal résultant de conditions de vie anomales et de privation excessive» (1990: 269) et, «Nous pouvons définir le stress comme l'ensemble des modifications physiologiques et psychologiques que l'organisme subit lorsqu'il est confronté à un danger aigu ou à des situations qu'il perçoit comme menaçantes. Le stress se rencontre également dans les situations où l'animal ne peut mener à bien les actes habituels de son espèce» (Gautier 1988: 31). Si l'on va par la définition que donne Gautier «conditions de vie anormale» et « animal ne pouvant mener à bien les actes habituels de son espèce», le mouton ne pouvant se nourrir seul est stressé. Les conséquences du stress sont négatives pour le rendement: «mort prématurée, ralentissement de la croissance, augmentation de l'agressivité, diminution de la résistance aux maladies, [...] mauvaise qualité de viande etc.» (Gautier 1988: 51). Si le mouton gavé ne montre généralement pas ces signes, c'est sans doute à cause du lien affectif qui gère l'action du gavage et qui le canalise. La contrainte exercée par certaines femmes pour des dernières bouchées, est une agressivité, mais le nourrir à la main tant qu'il est consentant ne l'est pas. Au contraire, lui mettre la nourriture dans la bouche installe le réflexe de maternité. Chaque mouton a sa personnalité et son tempérament et la femme s'y adapte; même quand il grossit il reste un bébé pour elle, car elle le gave plusieurs mois sans s'arrêter; le rapport vécu entre elle et lui ne dépassera pas la phase "infantile".

Le lien nourricier. Si les techniques associées au gavage permettent au mouton d'accéder au statut d'animal encore plus gras, l'affection que lui porte la nourricière ainsi que d'autres membres du foyer, notamment les enfants, lui permet d'accéder à un monde ambigu des mi-humains mi-animaux. Engraissé, au double de son poids, il n'est plus lui-même, il est un autre animal, projetant une autre image. Séparé de ses semblables, confiné à la société des humains, mais destiné à être mangé, le mouton gavé est à la fois bumain et animal.

Le gavage interpelle en lui-même car si des palmidés sont gavés pour leur foie gras, il n'en demeure pas moins qu'il est plus incertain de gaver un mammifère et notamment un polygastrique, gavage qui dure plusieurs mois. Un équilibre dans le déséquilibre était à trouver. Soumis à une double dépendance imposée par l'homme, le mouton, à queue grasse, "pénètre" dans la sphère familiale. La femme établit un lien affectif et charnel avec le mouton. Le chagrin est intense lors de son abattage. L'élevage de l'animal est une activité de femmes efficaces et, cela est central, affectueuses, la compassion ayant une retombée économique réelle. Par le savoir-faire du gavage l'animal n'est physiologiquement plus le même et, intégré comme il l'est au foyer, acquiert des caractères humains. Le gavage d'un animal inséré dans le foyer nous éclaire sur les rapports interfamiliaux et la hiérarchie familiale entre les différents membres de la famille, entre femmes, hommes et enfants, ainsi qu'entre femmes elles-mêmes. Conduit d'une façon anormale, l'animal s'adapte à une situation de contrainte, et se complaît dans un rapport de proximité et d'intimité s'établissant entre lui et la famille qui l'élève et surtout avec sa nourricière, celle qui non seulement le nourrit à la main, mais assure par différents soins et une attention bienveillante son bien-être.

Gaver, c'est rendre gras, sur-dimensionner certes mais également créer un autre animal. L'acte domesticatoire ne sert pas seulement à rentabiliser un animal mais également à le transformer. Gaver, c'est rendre encore "plus domestique" c'est-à-dire transformer l'animal doublement: en animal "plus gras" et en élément du foyer. Gaver s'apparente ainsi à une action qui crée une nouvelle image qui cristallise un rapport singulier à l'animal qui se répercute au sein de la cellule familiale ainsi que dans la façon de penser et de vivre l'abattage du mouton gavé.

Le gavage a transformé le mouton en animal encore plus gras. Il a concrétisé l'image de l'idéal du mouton. Il l'a aussi transformé en un animal familial. Au moment du sacrifice une séparation a lieu qui permet au mouton de réintégrer définitivement son statut d'animal. Cette séparation se fait par le biais du *halâl*, – licite – un des quatre principes de législation musulmane. Seul celui-ci est utilisé par les chrétiens – les autres étant l'illicite, le réprouvé et le recommandé.

La culpabilité liée à cet abattage qui s'apparente à un sacrifice, est régulée par l'intervention de ce puissant postulat – intervention dont l'urgence est à la mesure de l'attachement à l'animal. L'abattage du mouton gavé est un acte grave. Il est en rapport direct avec l'institution sacrificielle. Malgré son caractère séculier – produire du confit pour la consommation familiale –, il constitue un rituel qui emprunte aux sacrifices religieux gestes et paroles. Ainsi comme nous le verrons, tout abattage est un rite dicté par des contraintes religieuses. Le sacrifice en faisant intervenir le *halâl*, marque la frontière entre les deux transformations. Le repas sacrificiel confirme le succès du gavage et est en quelque sorte la célébration du gras.

Le sacrifice

Le gavage est maintenant éteint; seul le sacrifice se perpétue lors d'événements religieux, le Carnaval chez les chrétiens et l'Adha, la fête du Sacrifice chez les musulmans, par exemple. L'analyse qui va suivre est le résultat d'une étude effectuée après la guerre du Liban (1975-1990), en 1994 et 1995, à Hsoun, un village maronite et chi'ite d'environ quatre cent soixante électeurs[7] situé à proximité de Byblos. Dans cette région, aucun déplacement forcé de population n'a eu lieu pendant le conflit. Maronites et chî'ites ont continué à vivre côte à côte[8]. Pour les maronites les autres dates carnées sont l'Assomption (le 15 août) et la nativité de la Vierge (le 8 septembre), ainsi que la commémoration des morts. Pour les musulmans de Hsoun, à part l'Adha, la 'Ashourâ' – commémorant le martyr du petit-fils du prophète, Huseyn – constitue une occasion sacrificielle d'importance. Dans les deux communautés on sacrifie aussi à l'occasion des mariages, des circoncisions (pour les musulmans), des baptêmes et au 3ème ou 7ème jour après les obsèques. Quoique l'abattage du mouton de gavage est accompli dans un but utilitaire – la confection du confit –, son déroulement est le même que pour celui des fêtes religieuses.

Abattage et sacrifice ne se distinguent pas. Dans les termes on dit *bidna nidhbah* (abattre) ou *bidna nidahhi* (sacrifier). Ainsi, une viande doit provenir d'un animal sain physiquement mais aussi non souillé par l'impureté. L'abattage rituel confirme la reconnaissance de sa place dans la cosmologie. Pour les musulmans comme pour les chrétiens tout abattage est rituel, c'est-à-dire qu'il doit nécessairement s'accompagner de paroles et de gestes légitimants. L'animal est une créature vivante appartenant à Dieu. A l'instar de l'homme il circule dans le même univers qu'Il a crée. Dieu a en revanche privilégié l'homme parmi toutes les créatures; pour le sauvegarder, plantes et animaux sont à son service: il les a soumis à l'homme. Ce dernier doit toutefois toujours Lui demander l'autorisation d'abattre un animal. La formule abrahamique qu'il prononce, *Sobhân man hallalak lil-dhabih* – «Louange à Celui qui a rendu ton abattage licite» –, concrétise le passage du pouvoir divin au pouvoir humain. Ayant invoqué la permission de Dieu il faudrait aussi infliger à l'animal le moins de souffrance possible. Toutes communautés confondues, on insiste sur l'importance d'éviter la souffrance au mouton. Le couteau doit être très aiguisé afin de provoquer l'effusion du sang et d'éviter de répéter le geste. «Reposez – faites le moins de mal – vos bêtes à abattre» et «sachez abattre avec bonté» soulignent deux hadîth. Il est par ailleurs *harâm* de laisser le mouton voir le couteau, de l'abattre devant un autre et d'utiliser le même couteau. Dans le sacrifice chrétien on dit la formule de légitimation abrahamique. Cette formule ainsi que le geste sûr, fort et rapide, investissent l'homme de l'autorité sacrificielle.

L'abattage du mouton gavé pour la confection du confit se fait avec les mêmes repères – formules et gestes – que les sacrifices de l'*Adha* ou du *Marfa'*. Ce qui prime ce n'est donc pas l'utilisation de l'animal ou l'occasion, mais le statut de l'animal. Chrétiens et musulmans partagent la même vision de l'animal. Il doit être abattu rituellement en suivant les règles de la bonne mort: gestes et paroles dédicateurs sont porteurs du même message religieux. Le rite transmettant l'autorité à l'homme est un ensemble de codes et de lois que l'on ne peut transgresser. L'homme ne peut consommer la viande qu'en les appliquant. Toute viande, la plus banale, la moins festive, ne peut être consommée sans ce rituel qui est simultanément un acte de dédicace et un acte de permission.

Abondance carnée et fête intereligieuse

La *awarma* viande conservée par excellence ne possède aucun statut social. Elle est utilisée dans la table villageoise de façon parcimonieuse avec les légumineuses, les céréales, les plantes potagères et les œufs. Alliant dans un même corps et le gras et le carné la *awarma* est certes une viande équilibrée. Son goût, son odeur, sa texture associant ceux de la viande et du gras font qu'elle constitue pour le paysan la plus "honorable des viandes". Elle illustre l'équilibre symbolique tant au niveau de la couleur, le blanc écru de la queue et la masse rouge de la chair que dans les propriétés d'énergie de la viande et d'inertie de la graisse de l'animal vivant. Quand la femme cuisine, elle détient, en un seul geste, la base de tout mets: le carné/gras que représente le confit. L'équilibre est aussi atteint dans la valeur nutritionnelle protéinique et lipidique. Fortement calorifique, elle contribue significativement aux besoins d'un paysan. Consommée pendant l'hiver, saison de manque alimentaire, le confit dure un an, d'une saison d'abondance à une autre.

Viande paradoxale, certes centrale dans l'alimentation paysanne de base, elle est sans signification particulière. Elle relève strictement du domestique et du banal. On n'invite pas à un plat de confit, mais seulement de viande fraîche. L'alimentation carnée est liée aux festivités. La viande fraîche – par opposition au confit – est un aliment exceptionnel donc présent aux événements d'exception. Symbole de prospérité et conférant prestige, elle seule est un véhicule social. Le repas sacrificiel met en marche des circuits d'échange et de partage, qui, dans les villages multi-confessionnels réunit les individus des différentes confessions. Obtenue principalement lors des occasions festives, la viande donne lieu à un repas sacrificiel inter-communautaire. Les implications sur la coexistence entre communautés religieuses diverses, d'assembler, de générer la cohésion du groupe, quelle que soit sa composition confessionnelle sont donc examinées.

Le sacrifice en islam est un rituel hautement recommandé. Il constitue une « tradition certaine» , puisque le Prophète lui-même l'a accompli. Il ne constitue pas un devoir mais il est "demandé» de toute personne possédant les moyens de l'accomplir. Quoique cela ne soit pas explicitement prescrit par la religion, on sacrifie souvent au village un mouton à l'occasion de l'Adha. En islam le particularisme alimentaire est de nature sacrificielle. Mais le sacrifice accompli chez soi, et non pas à la Mecque lors du pèlerinage, qui est obligatoire, est vécu comme un rapprochement de Dieu, sans obligation religieuse. Il est considéré comme un acte recommandable, surtout estimable à cause de la signification sociale qu'il porte[9].

Les sacrifices quelle que soit l'occasion pour lesquelles ils sont offerts donnent toujours lieu à une convivialité. Ces traditions de l'abondance carnée sont aussi celles du renouvellement des liens entre membres d'un groupe et de différents groupes de confessions diverses. Qu'elle se fasse sous forme d'invitation au repas, de distribution de viande crue ou d'abats (estomacs ou intestins) farcis, une répartition de la chair du mouton sacrifié suit toujours l'abattage. Le repas sacrificiel renouvelle les liens, rassemble les individus de confessions diverses et cristallise l'appartenance villageoise en dehors de critères religieux. «Le sacrifice et l'invitation créent la proximité, *ilfi*» disent les villageois. Pour les chrétiens et les musulmans le sacrifice est donc un partage et une communion. Le concept de *ilfi* exprime cette solidarité entre communautés. Dans un contexte multi-confessionnel, comme à Hsoun, les invitations et les échanges créent le lien inter-religieux. Mais il ne peut avoir lieu qu'en mettant en œuvre un dispositif qui rend la rend possible. Dans le sacrifice chrétien un homme compétent, c'est-à-dire celui qui infligera le moins de souffrance à la bête, accomplit le rite tout en respectant l'unique condition, le rite abrahamique, la permission d'ôter la vie: «Louange à Celui qui rendit ton abattage licite» *sobhân man hallalak lil-dabih*. C'est cette parole qui lie l'homme au transcendant, qui résume l'acte sacrificiel chez les chrétiens. Cette formule ainsi que le geste sûr, fort et rapide, investissent l'homme de l'autorité sacrificielle. Il est important de mentionner que les chrétiens saignent les animaux. La différence principale avec les chî'ites provient comme nous le verrons maintenant de l'absence d'un texte, donc d'une loi. Quant aux chi'ites, il n'est pas excessif de dire que le sacrifice constitue le centre de leur système alimentaire. Ces derniers ne mangent que de la viande *halâl* c'est-à-dire obtenue suivant un rituel spécifique accompli par un sacrificateur musulman: tête du mouton tournée vers la Ka'ba (Maison sacrée de La Mecque), prononciation d'abord des formules de la *tasmiya* (prononcer le nom de Dieu): la *basmala* (en disant «Au nom de Dieu»), le *takbîr* (en disant «Dieu est le plus grand»)[10], la permission à «prendre l'âme» et ensuite écoulement du sang en ayant recours à des régulations techniques spécifiques codifiées dans plusieurs traditions du Prophète, *hadîth*. Par l'intermédiaire du rite, la viande devient selon une célèbre formule de Mary Douglas «une matière en place» et non pas «une matière en dehors».

L'écoulement de sang est la condition *sine qua non* du succès du rite sacrificiel en islam. L'animal doit être vidé de son sang. S'il y a un interdit en islam, c'est bien celui du sang considéré comme impur et pourri. Le Coran est très explicite à ce sujet: «Illicites vous sont rendus: la chair morte, le sang, la viande de porc, celle sur laquelle fut prononcé un nom autre que celui de Dieu, la bête étouffée, ou morte sous un coup, ou d'une chute, ou d'un coup de corne [...]» (Sourate V,

La table pourvue, 3). Des exigences techniques cristallisent la nécessité d'écouler le sang et qui donc sont codifiés dans le *hadîth*. Sans elles l'animal serait une bête étouffée, étranglée donc interdite.

Pour les chi'ites, l'abattage suivant la pratique chrétienne n'est pas licite, car tous les gestes légitimants ne sont pas accomplis, car en fait il est marqué par l'absence d'une médiation sacrée, d'un référent. La viande n'est donc pas consommable. Pour qu'elle le soit, l'abattage doit être accompli selon leur rite. Afin que les chi'ites participent à leur repas, les maronites s'en remettent à eux pour la mise à mort rituelle de leurs bêtes. Dans les villages à composantes confessionnelles multiples le même processus se met en place. Cet acte est, en réalité, une stratégie de coexistence, c'est-à-dire un désir de vivre ensemble en bonne entente, donc en établissant des relations. Elle est pratiquée par des groupes de différentes religions vivant sur le même territoire et cherchant à structurer leurs relations. Elle implique la mise en œuvre de stratégies d'adaptation et de communication que des groupes avec une différence principale, ici différence religieuse, établissent afin de transformer cette différence ou du moins d'agir sur elle[1].

En islam le sacrifice est une pratique rituelle fortement codifiée. L'interdiction d'absorber du sang, telle qu'elle a été énoncée dans le Coran, est liée pour les chi'ites à un rite d'abattage spécifique pour rendre la chair exsangue. En abattant le mouton des maronites, les chi'ites se conforment à cet interdit et à sa codification stricte et détaillée. Quant aux maronites, l'absence de codification sacrificielle leur permet de déléguer cette mise à mort. Le maronite accepte que le rite d'une autre religion soit appliqué à une pratique liée à la célébration d'une fête qui lui est propre, pratique que sa religion n'interdit pas. Le chrétien ne transgresse aucune conviction. Il n'applique pas les catégories du pur et de l'impur comme le fait le chi'ite car sa religion ne les établit pas. C'est cette asymétrie qui rend possible l'adaptation à la contrainte rituelle des musulmans. D'un côté codification précise de l'autre absence de codification. Parmi les explications évoquées pour la délégation de la mise à mort figure la suivante, particulièrement significative: «Nous préférons l'abattage musulman car il est plus conforme aux normes»; «accompli suivant des principes rigoureux». A quelles normes se réfèrent les maronites puisque l'abattage des animaux n'est pas codifié dans leur religion? Maronites et chi'ites participent tous deux de la même vision de la nocivité du sang, porteur de souillure alimentaire, *zankha*, l'odeur de la viande, et plus spécifiquement celle de son sang. Les abats en sont plus particulièrement imprégnés. Sa gestion nécessite une véritable organisation. La chair d'un animal mal saigné est trahie par son odeur, son goût, sa couleur. L'importance de l'écoulement du sang est qu'il amoindrit l'effet *zankha*. Un écoulement profond est d'autant plus indispensable que consommer la viande crue est très prisé. Chrétiennes et musulmanes sont intransigeantes à cet égard et s'évertuent à la neutraliser en multipliant les lavages, en utilisant vinaigre, saumure, citron et épices. D'autres motivations invoquées comme le goût de la viande: «Quand les chi'ites abattent le mouton le goût de la viande est excellent; maintenant la viande qu'on achète ne se mange pas» prennent alors un sens. Obtenue par un sacrificateur d'une autre religion, la viande n'est pas impure. Une viande obtenue par abattage d'une personne ayant une autre religion ne devient pas impure et donc impropre à la consommation. Le chrétien mange un aliment, le plus central, là d'où la sociabilité jaillit, obtenu à partir d'un rituel musulman. Il ne se protège pas de "l'impureté" que peut générer le contact de l'autre car sa religion est exempte de cette classification et il adhère complètement aux prémisses du rituel musulman pour les abattages où il invite les chi'ites. Parce que dans cet exemple du sacrifice les chrétiens s'adaptent aux contraintes rituelles d'une religion qui n'est pas la leur – en demandant aux musulmans d'abattre leur propre mouton afin qu'ils partagent leur repas carné –, il devient un outil pour dépasser la différence religieuse. Dans d'autres circonstances ce sont les chi'ites qui s'adaptent aux contraintes rituelles des maronites, notamment lors de la Semaine Sainte. Le sacrifice du mouton génère une double abondance: une viande fraîche, consommée rapidement, avec une richesse symbolique complexe dont la présence consolide les alliances au sein d'un même village qu'il soit constitué d'une communauté religieuse ou de plusieurs; et une viande conservée, symboliquement pauvre, ne produisant aucune intensité sociale mais dont la consommation est étendue dans le temps.

Les abats sont particulièrement prisés surtout le foie, aliment de premier choix, dont la forme de consommation la plus appréciée est de le manger cru. On compare alors son goût au beurre clarifié. Au préalable il subit une modification: on l'épluche, on le dénerve, on le coupe en carrés; ensuite on l'assaisonne avec du sel et du poivre doux, du sumac ou de l'origan ou encore parfois avec de l'huile d'olive. On l'accompagne aussi par un morceau de queue grasse. En citant un *hadîth* on dit que le foie et la rate sont exceptés de l'interdiction générale de manger du sang: «Deux sangs nous ont été rendus licites». On consomme aussi des cubes de filet cru avec des morceaux de *liyyi*. Certains chi'ites s'abstiennent toutefois de manger la rate.

La logique festive fait une place d'honneur à la viande crue. Cette dernière n'est toutefois jamais consommée sans intervention culturelle: elle est surtout pilée longuement et assaisonnée avec des épices et de l'huile d'olive. Par le pilage la transformation de la viande crue s'accomplit, non pas par la cuisine ou la préparation

(marinade, séchage), mais par l'impact de l'outil et du geste humain. On prépare aussi le *kibbi*, mélange pilé longuement de *borghol* (blé concassé étuvé) et de viande, avec un pilon en bois dans un mortier en pierre. Parfumé avec de la marjolaine, du basilic, des feuilles d'œillet d'Inde ou de géranium, du sel et du poivre doux, on le mange cru assaisonné d'huile d'olive. Farci avec un mélange revenu de viande hachée, d'oignons, de pignons et d'épices, il est alors frit ou grillé.

La commensalité sacrificielle suppose une équation toujours constante du mariage du blé et de la viande, une symbolique des deux piliers de l'alimentation paysanne réunis dans le même corps du *kibbi*: les deux associent l'humilité de la graine de blé et le faste carné. La viande de mouton et le blé sont investis d'un symbolisme complexe et se meuvent dans l'univers alimentaire de l'homme rural, conditionnant sa survie. Dans un ragoût ils sont ensemble, mais dans ce mets ils sont un, réunissant leur symboliques respectives. Le blé est au cœur de la civilisation alimentaire du Liban. Il est le don premier de Dieu. Il est donc le symbole souverain d'abondance et de vie. Le blé c'est aussi la société agraire, ce sont les blés emmagasinés, les cycles, les saisons agricoles, gérant la vie traditionnelle rurale du Liban.

Les femmes préparent aussi la *lahmi mad'ou'a*, viande aplatie sur une surface plane en pierre, avec un pilon en bois à double tête afin de la dénerver. Des miettes de géranium, de marjolaine, de basilic, de menthe, d'oignon, de cumin, de poivre, de cannelle, un peu de poivron vert et de sel aromatisent cette préparation. Pour cette préparation on prend la viande maigre que la femme aplatit sur la surface de la pierre: elle devient fine comme un onguent dit-on et transparente. La femme retire alors les ligaments. Délivrée des parties dures et hétérogènes, la viande se transforme en "soie". En s'étalant, elle rosit; un morceau de *liyyi* est alors ajouté ce qui accentue sa blancheur.

Une préparation très appréciée est la *frâki*. Le même processus de pilage plat est suivi. Ensuite un oignon est pilé avec les épices – cumin, marjolaine, menthe, basilique, pétales de roses –, puis on ajoute une peu de *borghol* non trempé, dont les grains restent durs. Le tout est ensuite mélangé avec la viande. Certaines femmes ne pilent plus la *frâki* une fois le *borghol* ajouté afin qu'elle reste croustillante mais se contentent de la frotter à la main à la manière d'une pâte à pain. Délicieuse, «elle n'arrive pas aux assiettes», elle est savourée instantanément. *Kibbi* et *lahmi mad'ou'a* sont consommées crues avec du pain. Le bruit du pilon anticipe le plaisir des fêtes; les réunions conviviales se font autour d'un rythme sonore. C'est autour de leur pilage que se construit l'atmosphère de fête. Rythmant la préparation de ces mets et résonnant au loin, il annonce le repas et la prodigialité.

Les abats comme les tripes et les estomacs sont également très appréciés. Ils ne sont consommés cependant que le deuxième ou troisième jour qui suit l'abattage. Le repas sacrificiel renouvelle les liens, rassemble les individus de confessions diverses et cristallise l'appartenance villageoise en dehors de critères religieux. «Le sacrifice et l'invitation créent la *ilfi*» disent les villageois. Le concept de *ilfi* exprime cette solidarité entre communautés. Pour les libanais, chrétiens et musulmans, le sacrifice est donc un partage et une communion.



1. Une femme montrant comme on gavait dans le passé



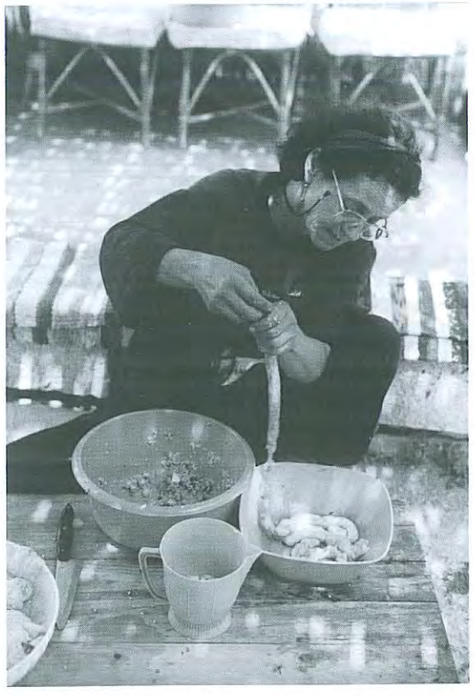
2. Deux moutons à queue grasse



3. Pilage du *kibbi*



4. Pilage de *lahmi mad'ou'a*



5. Farcissage des tripes avec du riz, des oignons et des tomates hachés, et des pois chiches

Notes

[1] Proverbes tirés de Féghali (1938).

[2] French expose en détail les avantages des espèces indigènes (1970).

[3] Le taureau comme divinité a été discuté par Eliade (1959: 85-87). Sa richesse symbolique et la mythologie qu'il a inspiré dans Raveneau et Pastoureau (1992); comme objet d'adoration et de sacrifice incarnant les deux qualités de l'idéal masculin – force et virilité –, son histoire et évolution dans les différentes civilisations dans Conrad (1978).

[4] Les cultes taurins subsistent malgré les efforts de l'église chrétienne pour les abolir. La lutte du christianisme persistait encore en Angleterre au 7ème siècle où l'archevêque de Canterbury exigeait une pénitence de trois ans pour ceux qui y étaient impliqués (Conrad 1978).

[5] Voir l'analyse détaillée dans Kanafani-Zahar (1999a)

[6] Selon Schwabe la castration du taureau serait probablement à l'origine une opération visant à changer le comportement car le sperme était considéré par différentes civilisations anciennes de provenir comme le moelle blanche des os. Eventuellement Aristote s'est douté de cette croyance et finalement Galen établit les testicules comme le site de production (1994: 40).

[7] Population ayant au moins 21 ans. Le nombre des habitants varie suivant des fluctuations de résidence et de saison. En effet, un grand nombre de familles passe l'hiver à Byblos ou à Beyrouth et sa banlieue. D'autres encore ont transféré leur état civil.

[8] D'autres régions de la montagne libanaise ont été soumises à d'importants transferts de populations. Dans ce cas, la coexistence a été, bien entendu, interrompue. Aujourd'hui les personnes déplacées regagnent progressivement leurs villages d'origine.

[9] Sur l'agape carnée qui suit cet abattage voir notre travail (Kanafani-Zahar 1999b).

[10] Le Coran, sourate XXII (le pèlerinage), 34: «A chaque communauté Nous avons établi un lieu rituel, pour que [les fidèles] rappellent le nom de Dieu sur Son attribution, sous forme d'une bête de troupeau».

[11] Voir notre travail sur «le religieux sublimé» (1997).

Références

Aristote
1969 *Histoire des animaux*, t. III, trad. Pierre Louis, Les Belles Lettres, Paris.

Buffon
1830 *Oeuvres complètes*, avec les suites par M. de Lacépède, Lecointe, Paris.

Carles A. B.
1983 *Sheep production in the tropics*, Oxford University Press, Oxford.

Clutton-Brock J.
1994 *The unnatural world:behavioural aspects of humans and animals in the process of domestication*, in A. Manning - J. Serpell (ed.), *Animals & human society: changing perspectives*, Routledge, London.

Conrad J.R.
1978 *Le culte du taureau; de la préhistoire aux corridas espagnoles*, Paris, Payot.

Le Coran
1980 traduit de l'arabe par Régis Blachère, Maisonneuve & Larose, Paris.

Darby W. J.
1977 *Food: the gift of Osiris*; London Academic Press, London.

Darwin C.
1879 *De la variation des animaux et des plantes à l'état domestique*, tr. par E. Barbier, t. 1, Reinwald et Cie, Paris.

Devendra C. - McLeroy G.B.
1982 *Goat and sheep production in the tropics*, Longman, London.

de Voogt Gos.
s.d. (sous la direction de), *Les animaux domestiques: leurs moeurs, leur intelligence, leur utilisation et les bénéfices qu'ils produisent*, Flammarion, Paris.

Duchaussoy J.
1958. *Le bestiaire divin ou la symbolique des animaux,* La Colombe, ed. du Vieux Colombier, Paris.

Dussaud R.
1921 *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Ernest Leroux, Paris.

Eliade M.
1959 *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris.

Féghali M. Monseigneur
1938 *Proverbes et dictons syro-libanais*. Institut d'Ethnologie, Paris.

French M.H.
1970 *Observations on the goat*, FAO, Rome.

Gautier A.
1988 *L'animal vu par l'homme: relation alimentaire et sujétion*, in *Des animaux et des hommes: témoignages de la préhistoire et de l'antiquité*, 15-55, Crédit communal de Belgique.

Gautier A.
1990 *La domestication. Et l'homme créa l'animal...*, Ed. Errance, Le jardin des hespérides.

Hérodote
1958 *Histoires*, Livre II (Thalie), texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, Paris.

Ibn Khaldoûn
1965 *Les textes sociologiques et économiques de la Mouqaddima* 1375-1379, classés, traduits et annotés par G.-H. Bousquet, Paris, Marcel Rivière et Cie.

Kanafani-Zahar, Aïda.
1994 *Mune, la conservation alimentaire traditionnelle au Liban*, Maison des Sciences de l'Homme, avec le concours du Centre National du Livre, Paris.
1997 *Le religieux sublimé dans le sacrifice du mouton: un exemple de coexistence communautaire au Liban*, in "L'Homme", 141: 83-100.
1999a *Le mouton et le mûrier: rituel du sacrifice dans la montagne libanaise*, Presses Universitaires de France, Paris.
1999b *Du divin à l'humain, du religieux au social: les repas sacrificiels au Liban*, dans *Sacrifices en Islam* , dirigé par P. Bonte, A.-M. Brisebarre et A. Gokalp, CNRS éditions (sous presse).

Keimer L.
1953-54 *Interprétation de plusieurs passages contenus dans les "Histoires" d'Hérodote*, "Bull. de l'Institut d'Egypte", t. XXXVI (fasc. 2): 455-476.

Keller C.
s.d. *Les animaux domestiques*, dans *Les animaux dans la légende, dans la science, dans le travail, dans l'art*, t. 1, ed. par Chollet et autres, Bong et Cie, Paris.

Miquel A.
1980 *La géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du 11ème siècle, Le milieu naturel*, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris.

Nassar H.
1985 *Etudes du patrimoine arabe. "Ma'âjim 'alal mawdou'ât"*, Kuwait (en arabe).

Pastoureau M.
1994 *L'homme et le mouton, une histoire symbolique*, in *L'homme et le mouton dans l'espace de transhumance*, Musée dauphinois, Drailles, Clair de terre, textes et iconographie réunis par J.-C. Duclos et A. Pitte, Glénat, Grenoble.

Pline
1845 *Histoire des animaux*, traduite par Gueroult, Lefèvre, Paris.

Ravenau A. - Pastoureau M.
1992 *Le boeuf: histoire, symbolique & cuisine*, sous la direction de J. Verroust, Editions Sang de la terre, Paris.

Reed C. A.
1969 *The pattern of animal domestication in the prehistoric Near East*, in *The domestication and exploitation of plants and animals*, ed. by P.J. Ucko and G.W. Dimbleby, Gerald Duckworth & Co, London: 361-380.

Salamé M.
1955 *L'élevage au Liban*, "Revue de Géographie de Lyon", 30/2: 81-101.

Schwabe C. W.
1994 *Animals in the ancient world*, in *Animals & human society: changing perspectives* ed. by A.Manning and J.Serpell, Routledge, London.

Smith H. S.
1969 *Animal domestication and animal cult in dynastic Egypt*, in *The domestication and exploitation of plants and animals*, ed. by P. J. Ucko and G. W. Dimbleby, Gerald Duckworth & Co, London.

Tristram H. B.
1898 *The natural history of the Bible*, Society for promoting Christian knowledge, London.

Zeuner F .E.
1963 *A history of domesticated animals*, Hutchinson of London.

Photographies: Hsoun, Mont Liban 1998.

Anne Marie Brisebarre

Un animal humanisé? Le statut du mouton de l'ʿAyd al-kabîr

Dans la cour de la maison, l'enfant est accroupi devant le mouton attaché par une patte à un arbre. «Adieu, ils vont bientôt te tuer», lui dit-il en caressant son museau. Quelques minutes auparavant, il avait demandé aux adultes un sursis pour son mouton: «Le mien, faites-le en dernier». En ce jour de Tabaski[1] qui rassemble, au domicile des parents âgés, les enfants tous mariés et les nombreux petits enfants, six moutons seront sacrifiés l'un après l'autre. Quelques minutes ont été gagnées, mais le moment du sacrifice est venu: l'enfant laisse emmener le mouton qu'il a choyé, nourri, lavé, pendant les quelques jours où il a été l'hôte de la famille. Le petit garçon est triste mais résigné, car on lui a dit, depuis sa plus tendre enfance, que tous les moutons souhaitaient mourir le jour de la Tabaski (Dakar, 17 mars 2000).

Mort glorieuse, en tout cas signifiante, que celle du mouton lors de cette fête musulmane appelée fréquemment «fête du mouton» en référence à l'animal le plus souvent immolé en commémoration du sacrifice d'Ibrahîm, l'Abraham de la Bible.

La religion musulmane n'a pas inscrit le sacrifice au centre de son dogme: le rituel sacrificiel ne fait pas partie des cinq "piliers" de l'Islam, même s'il est inclus dans l'un d'eux, le Pèlerinage à la Mekke. Le sacrifice de l'*ʿAyd al-kabîr* n'est donc pas obligatoire, mais il est *sunna*, c'est à dire recommandé pour le croyant qui en a les moyens. Rituel individuel, il est accompli au sein du foyer, de préférence par le père qui est alors à la fois sacrifiant (celui qui offre le sacrifice) et sacrificateur (celui qui opère l'égorgement rituel). Il est aussi créateur de lien social: dans les pays d'Islam, il s'insère dans la communauté naturelle que représente le village en milieu rural ou le quartier en milieu urbain. De l'avis de certains musulmans, cette fête se définit encore comme «fête du pardon», un moment privilégié de réconciliation avec les proches, et «fête du souvenir» à l'occasion de laquelle on se rend au cimetière pour visiter les défunts de la famille et déposer des offrandes sur leurs tombes. En situation d'immigration en Europe, la fête de l'*ʿAyd* comporte aussi un important versant identitaire correspondant à la recherche de racines.

Deux mois lunaires et dix jours après la petite fête (*ʿAyd al-fitr*) qui clôt le mois de ramadan, la célébration de ce sacrifice par l'ensemble des croyants, dans le monde entier et dans un même temps, celui du Pèlerinage (*Hajj*) donne à ce rituel une dimension collective encore plus large. Répétition par le père de famille du geste du Prophète Muhammad qui le premier, dès l'an 2 de l'Hégire, commémora à la Mekke le sacrifice d'Ibrahîm, l'*ʿAyd* est re-fondateur de la communauté musulmane: c'est le pacte passé entre Dieu et son peuple qui est ici renouvelé.

Le sacrifice d'Ibrahîm: un mythe partagé par les grandes religions monothéistes

Lors de la fête de l'*ʿAyd al-kabîr*, la référence à cette double commémoration – du sacrifice d'Ibrahîm et de celui accompli par le Prophète[2] – est présente à l'esprit de tous les musulmans. Elle est d'ailleurs rappelée par l'imam pendant la prière du matin à la mosquée.

Le texte coranique (XXXVII, v. 99-109)[3] livre le récit de cet épisode de la vie d'Ibrahîm:

Ibrahîm dit: «Je vais vers mon Dieu, là où il me guidera. / Seigneur! donne-moi un fils intègre. / Nous lui annonçons la naissance d'un enfant affable». / Celui-ci accompagne son père, qui lui dit: / «Ô mon fils, je me suis vu en songe et je t'immolais: le vois-tu?» / L'enfant dit: «Ô mon père, fais ce qui t'est ordonné. / Si Allah le décide, je persévérerais». / Quand ils s'apaisent, Ibrahîm étend son fils sur le côté. / Nous l'appelons: «Ô Ibrahîm! / Tu as déjà accompli la vision. / Voici, nous rétribuons ainsi les parfaits». / Cette épreuve était décisive pour lui. / Nous la célébrons par un sacrifice solennel / que nous perpétuons. / Paix à Ibrahîm.

Empruntant aux textes sacrés la trame du récit, d'autres véhicules du mythe du sacrifice ibrahîmien appartiennent à la littérature orale, tel ce poème, version populaire enjolivée d'éléments légendaires, recueilli en Kabylie[4]:

[...] Pendant le mois de la Grande Fête, (Ibrahîm) eut un songe prolongé: / La sixième nuit, il égorgeait une chèvre selon les rites: / Il en honora ses hôtes, la partageant selon les morceaux. / Le lendemain, c'est une brebis qu'il égorgea selon les rites: / Aux pauvres et aux mendiants il partagea les morceaux. / La huitième nuit, (il lui sembla qu'il) égorgeait une vache, en victime licite: / Aux pauvres et aux mendiants, il la distribuait selon les morceaux. / Le lendemain, ce fut une chamelle qu'il égorgeait de même: / (Il en donnait la

viande) aux pauvres et aux mendiants ainsi qu'aux pèlerins en troupes innombrables. / Il se réveilla, (sortit) de son rêve tout bouleversé. / S'adressant à Dieu: S'il y a encore qnelque mérite, je suis prêt à continuer. / Le Tout-Puissant répondit: c'est aujourd'hui la fête, la vraie; / Pour ton immolation licite, égorge Ismaël, cela t'est permis [...][5].

Après avoir demandé à Agar de préparer Ismaël, Ibrahîm l'emmène vers le lieu du sacrifice, Minâ. En chemin ils rencontrent Iblis, le diable, sous plusieurs apparences (un corbeau, un vieillard, la montagne), qui cherche en vain à provoquer la révolte de l'enfant:

(Ibrahîm) répondit: Mon petit enfant, maudis-le, ce réprouvé; / Le Tout-Puissant m'a fait savoir qu'aujourd'hui était la Fête originelle; / Ismaël (m'a-t-il dit) est victime licite: égorge-la, cela t'est permis. / (L'enfant) dit: Père, tu me dis intelligent! / Ne crains rien: aiguise le couteau comme un rasoir; / Je n'ai pas l'intention de fuir; ce n'est même pas la peine de m'attacher. / Tourne-moi vers la Mekke et fais ton immolation selon le rite: / Retrousse ton habit; inutile que l'on voit (des traces de ma) mort. / Inutile d'effrayer ma mère quand elle te reverra. / Gabriel, sur lui le salut, se hâta vers l'enfant. / Il étendit son aile, sur la gorge personne ne pouvait distinguer: / Quand Ibrahîm appuya sur le couteau, il le détourna pour qu'il aille de biais. / Intervint le Tout-Puissant, Roi, Maître vénéré, / Qui leur fit voir un bélier, d'un beau noir. / Ils lapidèrent Satan, Iblis qui est le maudit. / Ibrahîm égorgea le bélier et institua (ainsi) la Fête originelle.

Au Maghreb, des récits du sacrifice d'Ismaël par son père Ibrahîm sont diffusés au moment de la fête, souvent sous forme de chansons. Sur les marchés villageois ou en ville sur les places, les chanteurs ambulants (*maddâh*, "louangeurs") célèbrent le songe du patriarche Ibrahîm, sa soumission à Dieu et celle de l'enfant à son père, l'intervention de l'ange Gabriel pour arrêter le couteau du père sacrificateur et la substitution d'un bélier à l'enfant épargné (Ben Abdallah 1988: 114; Hammoudi 1988: 192-193; Sidi Maamar 1998: 249-250).

Ces récits se transmettent en même temps que les gestes du rituel. Ils portent une charge émotionnelle certaine. Des familles se réfèrent même au sacrifice ibrahîmien comme à un événement proche, appartenant à leur histoire familiale et pouvant encore avoir des répercussions dans le présent. Ainsi, un ouvrier d'origine algérienne, rencontré dans la région parisienne lors de l'*ʿAyd al-kabîr* en 1988, nous a-t-il affirmé gravement devant ses fils: «et si l'ange Gahriel n'avait pas arrêté la main d'Ibrahîm, on serait obligés d'égorger notre fils aîné!».

La fondation du sacrifice

En dépit de l'importance accordée dans les religions du Livre au sacrifice d'Abraham/Ibrahîm, ce patriarche n'est cependant pas considéré comme le fondateur du sacrifice. Le sacrifice primordial est celui accompli par le fils d'Adam, Abel, le premier pasteur: sacrifice des prémices, consistant en une offrande des premiers nés pour assurer la croissance du troupeau et attirer la bénédiction divine sur ses produits, il renvoie aussi au sacrifice du premier né mâle que l'on retrouve dans les cultes anciens et que perpétue la tradition testamentaire (Bonte 1999: 86).

Certains auteurs relient directement le sacrifice primordial à celui d'Ibrahîm: le mouton immolé à la place de l'enfant épargné serait le premier animal sacrifié par Abel, amené du Paradis par l'ange Gabriel. Une référence que j'ai aussi recueillie en 1988 dans la région parisienne auprès d'un père de famille algérien. Il rapportait le dénouement heureux du sacrifice au travers des paroles de l'ange Gabriel: «Lâche ce que tu as dans ta main (l'enfant épargné) et prends ce qu'il y a dans la mienne (le bélier d'Abel)». Se manifeste ainsi un principe fondamental du sacrifice, celui de la substitution de la victime animale à la victime humaine, ici le fils, chaque année renouvelée et réactualisée par les familles musulmanes à l'occasion de l'*ʿAyd al-kabîr*.

A ce premier sacrifice est lié le "meurtre primordial", celui d'Abel par Caïn, les deux fils d'Adam, Dieu ayant agréé l'offrande parfaite de l'un, l'éleveur, et rejeté celle, médiocre, de l'autre, l'agriculteur (*Coran*, V, v. 27-31). Benkheira (1994: 511 et suivantes) l'évoque à partir du commentaire de Tabarî[6] qui rapporte de nombreuses exégèses, en particulier celle de Ismâʿîl b. Râfiʿ:

J'ai entendu dire que lorsqu'il fut ordonné aux fils d'Adam de présenter des offrandes, celui qui était pasteur avait un agneau qui lui était très attaché et qui le suivait partout. Il ne possédait rien de plus cher. Pourtant, c'est cette bête qu'il donna en offrande. Elle pût paître longtemps dans le Paradis, jusqu'au moment où elle fut substituée au fils d'Ibrahîm.

Abel choisit d'offrir «son agneau préféré», celui qu'il avait familiarisé et avec lequel il avait noué des liens d'affection, ce qui donnait à l'animal un statut particulier au sein du troupeau. Pour sa part, Ibrahîm se soumet à Dieu, acceptant de sacrifier ce qu'il a de plus cher, son fils unique, sa descendance. Benkheira souligne que l'offrande d'Abel est un agneau ce qui lui a permis de prendre la place du fils d'Ibrahîm: «sur le plan symbolique, ils sont équivalents».

Cependant, dans les récits populaires, mais aussi dans les représentations iconiques du sacrifice, c'est

bien un bélier aux cornes majestueuses que l'ange Gabriel apporte à Ibrahîm: certains voient dans cette réapparition de l'agneau d'Abel sous la forme d'un bélier adulte une image symbolisant le double sacrifice, celui du fils, mais aussi celui du père. En effet, Ibrahîm, père âgé, en acceptant d'offrir son fils – que l'enfant soit Ismaël, le fils premier né, ou Isaac, l'enfant du miracle – se prive de sa descendance. Il se sacrifie en tant que père, lui à qui Dieu avait promis qu'il serait «père d'une multitude».

La victime offerte par Abel, puis par Ibrahîm, a trouvé sa place au Paradis. En Islam comme dans le judaïsme, les animaux, créatures de Dieu, ont une âme. Sacrifiées, les victimes animales accèdent au Paradis comme les hommes qui les ont égorgées rituellement. Elles auraient même un rôle psychopompe, servant de "montures" aux âmes des croyants[7] lors de leur passage d'une vie à l'autre (Thiam s. d.: 168). En Kabylie, tous les membres de la famille enjambent le corps de la victime sacrificielle, juste après l'égorgement et les ablutions faites pour chasser le sang, «pour qu'elle les transporte au ciel», car «quand celui pour qui on a offert la victime mourra, ce mouton viendra le prendre sur son dos pour le porter au paradis. On peut l'offrir aussi pour une personne défunte depuis moins d'un an» (Genevois 1964: 10-12).

Hammoudi (1988: 188) rapproche le statut du mouton de l'*ʿAyd* de celui du combattant qui «se lance en martyr dans une action de défense de la communauté musulmane», se sacrifiant pour sa foi: c'est d'ailleurs la même formule, «au nom d'Allah clément et miséricordieux, Allah est le plus grand», qui est prononcée avant les deux actions.

A la recherche de l'animal parfait

Le temps de l'*ʿAyd al-kabîr* s'ouvre avec l'acquisition de la victime sacrificielle. Dans les grandes villes des pays musulmans, en particulier au Maghreb, des *souks* aux moutons sont organisés, souvent sous contrôle des municipalités, dans la quinzaine qui précède la fête. Ils accueillent des troupeaux ovins venus parfois de loin, amenés par des éleveurs, nomades ou sédentaires, pour qui cette occasion de commercialisation est primordiale, car la fête de l'*ʿAyd* permet de fructueux échanges économiques entre campagnes et villes.

A l'approche de la fête, les prix montent, atteignant parfois des sommes considérables compte tenu du budget dont disposent les familles. Au Maroc[8] ou en Algérie, certains moutons coûtent deux ou trois fois le SMIG. Le cheptel ovin disponible dans ces pays se révèle certaines années à la fois insuffisant et trop coûteux pour satisfaire les familles désireuses de sacrifier. Or ce sont souvent les familles les plus modestes, celles qui doivent se priver ou même vendre une partie de leurs maigres biens pour rassembler la somme nécessaire à l'achat d'un bel animal, qui accordent le plus de valeur à cette fête, devenue le plus important moment de réjouissance du calendrier. Et ce sont les femmes et les enfants qui exigent du père que "leur" mouton fasse honneur à la famille, provoquant l'envie chez les voisins. C'est pourquoi beaucoup de pères de famille ont l'impression de devoir «se sacrifier pour sacrifier». De nombreuses caricatures marocaines parues au moment de l'*ʿAyd al-kabîr* jouent d'ailleurs sur l'inversion homme/animal, victime/bourreau[9].

A Meknès, j'ai recueilli deux anecdotes qui permettent de mieux saisir l'importance sociale accordée au sacrifice. En 1994, juste avant la fête, une femme avait vendu ses bracelets en argent pour que son mari puisse acheter un plus gros mouton. Lorsque l'animal, un grand et fort bélier aux cornes très développées, a été ramené du souk et introduit dans la maison, la maîtresse de maison s'activait pour nettoyer la cour dans laquelle le mouton serait hébergé jusqu'au sacrifice. Affolé, l'animal échappa à son conducteur et fonça sur la femme qui, blessée au ventre, mourut peu après. «Elle avait acheté sa mort», ajouta l'informatrice. L'autre fait divers a eu lieu la veille de l'*ʿAyd* 1995 à la sortie de Meknès: un homme est revenu chez lui avec le mouton qu'il venait d'acheter. Sa femme, trouvant l'animal trop petit, s'est mise à l'injurier. Le ton montant, l'homme a frappé sa femme avec son bâton, si fort qu'il l'a tuée. De désespoir, il a couru vers la route proche et s'est jeté sous un camion qui passait.

De la fin des années 80 au début des années 90, l'État algérien a cherché à résoudre le problème du manque et de la cherté des ovins en important par bateaux des troupeaux entiers depuis l'Australie, la Nouvelle-Zélande ou l'Europe de l'Est. Cette stratégie n'a d'ailleurs pas fait l'unanimité dans le pays même. Elle a été attaquée aussi bien par les éleveurs locaux qui ont vu d'un mauvais œil cette concurrence déloyale, que par des intégristes musulmans qui ont récusé l'aptitude sacrificielle de ces ovins "étrangers" élevés dans des pays non musulmans. En 1991, de nombreux articles sont parus dans la presse algérienne à propos des 220.000 moutons importés d'Australie, des animaux castrés et écourtés, c'est à dire amputés des dernières vertèbres caudales, mais aussi tondus à ras avant leur embarquement, que certains musulmans soupçonnaient d'avoir été «croisés ou élevés avec des cochons»[10]: cette parenté supposée (mais génétiquement impossible) ou même ce simple contact avec un animal impur donc impropre à la consommation humaine, *harâm*, écartait ces animaux "étrangers" de toute aptitude sacrificielle.

En Europe, dans un contexte d'immigration et d'urbanisation, l'achat d'un animal vivant, condition nécessaire à la célébration du sacrifice de l'*ʿAyd*, pose aussi problème, mais d'une autre façon. Souvent les

familles doivent visiter elles-mêmes les fermes situées aux alentours des grandes villes. Ces dernières années, en France, des organisations se sont mises en place, les professionnels de l'élevage ayant compris l'intérêt de satisfaire cette clientèle très particulière en regroupant des animaux venant des grandes régions traditionnelles de production ovine. Le prix de ces moutons est, proportionnellement au salaire minimum, moins élevé qu'au Magbreb, donc grève moins le budget familial.

Que l'achat soit effectué à la ferme, au marché ou lors d'une foire, la future victime du sacrifice ibrahîmien doit être acquise de façon licite. On ne peut accomplir ce rituel avec un animal volé! Pour le père de famille c'est un moment de valorisation de son savoir zootechnique et la seule occasion de le transmettre à ses fils. Certains invoquent aussi le plaisir du marchandage pour obtenir enfin l'animal tant convoité au meilleur prix. D'autres affirment cependant: «on ne doit pas marchander le mouton de l'*ʿAyd*», comme s'il s'agissait d'une règle édictée par l'Islam, ou bien tout aussi sentencieusement: «on ne doit pas peser le mouton de l'*ʿAyd*». Pourtant, dans quelques grandes villes du Maghreb un nouveau lieu d'achat est récemment apparu où le mouton de l'*ʿAyd* se vend au poids. Des supermarchés profitent de cette période d'intense activité économique pour prendre une place de plus en plus importante sur le marché du bétail en organisant des ventes promotionnelles: ils proposent, par exemple, une réduction sur le prix du mouton à tout acheteur d'un congélateur. A Dakar, ce sont des tombolas qui sont organisées par des stations service ou des chaînes de magasins: on y gagne «le plus beau mouton de Tabaski»; là aussi la fête est l'occasion d'encourager les familles même modestes à la dépense.

Trouver un mouton n'est pas suffisant, encore faut-il choisir «la meilleure victime», celle qui fera honneur à la famille, en particulier aux yeux des voisins. Le mouton est l'animal le plus fréquemment immolé, mais d'autres espèces peuvent être sacrifiées, obligatoirement prises parmi les «bêtes de troupeaux» (*anʿâm*), c'est à dire les herbivores domestiques: ovins, caprins, bovins, camelins. Les enquêtes que nous avons menées durant près de quinze ans montrent la diversité de ces choix en fonction des habitudes culturelles et sans doute de la disponibilité des espèces animales. Ainsi, par exemple, on sacrifie de jeunes bovins au Pakistan, en Indonésie, à l'Ile Maurice et depuis peu en Turquie où on se regroupe à sept sacrifiants pour se procurer un veau, un achat collectif qui revient moins cher que celui d'un mouton par famille (Gokalp 1998: 235-236). Thiam recommande au musulman qui ne peut immoler un mouton de «s'unir avec six autres personnes pour l'offrande d'un boeuf ou d'un chameau» (s. d.: 168). Même en situation d'immigration, les Comoriens ont une préférence pour les chèvres dont, disent-ils, «la viande est plus saine que celle des moutons».

Les critères de choix de l'animal sacrificiel sont mentionnés dans les textes exégétiques: ils concernent l'espèce, le sexe (le plus souvent mâle non castré), l'âge (entre six mois et un an minimum selon les Écoles juridiques), mais aussi l'état d'intégrité physique, d'engraissement et de santé de la victime qui doit être un animal parfait.

Chez les ovins, les mâles non châtrés sont préférés, pour la *dahiyya* (le sacrifice), aux mâles châtrés. Ces derniers sont préférés aux femelles [...]. La victime ne devra être ni borgne, ni malade, ni nettement boiteuse, ni maigre au point de ne pas avoir de graisse. On devra éviter soigneusement de choisir un animal présentant un vice quelconque. On ne choisira pas une bête très petite, ni une bête à l'oreille coupée ou à la corne cassée, si la blessure qui en résulte est encore à vif, sinon on peut choisir une telle bête. [Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî 1979: 153]

Des critères physionomiques (couleur du poil et de la laine, présence ou absence de cornes, format) peuvent aussi influencer le choix de l'animal: ils se réfèrent en général à une tradition pastorale locale et incluent une dimension esthétique car on cherche à acquérir "le plus bel animal".

Cependant, la meilleure victime pour le sacrifice ibrahîmien est selon certains fidèles, en particulier au Maghreb, morphologiquement définie par le souci d'imiter le Prophète qui aurait sacrifié à la Mekke «un grand et beau bélier cornu, qui mangeait dans le noir et regardait dans le noir» (Eldjazaïri s. d.: 361), c'est à dire un bélier marqué de noir autour de la bouche et des yeux. La masculinité affirmée de la victime, renforcée par le choix physionomique d'animaux aux cornes majestueuses, participe du rapport entre le père de famille-sacrifiant et la victime que l'on substituera au fils aîné comme dans le sacrifice d'Ibrahîm.

Malgré tout, il y a parfois loin entre la victime idéale, celle qui serait digne de servir d'intermédiaire entre le sacrificateur et Dieu, et celle que l'on se résigne à acquérir en fonction de l'offre du marché, de la taille de la famille et de ses disponibilités financières.

Une victime familiarisée voire humanisée

Qu'il ait été acheté plusieurs semaines, quelques jours ou seulement la veille de la fête, le mouton de l'*ʿAyd* devient alors un animal urbain, pratiquement un animal familier. Au Maghreb, selon les quartiers et le type d'habitat, il sera hébergé sur la terrasse ou le balcon, dans la cour ou le garage, dans le jardin s'il s'agit d'une villa. Dans les grandes villes des pays musulmans, la présence des moutons dans les jours qui précèdent l'*ʿAyd al-kabîr* est habituelle: il est normal de loger, puis de sacrifier son mouton à domicile.

Lorsque ce nouveau membre de la famille entre dans la maison, il est accueilli par les cris de joie des femmes qui l'aspergent d'eau et lui attribuent un nom. Ce mouton bénéfique, promis à un avenir de martyr et qui connaîtrait sa destinée et même le jour de sa mort, doit être protégé du mauvais oeil: «Certains prétendent que le mouton de la fête comprendrait tout ce que l'on dit, surtout s'il s'agit de sa mort. Aussi lorsque les enfants, dans leurs jeux, disent: Pauvre mouton, un de ces jours on te tuera!, les parents les reprennent en disant: Ne lui fais pas peur ainsi, c'est mal, le pauvre il comprend» (Genevois 1964: 8). Un des moyens de garantir le mouton contre le mauvais sort est l'imposition du henné, substance purificatrice et prophylactique, souvent associée au sang qui coule[11], mais aussi à la fête, rituel féminin d'accueil et d'installation de la victime de l'*ʿAyd* dans la maison.

Les enfants promènent ce compagnon de jeu dans les rues, le comparant avec ceux des petits voisins et organisent des combats[12]. Celui qui sortira vainqueur de ces joutes sera reconnu «sultan des moutons» du quartier. C'est pourquoi les enfants tunisois réclament qu'on choisisse un mouton *belgroun*, c'est à dire "pourvu de cornes de sultan" afin d'être sûrs de détenir un champion qu'ils parent de guirlandes de laine multicolores (Ben Abdallah 1988: 118-120). Dans leurs jeux, les enfants font sortir leur mouton de l'*ʿAyd* de l'intimité de la maison, l'exposant à l'admiration, mais aussi à la convoitise des autres familles.

Paré de guirlandes par les enfants et de henné par les mères, le mouton est désigné aux yeux de tous comme la future victime de l'*ʿAyd*. Ainsi marqué comme les animaux promis au sacrifice *hady* du Pèlerinage (Gaudefroy - Demombynes 1923: 282), consacré, il ne peut plus être vendu. Déjà offert à Dieu, il n'appartient plus à la famille sacrifiante mais doit obligatoirement être immolé par elle car «si le fidèle égorge par erreur la victime d'un autre fidèle, le sacrifice n'est valable ni pour l'un, ni pour l'autre» (Doutté 1909: 465). On comprend aisément l'angoisse de certains musulmans résidant en France lorsqu'ils doivent avoir recours au "sacrifice par procuration", c'est à dire mettre l'immolation de leur mouton entre les mains du sacrificateur d'un abattoir ou d'un site collectif de sacrifice: ils craignent qu'il y ait confusion entre les animaux et exigent de voir égorger "leur" victime.

Ce traitement du mouton de l'*ʿAyd*, nourri des restes du repas familial et paré de henné, l'extrait du monde animal pour l'intégrer à celui des humains: il passe en quelque sorte de l'ordre de la nature à celui de la culture. Inclus dans la communauté, il accède alors à ce statut de victime humanisée qui permettra sa sacralisation puis sa substitution au fils aîné.

Pendant nos enquêtes en milieu urbain français, cette proximité entre la famille et la future victime a été souvent évoquée. Nombre de musulmans regrettaient que le contexte d'immigration et d'urbanisation dans lequel ils vivent ne leur permette pas de faire entrer l'animal dans l'espace domestique, rendant impossible la familiarisation, le contact étroit entre les enfants et le mouton. Quant à l'égorgement, son accomplissement à domicile est très difficile à réaliser. Pourtant, de l'avis de certains, «faire couler le sang du mouton de l'*ʿAyd* dans la maison apporte la *baraka* sur la famille pour l'année à venir».

La préparation du sacrifice

Le sacrifice de l'*ʿAyd* étant considéré comme une reproduction de celui du Pèlerinage, le père de famille sacrifiant doit, à l'instar du pèlerin de la Mekke, prendre «un certain *ihrâm*» (Chelhod 1955: 55-56), c'est à dire purifier et préparer son corps en mettant un terme à toutes ses poussées biologiques: ne pas se couper les cheveux, la barbe, ni les ongles, s'abstenir de rapports sexuels la nuit qui précède la fête. Cette sacralisation du chef de famille renvoie à celle de la victime sacrificielle et à sa nécessaire perfection, manifestée dans les critères d'intégrité qui en ont guidé le choix. A la purification des corps s'ajoute parfois le jeûne des hommes adultes pendant la journée précédant la fête. Certains passent en prières une partie de la nuit de cette veille de l'*ʿAyd* considérée comme une nuit sainte.

Dans les pays du Maghreb, durant les derniers jours avant la fête, la future victime n'est plus nourrie d'aliments provenant des repas familiaux et reçoit seulement du foin. Ce changement de régime est destiné à mettre un terme à la proximité que l'alimentation domestique avait produite, à créer une distance entre l'animal et le sacrifiant, mais aussi à rompre le lien du mouton avec la femme qui l'a nourri comme son propre enfant pendant des jours, voire des semaines. La nuit qui précède l'*ʿAyd*, le mouton est privé de fourrage et d'eau, il jeûne. Cette abstinence renvoie à celle des hommes, cependant l'inversion temporelle est à remarquer, le jeûne des hommes ayant lieu durant la journée.

C'est aussi la veille de l'*ʿAyd* que les femmes préparent le henné dont elles orneront leurs mains et leurs pieds, ainsi que ceux des enfants, garçons et filles. Le mouton est également décoré de henné, une parure complétée par un maquillage des yeux avec du *khôl*, semblable à celui des femmes. Ainsi embelli, l'animal est à l'évidence sacralisé, à l'image du bélier sacrifié par Ibrahîm qui, rapporte-t-on, était marqué de henné sur le front et une des pattes (Bel 1932: 105-106).

Dans une vallée du Haut Atlas marocain, les femmes s'approcheront encore du mouton juste avant le sacrifice, lui apportant de l'eau et une "bouchée rituelle" composée d'orge, de levure et de feuilles séchées de henné, trois ingrédients appartenant à

l'ordre humain mais présents dans de nombreux rituels, que les hommes lui feront "boire" dans une grosse cuiller en bois. Après la distanciation obtenue par l'arrêt du partage de la nourriture humaine, le lien est renoué à l'instant même de l'immolation grâce à ces denrées symboliques préparées par les femmes (Hammoudi 1988: 91, 177-179).

Rencontré dans une ferme de la région parisienne, en 1987, un père de famille d'origine kabyle m'a expliqué que, chez lui, les femmes mettaient dans la bouche du mouton, juste avant le sacrifice, un petit nouet de tissu renfermant quelques grains de sel: «C'est comme quand on donne un bonbon à un enfant à qui on sait qu'on va faire mal, quand on le soigne par exemple, pour qu'il supporte», a dit cet homme, assimilant clairement le mouton à un enfant.

L'atmosphère de la ville est aussi à la fête. On assiste à la livraison des derniers moutons achetés par des familles qui ont dû attendre jusqu'au dernier moment, faute d'argent ou de place pour loger l'animal: des transporteurs de toutes sortes (en voiture, en triporteur, en charrette ou même à pied) sillonnent les rues, chargés de moutons. On rencontre ces animaux partout, sur les pelouses, les balcons, les terrasses. Dans les quartiers les plus urbanisés, leur présence invisible est révélée par le concert de leurs bêlements.

Les bruits et les cris de nombreux petits métiers liés à la fête animent les rues, les places et les marchés. Petits vendeurs de cordes pour attacher le mouton et de tas de foin représentant la ration d'une journée pour le nourrir. Étalages de couteaux, de brochettes, de grils, de *kanûn* (brasero) et de charbon de bois. Rémouleurs qui affûtent les couteaux, produisant une des musiques les plus significatives de la fête. Marchands d'épices et de légumes auprès desquels les femmes achètent les ingrédients nécessaires à la confection des plats spécifiques aux repas de l'*ʿAyd*.

Le rituel de l'immolation

Même en milieu urbain, dans les pays musulmans le cadre habituel du rituel ibrahîmien est le domicile familial, lui-même inscrit dans l'espace collectif du village ou du quartier. Rarement effectué à l'intérieur de la maison, le sacrifice a plutôt lieu dans la cour, sur la terrasse ou le seuil, parfois dans la rue. Quel que soit l'emplacement choisi, il doit d'abord être propre, lavé à grande eau. Certains le purifient par des fumigations de benjoin et d'autres aromates (Marty 1946: 36).

Dans la France laïque où l'Islam est aujourd'hui la deuxième religion par le nombre de ses pratiquants, l'abattoir est le seul lieu légal de la mort des animaux de boucherie. La pratique dans le cadre familial du sacrifice de l'*ʿAyd al-kabîr*, considéré par la loi comme un simple abattage rituel, y est illégale. Les familles résidant dans des maisons individuelles peuvent sacrifier dans l'intimité, à l'abri des regards. Mais la plupart des musulmans vivent en appartement dans les cités des grandes villes ou de leur banlieue et il leur est très difficile d'y effectuer un tel rituel sans incommoder leurs voisins non musulmans. Depuis quelques années, les familles qui veulent sacrifier sans être dans la clandestinité peuvent se rendre dans un des rares abattoirs qui subsistent encore à la périphérie des grandes villes, ou sur un des sites collectifs de sacrifice organisés avec l'accord de l'administration française pour pallier le manque de structure d'abattage. En effet, depuis les années 80, la politique du ministère de l'Agriculture en matière d'abattage des animaux de consommation consiste à fermer la plupart des abattoirs urbains et à développer d'importantes structures aux normes européennes dans les grandes régions d'élevage, évitant ainsi le transport des animaux vivants.

Une réglementation identique est appliquée dans les pays de l'Union Européenne s'agissant de l'abattage des animaux de boucherie. Cependant dans certains de ces pays le sacrifice familial de l'*ʿAyd* bénéficie d'une sorte de tolérance: ainsi en Belgique, où l'habitat pavillonnaire est la norme en milieu urbain, la convergence de la demande des familles musulmanes et des retombées économiques pour les éleveurs fournisseurs de moutons amène les autorités à fermer les yeux sur un rituel sanglant qui trouve ici, il est vrai, plus facilement place dans le cadre domestique. En Grande-Bretagne ou en Allemagne, l'existence de quartiers "ethniques» regroupant respectivement des familles d'origine pakistanaise ou turque, permet la pratique discrète du sacrifice dans l'intimité ou collectivement, en tout cas à l'abri du regard des non musulmans. Pourtant, des immigrés qui ne se considèrent pas comme installés en Europe, mais seulement de passage, choisissent de faire le sacrifice de l'*ʿAyd* "par procuration" en envoyant de l'argent dans leur pays d'origine où des proches égorgeront un animal en leur nom (Werbner 1998: 219).

Les textes de référence désignent le chef de famille comme sacrificateur[13]: «l'homme égorgera lui-même sa victime en lui tranchant la jugulaire» (Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî 1979: 155). Si celui-ci est absent ou se trouve dans l'incapacité d'effectuer ce geste, il doit déléguer ce rôle à un homme adulte, bon musulman et sain d'esprit: un proche "qui sait", à défaut un boucher si les hommes, du fait de leur vie urbaine, ont perdu le "savoir égorger". Le sacrifiant peut aussi demander ce service à quelqu'un qui "fait la prière" s'il ne se considère pas lui-même comme assez assidu. Il peut enfin s'adresser à un grand personnage religieux qui apportera, par son geste, un surplus de *baraka* sur la famille.

L'acte sacrificiel nécessite la *niyya,* c'est à dire "l'intention réfléchie". S'il n'est pas effectué dans les règles, il n'est pas valable, la chair de la victime devenant inconsommable pour la famille sacrifiante: la fête ne peut alors avoir lieu, toutefois la viande sera distribuée aux pauvres.

Les fonctions de sacrifiant et de sacrificateur sont de plus en plus souvent disjointes: le sacrifiant délègue alors son pouvoir au sacrificateur de diverses façons, la main droite y tenant un rôle essentiel. Il peut baiser la main du sacrificateur, poser sa main sur celle de l'officiant ou sur la tête de ce dernier, se faire guider la main par le sacrificateur ou se tenir contre lui. Cette délégation a lieu aussi par l'intermédiaire de l'instrument du sacrifice: le sacrificateur utilise le couteau du sacrifiant, il lui fait affûter l'instrument – qu'il appartienne au sacrificateur ou au sacrifiant – ou il présente le couteau au sacrifiant pour que celui-ci prononce dessus la formule dédicatoire (Bel 1932: 107; Ben Abdallah 1988: 125; Doutté 1909: 466; Marty 1946: 36).

Lors de la prière de l'*ʿAyd*, l'imam rappelle aux chefs de famille les précautions à respecter pour rendre cet acte moins cruel pour la victime: le couteau doit être affûté comme un rasoir, l'affûtage se faisant obligatoirement hors de la vue de l'animal; avant le sacrifice, l'instrument de mort doit rester caché; il est interdit d'égorger un animal devant un autre. Quardhaoui, dans un ouvrage dont la traduction française a été publiée en 1990 sous le titre *Le licite et l'illicite en Islam*, affirme que ces règles, qui sont les mêmes que pour l'abattage rituel, sont destinées à tuer l'animal le plus rapidement possible et à lui éviter des souffrances inutiles. Il se réfère à un dit du Prophète: «Dieu a prescrit de faire toutes choses avec humanité. Quand vous tuez, tuez humainement» (voir aussi Bousquet 1958). Cet auteur conclut son livre par un texte intitulé «L'Islam est une miséricorde même pour les animaux». Il y interpelle les associations de protection animale qui, en Europe, s'élèvent contre la cruauté du sacrifice musulman. Selon lui l'Islam «a fait de la bonté envers les animaux l'une des branches de la foi et de la cruauté envers eux une action conduisant en Enfer» et a ainsi «devancé de treize siècles les associations protectrices des animaux» apparues seulement dans la première moitié du XIX[e] siècle (1990: 294-293).

La sensibilité vis à vis de la souffrance de la victime est d'autant plus grande que cette dernière a longuement vécu au sein de la famille. Le mouton apprêté pour l'acte rituel est l'objet de la sollicitude de toute la famille qui voit dans son attitude l'acceptation de son rôle sacré et sa résignation face à la mort, comme l'a fait Ismaël. On dit même que, soumise à Dieu qui ordonne aux hommes de sacrifier, la victime donne volontairement son sang. Un parallèle peut être établi avec le sacrifice grec décrit par J. L. Durand (1986) où le bœuf laboureur, animal «civilisateur», est amené à exprimer son acceptation en secouant la tête. D'autre part, dans le cortège du sacrifice, le couteau avec lequel le *mageiros* accomplira le geste rituel est dissimulé dans un panier contenant des céréales: cet instrument, reconnu coupable de la violence meurtrière, sera ensuite jeté à la mer.

Si les femmes parent et abreuvent la victime en attente de l'immolation, les hommes pratiquent sur elle des ablutions, ultimes gestes rapprochant l'animal de l'homme: l'eau purifiante est versée sur le cou et les parties génitales du mouton. Sacrifiants et sacrificateurs ont eux-mêmes pris soin de se purifier par des ablutions avant de revêtir leurs habits de fête pour se rendre à la mosquée.

Le cou orienté vers la Mekke, le mouton est couché sur le côté gauche, maintenu par un ou deux membres de la famille. Les autres, en particulier les femmes et les enfants, font cercle autour de la scène. Le moment est grave, angoissant, chargé de sens même pour les plus petits des assistants. Car il s'agit de faire franchir à l'animal cette frontière entre la vie et la mort que chaque croyant musulman devra passer au soir de son existence. Aussi, au moment d'approcher le couteau de la gorge de la victime, certains sacrificateurs dédient à Allah leur sacrifice par une formule dans laquelle ils s'identifient physiquement à l'animal:

> Mon Dieu, cette victime me représente moi-même, sa chair représente ma chair; son sang, mon sang; ses poils, mes poils; sa peau, ma peau; ses os, mes os. [Doutté 1909: 467]

«L'immolation des animaux, nous dit H. Benkheira (1998: 77), transgresse l'interdit de tuer», c'est pourquoi toute mise à mort doit être socialisée et ritualisée: «la ritualisation, c'est à dire la soumission à un protocole recouvrant des prescriptions positives et négatives, vise à dénier le meurtre» (*idem*). En particulier, avant d'effectuer l'égorgement, le sacrificateur doit prononcer la *tasmiya:* «Au nom d'Allah clément et miséricordieux, Allah est le plus grand». La même formule est énoncée lors de l'abattage rituel et de la chasse, garantissant le caractère *halâl*, licite, de la chair des animaux abattus. Techniquement identique à l'abattage rituel dont il suit les règles, le sacrifice consiste à trancher d'un seul coup de couteau la gorge de la victime, y compris la trachée artère et l'œsophage. La technique est différente selon l'espèce sacrifiée:

> Le *dhabh'* consiste à trancher la jugulaire de l'animal. Il se pratique surtout avec les petits animaux, ovins et caprins compris, et sur les bovins. Le *nah'r* consiste à enfoncer le couteau au bas de la gorge, dans la fossette susternale. Ce mode d'égorgement est réservé aux gros animaux, les chameaux notamment» qui sont par ailleurs immolés debout. [Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî 1979: note 92, p. 342]

Usages et représentations du sang sacrificiel

De la gorge ouverte de l'animal, le sang sort à gros bouillons. Libéré de ses liens, le mouton se débat, parfois même il se soulève dans son agonie, esquissant quelques pas; il arrive alors que les assistants soient aspergés par son sang ce qui, au Maghreb, est souvent interprété comme porteur de *baraka*. En Islam, le sang du sacrifice n'est pas considéré comme la part revenant à Dieu, comme dans d'autres contextes sacrificiels (Bonte 1999: note 16): cette effusion du sang qui se répand sur le sol permet à l'âme sensible de la victime de s'échapper, tandis que sa chair devient la part de la famille, sa consommation participant à la conclusion du pacte entre Dieu et les hommes.

La destinée de l'âme (*nafs*) de l'animal est d'aller au paradis après la mort, comme celle des croyants musulmans. Kasimirski, traducteur du *Coran*, note: «Non seulement les hommes, mais tous les êtres créés, comparaîtront au jour du Jugement Dernier, pour rendre compte de leurs actions» (cité par Bousquet 1958: 40).

Le sang est une substance ambiguë: quand il coule de la gorge de la victime sacrificielle, sa consécration à Dieu par la prière le maîtrise et le rend bénéfique, d'une extrême pureté et imprégné de *baraka;* il devient dangereux, impur et maléfique, dès qu'il tombe sur le sol où les esprits chthoniens s'en emparent. Cette ambiguïté justifie les différences de traitement du sang juste après l'égorgement. D'une part, les hommes, acteurs majeurs du sacrifice, l'évitent et cherchent par des ablutions à en faire disparaître toute trace sur la gorge de la victime avant d'en entreprendre le dépouillement. Ils font attention de ne pas marcher dans les flaques sanglantes et interdisent aux femmes de les enjamber: le sang menstruel, tout aussi dangereux, ne doit pas se mêler au sang sacrificiel. Juste après le sacrifice, les femmes ont cependant pour rôle d'évacuer le fluide vital répandu sur le sol, avant qu'il ne coagule, en le balayant à grand renfort d'eau et en le saupoudrant de sel protecteur.

Dès que le couteau ouvre la gorge de la victime, on voit parfois une femme se précipiter pour recueillir dans une louche ou un plat un peu de ce sang vif et pur avant qu'il ne devienne la part des *jnûn* en tombant sur le sol. Celui-ci servira à marquer au front les assistants, sans oublier l'enfant nouveau-né et la jeune-fille à marier; une marque peut aussi être apposée sur le linteau de la porte, parfois sous forme de *khomsa*, empreinte de la main droite trempée dans le précieux liquide, pour protéger la maison et ses habitants du mauvais œil. Le reste du sang ainsi recueilli est placé dans un recoin de la cuisine, à l'abri des regards: séché, il servira à des pratiques magiques et à la fabrication de remèdes (Bel 1932: 110; Ben Abdallah 1988: 125; Genevois 1964: 12; Hammoudi 1988: 92, 180).

Encore plus chargé de *baraka* du fait du statut social et religieux du sacrificateur, le sang de la victime de l'imam était autrefois utilisé au Maghreb pour y tremper «des palmes que l'on suspend ensuite dans les différents quartiers pour qu'elles y répandent une bienfaisante influence» (Doutté 1909: 470).

Aujourd'hui, le sacrifice effectué par le roi du Maroc apporte toujours la *baraka* sur ses sujets. «Commandeur des croyants» (*amîr al-mu'minîn*), le roi est le chef religieux de la communauté nationale. Il officie solennellement pour l'*ʿAyd* en tant que descendant du Prophète dont il renouvelle à cette occasion l'acte rituel, instituant une continuité sacrificielle entre Ibrahîm, le Prophète Muhammad, la dynastie alaouite et chaque sacrifiant marocain. Ce sacrifice solennel d'un bélier par le roi revêt une force symbolique considérable et possède une signification politique nationale.

Selon Combs-Schilling (1989: xii), trois grands rituels, qui se mettent en place dans le contexte des dynasties sharifiennes à partir du XVI^{e} siècle, sont «utilisés pour reformuler les fondations de l'institution politique centrale marocaine». Il s'agit de la *Mawlid* (l'anniversaire de la naissance du Prophète), des «célébrations populaires du premier mariage» où le marié est assimilé au Sultan, et du «Grand Sacrifice». La pratique du sacrifice par le monarque comme prémices de l'*ʿAyd al-kabîr* daterait de Mawlay Ismaʿîl. Elle a été constatée pour la première fois par un observateur étranger en 1695 (*idem*: 222). Suivant l'exemple du Prophète, la monarchie marocaine s'est ainsi «insérée dans le mythe d'Ibrahîm», l'*ʿAyd al-kabîr* devenant le rituel autour duquel s'affirme la légitimité des dynasties sharifiennes (*idem*: 249).

Autrefois annoncé par un coup de canon, l'égorgement rituel royal est aujourd'hui montré en direct sur les écrans de télévision, acquérant ainsi une nouvelle dimension médiatique. De nombreuses familles ont à coeur de regarder ce rituel qui ouvre, de l'avis de certains Marocains, le temps légal du sacrifice de l'*ʿAyd al-kabîr*. Des hommes tentent même d'effectuer leur geste sacrificiel exactement en même temps que celui du monarque ce qui, disent-ils, comble la famille de *baraka* pour l'année à venir.

Mais le sacrifice du roi «vaut» aussi et surtout pour ceux de ses sujets qui ne peuvent s'acquitter eux-mêmes de cet acte rituel. En 1996, après deux années de grande sécheresse mettant en péril le cheptel ovin et l'économie du pays, quelques semaines avant l'*ʿAyd* le roi a appelé son peuple par voie de presse à ne pas sacrifier. Il a ainsi institué son propre sacrifice comme acte rituel national, faisant de l'obéissance des Marocains un geste de piété et de soumission. Cette année-là, pour un grand nombre de familles urbaines, l'*ʿAyd al-kabîr* fut un «*ʿAyd* sans sacrifice» (Mahdi 1998a: 306-313). En acceptant de ne pas égorger de victime, ces familles ne se privaient pas seulement d'un

geste rituel, elles bouleversaient des traditions festives qui, pendant une semaine environ, rythment habituellement leur vie, depuis l'achat de l'animal jusqu'aux repas cérémoniels. Cependant, pour ne pas priver totalement de fête ses sujets, le roi avait demandé aux services marocains chargés des abattoirs de prévoir, pour la circonstance, une consommation accrue de viande de mouton en approvisionnant les boucheries habituellement fermées au moment de l'*ʿAyd*.

Le traitement de la carcasse

Après une courte agonie, la victime de l'*ʿAyd*, vidée de son sang, a cessé de vivre. Le *fiqh*, droit canonique, recommande de ne pas commencer l'enlèvement de la peau avant d'être assuré de la mort de l'animal.

En premier, les hommes déshabillent la carcasse: en position suspendue ou à même le sol, selon la technique de l'outre ou par ouverture ventrale, après gonflage ou sans ce procédé qui permet le décollement plus facile de la peau. Tannée par les femmes et gardée en souvenir de la fête, dans beaucoup de familles elle servira de tapis de prière. Au Maroc, lorsqu'on enlève la peau sans la couper, selon la technique de l'outre, on l'enfile sur un bébé né dans l'année, en passant la tête du bébé par le bas de la peau de l'animal: on dit que cela lui portera chance (Brisebarre 1998: 71). M. Virolle rapporte un usage identique de la peau du mouton de l'*ʿAyd* en Kabylie: «certains chefs de famille enveloppaient un instant le dernier-né dans la peau du mouton juste dépecé» (1999: 184). Elle signale, d'autre part, une utilisation de la peau traitée pour faire une outre à farine ou servir à d'autres techniques liées aux céréales, base de la nourriture familiale.

Après avoir détaché la tête et les quatre pattes, on incise l'abdomen afin d'en extraire les viscères. Ceux-ci sont confiés aux femmes qui les nettoient à grande eau. Le coeur et les poumons sont ensuite sortis de la cage thoracique et examinés: sans tache, ils sont garants de la bonne santé du mouton, donc de sa perfection et de sa comestibilité, au grand soulagement de la famille.

Avec beaucoup de soin la vésicule biliaire est prélevée: il ne faut pas la percer pour «ne pas gâter la viande». La mère de famille la recueille et, souvent, la suspend dans un coin de la maison ou la colle contre un mur où elle se desséchera. Comme le sang, la bile est une substance prophylactique traditionnellement utilisée par les femmes. De même des parties du mouton de l'*ʿAyd* entrent dans des recettes magico-thérapeutiques, certaines relevant de la «médecine des Signatures» (Bel 1932: 111-112; Doutté 1909: 474; Genevois 1964: 14; Graf de la Salle 1944: 72; Laoust 1921: 272). Ainsi une mère a fait manger une brochette composée de sept morceaux de langue provenant de sept moutons de l'*ʿAyd* à son enfant qui ne parlait pas. Cette jeune femme marocaine résidant à Paris a mis à contribution ses amies et connaissances et a eu bien du mal à rassembler ces ingrédients. Une autre méthode, celle-là préventive, appliquée au très jeune enfant est citée par H. Genevois: «On coupe l'extrémité de la langue: la mère d'un bébé ira demander chez les voisins qu'on lui donne six autres morceaux de langue; elle les attachera ensemble au moyen d'une aiguillée de fil et les fixera au berceau de son enfant pour qu'il parle correctement, sans bredouiller, quand il sera en âge» (1964: 12-14).

Les familles maghrébines attendent en général jusqu'au lendemain avant de découper la carcasse enveloppée dans un linge et suspendue dans la maison, si possible dans un endroit frais. Divers avis ont été émis sur les raisons de cette découpe différée. «Notre religion nous interdit de toucher à la carcasse pendant 24h», ont dit certains de nos informateurs, ajoutant que ceux qui ne respectaient pas cette interdiction étaient de «mauvais musulmans». D'autres se sont appuyés sur une conception de la mort, donc de la vie, considérant que, malgré l'effusion totale du sang, «les nerfs de la victime sont encore vibrants pendant plusieurs heures». Une explication recueillie en Tunisie dit qu'il faut «attendre au lendemain afin de laisser au mouton de la *dh'yia* (du sacrifice) le temps d'aller en pèlerinage à la Mekke et d'en revenir» (Ben Abdallah 1988: 127), une croyance qui lie Pèlerinage et *ʿAyd al-kabîr*, pèlerin et victime sacrificielle. Manger la chair de la victime le jour du sacrifice porte malheur, affirme-t-on en Kabylie (Bel 1932: 115, note 1). Mais nombreux sont les sacrificateurs maghrébins qui ont tout simplement invoqué des raisons pratiques: «la carcasse est plus facile à découper lorsqu'elle est froide», il est de plus nécessaire de «laisser la viande rassir avant de la consommer».

Le sacrifice ayant lieu hors de la maison, sur un site collectif souvent éloigné, comme en France et parfois en Turquie, la victime de l'*ʿAyd* n'entrera dans l'habitation familiale que sous la forme de carcasse ou de morceaux de viande.

Qu'elle ait lieu le jour-même ou le lendemain, la découpe de la carcasse exige de multiples précautions: la chair provenant de la victime consacrée, surtout si le mouton a séjourné dans la famille, ne peut être traitée comme une viande quelconque. Elle nécessite des instruments très affûtés, efficaces, respectueux de la carcasse sacrificielle. Des familles maghrébines utilisent, pour la première découpe, celle qui partagera longitudinalement la carcasse en deux parties égales, une tige de fer enfoncée dans la moelle épinière qui servira de guide au couteau.

Sur des sites de sacrifice en Ile-de-France, nos enquêtes ont mis en évidence la diversité des pratiques d'écorchage et de découpe de la victime en fonction des origines des familles et des traditions

locales. Les Maghrébins, après avoir dépouillé et vidé leur mouton en position suspendue, selon la technique de l'outre, l'enveloppaient dans un linge avant de l'emporter; les Africains de l'Ouest ôtaient la peau de l'animal en l'incisant ventralement et le vidaient à même le sol, puis ils entreprenaient de découper à la hache la carcasse encore chaude. Lors de l'*ʿAyd* 1987, découvrant sur un lieu collectif de sacrifice de Seine-St-Denis les manières de faire de leurs coreligionnaires africains, des musulmans marocains se sont émus, les traitant de "cannibales" et invoquant l'interdiction religieuse de découper cette chair sacrificielle avant le lendemain. Il a fallu l'appel à la tolérance d'un sacrificateur de la mosquée de Paris, présent sur ce site organisé par la mairie d'Aulnay-sous-Bois, pour calmer les esprits et éviter que ces divergences, relevant de la tradition et non du dogme, ne provoquent un incident.

Les dons de viande: la part du pauvre

On ne peut tirer profit de la carcasse de la victime, disent nos informateurs, se référant à la *Risâla*:

Ni la chair, ni la peau, ni la graisse, ni les tendons, ni rien d'autre ne doit être vendu des victimes *d'ahʿîya*, *ʿaqîqa* et *hadâyâ*», *d'ahʿîya* désignant le sacrifice de l'*ʿAyd*, *hadâyâ* celui fait au cours du Pèlerinage, et *ʿaqîqa* celui qui a lieu le septième jour après la naissance d'un enfant, garçon ou fille. [Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî 1979: 155][14]

Par contre, le don d'une partie de la viande sacrificielle participe de l'acte rituel et même le couronne: fête familiale, l'*ʿAyd al-kabîr* est aussi une fête de l'ouverture vers les autres, de l'échange et du partage, de la redistribution.

De toute cette viande de mouton, il n'y a que ce que l'on donne qui profite: ce que l'on a mangé est avalé, ce que l'on a donné est profitable. [Genevois 1964: 18]

Selon les Écoles juridiques musulmanes, les appréciations diffèrent sur la quantité de viande à donner, toute la victime, la moitié ou un tiers, la dernière proposition étant cependant la plus répandue. En priorité on donne aux pauvres, aux isolés, aux mendiants qui ce jour-là vont de maison en maison, mais aussi à des familles qui n'ont pu sacrifier faute de moyens financiers. Les dons peuvent être des morceaux bien identifiés de la victime de l'*ʿAyd*, parfois des portions de plats cuisinés au Maghreb, des parts composées de petits morceaux censés représenter la victime entière en Afrique de l'Ouest, ceci en fonction du type de découpe traditionnellement effectué. Cependant les dons de viande ou de plats cuisinés apportent plus qu'une simple contribution alimentaire, ils font aussi rentrer les exclus de la fête dans le temps de l'*ʿAyd*.

Comme la *zakât*, prescription divine instituant un impôt annuel égal au dixième de tous les biens d'un musulman, le partage de la viande sacrificielle permet une redistribution des "richesses" en faveur des déshérités. Cette «économie redistributive de l'Islam» (Décobert 1991) se pratique d'ailleurs à une toute autre échelle au moment du Pèlerinage à la Mekke: les carcasses des centaines de milliers de sacrifices effectués aux abattoirs de Minâ sont envoyées par camions, bateaux ou avions frigorifiques dans les pays musulmans pour nourrir les pauvres.

Tous les dons faits à cette occasion ne sont pas des aumônes (*sadaqa*). Des familles réservent certains morceaux (souvent une épaule) à des personnes dont elles se sentent redevables, à des membres importants de la parentèle, parfois à des gens avec qui un différend a eu lieu qu'on cherche à effacer à l'occasion de cette "fête du pardon".

Quand il n'est pas le père ou un membre de la famille, le sacrificateur doit lui aussi être gratifié d'une part de la victime qu'il a immolée, ce don ne constituant pas un salaire mais une communion car «il n'est pas permis de prélever le salaire de l'abattage sur la viande du sacrifice» (Eldjazaïri s. d.: 361). Car le sacrificateur doit manger du mouton qu'il a égorgé: certains disent qu'il doit consommer en premier une parcelle de foie grillé, plat qui inaugure traditionnellement la cuisine sacrificielle.

On réserve parfois des morceaux pour des membres de la famille absents au moment de l'*ʿAyd* en raison d'une maladie, d'un voyage, éventuellement du Pèlerinage à la Mekke. On n'oublie pas non plus les enfants mariés qui ne vivent plus au foyer et ceux qui sont partis travailler hors du pays: tous seront heureux de goûter un peu de viande de l'*ʿAyd* lors de leur prochain séjour.

Des familles musulmanes résidant en Europe nous ont dit ne pas pouvoir accomplir la *sadaqa*, le don d'une part de leur mouton de l'*ʿAyd*, car «il n'y a pas de pauvres» là où elles vivent, à Bruxelles, à Manchester ou à Paris. Étonnante à une époque de paupérisation croissante dans les grandes villes occidentales, cette affirmation doit être comprise ainsi: «il n'y a pas de pauvres musulmans dans mon entourage, je ne connais pas de famille musulmane qui ne sacrifie pas pour l'*ʿAyd*». Cette situation propre au contexte d'immigration justifie alors la consommation totale de la carcasse par la famille ou la mise en place d'un système d'échange de parts de viande sacrificielle avec les familles sacrifiantes les plus proches.

La cuisine du sacrifice

L'immolation rituelle de la victime, dont la validité dépend du strict respect des règles canoniques qui socialisent la violence de la mise à mort, puis le traitement de sa carcasse, potentiellement dangereux en raison de la présence de sang résiduel, sont des moments de forte tension. Le temps des préparatifs culinaires ouvre une autre période, celle des réjouissances familiales qui, pendant trois ou quatre jours, rassembleront la famille élargie autour des repas de fête.

Alors que les aliments quotidiens permettent la croissance et le maintien en bonne santé des individus, les mets cuisinés festifs, culturellement valorisés, participent à la construction du corps social. Ainsi l'ingestion par tous les membres de la famille de la chair de "son" mouton de l'*ʿAyd* prolonge et complète le rituel sacrificiel. Chacun attribue à cette chair une saveur particulière qui n'est pas seulement due à l'apprêt culinaire mais en reflète les qualités symboliques.

Dès la veille de la fête, les femmes maghrébines préparent toutes sortes de gâteaux et de pains. Avec les boissons (citronnades et sodas), ils apportent aux convives de tous âges la douceur du sucré, complémentaire de l'envie de viande que l'on s'apprête à assouvir et qui a nécessité l'accomplissement du meurtre rituel.

L'*ʿAyd al-kabîr* suscite des comportements alimentaires hors du commun: dans certaines familles, ce sera la seule occasion annuelle de manger de la viande à satiété. La cuisine sacrificielle révèle la diversité des plats qui signent l'origine régionale de la famille, mais peuvent aussi témoigner de syncrétismes et de recompositions lorsque les époux viennent de provinces différentes ayant des traditions culinaires particulières; s'y ajoutent parfois des apports extérieurs, dus aux recettes qu'on s'échange entre familles alliées ou voisines ou que véhiculent les médias, au croisement des cuisines traditionnelles et modernes.

Dans les familles originaires du Maghreb, l'ordonnancement des plats répond à des règles précises et reflète une progression dans l'utilisation des morceaux carnés: le jour même de la fête, on cuisinera les abats ainsi que la tête et les pattes, parties détachées de la carcasse pendant les opérations de préparation.

Le plus souvent cuisine des hommes, le premier repas de fête est attendu par tous, petits et grands. Il privilégie la consommation grillée, dans toute sa "fraîcheur", de l'essence de l'animal, le foie (*kabid*), véritable "concentré de vie" de la victime (Vialles 1988: 92). Forme solide du sang, cet organe est exclu de l'interdit Islamique d'ingestion de cette substance[15], de même que la rate, selon le *hadîth:* «deux sangs nous ont été rendus licites» (Rodinson 1975: 1094). Toute l'année il bénéficie d'une sorte de «fétichisme culinaire», sa valeur marchande rivalisant fortement avec sa valeur symbolique et sociale sans s'y substituer (Sidi Maamar 1998: 275, note 13). En effet le foie est symboliquement le siège de l'amour filial. H. Sidi Maamar (*idem*: 269) signale l'expression "mon foie" pour "mon enfant" et M. Rodinson précise que «le foie est considéré comme une partie particulièrement précieuse de la personne [...]. Les êtres chers y sont logés ou sont assimilés à des morceaux de foie» (1978: 343).

Au Maghreb ces brochettes de morceaux de foie entourés de fragments d'épiploon, grillées dehors sur le *kanûn*, sont appelées *bûlfaf* c'est à dire «l'enroulé»: elles exhalent une fumée odorante qui s'échappe de chaque maison pratiquement au même moment et signale à tous la réussite de l'acte sacrificiel et l'ouverture des festivités culinaires.

Le lendemain de l'*ʿAyd* est celui de la découpe de la carcasse. Tous les repas des deuxième et troisième jours sont caractérisés par l'abondance carnée et la diversité des mets ainsi que des modes de cuisson (grillé, rôti, mijoté, cuit à l'étouffé). Ces façons culinaires diversifiées correspondent à une division sexuelle des tâches au sein de la famille et de l'espace domestique: ainsi les hommes font griller les abats (foie, cœur, poumons) sur un *kanûn* à l'extérieur de la maison, tandis que le domaine des femmes est le foyer, dans l'intimité de la cuisine, où elles font mijoter la viande au coeur des marmites[16]. En Tunisie, cette fête est aussi pour la mère le moment de transmettre à ses filles son savoir culinaire: «La coutume de la *zougdida* découle des pratiques d'éducation ménagère inculquées aux fillettes dès l'âge le plus tendre. Ce vocable de *zougdida* désigne l'ensemble des petits plats que les fillettes sont autorisées à préparer toutes seules de A à Z en se servant d'ustensiles de cuisine miniatures, fabriqués spécialement à leur usage [...]. A l'heure des repas, la fillette apporte les petits plats qu'elle a préparés et auxquels les membres de la famille sont requis de goûter» (Ben Abdallah,1988: 128).

«Mangez-en, donnez-en et conservez-en»: la troisième recommandation du Prophète invite les familles à à ne pas gaspiller la viande sacrificielle. Aussi les femmes conservent-elles certains morceaux (la queue, les muscles des reins, des tripes, les oreilles, la langue), en utilisant plusieurs techniques (salage, séchage, cuisson prolongée), les deux premières étant souvent combinées. Quelques unes de ces préparations serviront à «améliorer l'ordinaire» en cas de passage d'un hôte. D'autres parties sont destinées à être consommées ultérieurement, lors d'autres repas festifs comme le «petit souper» de l'*ʿâshûrâ'*, un mois après l'*ʿAyd*, rite de passage d'une année à l'autre nécessitant la protection divine (Bel 1932: 116-117).

Pour conclure, je reviendrai sur la répartition des rôles masculins et féminins dans les rapports que les différents membres de la famille, adultes et enfants,

entretiennent avec le mouton à l'occasion de l'*ʿAyd al-kabîr*, mais aussi sur le regard porté par les non musulmans sur ce rituel.

En Islam le sacrifice est un acte masculin par excellence. Pour l'*ʿAyd al-kabîr* le père tient donc le premier rôle dans le travail rituel: c'est lui qui, chaque année, en immolant une victime, renouvelle le geste d'Ibrahîm en même temps que celui du Prophète, et re-vivifie le pacte d'alliance avec Dieu.

Mais la victime de l'*ʿAyd* n'est pas n'importe quel animal. La meilleur victime est un mouton mâle, choisi par le chef de famille qui joue là son honneur par rapport à ses proches et à ses voisins.

Aujourd'hui encore, au Maghreb, l'entrée dans certaines maisons du mouton de la fête s'apparente à une véritable "adoption": aspergé d'eau purifiante, nommé, il est salué par les femmes qui poussent des youyous, une manifestation vocale qui accompagne habituellement les cérémonies familiales. Ces femmes accueillent «le mouton de leur fils» comme un hôte de marque, veillant à son confort pendant les jours qu'il passera dans la maison.

Les enfants, en particulier les garçons dont le mouton prendra la place à l'heure du sacrifice, font de ce nouveau membre de la famille un compagnon de jeu. Ils se retrouvent dans la rue, leur domaine de prédilection, accompagnés de leurs moutons qu'ils tiennent en laisse comme des animaux de compagnie, et organisent des sortes de concours où le mouton le plus beau, et surtout le plus fort, est désigné.

Tout au long de cette période de fête les femmes participent aussi aux préparatifs rituels dans le cadre domestique, privé, les hommes en assurant la partie publique, manifeste. Mères nourricières, elles se chargent de l'alimentation du mouton, ajoutant aux rations de foin des "friandises", restes des repas familiaux: ces attentions quotidiennes contribuent à sa familiarisation et à son humanisation. Les femmes sont aussi les premières à déceler ses indispositions et lui dispensent des soins attentifs. La parure de la victime la veille de l'*ʿAyd* est aussi de leur compétence.

Après que le sacrificateur ait prononcé la prière et pratiqué l'égorgement, des femmes recueillent parfois, dans un but magico-thérapeutique, le sang du sacrifice ainsi que certaines parties de la victime au fur et à mesure de l'écorchage et de la découpe qui sont faites par les hommes. Elles procèdent au nettoyage des viscères et au brûlage de la tête et des pattes qui entreront, à côté de la viande, dans les préparations culinaires destinées aux repas des trois jours de fête.

Dans le rituel de l'*ʿAyd*, les femmes ont donc la capacité de prendre en charge le domaine du biologique; alors que les hommes font couler le sang de la victime, les femmes en gèrent le devenir, assumant grâce à la maîtrise du sel le dangereux rapport aux esprits, *jnûn*.

En Europe, en situation d'immigration et d'urbanisation, lorsque le sacrifice de l'*ʿAyd* est effectué sur un site collectif de sacrifice, hors de la sphère domestique, le rôle de la femme, traditionnellement lié à l'espace intime, se réduit aux préparatifs culinaires. Cependant certaines femmes sont présentes lors de l'achat de la victime qu'elles voient vivante et qu'elles peuvent toucher, fugace moment d'appropriation et de familiarisation. Dans ce même contexte, des femmes seules, veuves ou séparées de leur mari, tenant à ne pas priver leurs enfants de la joie de la fête de l'*ʿAyd*, jouent le rôle de sacrifiante, celle qui offre la victime de l'*ʿAyd*. Au "pays", ces familles monoparentales auraient été invitées à partager la fête par des proches.

Aujourd'hui où les croyants musulmans sont en majorité des urbains résidant dans des métropoles, en terre d'Islam comme dans d'autres pays, le statut du mouton de l'*ʿAyd al-kabîr* subit de profonds changements, devenant plus proche d'un animal de boucherie que d'une victime humanisée. Dans le contexte de l'Islam transplanté et minoritaire, en Europe, la pratique de ce sacrifice politiquement incorrect est dénoncée comme un "acte barbare" par les associations de protection animale: niant le sens profond de ce rituel religieux et familial, les protectionnistes s'élèvent aussi contre la présence des enfants lors de l'égorgement des moutons.

L'actuel courant d'anthropomorphisme qui se développe dans le contexte urbain occidental, fondé sur une hypersensibilité à l'animal et à sa souffrance et sur l'intégration de certains animaux de compagnie à la vie familiale, sert de toile de fond à ces mouvements qui dénoncent en bloc l'expérimentation animale, l'abattage rituel, l'hippophagie, l'élevage industriel, la chasse, la tauromachie, l'utilisation des animaux dans les cirques, la fourrure, etc. Certaines de ces associations, qui combattent les "traitements barbares" infligés aux animaux, ont reçu depuis plusieurs années le soutien de mouvements d'extrême droite et trouvé une tribune dans leurs organes de presse.

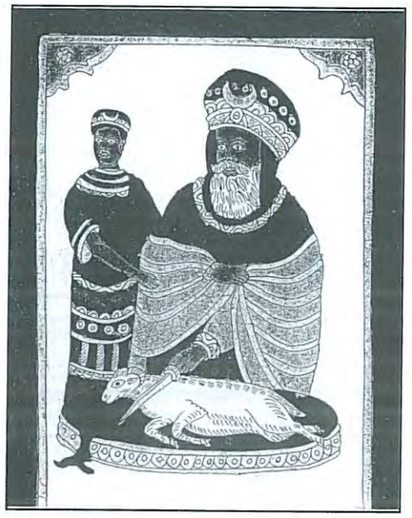
Quand il s'agit de protéger les animaux, les discours contre les humains peuvent devenir violents. Des dérapages ont été constatés, véritables appels au nationalisme et au racisme: la défense de la victime (le mouton) va jusqu'au souhait exprimé publiquement de la mort du bourreau, le musulman, l'étranger, l'"Arabe". On compare, en les mettant sur le même plan, l'égorgement rituel du mouton de l'*ʿAyd al-kabîr* avec l'excision des fillettes et le cannibalisme, cet amalgame pouvant faire croire qu'il s'agit là aussi de pratiques Islamiques[17].

Certains musulmans rencontrés étaient cependant eux-mêmes opposés à la pratique du sacrifice de l'*ʿAyd* et s'interrogeaient sur les contradictions entre les versets du *Coran*, qui réprouvent la souffrance animale, et la pratique du sacrifice. En effet,

depuis quelques années la mise en scène sanglante de l'*ʿAyd al-kabîr* commence à avoir des détracteurs en pays d'Islam, en particulier dans les grandes villes maghrébines. Au Maroc certains dénoncent le sacrifice en milieu urbain, acte archaïque et pollueur, saluant l'*ʿAyd* sans sacrifice de 1996 comme un «*ʿAyd* écologique»[18]. Des voix, encore peu nombreuses par rapport aux protestations des sociétés de protection animale en Europe, s'élèvent pour refuser la "fête barbare" à l'occasion de laquelle on assiste à un "massacre de moutons" suivi d'une "grande bouffe" (El Fazaa 1990). Ces musulmans défenseurs des animaux plaident pour un Islam sans effusion de sang, un thème illustré par quelques unes des caricatures publiées dans les journaux marocains pendant la période de l'*ʿAyd* en 1995, témoignant de l'éclosion, très récente, de mouvements protectionnistes dans ces pays.



1. L'ange Gabriel arrête le geste d'Ibrahîm et apporte le bélier qui sera substitué à Ismaël (gravure, cliché M. Delaplanche, col. Musée de l'homme, Paris)



2. Ibrahîm sacrifie un mouton à la place de son fils Ismaël (Fixé sous verre, Tunisie, col. A.M.Brisebarre)



3. La «musique» du sacrifice
(Algérie, *El Moujahid*, 4 août 1987)



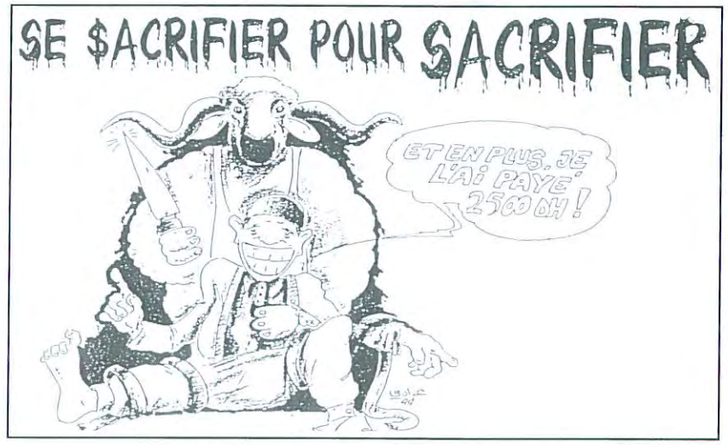
4. Caricature mettant en doute l'aptitude sacrificielle des moutons castrés importés d'Autralie et de ceux des pays de l'Est (Algérie, *El Watan*, 18 mai 1992)



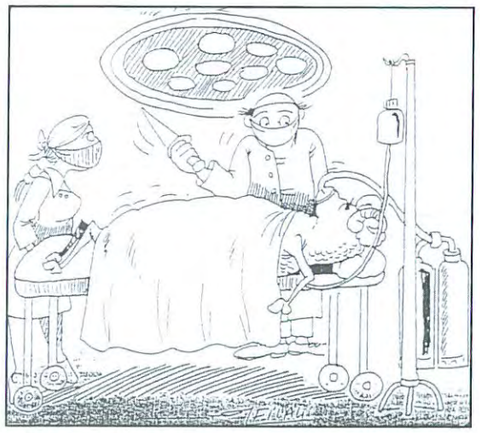
5. Publicité pour une tombola organisée par une chaîne de supermarchés à l'occasion de la Tabaski 2000: le premier prix est un bélier, les lots suivants sont constitués de métrages de bazin, un tissu qui sert à confectionner les boubous de fête (Dakar, Sénégal)



6. Pour acheter le mouton de ses rêves il est parfois nécessaire de vendre tous ses biens
(Maroc, *Anoual*, 7 mai 1995)



7. Le jour de l'*Ayd*, qui est sacrifié, le mouton ou l'homme?
(Maroc, *Téléplus*, 27 mars au 2 avril 1999)



8. En réponse aux campagnes des protectionnistes, faut-il insensibiliser les moutons avant le sacrifice de l'*Ayd*?
(Maroc, *L'Opinion*, 7 mai 1995)



9. Certains éleveurs français cherchent à fournir à leurs clients maghrébins des moutons mâles, cornus, à la face tachetée de noir (Val d'Oise, 1997)



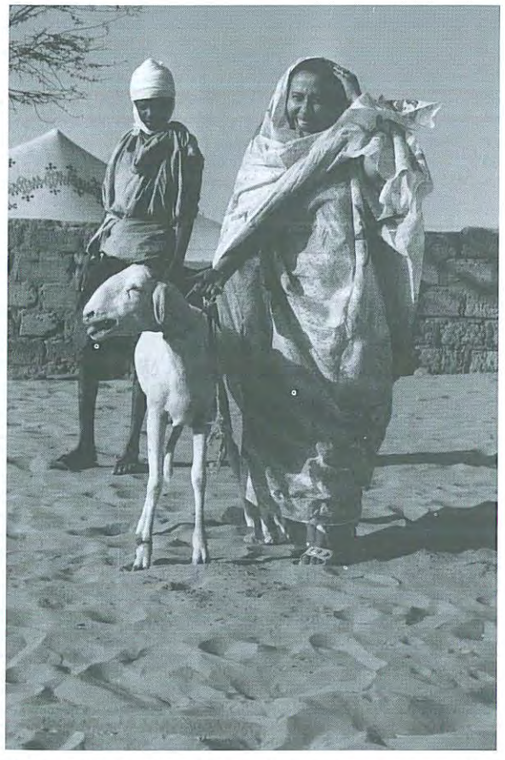
10. Le transport du mouton de l'*'Ayd*: on tente d'assurer le confort de l'animal (Val d'Oise, 1996)



11. Une tendresse toute parternelle pour porter le mouton (Le Havre, 1997, cliché E. Gourdikian)



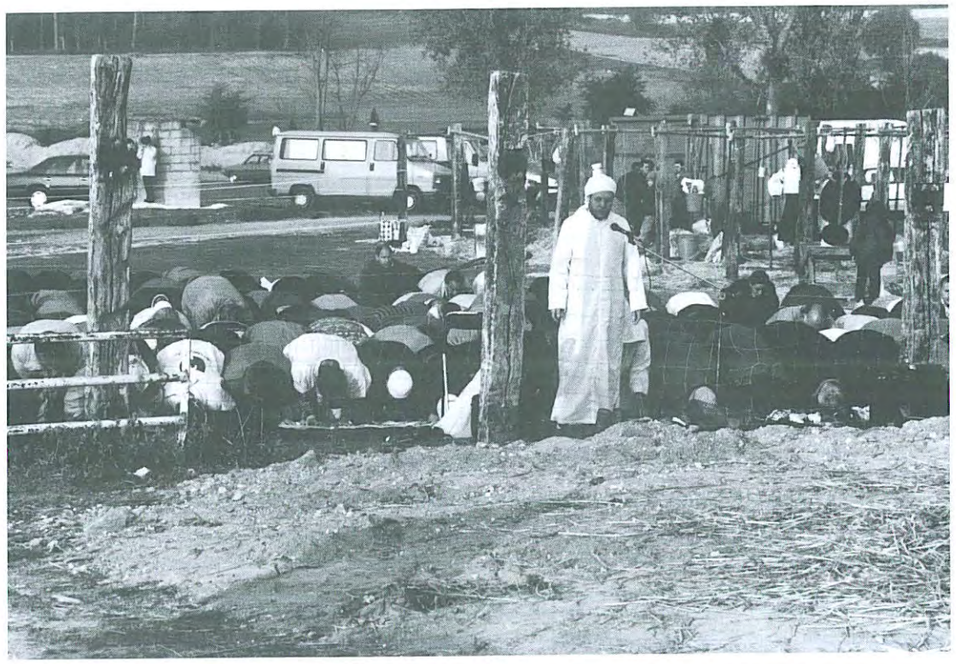
12. En Mauritanie, une autre façon de transporter les moutons de l'*ʿAyd* (Nouakchott, 1999)



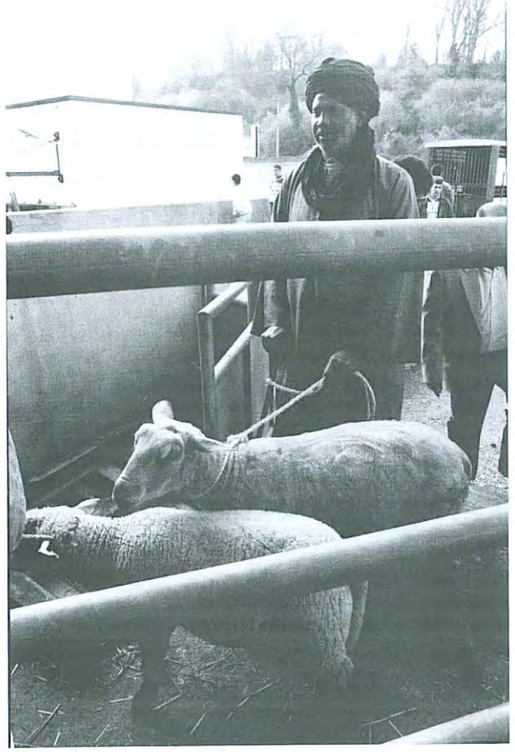
13. La maîtresse de maison mauritanienne et son mouton (Taguilalet, 1999)



14. Les enfants «promènent» leur mouton (Seine-St-Denis, 1987)



15. La prière de l'*'Ayd* sur un site de sacrifice dans la banlieue parisienne (Val d'Oise, 1997)



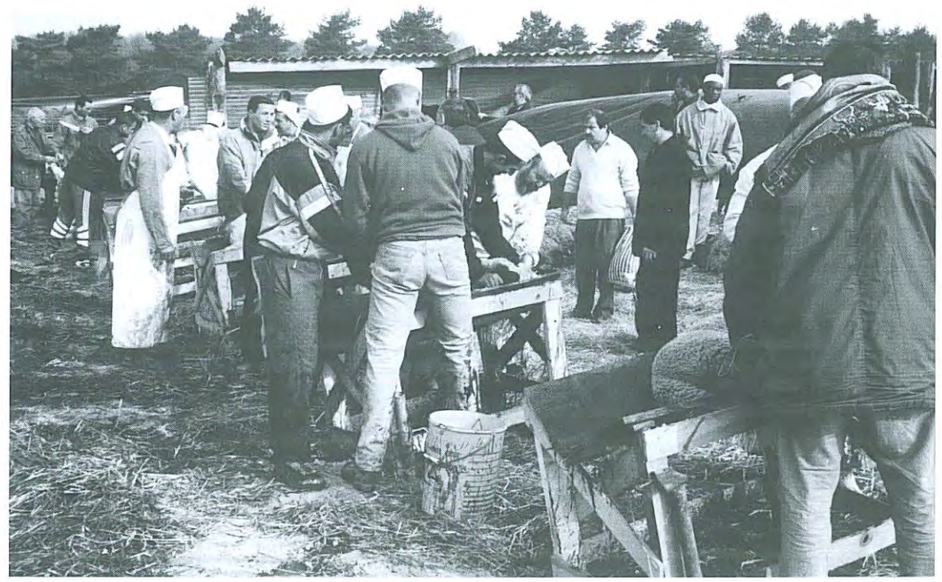
16. Ce jour-là, chacun revêt ses habits de fête (Le Havre, 1997, cliché E.Gourdikian)



17. Le sacrifice est affaire d'hommes (Seine-St-Denis, 1987)



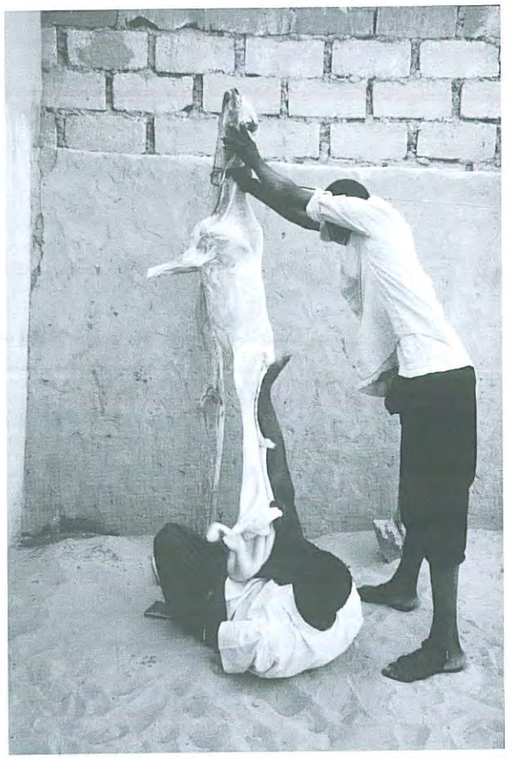
18. Placé dans une berce en bois le mouton, maintenu par deux membres de la famille, est égorgé par le boucher-sacrificateur (Val d'Oise, 1997)



19. Sur ce site dérogatoire de sacrifice organisé par l'administration française, les égorgements sont opérés par des sacrificateurs habilités en présence des familles (Val d'Oise, 1997)



20. En France, l'abattoir est un des lieux où se pratique le sacrifice de l'*Ayd*, ici par un professionnel (Le Havre, 1997, cliché E. Gourdikian)



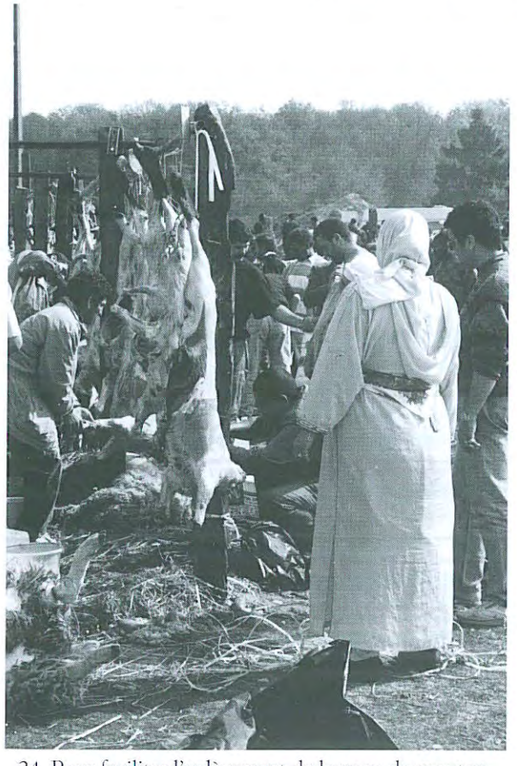
21. Dans la cour de la maison le père et un de ses fils dépouillent la victime de l'*Ayd* (Nouakchott, Mauritanie, 1999)



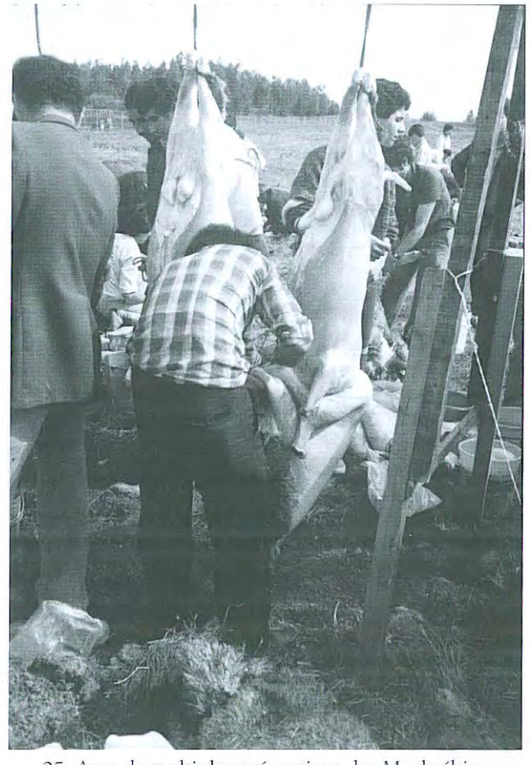
22. Pendant que le père sacrifie, la mère prépare le feu sur lequelle le foie du mouton sera grillé (Nouakchott, Mauritanie, 1999)



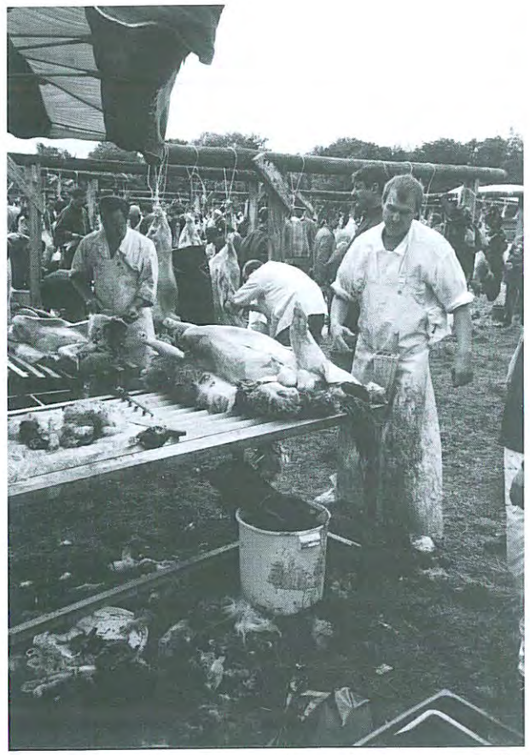
23. Sur ce site de la banlieue parisienne, les familles s'activent autour pour préparer la carcasse de leur mouton (Val d'Oise, 1994)



24. Pour faciliter l'enlèvement de la peau du mouton, l'homme la décolle en soufflant (Seine-St-Denis, 1987)



25. Avec de multiples précautions, les Maghrébins dépouillent leur mouton en position suspendue sur un site municipal (Seine-St-Denis, 1987)



26. Certains urbains ne connaissent plus les gestes traditionnels et s'adressent à des bouchers pour effectuer le dépouillement (Val d'Oise, 1994)



27. Le grillage de la tête et des pattes du mouton sur un braséro est du ressort des femmes (Seine-et-Marne, 1988)



28. Lorsque le sacrifice a lieu à l'abattoir, le mouton de l'*'Ayd* ne rentre dans la demeure familiale que sous forme de carcasse (Le Havre, 1997, cliché E. Gourdikian)



29. Le partage de la viande et la destination culinaire des morceaux sont décidés par les femmes (Le Havre, 1997, cliché E. Gourdikian)



30. Ashierè-sur-vie (Val d'Oise, 1997)

Les photos sans nom d'auteur ont été faites par A. M. Brisebarre

Notes

[1] Nom donné en Afrique de l'Ouest à la fête musulmane de l'*ʿAyd al-kabîr* (Grande Fête). D'autres noms désignent cette fête: *ʿAyd al-adhâ* (Fête du sacrifice), *Kurban Bayram* en Turquie, *Tfaska* chez les Berbères, *Eid Zoha* au Pakistan.

[2] «Pour les musulmans, le mythe d'Ibrahîm est un archétype de la relation de l'homme avec Dieu, un geste qui inspire un effroi religieux impliquant des acteurs sublimés. En répétant rituellement le sacrifice d'Ibrahîm, Muhammad s'impliquait lui-même métaphoriquement dans le cours du mythe de telle manière que la croyance populaire à son égard se construise en se confondant avec celle qui définit Ibrahîm» (Combs - Schilling 1989: 248-249).

[3] *Le Coran*, Robert Laffont, 1990, traduit et présenté par A. Chouraqui.

[4] D'après un récit en langue berbère publié, avec sa traduction française en regard, dans l'annexe II de H. Genevois (1964: 27-35).

[5] On notera la progression vers «la meilleure victime», ce que H. Sidi Maamar (1998) a appelé le «bestiaire du sacrifice». L'enfant sacrifié est ici Ismaël, l'enfant né d'Ibrahîm et d'Agar, la servante égyptienne de Sarah, et non Isaac, «l'enfant du miracle», né par la suite d'Abraham et de Sarah alors que tous deux étaient très âgés, Sarah étant même ménopausée, comme cela est mentionné dans le texte biblique. Ce déplacement s'est imposé tardivement dans la tradition populaire musulmane, cependant cette «geste ismaëlienne» reste discutée par les exégètes, le texte coranique ne mentionnant pas le nom du fils promis au sacrifice (Dagorn 1981).

[6] 1984. - *Jâmi' l-bayân fî ta'wîl l-qur'ân*, Beyrouth, 15 vol.: IV, 186-205.

[7] Le même rôle est attribué au mouton immolé lors du sacrifice de naissance, *ʿaqîqa*.

[8] En 1995, à Meknès le prix d'un mouton pour l'*ʿAyd* variait de 1000 à 4000 Dirhams, alors que le salaire minimum était de 1400 Dirhams.

[9] En 1995, nous avons recueilli l'ensemble des caricatures publiées dans la presse arabophone et francophone marocaine pendant la période de l'*ʿAyd al-kabîr*. Voir l'analyse de Mahdi 1998b.

[10] Voir la presse algérienne: "El Moudjahid", 16 juin 1991; "Horizons", 18 juin 1991; *Le Soir d'Algérie*, 20 juin 1991. «Dans l'Islam, l'illicéité de consommation du porc implique, *ipso facto*, celle de l'achat et de l'entretien de cet animal dont la présence près d'un orant annule la validité de sa prière» (Viré 1986: 8).

[11] Plus particulièrement lors des sacrifices, du mariage et de la circoncision (Hammoudi 1988: 176 et s.).

[12] Des combats de béliers (biélomachie) sont traditionnels et attestés en Afghanistan, en Tunisie et dans l'est de l'Algérie.

[13] En Kabylie, certaines femmes peuvent remplir le rôle de sacrificateur. C'est le cas des «mères de jumeaux ou de sept garçons se suivant sans qu'aucune fille ne s'intercalent entre eux» (Genevois 1964: 4). Rappelons l'importance, dans le monde berbère, de la filiation matrilinéaire. L'Islam indonésien accepte aussi qu'une femme, chef de famille, offre ce sacrifice appelé *reraya qurbën* (Bowen 1992).

[14] Voir Aubaile-Sallenave (1999) et Zirari (1999).

[15] Le sang fait partie des interdits alimentaires Islamiques avec le porc, la bête morte et celle qui a été immolée au nom d'autres divinités que Dieu (*Coran*, V, v. 3).

[16] Une succession pratiquement identique des consommations rôties et bouillies est soulignée par M. Detienne pour le sacrifice grec (1972: 207 et s.).

[17] Chapeau à une déclaration de Brigitte Bardot contre l'abattage rituel musulman en première page de "Présent" du 22-23 juin 1991, journal défendant la même idéologie que le Front National français.

[18] Voir dans la presse marocaine: "La vie économique", 3 mai 1996.

Références

Aubaile-Sallenave F.
1999 *Les rituels de naissance dans le monde musulman*, in P. Bonte - A. M. Brisebarre - A. Gokalp (sous la dir. de), *Sacrifices en Islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS Éditions, Paris: 125-160.

Bel A.
1932 *La Fête des Sacrifices en Berbérie*, in *Cinquantenaire de la Faculté des Lettres d'Alger (1881-1931)*, Alger: 87-125.

Ben Abdallah C.
1988 *Aid-el Idh'ha ou Aid-el Kebir*, in *Fêtes religieuses en Tunisie*, Tunis: 109-131.

Benkheira M. H.
1994 *Pour une approche anthropologique de l'Islam normatif*, Paris III-Université de la Sorbonne, Thèse de doctorat d'état ès-lettres.

Benkheira M. H.
1998 *Sanglant mais juste: l'abattage en Islam*, in "Études rurales", 147-148 (n. spécial): 65-79.

Bonte P.
1999 *Le sacrifice animal*, in "La ricerca folklorica", 40: 79-89.

Bousquet G. H.
1958 *Des animaux et de leur traitement selon le judaïsme, le christianisme et l'Islam*, "Studia Islamica", IX: 31-48.

Bowen J. R.
1992 *On scriptural essentialism and ritual variation: Muslim sacrifice in Sumatra and Marocco*, "American ethnologist", 19/4: 656-671.

Brisebarre A. M.
1998 *La fête du mouton. Un sacrifice musulman dans l'espace urbain*, CNRS Éditions, Paris.
1998 (éd.), *Mort et mise à mort des animaux*, in "Études rurales", 147-148 (n. spécial).

Chelhod J.
1955 *Le sacrifice chez les Arabes. Recherches sur l'évolution, la nature et les fonctions des rites sacrificiels en Arabie occidentale*, PUF, Paris.

Combs-Schilling M.E.
1989 *Sacred Performance. Islam, Sexuality and Sacrifice*, Columbia University Press, New-York.

Crouzet J.
1973 *Fêtes religieuses*, in "Le Fichier périodique", II/118: 72-93.

Dagorn R.
1981 *La geste d'Ismaël d'après l'onomastique et la tradition arabe*, Droz (Centre de Recherches d'histoire et de philologie, II, Hautes Etudes Orientales), Genève.

Décobert C.
1991 *Le mendiant et le combattant. L'institution de l'Islam*, Seuil, Paris.

Detienne M.
1972 *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris.

Doutté E.
1909 *Magie et religion dans l'Afrique du Nord*, Typographie Adolphe Jourdan, Alger.

Durand J.-L.
1986 *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Ed. La Découverte / École française de Rome, Paris-Rome.

Eldjazaïri D. E.
s.d. *La Voie du Musulman (Minhaj Elmoslim)*, ASLM éditions, s.l.

El Fazaa
1990 *Le sacrifice du mouton est-il nécessaire?*, in "Le Maghreb", n. 208/29: 16-17.

Gaudefroy-Demombynes
1923 *Le pèlerinage à la Mekke. Etude d'histoire religieuse*, Geuthner, Paris.

Genevois H.
1964 *Valeur du sang. Rites et pratiques à intention sacrificielle*, in "Fichier de documentation berbère", Fort-National (Algérie), 92/IV: v. 92.

Gokalp A.
1998 *Turquie. Le* Kurban *à Istanbul*, in Brisebarre 1998: 224-245.

Graf de la Salle H.
1944 *Contribution à l'étude du folklore tunisien. Rites de sacrifice et d'onctions*, in "Revue Africaine", 71-72.

Hammoudi A.
1988 *La victime et ses masques. Essai sur le sacrifice et la mascarade au Maghreb*, Paris, Seuil.

Ibn Abî Zayd Al-Qayrawânî
1979 *La Risâla ou Epître sur les éléments du dogme et de la loi de l'Islâm selon le rite mâlikite*, Editions populaires de l'armée (traduction L.Bercher), Alger.

Laoust E.
1921 *Noms et cérémonies des feux de joie chez les Berbères du Haut-Atlas et de l'Anti-Atlas*, in "Hespéris", 1/1er trim.: 3-65.

Mahdi M.
1998a *Maroc. Se sacrifier pour sacrifier: prescription sociale et impératifs religieux*, in Brisebarre 1998: 283-315.
1998b *Maroc. La fête des supplices. Les caricatures de l'ʿ*Ayd al-kabîr, in Brisebarre 1998: 316-334.

Marty P.
1946 *L'Aïd al-kabir*, "Revue des Etudes Islamiques", Cahier I, Tunis (L'année liturgique musulmane à Tunis): 34-38.

Quardhaoui Y.
1990 *Le licite et l'illicite en Islam*, Okad et Rayhane, Paris.

Rachik H
1990 *Sacré et sacrifice dans le Haut-Atlas marocain*, Afrique Orient, Casablanca.

Rodinson M.
1975 *Ghidhâ'*, in *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, Maisonneuve et Larose, Nelle éd., Leyde-Brill-Paris: 1081-1097.

Rodinson M.
1978 *Kabîd*, in *Encyclopédie de l'Islam*, t. IV, Maisonneuve et Larose, Nelle éd., Leyde-Brill-Paris: 341-348.

Sidi Maamar H.
1998 *Algérie. Les bestiaires sacrificiels*, in Brisebarre 1998: 246-282.

Thiam M. M.
(s.d.) *L'Islam et les pratiques culturelles*, Dar Al-Kitab Al-Lubnani, Beyrouth.

Vialles N.
1988 *La viande ou la bête*, "Terrain", 10 (n. spécial: *Des hommes et des bêtes*): 86-96.

Viré F.
1986 *Khinzîr* (porc), in *Encyclopédie de l'Islam*, t. V, Maisonneuve et Larose, Nelle éd., Leyde-Brill-Paris: 8-10.

Virolle M.
1999 *Sacrifices et deuils en Kabylie. Reflexions sur quelques éléments d'un système sacrificiel*, in P. Bonte - A. M. Brisebarre - A. Gokalp (sous la dir. de), *Sacrifices en Islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS Éd., Paris: 177-195.

Werbner P.
1998 *Grande-Bretagne. 'Sceller' le Coran. Offrande et sacrifice chez les travailleurs immigrés pakistanais*, in Brisebarre 1998: 204-223.

Zirari H.
1999 *Les deux sacrifices de la naissance: féminin et masculin en jeu*, in P. Bonte - A. M. Brisebarre - A. Gokalp (sous la dir. de), *Sacrifices en Islam. Espaces et temps d'un rituel*, CNRS Éd., Paris: 161-176.

Fatima Giallombardo

Itinerari mediterranei del gusto. Il cous-cous in Sicilia

È nota l'attenzione che storici e antropologi da qualche tempo dedicano alle modalità dell'alimentazione. Pur da differenti angolazioni, essi sottolineano il valore culturale delle pratiche culinarie che in ciascun gruppo umano soddisfano bisogni sia energetici che comunicativi. Se è vero che mangiare non è mai semplicemente nutrirsi, la cucina veicola identità e saperi di lunga durata. Nelle comunità tradizionali essa segnala ancora il rapporto con la natura e il paesaggio produttivo, le differenze di *status* sociale, la dimensione simbolica connessa al cibo come oggetto del dono: tra uomo e entità sacrali (nelle feste del ciclo calendariale), tra uomini e donne, giovani e anziani (nei momenti emblematici del ciclo della vita).

La prassi alimentare è dunque un elemento fondamentale della cultura di un popolo. Il suo configurarsi in forme standardizzate – tecniche di cottura, associazioni di ingredienti in ricette, "buone maniere" a tavola – denota scelte specifiche operate nell'arco delle molteplici possibilità nutrizionali, combinatorie e simboliche degli alimenti. Nel tramandare tali forme da una generazione all'altra, ciascun gruppo perpetua però non solo la propria immagine ma anche il modo in cui ha realizzato il passaggio dal crudo al cotto, ossia dalla natura alla cultura. Ecco perché ogni ricetta è anche un "rituale" ed è rappresentata da chi ne officia il "culto" come l'unica possibile, l'unica vera. I riti domestici della cucina, se da un lato fissano in sequenze i gesti del fare fra fuoco e fornello, codificando un sapere in cui ogni comunità si riconosce, dall'altro, osservati in una più ampia prospettiva storica, denunciano proprio il valore ideologico di questa rappresentazione. Piuttosto che confermare rigide identità locali, incomparabili l'una con l'altra, l'analisi delle pratiche culinarie evidenzia viceversa un *continuum* di variazioni e somiglianze che configura vaste *koinè* alimentari. È il caso della cucina mediterranea, la cui storia si radica nelle millenarie stratificazioni dovute ai contatti e agli scambi fra i popoli che si affacciano su questo mare. Entro tale orizzonte storico e antropologico ha dunque senso parlare della specificità della cucina siciliana o di altre isole e penisole che nel crocevia del Mediterraneo hanno plasmato la propria vicenda economica e culturale. Una specificità fatta di "variazioni su tema" e che si coglie come variante "stilistica" di codici alimentari di ampia diffusione. Differenze macroscopiche si evidenziano invece oggi nel rapporto discrasico fra la gastronomia tradizionale e quella moderna.

Radicata nei ritmi di germinazione e crescita di piante e animali, scandita dalle attività stagionali di preparazione e conservazione dei cibi, l'alimentazione di impianto agropastorale e marinaro si configura in netto contrasto con i *fast food* casalinghi e della ristorazione pubblica. Contro l'attuale semplificazione di ricette e linguaggi (in omaggio al demone della velocità), la cucina tradizionale continua a prediligere la lenta cottura di carni, pesci e vegetali, le manipolazioni in brodetto, in tegame (con sughi rossi o bianchi), in padella. Essa rende più acconce le carni selvatiche e coriacee, ma anche certi pesci e ortaggi, con precotture adeguate che ne esaltino o ammorbidiscano il gusto: bollire prima, arrostire poi; oppure bollire, rosolare, infine cuocere. Modalità che rivelano concordanze vicine e lontane, sia nel tempo che nello spazio: dall'antica Roma alla Persia, dal modello arabo a quello andaluso, fino alle odierne gastronomie regionali. Non meno connotante appare l'associazione dolce-salato, grasso-dolce o la predilezione per l'agro-dolce-aromatico che furono specifiche di pratiche culinarie arcaiche e più recenti, sia aristocratiche che popolari. Esse evidenziano, pur con le ineludibili differenze nell'uso delle materie prime (povere o pregiate) e degli aromi (droghe costose o erbe selvatiche), il fondo comune di una cucina mediterranea che al gusto originario per i cibi naturali e poco elaborati (correlato alle prime produzioni orticole e cerealicole) affiancò, fino a renderlo essenziale, quello per i sapori intensi e speziati, per gli aromi contrastanti e fortemente marcati anche sul piano cromatico: il giallo dello zafferano, il "pelo di cammello" della cannella, il rosso del peperoncino. Sapori-profumo, sapori-colore gia presenti nelle cene sontuose dei greci e dei romani, a testimoniare una passione del gusto tutta orientale e un itinerario storico-politico, economico e simbolico che lentamente ha unito le sponde del Mediterraneo.

In ambito europeo questa cucina rinnova i suoi fasti nelle corti rinascimentali italiane, dopo il lungo intervallo seguito ai contatti con la culinaria araba attraverso la penisola iberica e la Sicilia, riadattandosi negli strati meno disagiati del popolo. La sua continuità cede nel Settecento di fronte alla razionalità borghese che Oltralpe determina una rottura del gusto: no ai procedimenti complicati, agli eccessi aromatici e ai contrasti di sapore. Essi divengono indice di una alimentazione provinciale e desueta. I piatti di "semplice complessità" francesi non interrompono però la tradizione italiana dei miscugli "non conformisti".

Questi persistono nella cucina borghese post-unitaria, sia pure ai margini di ricette che prediligono le carni poco cotte e le salse meno elaborate, mentre l'uso di brodi, stufati, brasati e spezzatini viene relegato ai più corposi e popolari piatti regionali. È qui che vediamo riconfermata la continuità, ancora attuale, di una *koinè* del gusto che ha radici millenarie e ragioni storiche che la riattualizzano.

La cucina siciliana, proprio per le travagliate vicende di popolamento e di conquista dell'Isola, si offre come esempio emblematico di permanenza e continuo adattamento dei tratti strutturali rinvenibili nella gastronomia mediterranea. Ecco allora le cotture plurime applicate a materiali diversi; l'uso del vino cotto, della malvasia, dell'uva passa, ma anche della scorza d'arancia, del limone e delle mandorle associato a quello dei capperi e dell'aceto, in ricette di carne, pesce, ortaggi connotate dal *continuum* fra dolce-salato-acido; la combinazione di spezie quali noce moscata, cannella, chiodi di garofano, zafferano, zenzero, pepe e peperoncino; la mescolanza fra erbette selvatiche come nepitella, salvia, prezzemolo, basilico, alloro, finocchio, rosmarino, origano. Una vasta sintassi del gusto che caratterizza pietanze sia dolci che salate, in cui è dato ancora ritrovare la carne o anche il sangue di maiale addolciti con miele o zucchero (in certi pasticcini del ragusano, nelle polpette di tritato del trapanese, nel sanguinaccio) il pesce insaporito con frutta essiccata (uva passa e pinoli nella farcia di sarde, boghe e acciughe fresche, dei totani, delle seppie o, fino a pochi anni fa , nello stufato di tartaruga delle Eolie), le creme di zucca gialla zuccherate e profumate con rosmarino (nelle *sfinci* – frittelle – preparate per la festa di san Giuseppe a primavera), le insalate di agrumi in cui l'olio si mescola allo zucchero o all'aceto, all'origano e al peperoncino.

Sapori afrodisiaci, combinazioni ardite che ci provengono dal retaggio arabo o, senza escluderlo, anche dalla più arcaica eredità romana, resa ricca e fastosa dai modelli mediorientali? È impossibile stabilire derivazioni certe o dirette di una pietanza o di un dolce, la cui identità, pur mantenendosi a livello delle strutture del gusto, può arricchirsi o impoverirsi a seconda del ceto sociale e della circostanza che il suo consumo intende denotare. Così la *cassata* di ricotta, barocca nella sua versione urbana (soprattutto a Palermo), si riduce agli elementi essenziali (pan di Spagna o crostata con crema di ricotta) nei centri contadini dell'Isola, nel primo caso connotandosi come esito dei procedimenti esornativi propri della pasticceria di corte e dei monasteri. L'uso di prodotti caseari nelle ricette dolci non sarebbe d'altronde che il segno di una applicazione usuale in tutti i contesti produttivi dediti all'allevamento, sia in Sicilia che altrove. È pertanto fuorviante evidenziare nella *cassata* la presenza di frutta candita, glassa di pistacchi o pasta di mandorle come sigillo della sua origine araba. In tal caso sarebbe problematico assegnare un ruolo ai pezzetti di cioccolato incorporati nella ricotta, la cui materia prima (il cacao) deriva da ben altro continente (l'America) e che insieme alla vaniglia (Messico) caratterizza con eguale pregnanza molti capolavori della pasticceria siciliana. Più verosimile affermare che elementi introdotti dagli arabi (gli agrumi- in scorzette e spicchi canditi- e i pistacchi), con altri di diversa provenienza, hanno arricchito la *cassata*, il cui nome deriva dal *caseum* latino.

Ricotta e formaggio fresco (*tuma*) sono ampiamente combinati con zucchero, miele e altri ingredienti aromatici nella dolceria isolana: i cannoli, *i cassateddi* (le cassatelle), *u sfògghiu* (lo "sfoglio" appunto di formaggio, confezionato durante il ciclo natalizio a Polizzi, nelle Madonie), sono esempi tra i più noti. Meno conosciute le associazione fra cassatelle di ricotta e brodo di pesce o di gallina (San Vito Lo Capo), fra pasta (lunga o corta) e ricotta profumata di cannella o noce moscata (nel Messinese), oppure fra spaghetti, mollica di pane, olio, prezzemolo, zucchero e cannella (a Salemi – Trapani – nelle *cene* in onore di san Giuseppe), che testimoniano l'importanza e la persistenza di quelle associazioni dei sapori di cui si è detto. Se queste trovano un terreno d'elezione nella gastronomia festiva della Sicilia (ricchissimo è il panorama di pietanze tradizionali che ne cadenza il tempo rituale), valide attestazioni si trovano ancora in ambito familiare, sia urbano che rurale e marinaro. Qui permangono consuetudini alimentari e conviviali che coesistono con le nuove mode: segno, le prime, di un bisogno di memoria difficile da estirpare, anche per i ceti abbienti dell'Isola, di una differente identità le altre.

In questo orizzonte dinamico, alcune preparazioni tradizionali sono passate dalla sfera domestica a quella della ristorazione pubblica, caricate spesso di funzioni che a una mitica identità regionale o provinciale fanno riferimento. Emblematico il caso della pasta, finocchietto selvatico e sarde fresche, manipolati con l'aroma dell'acciuga salata e dello zafferano, il dolce della *passulina* (uva passa) e dei pinoli, talora anche della mandorla tostata e tritata (ne esiste anche la variante con sugo rosso), che si staglia nella rappresentazione dei palermitani come perno atemporale della loro gastronomia e della loro storia municipale. Non diversamente la pasta "alla Norma" di Catania, in cui la salsa di pomodoro si combina alle melenzane fritte e alla ricotta salata, grattugiata direttamente nel piatto, e dove infine si pongono foglie fresche di profumatissimo basilico: ingredienti in gran parte estranei alle produzioni autoctone della Sicilia ma assimilati in seguito (il pomodoro del Nuovo Mondo solo a partire dall'Ottocento) e rielaborati secondo le norme strutturali della culinaria tradizionale. Del *cùscusu* (cous-cous), di cui adesso diremo, è possibile invece

con maggiore sicurezza affermare l'antichità e la derivazione araba, ferme restando le varianti locali relative alle modalità di manipolazione e consumo della semola e la persistenza di un codice associativo dei sapori che ha ben ampia diffusione.

Il cous-cous, nelle sue numerose versioni, continua a caratterizzare la cucina domestica e festiva di molti centri dell'Isola. L'area del Trapanese ne vanta la tradizione originaria che si ricongiunge alle matrici nordafricane di questa pietanza. I suoi aromi speziati combinati con il pesce, ma anche con la carne e gli ortaggi, configurano una grammatica dei sapori che nella memoria femminile richiama immediatamente giorni di festa e di giovinezza, associandosi a un laborioso quanto intenso godimento del palato. Se il cous-cous appartiene alla terra e al mare di Trapani e delle sue isole (le Egadi, Pantelleria), il suo uso non è però sconosciuto tradizionalmente a Sciacca, ad Agrigento e, da alcuni anni, a Palermo dove i ristoratori tunisini ripropongono, insieme al cous-cous maghrebino con carne di montone, anche quello a base di pesce in omaggio all'Isola.

È quest'ultimo infatti a veicolare il senso di una identità specificamente siciliana, malgrado la varietà di combinazioni, sia carnee che vegetali, in cui questa pietanza può essere tuttora preparata. È facile ipotizzare che la presenza di pesci pregiati (nient'affatto obbligatori) nella composizione della zuppa, soprattutto in passato abbia reso questo tipo di cous-cous un piatto più ricco e dispendioso, adeguato a caratterizzare il "lusso" dei giorni di festa. Da qui il suo posto privilegiato nell'immaginario alimentare dei piccoli e grandi centri del Trapanese che al cous-cous di pesce affidano sempre di più il compito di perpetuare anche la propria tradizione culturale. Secondo il racconto delle donne di Mazara, Marsala, Trapani, Paceco, San Vito Lo Capo, Valderice, anche i più poveri, contadini e marinai, celebravano quindi il Natale, il Carnevale, la Pasqua e certe domeniche preparando una zuppa che doveva contenere, per la speciale circostanza, qualche scòrfano, capone, cefalo, orata, considerati "cari", cioè costosi o, se possibile, pesce allevato nelle saline di Trapani (ritenuto più saporito). Da questo piatto inizieremo pertanto il nostro viaggio che tra Oriente e Occidente, da una sponda all'altra del Mediterraneo, consente di cogliere gli esiti di molteplici e mai conclusi itinerari del gusto.

— *Ncucciari* (ridurre la semola in grumi). È la fase di trasformazione della semola di grano duro (*sìmmula*) in grumi o palline (*cocci*), realizzata grazie alla pressione sapiente della mano sui granelli appena inumiditi con l'acqua. Acqua fredda (ma talora anche tiepida), spruzzata con la sinistra (o sgocciolata con un cucchiaio) su mucchietti di semola che con la punta delle dita si vanno piano piano raggrumando (si *ncòcciano*): non *a frascàtuli,* cioè con i cocci troppo grossi, ma "giusti", di una misura un po' più grande della capocchia di uno spillo (a San Vito), oppure *belli cucciusi,* con le palline ben evidenziate (come piace a Marsala). Di fatto la grossezza dei grumi può variare anche nello stesso luogo, ma è costante la scelta di non manipolare i grani troppo piccoli. Il movimento rotatorio dei polpastrelli deve essere leggero per non "impastare" la semola e a tal fine le donne preferiscono lavorarla in porzioni che si dispongono di volta in volta (o si prelevano a pugnetti dalla massa già versata) sul *tavuleri* (tavola piatta di legno) o sulla *mafararda* (ciotola tonda di terracotta molto svasata e dai bordi alti), sebbene si possano utilizzare anche *u lemmu* (vaso fondo di terracotta) o zuppiere di ceramica molto capienti. *Ncucciata* la semola, questa si unge (subito o dopo una breve asciugatura all'aria) con olio d'oliva (circa duecento cinquanta grammi per un chilo) e si condisce (si *frisculia* a Trapani) con sale, pepe nero macinato (è recente l'uso del peperoncino), cipolla tagliata in fette sottili o tritata, prezzemolo e foglie di alloro. A questi condimenti più usuali, secondo il gusto e la tradizione familiare, si possono aggiungere cannella in polvere, scorzette di limone, un pesto di mandorle (già spellate), aglio e prezzemolo (oppure solo questi due ultimi ingredienti), sedano (meno frequente), gamberetti sgusciati.

— *Còciri a bbagnumaria* (cuocere a vapore). A questo punto si dispone il cous-cous nel recipiente dentro il quale cuocerà a bagnomaria, cioè a vapore. L'originaria *cuscusera* (denominata anche *cuscusaru* o *pignata rû cùscusu*), contenitore in terracotta munito di manici e bucherellato, può essere oggi sostituita da un normale scolapasta di alluminio che si innesti però perfettamente nella pentola (*pignata*) dove l'acqua bolle. Acqua che può essere aromatizzata con foglie di alloro o con bucce di limone, mentre a Marsala preferiscono aggiungere sedano, olio, sale, a Paceco e a Pantelleria teste e testi di pesce (con cipolla e prezzemolo, oltre all'alloro). La disposizione del cous-cous nella *cuscusera* può essere talvolta eseguita sovrapponendo suoli di semola ulteriormente conditi con bastoncini di cannella e foglie di alloro, oppure sistemando alla base del recipiente uno strato di cipolle affettate o, meno frequentemente, inframezzando un suolo di fettine crude di cavolfiore (come a San Vito).

La fase delicata della cottura a vapore (che non si protrae oltre i novanta minuti da quando *u cùscusu spunta*, cioè fuoriesce il primo vapore), si avvia dopo che pentola e *cuscusera* siano state attentamente sigillate con un cordone di pasta (*ggiru, cudduruni*), fatto di farina e acqua. Con lo stesso impasto si realizzano anche *i cuddureddi,* ciambelline che cuocciono insieme al cous-cous e vengono mangiate subito dai bambini: una consolazione per la loro lunga attesa.

La trasformazione da crudo in cotto richiede altri accorgimenti tesi a evitare che il *cùscusu* si possa *assuppari*, intridere cioè dell'acqua di condensa del vapore.

Per questo si toglie il coperchio dalla *cuscusera* al primo apparire del fumo e lo si sostituisce (ma non sempre) con un telo da cucina bagnato e strizzato. Durante la cottura non si mescola mai, secondo alcune donne; per altre è necessario invece sollevarlo delicatamente con un cucchiaio di legno in modo che il vapore circoli più efficacemente o addirittura rovesciarlo, a metà del procedimento, dentro la *mafararda*, mescolarlo e riporlo nuovamente a completare la cottura.

— *Arripusari* ("riposare"). È il tempo (variabile da trenta a sessanta minuti) ritenuto necessario perché si realizzi, in giusta proporzione, l'alchimia fra il secco del cous-cous e l'umido del condimento, fra il profumo e il sapore, che caratterizzano questa pietanza.

Il lento processo si svolge dentro la *mafararda* (o nella stessa pentola di bollitura ovviamente svuotata, o in un capiente *lemmu*) dove il cous-cous si combina con il sugo (*u broru*). Anche questa operazione appare cadenzata in modo leggermente diverso da una donna all'altra. Per alcune si deve *abbivirari* (inumidire) subito abbondantemente il cous-cous, per altre in piccole quantità, mescolandolo ogni volta delicatamente. Fatto ciò, si copre con uno strofinaccio (*mappina*) e si avvolge con un plaid, una coperta di lana (*manticedda*) perché si mantenga caldo (*ncalurìa*) mentre riposa. In questa fase le donne usano termini e gesti affettivi, quasi di protezione, per descrivere ciò che fanno. Bisogna *accuppunarlu* (coprirlo) bene il *cùscusu*, come si fa con i *picciriddi* (i bambini piccoli), e metterlo a *dòrmiri*, a *rripusari* sopra una sedia, sullo stipetto o sulla balata di marmo della cucina. È un cibo-organismo vivente, con i suoi ritmi da rispettare, da assecondare anzi con amore e, in questo caso, con pazienza. Bisogna attendere che si concluda il suo ciclo di trasformazione, di crescita (il cous-cous gonfia nella grande pentola assorbendo i succhi vitali), di maturazione. Solo così offrirà le sue qualità di sapore e di sostanza al palato già sollecitato lungamente dai profumati effluvi della sua cottura.

— *U broru ri pisci* (il brodo di pesce). *Scròfani* (scorfani), *cipuddi* (scorfani bastardi), *runchi* (gronghi), *sàrachi* (saraghi), *sarpi* (sarpe), *orati* (orate), *muletti* (cefali), *cocci* (varietà di capone), *tòtani* (totani), *opi* (boghe), *sareddi* (sgombri bastardi), sono i pesci più comunemente usati per fare la zuppa (sostituibili – ove se ne abbia la possibilità – con altri più pregiati quali cernia, dentice, merluzzo). Pesci da *broru* (brodo) dunque o da *gghiotta* (termine che talvolta sostituisce *broru*), ma quest'ultima in realtà più densa si mangia accompagnata dal pane.

La preparazione del brodo è semplice, pur richiedendo attenzione nel dosaggio dei liquidi e dei tempi differenziati di cottura del pesce. La cipolla bianca, a fettine o tritata, deve rosolare (*ngranciari*) lentamente insieme all'aglio dentro un capiente tegame, senza colorirsi troppo. A questo punto bisogna versare il concentrato (*sarsina*) o estratto (*astrattu*) di pomodoro diluito in poca acqua (ma alcuni usano il passato o il pompodoro spellato in pezzi), facendo bollire dolcemente (*accutturari*) insieme a un pesto di mandorle sbucciate (che si possono omettere), aglio e prezzemolo (alcuni aggiungono il pesto agli ultimi bollori). Quindi si aumenta il sugo di tanta acqua quanta sia sufficiente a condire il cous-cous preparato, aggiustando di sale e pepe nero; infine si dispongono i pesci nel tegame, cominciando da quelli più grossi. Se questa è la ricetta più comune del *broru ri pisci*, una variante di Marsala l'arricchisce con l'aggiunta dei *crastuna*, grosse lumache con il guscio marrone, che vengono messe intere nella zuppa dopo essere state bollite.

Il sugo lento ma saporito, in cui la *vopa* sembra avere un posto di rilievo per il suo gusto deciso, al punto che molte donne la ritengono adeguata a realizzare da sola un'ottima zuppa, è così pronto per essere mescolato alla semola. Filtrato in modo da trattenere eventuali spine, si versa come già descritto nel cous-cous. Il pesce, a sua volta pulito, si dispone su un vassoio e può essere mangiato insieme al cous-cous oppure dopo. Alcune varianti interessanti riguardano proprio il modo di accompagnare questa pietanza con altro tipo di pesce o con ortaggi preparati a parte. A Marsala gamberi e calamaretti soffritti con aglio e prezzemolo possono integrare il cous-cous prima che vi si versi il brodo. A Trapani si serve talvolta guarnito con pescetti fritti. A Pantelleria è frequente invece arricchirlo in ultimo con l'aggiunta di pezzetti di zucchine, melenzane, patate, peperoni fritti, insaporiti anche con la cipolla. L'uso di spruzzare il cous-cous con succo di limone, quando è già nel piatto, sembra avere il compito di renderlo più digeribile.

Cibo *cummattusu* (laborioso), dalla lenta preparazione, il cous-cous di pesce soddisfa però puntualmente le attese. Piace oggi come ieri ma, pietanza della festa in passato, è divenuto "specialità della casa" nei vari ristoranti e trattorie, non solo del Trapanese. Legato ai cicli periodici dell'abbondanza, alla socialità femminile e ai circuiti del dono (fra parenti e vicini), questo tipo di cous-cous vive oggi una diversa vitalità nella sua riproposta in chiave culturale: quale "bene da salvaguardare" e simbolo di una identità che, da locale, diviene sempre più mediterranea. In ciò ritrovando certo le proprie radici, ma anche un orizzonte in cui rischia di perdersi la sua millenaria vicenda di persistenza e mutamento.

Se è vero che la cucina è un'arte della trasformazione e della combinazione, nel caso del cous-cous essa si dispiega con tale ricchezza di possibilità da giustificare appieno il senso di meraviglia anche intellettuale che, per chi osserva, non si disgiunge dal piacere, ovviamente fisico, di gustarne le "opere". Ciò vale non solo per il più celebre dei suoi "componimenti" – il cous-cous di pesce – ma anche per le meno note ricette a

base di carne e verdure. Circolando ancora fra le cucine domestiche, sia marinare che contadine, della Sicilia, esse dimostrano la vitalità ininterrotta di questo cibo paragonabile, sotto questo aspetto, solo alla pasta. Dietro le harriere, valide unicamente per i fruitori, che separano una comunità dall'altra, rappresentandosi ciascuna appunto come depositaria della ricetta autentica o originaria, le varianti di questa straordinaria pietanza dimostrano viceversa quanto lunga e importante sia la sua storia per i paesi del Mediterraneo. I quali si sono scambiati, insieme a tesori linguistici e modelli architettonici, anche codici alimentari, tecnologie produttive, affreschi narrativi e complessi simbolici. In questo senso dunque narrare del cous-cous non può che aggiungere un tassello in più, non solo alla storia dell'alimentazione, ma alla storia *tout-court*.

— *Cùscusu câ testa ri porcu* (cous-cous con testa di maiale). Per questa pietanza si deve preparare ugualmente un brodo che serva a bagnare e insaporire la semola. La sua preparazione non si discosta da quella già descritta (*ncucciari*, *còciri a bbagnumaria*, *arripusari*), ma è più limitato l'uso di aromi da mescolare alla semola una volta *ncucciata*: cipolla affettata, foglie d'alloro, pepe nero (*spezzî*) macinato e cannella in polvere. Questa soprattutto non deve mai mancare (a bastoncini) nel brodo, associata a grani interi di pepe, a chiodi di garofano(non sempre utilizzati) e naturalmente alla cipolla, al pomodoro (qualche *còcciu*), al sedano (*àccia*) e al prezzemolo (*pitrusinu*). In questo caso il cous-cous cuoce con il vapore dello stesso brodo, posto a bollire sotto la *cuscusera*, e si fa *assammarari,* inumidire bene quando è pronto. Si può gustare accompagnato, se si vuole, da un po' della carne prelevata dalla testa. Questo tipo di cous-cous era il più frequentemente preparato nell'ambito delle ricette a base di carne, per il minor costo della materia prima e la sua più facile reperibilità. Alla testa di maiale si associava talvolta un po' di *crastu* (castrato) o di *agneddu* (agnello), molto usato da solo in brodo (uguale il procedimento), ma meglio consumato con il pane raffermo oppure con la pasta: a *siminzedda* (linguine di passero) o la *tria fina* (spaghetti sottili) sminuzzata.

— *Cùscusu câ carni* (cous-cous con carne). È una pietanza più elaborata della precedente. Si tratta di far cuocere nello stesso modo pezzi di vaccina con l'osso, talora associata anche a carne di maiale piuttosto grassa. Cotta la carne, questa si sfilaccia e si fa insaporire ulteriormente in un ragù ristretto, fatto con cipolla e aglio soffritti, concentrato (o estratto) di pomodoro poco diluito, sale e pepe. Quando il cous-cous è nel piatto si guarnisce con una porzione del ragù (San Vito).

Nelle pietanze descritte è interessante l'associazione fra grasso e piccante, dolce e aromatico, determinata dalla copresenza degli ingredienti sia della semola che del brodo. Essi rendono profumato e allettante, quanto quello di pesce, il cous-cous a base di carne. Non meno interessanti appaiono le ricette che utilizzano gli ortaggi per dare corpo al sugo. Il cavolfiore (*bròcculu*), le fave secche e fresche offrono le combinazioni più gustose.

— *Cùscusu cû bròcculu* (cous-cous con cavolfiore). La modalità più semplice è questa: si alternano nella *cuscusera* un suolo di cous-cous e uno di fettine di cavolfiore crudo. Si mette a cuocere a vapore sulla pentola dove sta bollendo il resto del cavolfiore, aggiungendo nell'acqua, se si vuole, pezzetti di carne di maiale. Infine si condisce nel modo consueto, utilizzando tutti gli ingredienti. Alcune varianti: si prepara una salsa con del broccolo già lesso insaporito in un soffritto di aglio e cipolla, appena un profumo di sarda salata, uva passa (*passulina*) e pinoli, il tutto cotto in un po' dell'acqua di bollitura dell'ortaggio. Questa stessa servirà a bagnare il cous-cous che, una volta nel piatto, verrà condito con questo intingolo e, eventualmente, con fettine di cavolfiore fritto (San Vito). In un'altra ricetta (Valderice), quello fritto si inframmezza direttamente al cous-cous crudo e la salsa, senza *passulina* e pinoli, deve essere arricchita con pezzetti di maiale.

— *Cùscusu chî favi sicchi* (cous-cous con fave secche). Si mettono a bollire fave secche *spicchiati* (senza la buccia) insieme a un po' di pomodoro, sedano e cipolla, aggiustando solo alla fine con olio e sale. Se la zuppa è insufficiente a inumidire il cous-cous (generosamente pepato), si diluisce ulteriormente con l'acqua profumata di alloro che è servita a cuocerlo. A seconda della stagione, si possono aggiungere nella pentola di bollitura verdure selvatiche come *vurrània* (borragine), *ggira* (bietole) di montagna, *spinàcia* (spinaci) e soprattutto *finòcchiu sarbàggiu* (finocchietto selvatico), preferito per il suo aroma pungente. In una ricetta trapanese è consentito arricchire il cous-cous di fave con fettine di cavolfiore fritto.

— *Cùscusu câ gghiotta ri favi e piseddi* (cous-cous con zuppa di fave e piselli). Si tratta in questo caso di ortaggi freschi, cucinati a *gghiotta*, termine che ricorre spesso per indicare una zuppa di ortaggi, oltre che di pesce. Soffritta la cipolla, si aggiunge un pesto di aglio e prezzemolo, quindi la salsa di pomodoro, le fave e i piselli. La zuppa deve essere abbastanza liquida per bagnare bene il cous-cous. Una variante di Marsala consente di abbinare a questo condimento anche i *crastuna* (come già visto per la zuppa di pesce). In tal caso le lumache, precedentemente lessate, vengono aggiunte dopo gli altri ingredienti. Piselli freschi e peperoni spellati (prima sbollentati) cotti in tegame con cipolla e abbondante olio, uniti in ultimo , quando il cous-cous è pronto, con dadini di zucchine e melenzane fritte, costituiscono una variante trapanese del cous-cous di ortaggi. Il brodo in cui esso deve *arripusari* si prepara oggi con i dadi vegetali.

— *Cùscusu ruci* (cous-cous dolce). Tutte le pietanze finora descritte, la cui esecuzione ricca o povera – a seconda degli ingredienti – si declinava fino a qualche

anno fa in rapporto alle disponibilità economiche della famiglia e al contesto quotidiano o festivo, costituiscono un patrimonio di memoria e di sapere specificamente domestico. A un diverso orizzonte si riferisce invece l'unica ricetta di cous-cous dolce rinvenibile in Sicilia. Ad Agrigento infatti le suore di clausura della Badia Grande del Monastero dello Spirito Santo (ordine cistercense) si tramandano un cous-cous particolarmente elaborato che le famiglie nobili dell'Agrigentino commissionavano loro in occasione di matrimoni o di importanti festività. Oggi è possibile gustarlo ordinandolo per tempo alla suora portinaia che naturalmente non confida i segreti di una ricetta così soave da sembrare ispirata proprio dallo Spirito Santo. Il cous-cous, soffice e morbido, appare abbondantemente mescolato a pistacchi freschi sbucciati, di un bel verde smeraldo, e a una graniglia di mandorle tostate. È profumato con gli aromi della cannella, dell'acqua di rose e della vaniglia, addolcito con zucchero, pezzetti di cioccolata e frutta candita (arancia e limone). L'esecuzione completa di questo cous-cous unico rimane confinata nelle cucine del monastero dove il tempo, con il suo scorrere lento, ha preservato intatto il rituale della sua preparazione.

Bibliografia

Apicio
1999 *La cucina dell'antica Roma*, a cura di C. Vesco, ed. integrale con testo latino a fronte, Newton Compton, Roma

Aron J. P.
1978 *Cucina*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. IV, Torino.

Barthes R.
1974 *Cucina ornamentale* [1957], trad. it. in Id., *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino: 125-126.

Brugo I. - Ferraro G. - Schiavon C. - Tartari M.
1998 *Al sangue o ben cotto. Miti e riti intorno al cibo*, Meltemi, Roma.

Buttitta A.
1981 *Prefazione*, in Coria 1981: 1-6; ried.: *I sapori di una cultura*, in "Nuove Effemeridi", III (1990): 51-54.

Buttitta A. - Cusumano A.
1991 *Pane e festa. Tradizioni in Sicilia*, Guida, Palermo.

Camporesi P.
1983 *Alimentazione, folklore e società*, Pratiche, Parma.

Capatti A. - Montanari M.
1999 *La cucina italiana. Storia di una cultura*, Laterza, Bari-Roma.

Cavalcanti O.
1999a *La cucina della Basilicata*, Newton Compton, Roma
1999b *La cucina della Calabria*, Newton Compton, Roma

Corbin A.
1983 *Storia sociale degli odori. XVIII e XIX secolo* [1982], trad. it. Mondadori, Milano.

Coria G.
1981 *Profumi di Sicilia. Il libro della cucina siciliana*, Prefazione di A. Buttitta, Cavallotto, Catania.

Dosi A. - Schnell F.
1986 *Le abitudini alimentari dei romani*, Quasar, Roma.

Elias N.
1982 *La civiltà delle buone maniere* [1939], trad. it. Il Mulino, Bologna.

Ferniot J. - Le Goff J.
1987 *La cucina e la tavola. Storia di 5000 anni di gastronomia* [1986], trad. it. Dedalo, Bari.

Flandrin J.-L. - Montanari M.
1997 (a cura di), *Storia dell'alimentazione*, Laterza, Roma-Bari.

Giallombardo F.
1990 *Festa orgia e società*, Flaccovio, Palermo.
1995a *La cucina di strada a Palermo*, in G. Ruffino (a cura di), *Percorsi di geografia linguistica. Idee per un atlante siciliano della cultura dialettale e dell'italiano regionale*, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo: 513-527.
1995b *Cucina di mare e di campagna* [con testo laterale: *A tavola nelle Eolie*], in "Nuove Effemeridi", VIII/30: 117-126.

Le Goff J.
1988 *Osservazioni sui codici di abbigliamento e alimentari nell'"Erec et Enid"* [1982], trad. it. in Id., *Il meraviglioso e il quotidiano nell'Occidente medievale*, Laterza, Bari: 81-100 (I ed. it. 1983).

Lévi-Strauss C.
1966 *Il crudo e il cotto* [1964], trad. it. Il Saggiatore, Milano.
1971 *Le origini delle buone maniere a tavola* [1968], trad. it. Il Saggiatore, Milano.

Mazaheri A.
1951 *La vie quotidienne des Musulmans au Moyen Age*, Hachette, Paris.

Matvejević P.
1991 *Mediterraneo. Un nuovo breviario* [1987], Prefazione di C. Magris, trad. it. Garzanti, Milano.

Minarelli M. L.
1993 *A tavola con la storia*, Sansoni, Milano

Montanari M.
1993 *La fame e l'abbondanza. Storia dell'alimentazione in Europa*, Laterza, Roma-Bari.

Nada Patrone A. M.
1981 *Il cibo del ricco e il cibo del povero. Contributo alla storia qualitativa dell'alimentazione*, Centro Studi Piemontesi, Torino.

Papa C.
1992 (a cura di), *Il pane*, Electa, Perugia.

Redon O. - Sabban F. - Serventi S.
1994 *A tavola nel Medioevo* [1991], Prefazione di G. Duby, trad. it. Laterza, Roma-Bari.

Ricci P. - Ceccarelli S.
2000 *Frammenti di un discorso culinario*, Guerini, Milano.

Rosenberger B.
1997 *La cucina araba e il suo apporto alla cucina europea*, in Flandrin - Montanari 1997: 266-281.

Ruffino G.
1995 *I pani di Pasqua in Sicilia. Un saggio di geografia linguistica e etnografica*, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo.

Rundo J.
2000 *Ricette con il cous-cous*, Sonda, Torino.

Salemi M.
1988 *Pane vino e altro*, in *Storia sociale e culturale d'Italia*, vol. VI (*La cultura folklorica*, a cura di F. Cardini), Bramante, Milano: 527-564.

Sentieri M.
1983 *Cibo e ambrosia. Storia dell'alimentazione mediterranea tra caso, necessità e cultura*, Dedalo, Bari.

Signorini I.
1990 (a cura di), *Dal grano al pane: simboli, segni, pratiche*, "L'Uomo", n.s., III/1 (fascicolo monografico).

Teti V.
1995 *Il peperoncino. Un americano nel Mediterraneo*, Monteleone, Vibo Valentia.

Turci M.
1994 (a cura di), *Antropologia dell'alimentazione*, "La Ricerca Folklorica", n. 30 (fascicolo monografico).

Uccello A.
1976 *Pani e dolci di Sicilia*, Sellerio, Palermo.

Valeri R.
1977 *Alimentazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, vol. I, Torino.

Valli C. G.
1992 *Belle feste. Tradizioni, cibi e ricette dei giorni festivi*, MEB, Padova.

Elsa Guggino

La lamentazione funebre in Sicilia. Considerazioni a margine di una ricerca

«Non andartene via lasciandomi illacrimato e insepolto», supplica l'ombra di Elpenore volgendosi a Ulisse disceso nell'Ade (Od., XI, 72).

«Morì Lazzaro, / la morte il colse /e [alle sorelle] piangendo / il cuore si stancò. / Lo seppellirono / strappandosi i capelli / colla lapide il coprirono / e se ne andarono con duolo», recita un canto greco-albanese[1].

«Oggi i morti non si piangono più, si versano lacrime in silenzio, al cimitero nessuno lamenta, nessuno grida; non è più come un tempo», mi hanno detto malinconicamente molte donne.

2 novembre 1999, al cimitero di Ribera. È appena un brusio: dei passi che si muovono attorno alle tombe; dei fiori vecchi gettati in un secchio; dell'acqua che irriga le aiuole; del pianto sommesso. Cammino a lungo per i viali di cinta. Qui sono poche le tombe, grande è il silenzio. Hai l'idea che salga come nebbia dalla valle profonda, occupando lo spazio. Mi sembrano così solitari i morti. Penso all'immediato ieri descritto da madri e figlie, da nonne e zie, quando ancora dinanzi al feretro o alla tomba del loro congiunto si levava alta la voce per esprimere il proprio dolore, per onorare il defunto, per dilatare dentro il mondo comunitario lo spazio chiuso dello strazio. Ancor oggi, sebbene si sia reticenti a "confessarlo" perché "non si usa più", qualcuno piange alla maniera antica, come sentì fare alla propria madre o a una parente prossima. Quando anni fa morì un mio giovane amico, i compagni cantarono e suonarano per lui, poiché egli insieme a loro aveva cantato e suonato nella sua breve vita.

Incominciai a occuparmi con assidua attenzione del tema della morte e dei rituali che la accompagnano intorno al 1994. Nell'anno accademico successivo tenni il primo dei due seminari sulle "celebrazioni della morte"[2] rivolti agli allevi del secondo anno di Storia delle tradizioni popolari[3]. Insieme leggemmo e commentammo vari saggi. Le ricerche sul terreno presero avvio. Credo che ci tenesse insieme, soprattutto, il problema del senso: senso della vita, senso della morte, l'ansia di celebrare la vita a dispetto o, direi piuttosto, in ragione della morte. «La sventura della mortalità rende gli umani simili a Dio. È perché sappiamo di dover morire che ci affanniamo tanto a costruire la vita. È perché siamo consapevoli della mortalità che conserviamo il passato e creiamo il futuro. Abbiamo avuto la mortalità senza chiederla, ma l'immortalità è qualcosa che dobbiamo costruirci da soli. L'immortalità non è solo la mera assenza della morte; è una sfida e una negazione della morte. È "significativa" solo perché esiste la morte, quella implacabile realtà che deve essere sfidata. Non ci sarebbe immortalità senza mortalità. Senza mortalità, non ci sarebbe storia né cultura – non ci sarebbe umanità». Così Zygmunt Bauman[4].

Non era soddisfacente; non era questa la direzione verso cui consapevolmente o inconsapevolmente mi muovevo, e insieme a me (o a causa mia) i miei studenti. Più persuasivo e invischiante Borges, sull'immortalità: «In breve, l'immortalità è nella memoria degli altri e nell'opera che lasciamo». E concludendo la sua mirabile lezione (tenuta nel 1978 presso l'Università di Belgrano): «Per concludere, dirò che credo nell'immortalità: non nell'immortalià individuale, ma sì in quella cosmica. Seguiteremo a essere immortali; al di là della nostra morte corporale rimane la nostra memoria, al di là della nostra memoria rimangono i nostri atti, i nostri gesti, i nostri atteggiamenti, tutta questa meravigliosa parte della storia universale, anche se non lo sappiamo ed è meglio che non lo sappiamo»[5]. Proposizione apparentemente laica, ma profondamente religiosa che, per vie contorte, venne a intrecciarsi con la fisica/filosofia dei quanti, con una visione armonica dell'universo e del nostro mondo, «immagine dell'intellegibile, dio sensibile, massimo e ottimo e bellissimo e perfettissimo, questo cielo uno e unigenito»[6]. Un cielo in cui la morte trovava, almeno teoricamente o nelle pensose profondità dell'anima, la sua ragion d'essere e noi vivi con essa. Restava in agguato il dolore di fronte alle singole morti, alle possibili o avvenute morti di persone care. «L'antico atteggiamento, in cui la morte vicina e familiare è, al tempo stesso rimpicciolita e sdrammatizzata, è troppo in contrasto col nostro», osserva a ragione Ariès[7]. Lo cercai, lo cercammo comunque. Lo ravvisammo, o meglio ravvisammo il modo in cui per alcuni era o ancora è, e per noi forse sarebbe stata, più consolabile la sofferenza.

Pochi epistemi antropologici, molte attestazioni etnografiche riguardo soprattutto a culture non occidentali, l'osservazione dei rituali della morte in ambito folklorico, un fisico delle alte energie non ignaro del misticismo orientale[8], alcuni pensatori della Grecia antica da Talete a Platone – poiché la loro filosofia, quella sì, ci si porgeva come «qualcosa di mezzo fra la teologia e la scienza»[9] – tramarono un tessuto di vari ma armonici colori, i cui intrami e stami componevano

accanto ai "come", i nostri fondamentali "perché". Gradualmente questi ultimi defluirono in serenità d'animo. Alla fine del seminario, in quello successivo e poi ancora nel lavoro di ricerca svolto in Sicilia dai e con i laureandi, il mio interesse per l'argomento inclinò verso un'attenzione che, pur non volendo (riuscendo a) eludere soggettive richieste, era stata trainata tuttavia, per forza di cose, dentro una dimensione conoscitiva più consona all'antropologo, per quanto possibile, dunque, "oggettualizzante"[10].

Un luogo preciso del discorso antropologico sui rituali del cordoglio insisteva persuasivamente: l'accentuata normatività di ogni comportamento tenuto dai familiari del morto e da quanti avevano intrattenuto con lui (o con suoi parenti) più o meno intense relazioni sociali. Le nostre ricerche nonché occasionali esperienze sembravano orientare verso questa direzione interpretativa. Mi disorientavano per converso alcune pagine demartiniane sul pianto funebre. Forse fu proprio la loro rilettura a farmi circoscrivere l'oggetto delle riflessioni.

Nella sterminata, si dica senza esagerazione, e sempre più proliferante letteratura tanatologica, per quanto abbia potuto averne conoscenza, uno spazio angusto occupa la lamentazione funebre. I saggi che qui terrò presenti non sono molti, ma rappresentativi di diversi atteggiamenti nei confronti di questa espressione del cordoglio. Tra la bibliografia consultata farei delle distinzioni. Vi è un tipo di letteratura che si presenta, per dirla con Cirese, come «una serie ininterotta di valutazioni moralistiche che prospettano il pianto come ridicolo e ipocrita insieme»[11] e dove, comunque, esso è descritto in termini talmente simili da pensare che a scrivere sia sempre uno stesso individuo e riguardo a uno stesso luogo o che l'uno si sia modellato sull'altro seguendo peraltro un disegno di maniera[12]. E dire che non poche volte ricorrono in questi scritti frasi che garantiscono la diretta osservazione dei fatti riferiti. L'accento degli autori cade sempre su «donne scarmigliate e nerovestite»[13], siano esse le prefiche oppure la madre, la moglie e altre donne della famiglia del defunto; sui gesti autolesivi come strapparsi i capelli, graffiarsi le guance; insistentemente, sugli "urli spaventevoli", "immani" che si levavano dalla casa del defunto. Non mancano, però, quasi sfuggite di mano, notazioni interessanti che avrò modo di rilevare più oltre. Vi è un secondo tipo di letteratura (prodotta da folkloristi, etnologi e storici delle religioni, studiosi dell'antichità classica, etnomusicologi), in cui la descrizione dell'evento si sottrae allo standard di maniera e più consistente è il momento dell'analisi.

Considerazioni in margine, le mie, come recita il titolo, perché in sostanza si tratta di prime riflessioni sui modi e sulle ragioni della lamentazione funebre in Sicilia, ma anche, in parallelo, sulle interpretazioni che della lamentazione in genere sono state date, ancorché in contesti culturali diversi. Paralleli che cercherò di istituire con le dovute cautele, entro quei limiti comparativi di cui ci rende avvertiti Cirese[14].

In primo luogo, allora, i documenti. Si tratta nella maggior parte di colloqui intrattenuti con varie donne, quasi sempre di età avanzata, casalinghe che coniugano un passato contadino e una condizione economica di indigenza, di sussistenza, ma anche di medio benessere. Una parte più esigua è quella costituita dall'osservazione del rito nel suo contesto d'uso. La provincia in cui ho svolto con più assiduità l'indagine è quella di Agrigento. Altre province sono quelle di Caltanissetta e di Palermo, in cui hanno prevalentemente lavorato, sotto la mia guida, giovani ricercatori e studenti universitari. A loro spesso mi sono accompagnata quando erano del luogo in cui avrei svolto la ricerca, incontrando le loro nonne, zie, vari parenti e amici. L'indagine sulla lamentazione funebre non ha riguardato solo questa, ma anche gli altri momenti ed elementi del cordoglio, dall'agonia al trasferimento della salma in cimitero, al periodo di stretta osservanza del lutto. Nei riti funerari, considerati nel loro insieme, è del tutto palese una rigida cerimonialità. Rigorosamente cerimoniale è anche la lamentazione funebre, con una sua precisa collocazione temporale all'interno dell'insieme rituale, con sue precise modalità.

I termini che insistentemente ricorrono in tutte le interviste, in riferimento al pianto funebre sono *ittari li vuci* e *répitu* (con loro minime varianti locali). Seguendo l'ottica di chi osserva, *ittari li vuci* equivarrebbe a un gridare scomposto sotto la pressione del dolore, laddove *répitu* sarebbe una sorta di lamentosa cantilena, o comunque di frasi pronunciate a ritmo, secondo uno schema tradizionalmente, dunque socialmente, contemplato[15]. Sono i *répiti* quelli che gli studiosi hanno pubblicato in gran numero[16], nella maggior parte inserendoli, non a torto, in raccolte di canti popolari. Userò da ora in poi il termine lamentazione funebre per indicare il *répitu*; mentre parlerò di pianto funebre allorché mi riferirò in genere alle due forme di pianto.

In base ai documenti raccolti risulta che si *iettanu li vuci* non appena constatato il decesso (a farlo è la parente più prossima del defunto); si torna a *ittari vuci*, ma non esclusivamente, quando la bara viene sigillata e portata fuori casa. Si grida e/o si *répita* durante la veglia funebre in particolare durante *u vìsitu*, quando cioè parenti e vicini di casa accorrono intorno alla salma già composta sul letto o dentro la bara; quando questa viene sigillata e portata fuori casa; durante il corteo funebre; al cimitero. Qui non solo quando si procede al seppellimento della salma, ma anche nelle ricorrenze e, in particolare, l'1 e il 2 novembre. Questi i momenti canonici. Si *répita* talvolta dinanzi all'immagine del proprio caro defunto, in solitudine e dolore. Le due espressioni, *ittari vuci* e *répitu* dovrebbero segnalare la percezione di due tipi di pianto funebre,

inseriti in momenti diversi e con diverso significato. Non sembra così nella documentazione rilevata[17]. Porto un esempio. Una signora quasi novantenne di Ribera (in provincia di Agrigento, rilevamento 10/9/99) dice: [Si piangeva gridando] quando il feretro era in mezzo alla casa [...] era uno sfogo [...] qualcosa che veniva spontaneo dall'animo, proprio di *ittaricci vuci*, per l'affetto, per l'amore di una mamma, di un fratello, di una sorella». Offre un esempio e intona a ritmo cadenzato: «Figlio, la mamma! / Come sei morto! / E questa morte non ci voleva! / E il Signore non mi fece questa grazia!». Continua poi accennando al resto del contenuto: «E tu hai fatto questo, e tu, la madre, hai fatto quello», ossia frasi che ricordano momenti della vita del defunto. Dice poi: «Mio marito è morto da otto anni e io, la dico in confidenza, *li vuci li ittavu* [...] Eh, l'affetto che sale dal cuore, viene da sé piangere e *ittari vuci*. Mio marito andava a lavorare in campagna... [Intona in cadenza]: "Te lo dicevo che non dovevi andare in campagna! / E come eri bello / [...] Le mie raccomandazioni ora ti tornano davanti! Guarda come mi hai lasciato! Vedi come mi trovo!". Tutto il passato una *ripitava*»[18]. Precisa che si *ittavanu vuci* anche durante il corteo funebre, fino al cimitero: «tutta la via a ghiri (andare) ripitannu». E poi: «La gente rimproverava se non si piangeva [a voce alta]: "Neanche una lacrima le è spuntata, neanche *una vuci ci ittà* [...]": doveva *ripitari*. Quella parente che entrava doveva *ittari vuci*»[19]. (Si noti qui, oltre all'intercambibilità di *ittari vuci* e *ripitari*, anche la riprovazione nei confronti di chi non lo fa).

Nel 1995, su richiesta del nipote Rosario Perricone, la signora Giuseppina Inga esegue dinanzi alla videocamera e in presenza di altri due ricercatori (Fatima Giallombardo e Sergio Bonanzinga), una lamentazione che ricalca quella della cognata per il proprio marito morto in guerra nel '45 (cfr. *infra*). Anche qui la lamentazione cantilenata è trapunta da frasi gridate. Nel corso della lamentazione la donna oscilla il busto avanti e indietro, si percuote le gambe, batte con forza i piedi a terra, sventola – non le è stato richiesto – un fazzoletto, in più di un punto la voce vibra per il pianto:

Neli, Neli, Neli, lu maritu!
A mi lassasti na figlia di novi misi, lu maritu!
A comu ci hâ dari a manciari a to figlia, lu maritu!
Côn haiu nenti, lu maritu!
E a tò figlia non ci pozzu dari a manciari, lu maritu!
A com'è ch'ê fari Neli, lu maritu!
A l'addeva chi l'avemu morticedda di fami, lu maritu!
Neli, Neli affàccia, lu maritu!
E bidi iu unni sugnu ittata, lu maritu!
E l'addeva chi un ci pozzu dari a manciari, lu maritu!
Oh, chi sbintura chi appi, lu maritu!
Ca mancu canusci a to figlia, lu maritu!
Neli, Neli, Neli, lu maritu!
A com'è ch'ê fari, lu maritu!
A comu sta sbintura appi, lu maritu!
Nca tutti s'arricamparu e tu nenti, lu maritu!
[...]
E mancu avisti la furtuna di vìdiri a to figlia, lu maritu!
Bedda Ninittedda lu papà nni lu vidisti tu, lu papà!
Ca mancu avisti la furtuna di vìdiri a tò patri, lu papà!
Oh, chi sbintura chi appi sta figlia!
[...]
Neli, Neli, Neli, lu maritu!
Neli, Neli, Neli, lu maritu!
Ah, mammuzza mea!
Ah, mammuzza mea!
Chi sbintura chi appi iu, lu maritu!
Neli, Neli!
A com'è ch'ê fari!
Dunn'ê pigliari!
Neli, Neli dùnami cunortu, Neli!
Com'iè fari, Neli!
Com'iè fari, Neli!

(Neli, Neli, Neli, il marito! / Mi hai lasciato una figlia di novi mesi, il marito! / E come debbo dare da mangiare a tua figlia, il marito! / E non posso sfamarla, il marito! / E la piccola come l'abbiamo morticina di fame, il marito! / Neli, Neli, fatti vedere, il marito! / E vedi dove sono gettata, il marito! / E la piccola a cui non posso dare da mangiare, il marito! / Oh, che sventura ho avuto, il marito! / Che neanche conosci tua figlia, il marito! / Neli, Neli, Neli, il marito! / E come debbo fare, il marito! / E come ho avuto questa sventura, il marito! / Che tutti sono ritornati [dalla guerra] e tu no, il marito! / [...] E neanche hai avuto la fortuna di vedere tua figlia, il marito! / Bella Ninittedda, il papà non lo hai visto tu, il papà! / Che neanche hai avuto la fortuna di vedere tuo padre, il papà! / Oh, che sventura ha avuto questa figlia! / [...] Neli, Neli, Neli, il marito! / Neli, Neli, Neli, il marito! / Ah, mammina mia! / Ah, mammina mia! / Che sventura che ho avuto io, il marito! / Neli, Neli! / E come debbo fare! / Da dove devo prendere! / Neli, Neli, dammi conforto, Neli! / Come debbo fare, Neli! / Come debbo fare, Neli!)[20]

Meno formalizzato nella forma sonora e accompagnato da un continuo singhiozzare, in cui ossessivamente è reiterato *O gioia mia, lu maritu!*, è il pianto di una donna di media età per il coniuge durante il corteo funebre. Anche qui frasi più o meno cantilenate si alternano ad altre gridate:

O gioia mia, lu maritu!
O gioia mia, lu maritu!
Comu mi lassasti sula stavota lu maritu!
O gioia mia, lu maritu!
Addivisci, maritu, e talìa to figliu lu maritu!
[incomprensibile]

A testa ci facia diri ca a to figliu un lu facia zitu!
[incomprensibile]
Gioia mia!
Gioia mia!
Gioia mia
Gioia mia!
Gioia mia lu maritu!
Comu mi lassasti, lu maritu,
ca nni vuliamu bbeni tutti rui, lu maritu!
Gioia mia, gioia mia, lu maritu!
O gioia mia, lu maritu!
[incomprensibile]
Ah, chi mala furtuna chi appi, lu maritu!
Ah, chi mala furtuna chi appi, lu maritu!

(O gioia mia, il marito! / Come mi hai lasciato sola stavolta, il marito! / Torna in vita, il marito, e guarda tuo figlio, il marito! / La testa ti faceva dire che tuo figlio non doveva fidanzarsi ! / Gioia mia! / Come mi hai lasciato il marito, che ci volevamo bene noi due, il marito! / Ah, che mala sorte che ho avuto, il marito!)[21]

Una signora di Raffadali (ril. 1/11/99), cinquantenne, ricorda il pianto e il comportamento di una donna in occasione della morte della figlia: «Quando le morì la figlia, *arripitava*, faceva salti che non si riusciva a tenerla; si strappava i capelli; saltava, piangeva, insomma tante cose! Se la prendeva con persone che le sembrava avessero operato malefici contro la figlia [...] Quando morì mio marito, mi tenevano, perché i salti che facevo!: "Dov'è, dov'è, la gioia della mia vita, il re della mia casa!"»[22].

Interviene una donna molto anziana, ricordando la lamentazione di una vedova: «Mamma, come *arripitava*! Ma gli cantava *lodi* che bisogna vedere!» Motiva poi in altro luogo del discorso: «Si piange, *s'arripìta* come sale dallo stomaco. [...] Al cimitero non ne parliamo! Nelle ricorrenze, nella festa di tutti i santi, nella festa dei morti, *li vuci* si sentivano da qui fino a laggiù»[23]. Chiede Giuseppe Vella, che mi accompagna ed è anche lui del paese: «Li chiamavano *li lodi*?». «No, nun dicìamu li lodi, lu chiamàvamu u ripìtu: s'arripita, accussì si dicia (così si diceva)»; più oltre: «arripitari, ittari vuci, o stessu è».

Segnalerei alcune evidenze. La prima è quella cui ho già accennato e che si legge immediatamente nei documenti riportati: ossia che vi è una marcata intercambiabilità tra le varie espressioni che indicano il pianto funebre, tant'è che come esempio di *ittari vuci*, che dovrebbe indicare l'esacerbato gridare, senza controllo, sotto la tempesta del dolore, in piena "crisi parossistica" direbbe De Martino, viene intonato un *répitu*. Sembra inoltre che non vi siano tempi rituali deputati per piangere nell'uno o nell'altro modo, ad eccezione del momento del constatato decesso, dove il pianto funebre è sempre indicato come *ittari vuci*.

Più volte mi è stato detto che il vicinato aveva appreso di una morte avvenuta perché: «Li vuci chi ghiccava!» (Le grida che lanciava), o «Li vuci chi si sintianu!» E a questo annuncio i vicini accorrevano. (*Li vuci* erano emesse dalla donna o dalle donne più prossime affettivamente al defunto, che per prime ne avevano constatato la morte). Accadeva anche che una delle donne uscisse per la strada *ittannu vuci* e richiamando lei stessa le vicine di casa. In quest'occasione non si parla mai di *répitu*. Stando ai dati della ricerca sembrerebbe che questa modalità di pianto abbia la funzione di annuncio pubblico: della morte avvenuta, della propria disperazione; non si sottrae quindi alla retorica rituale.

E allorché *ittari vuci* si trova frammisto al *répitu*, come, ad esempio nella lamentazione *Neli, Neli, lu maritu?* Oppure nel video curato da Emilia De Simoni e Luciano Blasco in cui è ripresa una scena di cordoglio al cimitero di Balvano? (ril. del 2/11/88)[24]. Anche in questo documento si alternano, per la durata di circa mezz'ora, frasi cadenzate, cantate e gridate. La donna, seduta su una sedia, mentre lamenta il figlio dondola il corpo avanti e indietro. Anche le altre donne piangono. Quando grida, porta le mani ai capelli (la testa è coperta in larga parte da un fazzoletto) e fa l'atto di volerli strappare, trattenuta dalle altre donne che per tutto il tempo le sono state attorno asciugandole le lacrime. Accomiatandosi infine da queste ultime con baci e abbracci, continua a cantare il lamento.

Nel documento di Balvano sembra che il gridare all'interno della lamentazione, come *ittari vuci* durante il *répitu*, sia un dolore conclamato a se stessi e teatralmente esibito al pubblico di parenti e amici: un modo di piangere in cui si rifà presente l'urgenza insostenibile del dolore, e la si fa presente agli altri[25].

Nel *ripitàri*, oltre al ricordo della disgrazia occorsa, compaiono quelle che, non solo a Raffadali, sono chiamate *li lodi*. Nelle lodi al defunto si coniugano vari momenti della sua vita con valore commemorativo e si elencano nel contempo le sue virtù, la sua bontà, il sostegno offerto a tutti i familiari, etc: chiaro omaggio a chi non è più tra i vivi rimasti rimasti desolati e improtetti, incapaci di sostenerne l'assenza; ma anche dialogo con chi è venuto meno ai propri cari che a lui si ricongiungono nello spazio del ricordo.

Un'altra evidenza è che le ragioni affettive del pianto funebre sono sempre richiamate da chi ne parla, si tratti del *ittari vuci* o del *ripitari*: «Era uno sfogo [...] un moto spontaneo del cuore, proprio di *ittaricci vuci*...»; oppure: «era la pena»; qualcosa che «sale dallo stomaco». Tutti fanno delle distinzione fra cosa si canta per una madre, per un marito, per una sorella etc., esemplificando con espressioni stereotipe, analoghe o simili (ma non direi omologabili da luogo a luogo). Quando, però, il ricordo è personale, si introducono espressioni che riguardano *quel* morto, nella sua storica singolarità.

La cogente esperienza di questo modo individuale di piangere fa sì che si possa dire: il pianto funebre è dettato da moti spontanei dell'animo[26].

Di contro, però, il pianto funebre è presentato come una forma obbligata di rispetto non solo per il morto, ma per la comunità a cui ci si deve rivolgere in termini socialmente condivisi e quindi comprensibili. La comunità riprova chi non ha *ittatu li vuci* quando è morto un congiunto, sia perché così facendo ha dimostrato di non amarlo e rispettarlo, sia perché non ha reso noto l'evento nella forma dovuta. Allo stesso modo riprova chi non sa controllare le espressioni di un esacerbato dolore: «Assicunna di nzocchi scappava di mmuca, c'era la critica» (Secondo quello che scappava dalla bocca, la gente criticava).

A fronte del materiale documentario sinora considerato, le descrizioni di maniera cui sopra accennavo, sembrano in realtà veritiere. Gli atti autolesivi, infatti, gli atteggiamenti, le urla di cui vari autori hanno scritto, se si eccettua una fastidiosa terminologia, risultano parti costitutive del pianto funebre. Non pochi demologi, peraltro, annotano l'alternanza delle urla e degli atti «frenetici» con la lamentazione eseguita più «sommessamente» e con atteggiamento «compunto» (da parte sia delle prefiche che dei parenti del defunto)[27]. Con accenti controllati da una attenta etnografia ne scrivono Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino[28]. Cito, per brevità, solo dal primo: «Io stesso ho sentito nel mio nativo Borgo (Palermo) [...] madri, mogli, figlie di pescatori ripitari il figlio, il marito, il padre morto, e innanzi alle fredde spoglie, in coro o a solo, decantare la bontà, l'operosità, l'amorosanza, la divozione, tesserne a riprese la vita ne' tratti più spiccati di essa, e dare in smanie, e cacciarsi le mani tra' capelli e strapparseli e scomporsi e stracciarsi le vesti»[29].

Se ora proviamo a leggere quanto mi è stato riferito e quanto ho osservato nel corso della ricerca alla luce delle interpretazioni che del pianto funebre sono state date, primo nome d'obbligo è quello di De Martino. Sono pagine, le sue, fin troppo note, ma è utile richiamarle in breve. Mi riferisco a quella parte del suo lavoro che riguarda la "spedizione" in Lucania (1952), una zona in cui, come in come molte altre del Meridione d'Italia, le classi contadine versavano in condizioni di estrema povertà e pertanto, secondo un assunto di base dello studioso, di degrado culturale e morale. In altre parole De Martino istituisce uno stretto legame di consequenzialià tra «miseria materiale» e «miseria psicologica». Alle espressioni culturali delle classi subalterne osservate egli può agevolmente applicare (sovrapporre) il costrutto teorico riguardante il rapporto crisi della presenza, dunque perdita di sé a se stessi e rispetto al mondo, e reintegrazione culturale operata attraverso il simbolismo mitico-rituale. L'angolo visuale dell'antropologo, vada ricordato, è quello di un "etnocentrismo critico"[30].

Sul modo in cui si configura la crisi di fronte all'evento della morte, De Martino scrive:

> Fra le donne delle campagne lucane i rischi psichici della crisi raggiungono tale ampiezza e gravità da conferire a ogni evento luttuoso una sinistra potenza di disgregazione e di follia [...] Nella sua forma più radicale la crisi del cordoglio presenta la caratteristica polarità dell'assenza e della scarica convulsiva: la presenza perde se stessa degradandosi a pura e semplice energia che defluisce senza significato [...] In una forma meno radicale l'assenza si attenua in uno stato di ebetudine stuporosa, o in luogo della scarica meramente meccanica si ha la terrificante esplosione parossistica, tendenzialmente auto-aggressiva [...] A questo comportamento disordinato e pericoloso possiamo dare la denominazione di *planctus* irrelativo.[31]

Provvidenzialmente la tradizione offre, tra i vari «relitti folklorici», la lamentazione funeraria, ossia il «*planctus* ritualizzato», che «rende possibile l'enuclearsi di un discorso protetto»[32]. Per entro questo discorso si attua una destorificazione del singolo evento luttuoso, passando da un modo personale di piangere a «un impersonale "*si* piange così"»[33] secondo modi stereotipi. Nel "si piange così", può ora trovare spazio anche il discorso individuale, anzi la funzione protettiva della lamentazione rituale «verrebbe meno al suo significato tecnico se non mediasse in qualche misura anche minima il ritorno alla situazione storica, e se non ridischiudesse l'anamnesi dell'evento luttuoso particolare»[34]. Dentro i modi della lamentazione anche l'irruzione del discorso individuale trova la sua disciplina. Stante la stereotipia dei moduli espressivi, che consentono la destorificazione del personale evento luttuoso, la lamentazione funebre può essere ripetuta anche fuori dal contesto rituale del cordoglio, presentandosi «quasi simile a quella vera»[35].

Quanto differisce ciò che De Martino ha osservato in Lucania rispetto a quanto ho osservato in Sicilia, o quanto è simile? Ma, soprattutto, la documentazione rilevata consente di usare la chiave di lettura dello studioso?

I due momenti del pianto funebre che in siciliano suonano *ittari vuci* e *répitu* sono rappresentati nelle pagine di De Martino, ma qui sostituiti da una terminologia propria all'osservatore già per se stessa interpretativa. Tutta l'osservazione demartiniana del "planctus ritualizzato" con le sue cadenze interpuntate da "esplosioni ametriche" della voce, cui corrisponde diversa gestualità, resta aderente a quanto io stessa ho osservato. Altrettanto ravvicinabili ai dati della mia ricerca sono le modalità dei movimenti interni alla lamentazione tra formule stereotipe ricorrenti per la morte di un marito, di una figlia, di una madre, etc., e incisi individuali, che riguardano il proprio marito, la propria figlia, la propria madre.

In alcun modo è emersa, invece, durante la mia ricerca, la «sinistra potenza di disgregazione e di follia» da cui sarebbero minacciate le povere donne contadine, stante la loro labilità psichica. Essa piuttosto cede del tutto il passo all'ordine rituale e alle convenzioni sociali. Potremmo al più parlare di una forma di teatralità, strumento necessario a imprimere forza e immediatezza comunicative al proprio dire e fare. È De Martino stesso, peraltro, a ritornare in qualche modo sui suoi passi, ma limitatamente al lamento euromediterraneo. Benché rimanga saldo nell'idea che le forme del *planctus* durante la crisi parossistica siano sempre sprovviste di «qualsiasi valore sociale e culturale»[36], sullo stato di «ebetudine stuporosa» tuttavia dichiara:

Allo stato attuale della documentazione folklorica noi non siamo in condizione di poter decidere in che misura la stessa ebetudine stuporosa entra a far parte del rito della lamentazione: in che misura cioè questo momento della crisi del cordoglio è ripreso istituzionalmente e diventa un "mostrare" di essere come folgorati dal dolore, a cui seguiranno – nell'ordine rituale – il "mostrare" di riconoscere improvvisamente la situazione, e l'ulteriore vicenda della lamentazione.[37]

Questo sguardo, a mio avviso più sereno, portato alla lamentazione euromediterranea, non poco dipende, credo, dal fatto che, andando oltre la sua esperienza lucana, con minore peso emotivo urge in De Martino "l'impegno etico-politico", quell'impegno che egli con rammarico vede assente nelle «scritture di etnologi e folkloristi»[38]. Ritengo che la connessione che lo studioso ha posto «nell'ordine degli eventi osservati» in Lucania, non ha reso un buon servigio all'opera di discernimento scientifico[39], ed ha nel contempo fatto torto a persone che, per quanti "scacchi" abbiano registrato nella loro vita, di certo sono molto meno labili psichicamente di molti di "noi". Aggiungerei che fra le donne con cui ho dialogato, poche avevano attraversato condizioni di estrema indigenza; eppure avevano pianto i loro morti con le stesse modalità delle contadine lucane.

In uno studio abbastanza recente sui rituali funebri nel Meridione d'Italia, Satriani e Meligrana si sono ricollegati all'opera di De Martino, «percependone le suggestioni, le illuminazioni critiche e le sollecitazioni problematiche»[40], ma insistendo sulla vitalità della cultura folklorica. Sicché, nel paragrafo significativamente intitolato "Il lamento funebre come ricomposizione del mondo", questo istituto culturale perde le connotazioni di relitto e si fa risposta attuale dell'individuo e della collettività al disordine causato dalla morte.

Una delle esperienze di ricerca che, proprio per un suo qualche disimpegno da assunti di base "forti", mi è stata più prossima e utile è quella di Brăiloiu in Romania[41]. De Martino rimprovera a Brăiloiu di aver preso in considerazione «i dati propriamenente rituali» solo «"per una migliore comprensione" dell'arte del *bocet*» e pertanto – scrive – il materiale «non era stato raccolto per rispondere alle nostre domande»[42]. Credo che proprio questo spostamento dello sguardo abbia evitato a Brăiloiu di sovrapporre le proprie interpretazioni (almeno nei limiti in cui ciò è possibile) a quelle delle sue interlocutrici. Nel loro dire la funzione assolta dal *bocet* è duplice: «È prima di tutto un atto tradizionale ed obbligatorio di buona educazione. Atto tradizionale perché "Così facevano gli avi, gli antenati, non solo noi"; atto obbligatorio perché: "Devi cantare... Se non canti, dicono che sia vergogna. Dicono che non ti dispiace per lui"»[43]. Analoga riprovazione si manifesta nella tradizione siciliana, come si è già osservato, nei confronti di chi non palesa agli altri in termini convenzionalmente stabiliti il proprio dolore. Ma la lamentazione è anche un mezzo «per acquietare la sofferenza morale», aggiunge Brăiloiu commentando quanto gli dicono Rafira Buneriu: («Se sei addolorato canti e ti passa») e Maria Lutian («Chi ha un dolore da lacerargli il cuore non può stare in silenzio»)[44]. Alle considerazioni delle due donne rumene possiamo accostare quelle rilevate in Sicilia: «È uno sfogo, un moto che viene dal cuore» o «dallo stomaco»; dove l'accento è posto sulla spontaneità del pianto funebre, e dunque su un sincero dolore. Ricordiamo, tuttavia, che si sta parlando di *bocet* o di *répitu*, ossia di espressioni sonore il cui contenuto e il cui andamento ritmico sono stereotipi. La stereotipia della lamentazione funebre, però, non esclude l'ingresso dei "moti dell'animo"; ne controlla semplicemente i modi espressivi, canalizzanoli, e canalizzando dunque il proprio storico irrepetibile dolore entro un orizzonte culturalmente controllato. Attraverso questa "tecnica" che si esercita sul piano del linguaggio, possono trovare lenimento, ancorché temporaneo, le lacerazioni del cuore.

E colei che lamenta in luogo del più prossimo congiunto del morto, sia essa una parente o una dei convenuti al cordoglio funebre, o ancora una lamentatrice di professione, quanto è sincera? Quanto può essere sincera la lamentazione ripetuta a richiesta del ricercatore? Scrive Brăiloiu: «I parenti più lontani che cantano *bocet* a fianco o al posto di quelli più prossimi sono donne – generalmente vedove – nella cui vita un decesso, anche se avvenuto da molto, ha lasciato segni, forse anche economici, incancellabili»[45]. E Rafira Buneriu che è chiamata spesso a cantare *bocet*, dice: «[...] Mi hanno chiamata per fare l'albero rituale e poi mi è presa una gran smania e ho detto qualcosa»; e ancora: «(Ho cantato) per calmare un po' il dolore, che mi faceva soffrire tanto»; «E io mi sono ricordata del mio uomo e poi ho detto anch'io qualcosa: "Perché non mi ha detto di scrivare un biglietto, per portarlo da lui". Ho detto anch'io come un vecchio mulo»[46]. Partecipando alla lamentazione delle parenti prossime al defunto, o sostituandosi a queste ultime, altre donne ancora dicono di aver fatto questo per dare espressione e trovare sollievo al doloroso ricordo di propri eventi luttuosi[47]. Analoga è l'osservazione fatta in tempi recenti da Margaret Alexiou in un lavoro sulla lamentazione tradizionale in Grecia[48]. Un esempio è costituito da quanto le dice una lamentatrice di professione, Sophia Lala di 66 anni: dalla morte del marito e del figlio non ha cantato altro che lamentazioni. Mai si è rifiutata di partecipare, lamentando, ad altri funerali, poiché, così facendo, veniva a piangere anche i propri morti. È anzi più drastica: «I weep for my own, not for theirs»[49].

La questione se il lamento funebre, con le sue forme stereotipe, veicoli o no un sincero dolore, non è affrontata per se stessa da Brăiloiu, dal momento che sostanzialmente si è limitato a ordinare in un insieme significativo le parole delle sue informatrici e a presentarle insieme a brevi commenti. È invece punto non trascurabile nell'esperienza lucana di De Martino. A fronte di lamenti eseguiti su richiesta, scrive nelle sue note di viaggio: «L'alternativa ermeneutica artificiosità-sincerità è mal posta. Ciò che appare come pianto senz'anima, convenzionale, automatico, è in realtà destorificazione intenzionale del momento critico della morte, o quanto meno attenuazione della sua storicità». Osservando il comportamento di chi esegue una lamentazione su sua richiesta, prosegue: «Rispetto alla forma il lamento è un sistema solidale, tradizionalizzato fin quasi all'automatismo, di ritmi, di immagini, gesti, un sistema che tende a completarsi appena alcuni suoi elementi entrano in azione». Come funzionasse questo "sistema" è scandalosamente suggerito a De Martino da Pavlov:

Un fatto così altamente intimo e umano come il patire davanti alla morte retrocede in tal guisa sul piano meramente fisiologico dei riflessi condizionati, e al segnale dei gesti e delle immagini associati alla morte gli occhi piangono, così come le glandole salivali dei cani di Pavlov secernevano saliva ai segnali del cibo[50].

Ciò che posso dire in relazione a certi meccanismi "meramente" fisiologici, è che vedendo piangere la signora Inga (nella videoripresa), mentre eseguiva su richiesta la lamentazione della cognata per il proprio marito, mi è sembrato che l'abbia fatto sotto la spinta di un dolore ripropostosi in forza delle immagini che la parola a ritmo veniva a plasmare.

Nel 1953 Anatolia Pandolfi, di Colle di Tora (in comune di Rieti, Molise) fu invitata a *reputà*. Lo fece, non senza schermirsi, a patto di rimanere sola; fu ammessa nella stanza solo «la collaboratrice al sopralluogo». Scrive Alberto Cirese, e vale la pena citare per esteso:

Dalla porta socchiusa, mentre essa ripeteva il lamento di una figlia per la madre, che aveva udito qualche mese prima, mi giungevano simulati singhiozzi. Simulati? M'era parso invero, in un primo momento, che fossero addirittura scoppi di risa contenuti. Ed erano invece singhiozzi, e non simulati. Anatolia Pandolfi, riferì poi la collaboratrice, piangeva veramente, col viso contratto, come per un dolore reale ed attuale, portandosi il fazzoletto alla bocca gonfia, e premendolo o mordendolo, come mille volte abbiamo visto fare, o abbiamo fatto, quado il dolore pare chieda di essere compresso e ricacciato dentro, o voglia scaricarsi in lacerazioni e strappi invece che in grida. Lacrime e singhiozzi erano *veri*. Che accadeva? Anatolia un momento prima aveva riso del lamento: e non solo perché era lei a "rifarlo" in una situazione astratta e artificiale, senza ragione reale di lutto; ma perché anche sulla bocca stessa di suoi conoscenti in lutto reale quelle grida e quel monotono, ossessionante lagno le erano sembrati ridicoli (assieme ad un'altra informatrice aveva riso ricordando come "fece" questo o quella quando morirono figlio o marito). Ora non più: posta nelle condizioni di ripetere con un minimo di impegno, e senza distrazioni, le esclamazionii con cui nelle reali scene di lutto si esalta e a un tempo si scarica la tensione emozionale, tutti gli elementi, che nelle situazioni di lutto reale precedono causano accompagnano il lamento, riemergevano: Anatolia Pandolfi, attraverso lo sforzo del riprodurre e l'ossessione del ripetere, ricreava la realtà soggettiva della scena di morte, personalizzava e attualizzava il dolore. Non riusciva insomma a mantenere come artificiale la scena e precipitava in una crisi di emozioni reali: fino alla *vera* contrazione del volto, fino alle lagrime *vere*, fino al fazzoletto *veramente* premuto e morso [...] La forza emotiva della lamentazione aveva ragione dell'equilibrio razionalmente mantenuto dinanzi alle crisi altrui[51].

Pianto simulato e vero anche quello della signora Inga di Calamonaci. La situazione di partenza è ancor più lontana, rispetto a quella in cui si era trovata Anatolia Pandolfi, dalla possibilità di immissione in una reale scena di cordoglio. Sergio Bonanzinga e Fatima Giallombardo si erano recati a Calamonaci (AG), in compagnia di Rosario Perricone, per documentare la *scannatina* del porco e il ricco pranzo che ne sarebbe seguito. La nonna di Rosario, insieme ad altri, era intenta alla preparazione delle carni in gioiosa convivialità, tra battute salaci e un gran ridere. I tre ricercatori non mancarono nel frattempo di rivolgerle delle domande sulle tradizioni del suo paese. In modo non prestabilito venne fuori il discorso sulla lamentazione funebre cui già qualche tempo prima la signora aveva accennato su richiesta del nipote. Consentì a ripeterla in un'altra stanza dinanzi alla telecamera (cfr. *supra*: *Neli, Neli, lu maritu!*). Dopo le prime battute, un crescendo di commozione. La donna prese dalla tasca del

grembiule un fazzoletto bianco, sventolandolo a tratti: lamentava in cadenza, gridava fuori ritmo tra le lacrime, percuoteva i piedi, accennava a gesti autolesivi, si riahbandonava al cantilenato. Il volto di altre donne convenute dalla cucina si rigò di pianto. Un meccanismo psicologico, dunque, non fisiologico (che le lacrime in sé siano un fatto fisiologico, è altro discorso), viene sollecitato e messo in moto dalla forza evocativa insita nella *tecnica* del piangere – insisterei su questo punto – e non solo nel contenuto del pianto.

La sofferenza, in regime di povertà, è anche afflizione per il perduto sostegno economico oltre che morale. Quest'ultimo aspetto è ravvisabile nelle lamentazioni della vedova o di chi piange in suo luogo. Così in *Neli Neli, lu maritu!*, di Calamonaci: «Neli Neli lu maritu! / ca mi lassasti na figlia di novi misi, lu maritu! / A comu ci hâ dari a manciari a tò figlia, lu maritu!»; così in un lamento di Borgetto (Palermo): «Ahimè comu sbalancau la me casa / Comu cadiu e nun surgi cchiù sta culonna / e ora cu mi lu porta lu pani pu'? [...]»[52]; o nel *repuòte* molisano: «Oh, ca se n'è cascate lu trave de la casa. / Addò se nne ite lu prucacciante de la casa [...]»[53]; nel *bocet* di Safta Racu: «[...] Su marito, a casa, ché il fieno è da tagliare / e non c'è chi lo tagli / Le mie mucche muggiranno [...]»[54]; nel lamento di Pisticci: «[...] Ah! Ci l'adda dà o' ppane a li filglie toie, beni di la sora (Ah, chi lo deve dare il pane ai tuoi figli, bene di tua moglie). M'à rumaste na morra de figlie 'mbonta (un mucchio di figli piccoli). M'agghie affritecà la stuane da lu prime iurne pe' scì a fatià pe' dà lu ppane a li figlie toie (Mi debbo rimboccare la gonna fin dal primo giorno per andare a lavorare per dare pane ai tuoi figli, bene della tua donna), beni di la sora!»[55]. E similmente in varie altre lamentazioni funebri italiane, europee, extraeuropee[56].

Non mi soffermerò su una delle funzioni assolte dalla lamentazione funebre su cui spesso si è, non impropriamente, insistito: mettere al riparo i vivi da possibili risentimenti del morto, dimostrandogli quanto egli era loro caro, quanto lo apprezzavano etc. Ciò perché questa funzione non è emersa "spontaneamente" nel discorso degli informatori, né io li ho sollecitati in questa direzione. Mi consentirebbero di parlarne sia la configurazione dell'universo animico rilevata nel corso delle mie prolungate ricerche sulla magia popolare tradizionale[57], sia varie evidenze delle cerimonie funchri. Mi mancano, però, indispensabilmente, le parole di quanti hanno attraversato l'esperienza del pianto. Mi si consenta, in questo stato delle cose, di recuperare in tono lieve una storia, fra le tante ascoltate un tempo dalla voce di mio marito. Lievi erano i momenti in cui a me, ai figli, ad amici, in riunioni conviviali, egli amava narrare storie "vere" del suo paese, divertendosi e divertendo anche con le più drammatiche. Quella che segue è la parte finale della lunga storia di Arà, al momento in cui viene a intrecciarsi con le peripezie di un bagherese alla ricerca di un "posto fisso". Glielo aveva trovato infine mio marito: bidello, ma bisognava, l'indomani, presentarsi alle 8 in punto in un ufficio dell'Università di Palermo. Fu quella notte, malauguratamente, che morì, in seguito a uno spavento per supposti fantasmi, il vecchio Arà. La lunga veglia allora, intorno alla salma; Peppino, il promuovendo bidello, in quanto parente non prossimo, a una certa distanza; e a fiotti l'ingresso di altri parenti e amici, per tutta la notte, poiché molti venivano da paesi vicini o da contrade circostanti. Ad ogni nuovo venuto, una voce acuta: «Tutti rìcinu ch'è muòortuuu!» (Tutti dicono che è morto!); gli altri in subitaneo unisono: «Ma nun è muortu!». Giunsero le 6 del mattino e ancora il "responsorio". Si erano fatte le 7: pochi margini per prendere l'autobus e arrivare al limite del tempo in Università. Sulla soglia stava già, nervosamente aspettando, l'amico con cui andare, mio marito appunto. Peppino lo guardò afflitto non a causa del morto, ma dell'impiego che vedeva sfumare. E questo gli dichiararono con eloquenza l'indice e il pollice a L che ondeggiavano a novanta gradi dalla porta della salvezza. Ma la voce ancora: «Tutti rìcinu ch'è muoortuuu!». Di botto Peppino ergendosi: «E muortu è!». Qualcuno doveva pur dirlo, qualcuno doveva avere il coraggio di mostrare l'urgenza del quotidiano impegno al di sopra dell'afflizione, di notificare l'accettazione dell'inevitahile, definitivo commiato; doveva avere il coraggio di esibire tutto ciò, oltre che ai presenti (si sarebbe potuto rimediare), al morto (come sottrarsi a un suo vindice irrelato ritorno?). Alla proclamazione fece seguito un murmure di assenso: «Muoooortu è!». Così tutti fecero morire il morto concludendo la veglia funebre. Non so se in ragione del suo non ponderato annuncio, o per altro sciagurato comportamento, Peppino morì anzitempo: una morte balorda.

La mia striminzita esposizione della storia non rende giustizia al suo originario narratore. E solo io, nel tempo, ho collegato le due morti, ammiccando a una diffusa credenza.

Tornando alle testimonianze raccolte. Quanto queste impongono di sottolineare è che il pianto funebre è avvertito come obbligo sociale. Su questo tratto ha insistito la letteratura tanatologica, e alcuni studiosi hanno posto l'accento sulla dimensione comunicativa: non solo rispetto delle regole rituali in nome di un generico "la tradizione lo impone", ma rispetto di tali regole perché la comunità, comprendendo in base ad esse il linguaggio del dolore, possa essere di sostegno alla famiglia del defunto in un momento di grave crisi.

Ricordo in proposito alcuni "classici", da cui altri, più o meno modificando, hanno ripreso; essenzialmente: Hertz, Mauss, Granet. Hertz, osservando i rituali funebri indonesiani (Dajak del Borneo)[58] aveva

inteso che la lamentazione funebre, così come altre espressioni rituali, è un fatto sociale, e che le emozioni sono istituzionalmente governate. In termini non dissimili, ma facendo un passo avanti, Mauss, il cui saggio significativamente si intitola *L'espressione obbligatoria dei sentimenti*[59], ha scritto: «Le lacrime, e ogni specie di espressione orale dei sentimenti, non sono fenomeni esclusivamente psicologici o fisiologici, ma fenomeni sociali contraddistinti soprattutto dalla non spontaneità e dal più perfetto obbligo [...] Notiamo che questa convenzionalità e questa regolarità non escludono affatto la sincerità. Come, del resto, nelle nostre usanze funerarie. *Tutto ciò è nello stesso tempo sociale, obbligatorio, e tuttavia violento e naturale* [cors. mio]; ricerca e espressione del dolore vanno insieme» (pp. 4 e 6). Infine, concludendo (p.13):

> Ma tutte queste espressioni collettive, simultanee, con valore morale e con forza obbligatoria dei sentimenti dell'individuo e del gruppo, sono qualcosa di più che semplici manifestazioni: *sono segni, espressioni capite, ossia un linguaggio* (cors. mio). Questi gridi sono come frasi e parole. Bisogna emetterli, ma se bisogna emetterli è perché li capisca tutto il gruppo.
>
> Dunque è più che nna manifestazione dei propri sentimenti; è un manifestarli agli altri perché si deve manifestarglieli. Li si manifesta a se stessi esprimendoli agli altri e per conto degli altri.
>
> Si tratta essenzialmente di una simbolica.

Sulle ragioni di questo dover manifestare ad altri, Granet pone in rilievo l'aspetto comunicativo:

> La famiglia colpita non riceve assistenza se non nella misura in cui il suo dolore si esprime in nn liuguaggio corretto e per mezzo di formule esatte, le sole che, subito capite, suscitauo immediatamente simpatia [...] Un dolore, ove fosse possibile, che volesse restare assolutamente intimo, o che riuscisse a tradursi in termini liberi e spontanei [...] che, in una parola, non si accordasse subito ai voti del pubblico, non comporterebbe da parte di questo nessuna partecipazione e non recherebbe alcun conforto [...] Per questo i gesti del dolore si sono ordinati in una successione di riti che sono anche nn sistema di segni. Essi costituiscono una tecnica e una simbolica; formano un linguaggio pratico che ha le sue necessità di ordine, di correttezza; che ha la sua grammatica, la sua sintassi, la sua filosofia e, direi, anche la sua morale[60].

Benché Granet parli della Cina classica, dove anche il cerimoniale quotidiano è, come in molti paesi orientali, molto rigido e poco spazio lascia all'inventiva personale, il suo discorso è in gran parte estendibile alla cultura folklorica tradizionale, disposta, come è, ci ricordano Bogatyrêv e Jakobson, sul piano della *langue* piuttosto che su quello della *parole*[61]. Dalla dimensione comunicativa del pianto funebre e di tutto il rituale, dipende la partecipazione collettiva alla sua celebrazione. A questo punto bisogna chiedersi, però, da che cosa profondamente dipenda o con che cosa venga a coincidere la *forza* della dimensione comunicativa. Che non si tratti della natura stessa del rito? Non solo quello della morte, ma di tutti i riti, con più ragione allorché sono chiamati a rispondere a un sistema di attese individuali e collettive, a interrogativi che riguardano «i misteri fondamentali della vita»[62]; e l'evento morte è uno dei più grandi, insieme a quello della nascita. Quale è dunque la natura del rito? Essa, sostiene Silvana Miceli, coincide con la sua «forma strutturale»; e da questa forma "forte" il rito trae il suo potere[63]. I riti «hanno solo nella loro corretta esecuzione la garanzia della loro efficacia»[64]. Una corretta esecuzione prevede anche che ogni azione rituale abbia una sua collocazione temporale precisa: così, per quanto attiene la mia ricerca, vi sarà un tempo per *ittari vuci* e un altro per *ripitàri*. E se il gridare si sposta all'interno della lamentazione, come ho già evidenziato, assume diversa o modificata valenza comunicativa, poiché inserita in altro momento della sequenza rituale.

Ma perché il pianto funebre in ambito folklorico si affidava e ancora talvolta si affida al grido o al canto? Potremmo rispondere: è una tradizione dalle radici antiche ed estese, un linguaggio condiviso là dove esso ancora significa. È una risposta che soddisfa più il "come" che il "perché". Vorrei azzardare – chiudendo in circolo e pertanto non escludendo, ma solo circoscrivendo le funzioni e le forme del pianto sinora considerate dentro l'orizzonte della parola – una suggestione che mi proviene da letture sull'oralità, in particolare da Zumthor. In *La presenza della voce*[65] Zumthor scrive che «ogni comunicazione vocale [...] comporta, da parte almeno di due soggetti, locutore e ascoltatore, lo stesso ma non identico investimento di energia psichica, di valori mitici, di socialità e di linguaggio. Radicalmente sociale al pari che individuale, la voce segnala il modo in cui l'uomo si situa nel mondo e rispetto all'altro» (p. 30). È il *modo* in cui la voce si atteggia, il modo in cui un *répitu* è eseguito con le sue stereotipie sonore e verbali a consentire di riconoscerlo; consentendo nel contempo di riconoscersi nelle sue cadenze, frasi, esclamazioni, o nell'aritmico gridare[66]. Nella sua organizzazione sonora e verbale il *répitu* si fa «memoria vivente [...] e energia ordinatrice» (p. 74).

Gridano e intonano in cadenza per i loro cari defunti, ancor oggi, "povere contadine" e donne di più elevata condizione economica e sociale non immemori dell'antico linguaggio. Così facendo comunicano: proiettano in immagini create dalla parola l'oscuro, informe dolore, gettandolo fuori da sé, conferendogli, nella sua messa in forma, una sorta di "oggettività" e da qui una possibilità di dialogo tra locutore e locuzione, tra la singola locuzione e le tante altre

emesse, in analoghe situazioni, da altri locutori. Come "oggettivare" il dolore attraverso la parola, rendendolo conoscibile, se non mediante "stereotipi"? Come riconoscersi, più in generale, nella fluttuante oralità, se non attraverso il già sentito e ripetuto ogni volta eguale o assai simile a se stesso? E non è sempre eguale a se stessa la parola rituale? Da che altro la sua efficacia comunicativa?

Pianto *vero*, allora, comunque, anche quello "simulato", in forza della parola gridata o cantata, ambedue dentro un linguaggio comunitariamente condiviso, poiché è tale linguaggio a re-suscitare la memoria.

De Martino si augurava, a fronte dei modi del cordoglio delle contadine lucane, «una società in cui l'uomo – qualsiasi uomo – si senta a tal punto suo cittadino *pleno iure* da poter accettare il morire che la vulnera accompagnandolo soltanto con un sommesso pianto»[67]. Io ricordo la solitudine dei morti e dei vivi percepita con desolazione, un giorno, al cimitero di Ribera, nei tanti altri cimiteri in cui sono entrata.

Note

[1] In G. Garofalo (a cura di), *Canti bizantini di Mezzojuso*, Regione Siciliana, Ass. ai Beni culturali e ambientali e alla pubblica istruzione, Palermo 2001, vol. II, p. 17.

[2] *Celebrazioni della morte. Antropologia dei rituali funerari*, è il titolo di un libro di R. Huntington e P. Metcalf (il Mulino, Bologna 1985), dedicato ai rituali funebri nel Sud del Madagascar e in Borneo.

[3] Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Palermo.

[4] Z. Bauman, *Il teatro dell'immortalità. Mortalità, immortalità e altre strategie di vita*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 14-15.

[5] J. L. Borges, *Oral*, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 35-36.

[6] Platone, *Timeo*, 92. Trad. it. C. Giarratano.

[7] Ph. Ariès, *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1985, p. 32.

[8] Mi riferisco a F. Capra, in particolare al suo tanto discusso libro *Il tao della fisica*, Adelphi, Milano 1982.

[9] B. Russel, *Storia della filosofia occidentale*, vol. I, *Filosofia greca*, Longanesi, Milano 1996, p.10.

[10] La complessità e problematicità della "conoscenza antropologica" sono divenute tormentato e tormentoso argomento di molti antropologi. Non vi sarà traccia di esso in questo lavoro. Mi sentirei di segnalare, però, per il suo intelligente, essenziale e chiaro approccio alle questioni epistemologiche, S. Miceli, *Orizzonti incrociati. Il problema epistemologico in antropologia*, Sellerio, Palermo 1990.

[11] A. Cirese, *Nenie e prefiche nel mondo antico*, "Lares", XVII (1951), 1-4, (pp.20-44), p. 20, n. 2. Esempi del tipo di letteratura cui fa cenno Alberto Cirese, sovrabbondano. Eccellono per boriosa insipienza le pagine del marchese di Villabianca, *Lutti e funerali dei Siciliani antichi e moderni*, Giada, Palermo 1989 (l'originale fu scritto probabilmente tra gli anni 1720-26; si veda l'*Introduzione* all'opuscolo di Antonietta Iolanda Lima).

[12] Si provi, caso limite, a comparare quanto scrive Antonio Bresciani in *Dei costumi dell'isola di Sardegna comparati con gli altri antichissimi popoli orientali* (Napoli 1850) con quanto scrive A. De La Marmora in *Voyage in Sardaigne, ou description statistique, physique et politique de cette île* (Parigi 1839), cit. in De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino 1975, pp. 116-117 nel testo e alla n. 1 di p. 117.

[13] E. Costantini, *Riti e usi popolari nel Leccese*, in "Il Folklore Italiano", a. II (1927), fasc. III e IV (pp. 431-441), p. 439.

[14] A. M. Cirese, *Dislivelli interni di cultura e altri discorsi inattuali*, Postfazione di P. Clemente e E. Testa, Meltemi, Roma 1997, in particolare p. 154 ss.

[15] Vedremo come tale schema non impedisca espressioni del dolore individualmente connotate. Per converso anche l'apparentemente "libertà" con cui si *iettanu li vuci*, rientra nel sistema della *langue*.

[16] Un rendiconto critico sulla documentazione nastrografica e audiovisuale in Italia, integrato con essenziali riferimenti bibliografici, si trova in S. Biagiola, *Per uno studio sul lamento funebre in Italia*, in EM, Annuario degli Archivi di Etnomusicologia, IV (1996), pp. 7-26.

[17] Ma si tenga conto che l'esperienza intima e dolorosa della morte non si presta di certo a un discorso oggettualizzante.

[18] «[...] quannu c'era lu mortu mmenz'a casa [...] Era u sfogu, un cosu chi vinia istantaniu di l'animu, propriu di ittaricci vuci, di l'affettu, dell'amore di: o una mamma o un frati o una sorella [...] "Figliu, la matri! E comu muristi! E chista morti nun vi vuliva! E lu Signuri nun mi fici sta grazia! E tu, la matri, facisti chistu e tu facisti chiddu". Me maritu avi ott'anni ch'è mortu: iu li vuci li ittavu, parlannu cu lei [... non comprensibile] Eh, l'affettu, di lu cori, viene da sé di chianciri e di ittari vuci. Iu, me maritu ia a travagliari ncampagna: "Ti lu diciva ca nun avivi a ghiri ncampagna! / E chi eri bbeddu / [...] ca ti vìniru tutti nta la facci ora! / Vidi comu mi lassasti!/ Vidi comu mi trovu!" Tuttu lu passatu una lu ripitava».

[19] «La gente rimproverava si nun si chiancia: "Mancu na lacrima ci affaccià, mancu na vuci ci ittà!" [...] Avia a ripitari [...] chidda parenti chi trasia avia a ghittari vuci».

[20] Registrazione del 16/12/1995 edita nel CD *Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo della vita* ("Suoni e Culture", n. 1), con libretto allegato di S. Bonanzinga, collaborazione di R. Perricone, ed. CIMS (Centro per le Iniziative Musicali in Sicilia), Palermo 1995.

[21] Registrato il 27/8/1988 da Antonella Corrado a Sommatino (prov. di Caltanissetta). L'audiocassetta è depositata presso la sede del CIMS. La registrazione è inclusa nel CD *Documenti sonori dell'Archivio Etnomusicale Siciliano. Il ciclo della vita*, cit. I testi di altre lamentazioni registrate a Sommatino sono nella tesi di laurea di A. Corrado, *Sommatino: Pratiche funerarie ed elaborazione del lutto*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli studi di Palermo, A.A. 1997/98, rel. L. Pizzo Russo.

[22] «Quannu cci murì la figlia, arripitava, abballava ca un si putiva téniri; si tirava li capiddi, abballava, chiancia, nzumma tanti cosi! Si la pigliava cu li personi ca cci paria chi cci avianu fattu mali a la figlia... [...] Quannu murì me maritu, mi tinianu ca chi sâti [salti] facia!: "Unn'è, unn'è! [...] La gioia di la me vita, u re di la me casa!"».

[23] «Mamma, comu arripitava! Ma ci cantava lodi ca bisogna vìdiri! [...] Si chianci, s'arripita comu cci acchiana di lu stomacu [...] a lu cimiteru nun parlamu! Quannu vinianu li iorna, la festa di tutti i santi, la festa di li morti, li vuci si sintianu di ddocu [indica un punto prossimo] finu a ddagghiusu!».

[24] Il video è conservato nell'Archivio di antropologia visiva del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari. Ringrazio vivamente Emilia De Simoni per averlo messo a mia disposizione.

[25] Coglieva una verità di fatto Luciano, verità che andava ben oltre i suoi accenti irrisori, quando, parlando dei cerimoniali del lutto nel II secolo, del pianto funebre così fra l'altro scriveva: «Non rimane altro da pensare se non che costui [un vecchio padre per il figlio morto] dica tutte quelle sciocchezze per la gente lì presente» (*De luctu*, 15, cit. in Luciano, *Il lutto*, a cura di V. Andò, Palumbo, Palermo 1984, p. 77).

[26] *Quel* morto è per i congiunti che piangono, colui che sta dinanzi ai loro occhi ormai senza vita; ma può essere anche, per chi piange in loro vece poiché *sa piangere* (lo vedremo più avanti), uno dei propri cari defunti la cui mancanza acutamente riduole nella situazione luttuosa. Si tenga conto che spesso erano chiamate a piangere, non sempre retribuite in denaro, donne del vicinato, avvertite come prossime alla famiglia colpita dal lutto. Così, per esempio, nella memoria degli anziani, a Castelvetrano dove *li chiancenti* (termine diffuso, nelle sue varianti locali, non solo in Sicilia) partecipavano anche al *cùnsulu*, ossia al pranzo di consolazione (e sostentamento) preparato da vicini di casa e portato ai familiari del morto: «E manciavanu puru chissi chi avianu chianciutu, chi figuravanu comu personi dolenti di famigghia» (E mangiavano anche queste che avevano pianto, poiché rappresentavano persone dolenti di famiglia). Dalla ricerca di una studentessa del primo anno di Storia delle tradizioni popolari (A.A. 1998/99).

[27] "Frenetici", "sommessamente", compunto", sono qualificazioni tratte dalle pagine di Saverio La Sorsa, *Prefiche e nenie in Puglia*, in "Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italianne", a. XII (1937), fasc. I-IV, pp.162-174.

[28] G. Pitrè, *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, Pedone Lauriel, Palermo 1889, in 4 voll., vol. II, cap. IV; S. Salomone Marino, *Le reputatrici di Sicilia nell'età di mezzo e moderna*, Giannone e La Mantia, Palermo 1886. Ma si leggano meglio le osservazioni di A. M. Cirese sull'andamento del *repuòte* molisano (A. M. Cirese, *I canti popolari del Molise*, Arti Grafiche Nobili, Rieti 1957, vol. II, p. 99; ora in Id., *Ragioni metriche. Versificazione e tradizioni orali*, Sellerio, Palermo 1988, p. 459).

[29] G. Pitrè, *op. cit.*, p. 216.

[30] Non è mio intento entrare nell'ampio, esageratarate mente ampio, direi, dibattito italiano su De Martino. Mi limiterò semplicemente a evidenziare utilità e limiti dell'analisi demartiniana del pianto funebre lucano in rapporto agli esiti delle indagini recentemente condotte in Sicilia. Non potrò nel contempo esimermi dall'esprimere un motivato risentimento nei confronti di certe proposizioni che, pur con le migliori intenzioni di questo mondo, pur con tutti i *mea culpa*, hanno leso la dignità umana e culturale di chi già pativa la propria subalternità economica, sociale, politica.

[31] De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 83-84.

[32] *Ibidem*, p. 85.

[33] *Ibidem*, p. 86.

[34] *Ibidem*, p. 101.

[35] *Ibidem*, p. 89.

[36] *Ibidem*, p. 122.

[37] *Ibidem*, p. 120.

[38] De Martino, *Mondo popolare e magia in Lucania*, Basilicata Ed., Roma-Matera 1975, p. 126.

[39] Ne sia, caso limite, prova, quanto De Martino annota sulla letteratura popolare: «La letteratura popolare tende all'anonimia e alla fluidità appunto per questa "miseria psicologica", per questa labile appropriazione di sé. La ragione per cui un canto popolare vaga, per così dire, di cantore in cantore, conducendo un'esistenza plastica e come sognante, che comprende sviluppi, accorciamenti, trasposizioni, contaminazioni, sdoppiamenti, trasformazioni metriche, etc. è fondamentalmente in connessione col fatto che la presenza di questi oppressi è anch'essa storicamente disposta a una certa rischiosa plasticità» (*Mondo popolare e magia...*, cit., p. 118). Nessun commento.

[40] L. M. Lombardi Satriani - M. Meligrana, *Il ponte di san Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*, Sellerio, Palermo 1989, p. 10.

[41] C. Brăiloiu, *Despre bocetul de la Drăguş (Jud. Făgăraş)*, in "Arhiva pentru ştiinta şi reforme sociala", a. X, n. 1-4, Bucareşti, 1932. Riedito in C. Brăiloiu, *Opere. Oeuvres V*, a cura di E. Comişel, Editura Muzicală, Bucareşti 1981, pp.117-193. Trad. fr.

di Jacques Bouët: *Notes sur la plainte funèbre de Drăguş*, in *Les hommes et la mort. Rituels funéraires à travers le monde*, Le Sycomore - Objets et Mondes, vol. 19 (1976), a cura di J. Guiart, pp. 17-26; trad. it. di G. Bertini Carageani (con la consulenza di S. Biagiola e F. Giannattasio): *La lamentazione funebre nel villaggio di Drăguş (distretto di Făgăraş, Romania)*, in EM (Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia), I (1993), pp. 81-135.

Nel citare Brăiloiu mi servo della traduzione italiana segnalando in nota le difformità con quella francese, quando significative. Le due traduzioni (ambedue più o meno parziali), differiscono sostanzialmente in alcuni punti per una maggiore (trad. italiana) o minore (trad. francese) aderenza letterale all'originale rumeno.

[42] De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 70.

[43] C. Brăiloiu, *La lamentazione funebre...*, cit., p. 83.

[44] *Ibidem*, pp. 83-84.

[45] *Ibidem*, p. 89.

[46] *Ibidem*, p. 90. Nella traduzione francese, «ho detto» (rumeno: «am zis») è tradotto, più liberamente, ma secondo senso: «j'ai chanté», «je me suis mis à chanter».

[47] Similmente, ma in termini assai stringati, considera De Martino in *Morte e pianto rituale*, cit., pp. 79-80.

[48] M. Alexiou, *The ritual lament in Greek tradition*, C. U. P. , Cambridge 1974.

[49] *Ibidem*, p. 41.

[50] De Martino,*Mondo popolare e magia...*, cit., p. 131; *L'Opera a cui lavoro. Apparato critico e documentario alla "Spedizione etnologica" in Lucania* (a cura di C. Gallini), Argo, Lecce 1996, pp. 125-26.

[51] A. M. Cirese, *Un pianto simulato e vero*, in "La lapa", a. I (1953), p. 33; nella ristampa anastatica della rivista (ed. Marinelli, Isernia 1991), p. 51.

[52] S. Salomone Marino, *Le reputatrici...*, cit., pp. 42-43. «Ahimè, come è precipitata la mia casa / Come è caduta e non si alza più questa colonna / e ora chi mi lo porta il pane, *pu'*?».

[53] A. M. Cirese, *I canti popolari del Molise*, cit., p. 102, *repuòte* 515. «Oh, che è caduta la trave della casa. / Dove se n'è andato chi si industriava a sostentarci...».

[54] In C. Brăiloiu, *La lamentazione funebre...*, cit. pp. 130-31.

[55] E. De Martino, *L'opera a cui lavoro,* cit., p. 226, doc. 321.

[56] Tra questi ultimi cito pressoché a caso da un canto funebre degli 'Aré'aré (Melanesia): «Tu as tant travaillé pour moi. [...] Tu as nourri tous mes porcs et grace a celà, j'ai reçu de la monnai et j'été contente [...] Je ne connais personne qui puisse faire pour moi ce que tu as accompli [...]». In Daniel de Coppet - Hugo Zemp, *'Aré'aré, un peuple mélanésien et sa musique*, Edition du Seuil, Lion 1978, p. 26.

[57] Si veda, in particolare, E. Guggino, *Il mondo è fatto di sillabe. Figure di maghi in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1993; ma anche Id., *Magia in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1978 e *Un pezzo di terra di cielo. La concezione magica della malattia in Sicilia*, Sellerio, Palermo 1986.

[58] R. Hertz, *Sulla rappresentazione collettiva della morte*, Savelli, Roma 1978.

[59] In M. Granet - M. Mauss, *Il linguaggio dei sentimenti*, Adelphi, Milano 1975, pp. 3-13.

[60] M. Granet, *Il linguaggio del dolore nel rituale funerario della Cina classica,* in *Il linguaggio dei sentimenti*, cit., pp.15-39.

[61] P. Bogatyrêv - R. Jakobson, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, in "Strumenti critici", I (1967), f. III, p. 22 s.

[62] G. Kligman, *Calus. Symbolic Transormation in Romanian Ritual*, The University of Chicago Press, Chicago and London 1981, p. XI.

[63] *Rito: la forma e il potere*, in "Uomo e cultura", n. 10 (1972), pp. 132-158.

[64] *Ibidem*, p.152.

[65] P. Zumthor, *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, il Mulino, Bologna 1984.

[66] Sull'elemento sonoro della lamentazione si è recentemente soffermato Antonello Ricci, osservando a Mesoraca (Calabria) il pianto di una madre durante la veglia funebre: «Ella doveva rendere presente il suo dolore riepilogando il ricordo del figlio a coloro che arrivavano, il suo pianto era necessario per costruire la rappresentazione acustica della figura del figlio che prendeva corpo dalla grana pietosa della sua voce» (*Ascoltare il mondo. Antropologia dei suoni in un paese del Sud d'Italia*, Il Trovatore, Roma 1996, p. 173).

[67] De Martino, *Morte e pianto rituale*, cit., p. 359.

Alessandro Lupo

Somiglianze che ingannano e malintesi che curano

*Medicina europea e amerindiana in Messico**

1. Introduzione

Per ogni essere umano la comparazione è l'irrinunciabile strumento conoscitivo che consente di suddividere il *continuum* infinitamente vario e mutevole del reale in classi di oggetti e fenomeni omogenei, rispetto ai quali agire in base alle esperienze pregresse e a realistiche previsioni. Essa è il fondamento di qualsiasi forma di conoscenza e azione, anche se gli accostamenti creati per mezzo suo inevitabilmente trascurano o eludono le differenze esistenti fra ciò che si compara. Di qui la costante tensione tra il bisogno cognitivo di generalizzare e la resistenza opposta dalla singolarità ultima delle cose. Tensione che è intrinseca allo sguardo sistematico della scienza in genere, ma che raggiunge il suo apice nelle discipline che hanno per oggetto l'uomo nella sua dimensione culturale, quale libero creatore di significati. In particolare l'antropologia, che fin dai suoi albori ha avuto per oggetto di studio la diversità dei costumi, delle istituzioni e dei valori che contraddistinguono gruppi accomunati da una stessa natura umana, si è da sempre dibattuta fra i due corni del dilemma: se privilegiare la messa in rilievo delle somiglianze o la spiegazione delle differenze; la constatazione delle prime essendo comunque la premessa perché abbia senso il rilevamento delle seconde (cfr. Evans-Pritchard 1973: 15).

Nelle pagine che seguono cercherò di mostrare, attraverso l'esempio dei saperi medici, come ogni forma di incontro e comunicazione tra portatori di culture diverse passi attraverso l'individuazione di comuni denominatori, continuità e somiglianze, ma anche come questa implichi il rischio costante di lasciarsi sfuggire, travisare o alterare la peculiare specificità delle cose. Il che può avere il duplice effetto di rendere inefficaci il dialogo e la trasmissione di conoscenze e tecniche sul piano generale dell'azione sociale e di far fallire i tentativi di spiegazione della realtà osservata nel più circoscritto ambito della scienza. Gli esempi di cui mi servirò mi paiono illustrare bene le difficoltà e gli inconvenienti della comparazione, sia nel suo più spontaneo e incontrollato uso "profano", sia quando essa è praticata con maggiore consapevolezza dagli studiosi. Al contempo, lo stesso impiego che io faccio di tali esempi non può prescindere dalla costruzione, inevitabilmente comparativa, di classi di "oggetti" in cui è possibile rinvenire tratti omogenei (basti pensare alla stessa categoria di "saperi medici"). Tuttavia, più che a ricordare quanto ogni comparazione sia intrinsecamente imperfetta e ad affermare la necessità che in essa si valuti appieno la singolarità contestuale delle cose, il mettere in luce gli inganni nascosti da certe somiglianze permetterà di cogliere come anche fenomeni apparentemente legati al sostrato organico universalmente condiviso (e dunque in teoria immutabile) di tutti gli esseri umani, quali il funzionamento e la sofferenza del corpo, di fatto non sfuggano ai forti condizionamenti dei filtri culturali mediante cui i singoli individui conferiscono un senso alla realtà. Proprio il caso di alcune non lievi incomprensioni occasionate dall'incontro fra saperi medici diversi mostra come queste non sempre e necessariamente minino la trasmissione, l'impiego e l'apprezzamento di tali saperi e delle pratiche connesse, e permette di rilevare la natura assai complessa e la difficoltà di valutazione dell'"efficacia" terapeutica cui essi sostanzialmente mirano.

Dell'incontro tra universi culturali diversi che si verificò con la scoperta delle Indie occidentali il Messico fu un teatro privilegiato, e le prime cronache coloniali recano ampia traccia dell'intenso ed esteso sforzo comparativo originato da tale incontro. Comparazione fatta, s'intende, anche di semplificazioni e distorsioni della realtà, ma che permise il dialogo e lo scambio di conoscenze, idee, pratiche e beni materiali e immateriali, nonché il rimescolamento, la fusione e la trasformazione di questi[1]; e che produsse tanto più compiutamente tali effetti allorché era possibile rinvenire tra gli elementi delle tradizioni entrate in contatto significative somiglianze e simmetrie (cfr. Nutini 1988: 354), anche se ciò avveniva al prezzo di inevitabili fraintendimenti, come a esempio nel caso della "confessione", che i missionari introdussero avvalendosi delle analogie con riti lustrali "pagani", ma cui gli indigeni attribuivano valenze difficilmente compatibili con quella cristiana (cfr. Sahagún 1989: 46-47; Mendieta 1980: 281-282; Burkhart 1989: 92-98). Benché i malintesi abbondassero nella sfera simbolico-religiosa, ove massimamente si manifestano le specificità espressive e l'individualità dei diversi gruppi umani, essi non mancarono in altri ambiti (come quello della salute e della malattia), ove le conoscenze e le azioni umane paiono esser assai solidamente fondate su comuni denominatori di portata pressoché universale.

Nelle pagine che seguono cercherò di mettere in luce la fondamentale importanza della componente culturale per quel che riguarda la percezione, la concezione e la rappresentazione del corpo biopsichico, del suo funzionamento e dei suoi mali, l'ostacolo che

essa frappone alla conoscenza dei saperi medici altrui e i rischi insiti nell'atteggiamento universalizzante che tanto spesso ha caratterizzato tale conoscenza (sia da parte dell'Occidente verso le culture ad esso estranee, sia da parte di queste verso il primo). Ma mi interrogherò anche sul perché tali fraintendimenti, che pure non sfuggono a chi osservi con attenzione la realtà, spesso non sembrino vanificare né pregiudicare l'azione terapeutica. La qual cosa induce a riflettere sulla questione dei termini in cui è possibile definire e valutare la fondatezza empirica e l'efficacia delle conoscenze e delle pratiche intorno alla salute e alla malattia, non solo nei contesti cosiddetti "tradizionali". Esaminiamo dunque alcuni esempi delle diverse tipologie di fraintendimento che hanno avuto e hanno luogo allorché vengono messi a confronto i diversi saperi medici che hanno interagito nel Messico indigeno e meticcio dal momento della conquista ad oggi.

2. Il primo periodo coloniale

Benché fossero abbastanza restii a riconoscere fondamento e dignità a non pochi dei saperi dei popoli colonizzati, gli Europei fin dai primi istanti del contatto guardarono con notevole interesse alle conoscenze mediche native, quasi che il settore delle pratiche terapeutiche fosse singolarmente esente dalle pecche che invece si rinvenivano in altri ambiti determinandone il rifiuto. È vero che l'urgenza dei problemi della salute e il desiderio di non lasciarsi sfuggire alcunché che possa tutelarla sono dei forti stimoli a superare le barriere culturali e a perseguire pragmatici obiettivi di "efficacia". Anche se di solito è pressoché impossibile scindere nettamente i saperi medici dal resto delle conoscenze che informano una visione del mondo, nondimeno è avvenuto di frequente che gli Occidentali abbiano concentrato l'attenzione in maniera selettiva sugli aspetti più "tecnici" di quei saperi, ritenendo di poterli separare efficacemente dagli aspetti "ideologici", più difficili da esportare. È quanto avviene oggi con gran parte degli studi "scientifici" sulle conoscenze etnofarmacologiche delle popolazioni del Terzo Mondo, cui si attribuisce il ruolo di depositarie di tradizioni antiche quanto preziose, fondate su premesse magari scientificamente malcerte, ma non per questo meno efficaci[2]. Ciò che avvenne nella Nuova Spagna subito dopo la Conquista non fu molto diverso, considerato fra l'altro che, secondo le teorie del tempo, le sostanze più idonee a curare i mali tipici di una regione dovevano trovarsi *in situ*, come si sarebbe comprovato mediante l'impiego della salsapariglia (*Smilax* sp.) nel trattamento della sifilide, ritenuta a torto o a ragione una malattia originaria delle Indie (Ortiz 1990: 25).

Tra le numerose iniziative prese dai funzionari della Corona per promuovere la conoscenza delle nuove province vi fu la redazione di testi che raccogliessero, secondo il modello degli erbari europei, l'indicazione delle piante medicinali autoctone e degli impieghi terapeutici cui erano destinate: basti pensare allo straordinario manoscritto del *Libellus de medicinalibus indorum herbis* (Cruz 1991), commissionato dal primogenito del viceré Antonio de Mendoza al terapeuta nahua Martín de la Cruz e tradotto in latino da Juan Badiano nel 1552; ma anche all'enorme opera, in gran parte perduta, del *Protomédico general de todas las Indias* Francisco Hernández, che su mandato di Filippo II dal 1571 al 1577 raccolse nella sua *Historia natural de Nueva España* (Hernández 1959) una vasta mole di informazioni su numerosissime specie vegetali e animali, molte delle quali con usi terapeutici. Ebbene, in entrambe queste opere, che risultano dal raffronto e dalla commistione di saperi medici appartenenti a due tradizioni distinte, affiorano alcuni significativi malintesi prodottisi nel corso di tali operazioni.

Per quanto il *Libellus* mirasse a testimoniare le conoscenze mediche degli specialisti nahua, la confezione, la struttura e la terminologia riflettono un'impostazione ricalcata sui modelli medievali europei e sull'ancor più remota opera di Plinio, certamente ben noti ai frequentatori e allievi indigeni del *Colegio de la Santa Cruz* di Tlatelolco (cfr. del Pozo 1991; Somolinos 1990: 124; Viesca 1990, 1996). È ben vero che le diverse piante medicinali autoctone sono designate con il loro nome nahuatl e raffigurate con belle illustrazioni a colori in cui persistono alcuni elementi iconografici preispanici, indicando le modalità del loro impiego nel curare categorie diagnostiche in gran parte attribuibili alla tradizione medica nahua; tuttavia, l'elencazione segue il classico ordine testa-piedi della letteratura europea, include diversi farmaci di introduzione coloniale (quali polli, "pietre bezoar", ferro, ecc.) e soprattutto annovera tra i mali curati dalla farmacopea indigena anche "malattie" di incontrovertibile stampo ippocratico-galenico, quali la melanconia, qui detta *sanguis niger* (Cruz 1991/I: 41r, 1991/II: 58-59), il *morbus comitialis* (ovvero l'epilessia, Cruz 1991/I: 51r, 1991/II: 72-73) e la *mens abderetica* (l'oligofrenia, Cruz 1991/I: 53v, 1991/II: 76-77; cfr. Viesca 1990: 149). Ciò su cui ritengo valga la pensa soffermarsi, al di là delle ovvie contaminazioni che non potevano non prodursi dopo sei lustri di Colonia in un contesto quale quello singolarmente cosmopolita del convento di Tlatelolco, è la libertà con cui l'autore indigeno affronta le categorie del quadro nosologico a lui estraneo, inserendole nella logica che regge il proprio orizzonte terapeutico; il che è possibile anche, e forse soprattutto, per le somiglianze formali fra i due sistemi medici, tra cui l'idea – contemplata da entrambi – che squilibri termici nell'organismo potessero avere conseguenze patogene e

che andassero contrastati per mezzo di farmaci, per lo più di segno inverso. Così, nella cura della melanconia (Cruz 1991, I: 41r; II: 58-59), male che nella tradizione greco-latina veniva considerato di natura fredda e secca, in sintonia con le qualità della bile nera che lo causava, la raccomandazione di ispirazione pliniana di non esporsi al sole e astenersi dai rapporti sessuali viene accolta assieme ad altre dall'autore e verosimilmente interpretata in maniera eterodossa come indizio di una patologia dalla qualità calda; il che lo porta a prescrivere rimedi indigeni di segno contrario, quali il *huitzquilitl* ("erba spinosa", generico per "cardo") e il *tlatlancuaye* ("che ha ginocchia", per le nodosità del fusto), impiegati anche altrove nel trattato per combattere mali "caldi", come vari tipi di "scottature" (Cruz 1991/I: 44r, 49v, 61r; 1991/II: 62-63, 70-71, 84-85) e alcune malattie della pelle (Cruz 1991/I: 8v, 45r, 46r, 47v, 49v; 1991/II: 18-19, 64-65, 66-67, 68-69, 70-71; cfr. anche Viesca 1996: 86-87).

Questo esempio mi pare illustrare efficacemente come il parallelismo esistente fra i sistemi medici europeo e mesoamericano per quanto riguarda la contrapposizione caldo/freddo costituisse per un verso un fattore propizio alla sintesi tra di essi e per un altro la fonte di non pochi travisamenti, in quanto i presupposti che soggiacevano a tale concezione dualista non erano affatto identici nell'uno e nell'altro sistema. Mi guarderò bene qui dal ripercorrere l'annoso e ormai stanco dibattito sulla presenza in Mesoamerica della bipartizione simbolica del cosmo in due polarità opposte[3]; ma voglio soltanto ricordare che mentre il modello ippocratico-galenico, basato sulla teoria dei quattro elementi di Empedocle di Agrigento, postulava un complesso intreccio di equilibri tra le quattro proprietà dei fluidi corporei, distinguendo nettamente tra i dipoli caldo/freddo e secco/umido, che producevano le combinazioni incrociate caldo/umido (propria di sangue e terra) e freddo/secco (propria di bile nera e aria), il modello mesoamericano quale oggi lo conosciamo, oltre ad assorbire la coppia secco/umido e molte altre in quella caldo/freddo (cfr. López Austin 1984, I: 59), cancellandone di fatto la valenza classificatoria aggiuntiva, affonda saldamente le proprie radici nei principi ispiratori della cosmologia di tutti i gruppi mesoamericani, le cui testimonianze archeologiche, iconografiche, storiche ed etnografiche ne sanciscono la palese continuità temporale e l'autonomia dal modello del Vecchio Mondo.

Proprio in ragione di questa divergenza fra i criteri che guidavano la classificazione in chiave "termica" di farmaci e malattie, quando gli studiosi di formazione europea ebbero a confrontarsi con i saperi medici indigeni, non di rado si scontrarono con l'impossibilità di ricondurre a un'unica logica comune i percorsi soggiacenti alle proprie e alle altrui classificazioni, portando così alla luce i contrasti di fondo che l'apparente omogeneità esteriore aveva confinato nell'ombra. È quanto successe a medici del calibro di Francisco Hernández, autore della celeberrima *Historia Natural de Nueva España* (Hernández 1959), che a partire dal 1571 si era cimentato nella raccolta diretta e nella catalogazione di circa tremila piante messicane. Oltre a registrare le caratteristiche morfologiche e gli usi terapeutici (ed eventualmente alimentari o artigianali) di tali piante, Hernández si proponeva di individuarne la natura e di risalire così alle ragioni della loro asserita efficacia. Ciò facendo, gli capitava costantemente di comparare i criteri di classificazione e d'impiego dei rimedi da parte dei nativi con i propri, rilevando come sotto le similarità esteriori sussistessero divergenze difficili da conciliare. A più riprese nella sua *Historia* egli esterna il proprio dissenso rispetto alla definizione indigena della "natura" o "temperamento" dei farmaci (ovvero la loro qualità "termica") e alle modalità della loro azione terapeutica; in particolare, ciò che gli riesce arduo giustificare è l'impiego di erbe "calde" per la cura di mali della stessa natura, quali le febbri, che in base ai canoni della medicina ippocratico-galenica avrebbero dovuto combattersi con sostanze di qualità contraria, e cioè "fredda" (cfr. Viesca - Martínez 1990: 184, 195; Sanfilippo: 1990). Il *cozticapotoncaxochitl*, ad esempio, è una pianta a suo parere «caliente y seca en segundo grado» e tuttavia i terapeuti indigeni ritengono la sua radice efficacissima contro le febbri, «lo cual no sé cómo puede ser, a menos que se refieran a los fríos de las fiebres o que ello suceda evacuando la causa de alguna otra manera» (Hernández 1959/II: 216; cfr. del Pozo 1991: 202). Perplessità analoghe gli causa il *cececpatli* (letteralmente "medicina contro il freddo"), che ha un impiego analogo alla precedente e la cui radice Hernández classifica come «caliente en tercer grado»: «Los indios de Atotonilco dicen que cura las fiebres aplicada y comida; pero como esto parece contrario a la naturaleza de esta hierba, juzgo más cierto que se deriven de su temperamento otros efectos, más conformes a la razón» (*ibidem*, III: 235; cfr. Ortiz 1990: 27).

In questi e in numerosi altri casi, il protomedico rivela la difficoltà a coniugare quella che potremmo chiamare la sua credulità empirica – grazie alla quale spesso accetta di buon grado le asserzioni dei terapeuti amerindiani circa l'efficacia delle piante contro alcuni mali specifici – con l'intransigenza del sistema cui si richiama, che non può tollerare spiegazioni in contraddizione con i principi che lo sorreggono. E tuttavia non mancano neppure esempi in cui egli fatica a riconoscere le capacità terapeutiche delle erbe in relazione alle malattie per cui vengono impiegate: è il caso dell'*achilto*, di cui gli indigeni dicono che «el jugo instilado en la nariz [...] quita el dolor de cabeza, lo cual no parece muy conforme a la razón, siendo de naturaleza fría y húmeda, a menos que el dolor provenga de causa caliente» (*ibidem*, II: 132-133; cfr. Ortiz 1990: 27-28).

Nel complesso, comunque, Hernández non nega fondatezza empirica ai saperi medici indigeni; pur avvertendo non poche discrepanze tra questi e la scienza di cui è depositario, le attribuisce soprattutto alla errata o imperfetta comprensione delle "autentiche" cause delle malattie, della "vera" natura dei farmaci e del "reale" modo di agire della terapia; il tutto senza però cogliere la portata delle differenze di fondo che esistevano tra i due sistemi.

Nel complesso, risulta chiaro come i medici spagnoli del XVI secolo, al comparare i propri saperi con quelli dei guaritori indigeni, non colsero la sostanziale difformità dei rispettivi criteri diagnostico-terapeutici; per cui, pur criticando o rigettando alcune spiegazioni e modalità d'intervento, accolsero in buona misura i farmaci naturali indigeni e le forme del loro impiego, agevolati in questo dal fatto che si trattava in grandissima parte di sostanze sconosciute agli autori classici e attorno alle quali non esistevano dunque "verità" discordanti. Tutto ciò favorì il prodursi di incomprensioni e appropriazioni distorte da parte ispanica, ma non di un vero e proprio amalgama (cfr. Viesca - Martínez 1990: 177; Viesca 1990: 135). Né la ricettività verso la medicina indigena da parte degli esponenti di quella occidentale si accrebbe con il passare del tempo; al contrario, man mano che questi ultimi acquisirono una più matura consapevolezza epistemologica, il rilevamento della distanza esistente tra i due tipi di saperi medici li avviò su percorsi sempre più distanti e pressoché inconciliabili.

Questo per lo meno per quel che riguarda i rapporti tra la medicina indigena e la medicina europea colta, quelli che avevano luogo su un piano istituzionale, capace di coinvolgere i professionisti del sapere d'ambo i lati e di lasciare numerose e chiare testimonianze scritte. Anche se non va dimenticato che la maggior parte dei contatti e degli scambi ebbe invece certamente luogo tra i saperi meno sofisticati, diffusi a livello familiare e domestico nella massa profana sia della popolazione amerindiana sia di quella dei coloni ispanici, di cui ci sono pervenute esiguissime tracce, e che si basavano su un sostrato ideologico assai meno complesso di quello delle élites, con criteri esplicativi della malattia di tipo assai più eziologico che naturalistico e strettamente connessi alla sfera dei poteri e dell'azione magici. Una caratteristica, questa, che costituiva un significativo denominatore comune con la medicina "popolare" iberica e che, sommata al sostanziale pragmatismo che sempre induce chi soffre a privilegiare l'obiettivo dell'efficacia rispetto alla difesa della coerenza e dell'ortodossia ideologica (cfr. Lupo 1998b, 1999), favorì da subito l'intensa circolazione e la contaminazione fra le conoscenze mediche amerindiane e quelle dei coloni (nonché degli schiavi africani, su cui Aguirre Beltrán 1963, 1990). Ma se ciò indubbiamente favorì l'avvicinamento e la fusione tra questi saperi nel loro complesso, rese per converso sempre più difficili i loro rapporti con la medicina europea colta, decisamente incamminata verso una sistematizzazione universale incentrata sui sintomi e sull'attenzione quasi esclusiva alla dimensione biologica della malattia.

Volgiamo ora lo sguardo al tipo di interazione che è riscontrabile oggi, dopo oltre quattro secoli, tra la medicina ufficiale e quella praticata dagli indigeni messicani. In particolare, mi avvarrò delle informazione da me direttamente raccolte fra i Nahua della Sierra norte di Puebla[4], una delle regioni dove ancora sussistono la lingua e significative vestigia della tradizione culturale di quei "médicos indios" i cui saperi, come abbiamo appena visto, erano al tempo stesso ricercati e criticati dai loro colleghi spagnoli del XVI secolo. Nell'affrontare la situazione odierna sarà utile sottolineare come – dopo che per secoli la medicina occidentale (nelle sue diverse forme colte) fu pressoché assente dalle comunità indigene della Sierra, e comunque in netto disaccordo con le conoscenze e le pratiche mediche di queste – negli ultimi decenni questa distanza si sia andata in certo modo riducendo, sia per il notevole incremento della presenza di personale, strutture e prodotti sanitari nella regione, sia per i mutamenti nella considerazione dei saperi indigeni da parte della cultura "scientifica", sia per la crescente familiarità che gli stessi pazienti e guaritori nahua hanno acquisito nei confronti dei vocaboli, dei farmaci e delle tecniche della biomedicina. Un riavvicinamento che tuttavia non ha impedito il verificarsi, su tutti i versanti coinvolti, di "equivoci" non dissimili da quelli appena illustrati circa il passato coloniale.

3. La situazione contemporanea

Nell'accingermi a parlare di ambiguità e malintesi nell'etnomedicina nahua contemporanea, non posso tacere l'abbaglio che io stesso inizialmente presi, quando con ingenua confidenza cominciai a raccogliere le denominazioni nahuatl e spagnole che gli indigeni assegnavano ai propri disturbi, ritenendo di poterle accostare facilmente alle categorie nosologiche della medicina scientifica a me familiare. Ebbene, poiché l'indagine avveniva prevalentemente in lingua spagnola e i termini castigliani per la maggior parte delle "malattie" note a livello locale coincidevano con quelli di patologie riconosciute dalla biomedicina, fui per un certo tempo indotto a credere che sia i miei informatori, sia io e i medici operanti nella regione facessimo tutti riferimento agli stessi fenomeni. Il che è in gran parte vero se ci si limita alla pura individuazione di sintomi, come la febbre, la tosse, la diarrea, i dolori articolari, ecc.; ma non appena il processo di denominazione del singolo episodio di malattia fa riferimento ai criteri esplicativi che permettono di render

conto dell'insorgere del male e di organizzare la sua cura, ecco che le divergenze tra il sistema di pensiero indigeno e i presupposti della medicina scientifica (alle cui categorie anch'io finivo per fare sia pur rozzamente riferimento) emergono in tutta la loro magnitudine. Questo non tanto (o non solo) perché l'individuazione clinica di segni "oggettivi" nella condizione psicofisiologica del paziente non basta a definire lo stato di sofferenza individuale in cui egli si trova, che è sempre frutto di un processo interpretativo da parte sua e della sua cerchia sociale, volto a conferire un qualche peculiare significato allo stato di sofferenza in cui egli versa (Eisenberg 1977; Good 1999; Good - Del Vecchio Good 1981, 1982; Kleinman 1980, 1988); ma piuttosto per il fatto che etichette terminologiche indigene (tanto nahuatl quanto spagnole) sogliono indicare "categorie diagnostiche" fondate su concezioni anatomiche, fisiologiche e patologiche affatto peculiari e distinte da quelle della biomedicina. Il che è prevedibile e ovvio, nonché evidente per quei mali cui si attribuisce un'eziologia di tipo "mistico", che si crede derivino da privazioni o intrusioni di forze spirituali e pertanto non hanno alcun corrispettivo nella nosologia scientifica (cfr. Signorini - Lupo 1989); ma lo è assai meno per quel che riguarda affezioni che apparentemente riguardano solo il funzionamento dell'apparato respiratorio o digerente, quando non eventuali lesioni "meccaniche" di parti del corpo, che parrebbero riconducibili con facilità a sindromi ben individuate dalla scienza medica occidentale. In questi casi, l'adozione da parte indigena di referenti linguistici spagnoli per denominare le proprie afflizioni e la frequente coincidenza sintomatologica fra le categorie diagnostiche native e le patologie biomediche induce a comparare, associare e identificare "oggetti" che in realtà sono tutt'altro che omogenei. Benché questo rischio dovrebbe manifestarsi ben presto a chi indaghi i principi soggiacenti all'etnomedicina nahua, nondimeno abbondano gli esempi di medici, botanici e perfino antropologi che si lasciano fuorviare dall'apparenza spesso ingannevolmente familiare di questa[5].

3.1. Squilibri "termici"

Tra i fastidi che più di frequente insidiano il benessere fisico degli abitanti della Sierra vi sono senz'altro i problemi alle vie urinarie, che in spagnolo vengono tutti riassunti sotto la definizione generica di "*mal de orín*", mentre in nahuatl ricevono nomi simili, ma più vari. La ricorrenza di questi disturbi e la relativa difficoltà di conseguire una definitiva guarigione con le terapie tradizionali induce non pochi pazienti a ricorrere alle prestazioni dei medici, i quali non mancano di attribuirne le cause al frequente consumo di acqua contaminata e agli eccessi alcolici, vera piaga della regione; pertanto gli ammalati e i terapeuti nahua conoscono e spesso fanno proprie queste spiegazioni; senonché, essendo del tutto estranea al loro orizzonte esplicativo la cognizione delle modalità di azione degli agenti patogeni virali e batterici, così come la tossicità chimica dell'alcool, inseriscono i concetti mutuati dai dottori e le loro personali esperienze nel proprio quadro di riferimento causale. E siccome uno degli assi portanti di tale sistema associa lo stato di salute con il mantenimento dell'equilibrio "termico" dell'individuo (inteso nel suo complesso corporeo e animico) e con la sua salvaguardia da qualsiasi fattore che ne provochi la brusca alterazione, è facile spiegare la nocività dell'acqua "cruda" e dell'alcool in ragione della "qualità termica" di queste due sostanze. A volte l'"infiammazione" dell'apparato urinario viene imputata al consumo smodato di bevande caratterizzate da una qualità "calda", come il caffè o il rum di canna, che surriscalderebbero gli organi preposti al metabolismo e all'evacuazione dei liquidi. In altri casi, il danno verrebbe prodotto da una combinazione di sollecitazioni meccaniche e termiche (questa volta "fredde") in condizioni fisiologiche particolari: se ad esempio ci si surriscalda trasportando carichi sulla schiena e, nell'impazienza di spegnere la sete, si beve acqua fresca di sorgente, si corre il rischio di dannegiare seriamente i reni. Ma non in quanto quell'acqua è un possibile ricettacolo di microorganismi, bensì perché la sua qualità "fredda" può risultare estremamente dannosa se messa repentinamente a contatto con il corpo "accaldato". Il brusco contrasto "termico" fra l'acqua e il corpo surriscaldato non gli permette di ritornare gradualmente e in modo naturale alla sua giusta temperatura, ma per così dire "fissa" quella concentrazione di calore, rendendola patogena.

L'esempio che meglio può servire a illustrare questo principio è quello dei reumatismi, afflizione tristemente diffusa nel clima umidissimo della Sierra, ma per la quale non esiste una denominazione nahuatl, indizio del fatto che il termine spagnolo impiegato (*riuma*) potrebbe esser servito a individuare in tempi recenti una categoria diagnostica prima assente nella nosologia indigena, il che non vuol dire ovviamente che i dolori reumatici non venissero catalogati in altre categorie. La spiegazione che viene data dai nativi dell'insorgere dei reumatismi contrasta singolarmente con quella canonica offerta dai medici, pur recependo l'idea che a scatenarli sarebbe l'esposizione all'acqua o a correnti d'aria (entrambe "fredde"); essi infatti verrebbero per un eccesso di calore, reso pericoloso dall'improvviso contrasto con qualche fattore di raffreddamento. Mi spiegava anni or sono un anziano agricoltore che «el aire viene a echar a perder aquel calor que tiene Usted ya metido. El aire lo vino a perjudicar a Usted porque estaba caliente [...] y vino a contrariarse con aquello que está Usted caliente [...] queda constipada la sangre». In pratica, il raf-

freddamento fungerebbe soltanto da elemento scatenante esterno. È comunque importante sottolineare la natura simbolica del calore patogeno, che sovente non coincide affatto con la temperatura termometrica dei corpi, ma con la loro qualità intrinseca, messa a volte in relazione con l'intensità dell'odore che essi sprigionano. Stando ai miei interlocutori, tra le vittime più frequenti dei reumatismi vi sarebbero coloro che sogliono raccogliere, stendere al sole e insaccare il pepe, sostanza già molto "calda" allo stato verde e di cui l'esposizione al sole accresce ulteriormente la temperatura. Il luogo privilegiato in cui il "calore" sprigionato dal pepe si insedia sono le giunture, uniche soluzioni di continuità nella struttura ossea. Ed è proprio in corrispondenza delle articolazioni che, se non si lascia "raffreddare" lentamente il corpo evitando di bagnarsi ed esporsi alle correnti, si rischia di scatenare la forza irradiata dal pepe; ragion per cui, anche dopo essersi solo seduti accanto a dei sacchi di pepe seccato al sole, è bene evitare per qualche ora di lavarsi, incluso con acqua calda. Questo perché il fatto di riscaldare l'acqua sul fuoco non ne cancella completamente la qualità, per definizione "fredda".

3.2. La tubercolosi

Esaminiamo ora un'altra categoria diagnostica che solo da pochi decenni ha trovato accoglienza nella nosologia nahua, sulla scia delle conoscenze mutuate dalla medicina scientifica, che l'ha combattuta con considerevole efficacia: mi riferisco alla tubercolosi, il cui nome spagnolo gli indigeni ben conoscono, associandolo con i due termini nahuatl *huaccatataxiz* /tosse secca/ e *tehuaquiliz* /prosciugamento della persona/ /dimagrimento, consunzione/. In particolare, tali vocaboli vengono utilizzati per designare due diverse manifestazioni o fasi del male, che potremmo far corrispondere grosso modo con l'infezione polmonare, caratterizzata dalla tipica tosse priva di catarro, e con il decadimento fisico generale, solitamente designato come *tisis* in castigliano. La precisione con cui i Nahua identificano questa malattia, sia sul piano della diagnosi che su quello terminologico, potrebbe far supporre che la sua comparsa fra le categorie diagnostiche riconosciute sia troppo recente per aver lasciato spazio a significative elaborazioni autonome. Senonché l'evidenza etnografica dimostra il contrario, rivelando un'originale interpretazione di questo male sorprendentemente lontana dall'originario modello biomedico e condivisa in maniera assai omogenea dai nativi: la tubercolosi sarebbe cioè sì dovuta all'intrusione nel corpo di organismi patogeni (chiamati genericamente *gusanos* in spagnolo dai Nahua, che ignorano il bacillo di Koch), ma solo come conseguenza di uno "spavento" (*nemouhtil*, sp. *susto*) di antica data, mai curato. In altri termini, volendo adottare la distinzione proposta da Gilles Bibeau (1982: 69) rispetto alla spiegazione ngbandi della malattia[6], potremmo dire che i *gusanos* sono la "causa empirica" della tubercolosi, quella che si colloca sul piano del "come" ci si ammala; ma per capire il "perché", occorre fare riferimento all'"asse eziologico" di Bibeau, risalendo alla "causa iniziale" e alla "causa agente", che sono la necessaria premessa della "causa empirica" e che nel caso specifico corrisponderebbero a un antico episodio di spavento e all'intervento patogeno della divinità terrestre: si crede infatti che l'emozione faccia perdere all'infermo parte del suo corredo di forze spirituali (ovvero l'entità animica detta *ecahuil* /ombra/, cfr. Signorini - Lupo 1989; Lupo 1995) e determini delle corrispondenti trasformazioni sul piano corporeo (con l'"annacquamento del sangue", il "rovesciamento" dell'ugola e del tratto terminale degli intestini); simultaneamente, la Terra si impossessa (e in certa misura si "nutre") dell'entità animica caduta, determinando il peggioramento delle condizioni della vittima dello spavento, che può soffrire di disturbi assai diversi, dall'astenia alla diarrea, alle palpitazioni e alla febbre (cfr. Signorini - Lupo 1989: 108). Secondo la concezione nahua, per guarire dallo "spavento" è impossibile prescindere dall'intervento rituale di uno specialista che si faccia restituire dalla Terra l'"anima" perduta: ogni cura biomedica, in quanto rivolta esclusivamente alla componente corporea della persona (e cioè alla "causa empirica" del male), può soltanto alleviare provvisoriamente la sofferenza, ma mai eliminarne la radice, che sta appunto nella mancanza dell'"ombra" per mano della Terra (la "causa agente").

Si spiega così la ferma convinzione degli indigeni che i medici siano incapaci di curare lo "spavento", nonché il dissenso espresso da un terapeuta rispetto all'opinione dei dottori che la vera causa della tubercolosi stia nei polmoni, mentre egli la colloca nel petto. Lo spostamento dell'ubicazione corporea del principio primo del male riflette la radicale differenza tra i criteri eziologici della medicina indigena e quelli della medicina "scientifica", il polmone essendo per i Nahua soltanto un organo di secondaria importanza, localizzato dietro le scapole (e dalle funzioni assai indistinte), mentre il petto è la sede del cuore, centro motore dell'intero essere umano, sia sul piano organico che su quello animico, come dimostra il fatto che accoglie l'anima immortale, con cui tra l'altro è identificato terminologicamente (il nahuatl *yolo* significa infatti sia "cuore" che "anima"; cfr. Signorini - Lupo 1989). Pertanto, dire che la causa della tubercolosi non sta nel polmone, ma nel petto, equivale ad affermare il primato dell'"asse eziologico" della "causa agente", dominio esclusivo dell'azione terapeutica rituale, su quello della "causa empirica", cui si limita l'intervento farmacologico dei dottori (che al più possono mitigare la tosse e gli altri sintomi, ma non debellare definitivamente il male).

Il che non significa che per i Nahua la dimensione fisiologica della malattia non abbia importanza e non sia oggetto di prescrizioni minuziose e, a sentir loro, straordinariamente efficaci. Anzi, la consunzione e le difficoltà respiratorie tipiche della tubercolosi vengono attribuite proprio agli effetti organici dello "spavento", tra i quali il già menzionato "rovesciamento dell'ugola". Questa supposta alterazione della conformazione della cavità orale, che nello "spavento" è creduta interferire con l'assunzione degli alimenti, nei tubercolotici avrebbe l'effetto aggiuntivo di alterare quella primaria funzione vitale che è la respirazione, facendo sì che, anziché inspirare l'aria, la si espiri soltanto, con il conseguente progressivo esaurimento dell'*ihiyot*, il respiro, anche questo concepito come una dotazione limitata, al pari delle altre forze che animano l'individuo (*in primis* il sangue e l'"ombra"; cfr. Signorini - Lupo 1989).

Quanto alle cure che la medicina indigena affianca alla irrinunciabile terapia rituale (il cui fulcro sono la "chiamata" e il sollevamento dell'"ombra" perduta), poiché la tubercolosi è ritenuta una malattia "calda", esse mirano in buona parte al "raffreddamento" dell'organismo surriscaldato, oltre che alla ricollocazione *in situ* delle parti andate fuori posto con lo "spavento". Per combattere il "calore" eccessivo che pervade i polmoni, si può esporre la parte superiore della schiena nuda al getto di una cascatella, oppure farvi impacchi con sostanze vegetali "fredde". Per "raddrizzare" l'ugola e il retto, invece, si fa ricorso a un intervento misto, fatto di manipolazione e di somministrazione di sostanze vegetali: da un lato si massaggia il fondo del palato dell'infermo con un dito, in modo da rimettere a posto l'ugola che ostacola il corretto passaggio dei cibi e del respiro; dall'altro si somministrano, introducendole nell'ano con un dito e sistemando con questo la cavità rettale, delle supposte fatte in casa, ottenute macinando e impastando diverse sostanze vegetali.

Sono queste le cosiddette *pelotillas*, celebrate dai terapeuti indigeni della regione di Cuetzalan e dai loro pazienti come un vero toccasana per lo "spavento" e intorno alla cui "efficacia" si è sollevato un grande interesse da parte di medici, botanici e antropologi. Già nel 1976, infatti, un giovane medico che aveva svolto il proprio servizio sociale a Santiago Yancuictlalpan pubblicò un articolo (Ysunza 1976) circa le possibili virtù terapeutiche delle *pelotillas*, mettendo in rilievo le qualità antielmintiche delle sostanze contenute in alcuni dei principali ingredienti: il nocciolo dell'avocado (*Persea americana*), le foglie di *estafiate* (*Artemisia mexicana*) e quelle di *epazote morado* (*Chenopodium ambrosioides*). Avendo verificato personalmente l'enorme incidenza delle parassitosi intestinali, che affliggevano il 93% della popolazione, egli cercava di individuare nell'impiego delle supposte vegetali dalle probabili proprietà vermifughe un nesso empirico e razionale tra le terapie domestiche praticate dai nativi e la sfuggevole categoria nosologica dello "spavento". Categoria alla quale il nome stesso lo induceva ad attribuire «una componente psicosomatica importante» (Ysunza 1976: 59), come d'altronde era avvenuto a gran parte degli antropologi che l'avevano preceduto (primo fra tutti Rubel [1964; Rubel - O'Nell - Collado 1984]), anche se non gli sfuggiva la difficoltà di ricondurla a un esatto equivalente nella nosologia scientifica. Ma, come ha già avuto modo di sottolineare con estrema chiarezza Signorini (1988: 43-44), lo "spavento" «è emozionale dal punto di vista emico, non etico», nel senso che il collegamento del malessere fisico con l'emozione che l'avrebbe scatenato è per lo più fatto a posteriori dal terapeuta, anche a distanza di molto tempo, e perfino in assenza di qualsiasi esplicito ricordo di esperienze "spaventose" da parte dell'ammalato. Non solo: nella situazione della Sierra di Puebla è estremamente arduo circoscrivere la categoria diagnostica "spavento" in un preciso quadro sintomatico, dimodoché, come ha dimostrato lo stesso Signorini (1988), risulta pressoché impossibile trattarla come una "sindrome", al contrario di quanto molti studiosi si sono a lungo ostinati a fare (cfr. Foster - Anderson 1978; Ortiz 1990). Questo "abbaglio" dipende a mio avviso dalla difficoltà che medici e antropologi hanno nel cogliere la differenza tra i propri e gli altrui principi di diagnosi e classificazione degli episodi di malattia: per chi in questo è abituato a basarsi sulla precisa corrispondenza tra quadro sintomatico e categoria nosologica riesce estremamente difficile ammettere che altri possano stabilire il tipo di male di cui soffrono non già in base alle sue manifestazioni (che nel caso dello "spavento" sono estremamente generiche, oltre che diverse), ma in ragione delle diagnosi mistiche effettuate da specialisti rituali, spesso prescindendo addirittura dalla presa di conoscenza diretta del paziente e del suo stato (molti terapeuti diagnosticano a distanza, col solo aiuto di un lumino passato dai familiari sul corpo dell'infermo, che ne avrebbe assorbito l'essenza). In altre parole, tra i Nahua e molti altri gruppi indigeni messicani le diagnosi di "spavento" (così come di molti altri mali) possono comprendere manifestazioni esteriori tra loro assai diverse (dall'astenia alla tubercolosi), in quanto l'attenzione classificatoria è posta non già sul piano delle "cause empiriche" (la specifica condizione dell'individuo), ma su quello di altro livello ("eziologico", secondo Bibeau [1982]) delle "cause agenti".

Se non si tiene presente questo fatto, così come la conseguente estrema flessibilità nelle diagnosi e nelle stesse terapie, che consentono di applicare farmaci identici o equivalenti a mali che possono magari risultare diversissimi sul piano delle loro manifestazioni organiche, ma che i criteri diagnostici tradizionali (basati nei casi più gravi sui sogni e la divinazione) accomunano sul piano della causalità mistica, si rischia di attribuire ai saperi e alle tecniche terapeutiche tradizionali nahua una sistematicità sperimentale e una fissità

cristallina che sono sostanzialmente estranee ad esse. Si rischia cioè di sovrimporre artificiosamente i presupposti della medicina scientifica (fatta di selezione di casi omogenei, di verifiche di laboratorio, di test a doppio cieco, di minuziosi raffronti statistici) su quelli di un insieme di pratiche e conoscenze in cui la somministrazione di sostanze e la manipolazione del corpo avvengono sulla base di associazioni simboliche e persino prescindendo dalla base organica delle malattie, ossia dall'uniformità delle loro manifestazioni.

Proprio in questa direzione a mio avviso fuorviante vanno non pochi dei giudizi e delle iniziative di coloro che negli ultimi tempi hanno rivolto con crescente benevolenza il proprio sguardo verso la medicina tradizionale degli indigeni messicani, quasi a voler compensare il disprezzo e il disinteresse tanto a lungo riservatile dalla cultura dominante. Ad esempio, mi paiono esemplari dell'«approccio che privilegia la ricerca del collegamento tra malattie folk e categorie cliniche» da un lato (Signorini 1988: 39) e tra sostanze terapeutiche e principi chimici attivi dall'altro, alcune interpretazioni di un noto studioso statunitense della medicina nahua, Bernardo Ortiz de Montellano, il quale ha proposto di identificare la categoria diagnostica panmesoamericana della «caduta della fontanella» con la «severe dehydration» prodotta da «acute infectious gastroenteritis» (1990: 230-231; 1987), oppure di individuare nell'altra categoria diagnostica tradizionale nahua del *tzipit* – malessere che colpisce i fratelli maggiori quando la madre resta nuovamente incinta – il «*kwashiorkor*, a protein-calorie deficiency syndrome due to premature weaning or otherwise inadequate diet» (1990: 61), o, ancora, di attribuire alle presunte proprietà «ossitociche» (cioè stimolanti le contrazioni uterine) della coda di opossum il suo diffuso impiego nella risoluzione dei parti difficili (1990: 187). Interpretazioni che risultano tutte viziate dalla prospettiva pervicacemente e riduttivamente positivistica di Ortiz e che un'attenta considerazione dell'etnografia basta a smentire.

Come ho illustrato per esteso altrove (Lupo 1998b), la diagnosi di "caduta della fontanella", pur indicando sul piano verbale un fenomeno patologico dal preciso referente corporeo (la fontanella dei neonati), presso molteplici gruppi indigeni messicani, tra cui anche i Nahua della Sierra, può comprendere episodi di malessere che nulla hanno a che fare con il percettibile abbassamento della pelle del cranio in quel punto, tanto che possono soffrire di "caduta della fontanella" anche gli adulti, cui la "fontanella" così come la intende l'anatomia scientifica è scomparsa da tempo (e infatti i Nahua si riferiscono a un punto della *loro* anatomia sito sotto la scatola cranica e formato dal convergere di un reticolo di vene e nervi, cui si attribuisce grande rilievo sul piano della vitalità individuale). Lo stesso avviene con lo *tzipit*, male che è ben difficile contenere nei confini di una rigida sindrome clinica quale la carenza calorico-proteica dei poppanti, tenuto conto che – almeno tra i Nahua odierni – *a)* colpisce sia gli infanti che gli adulti, *b)* si manifesta se il paziente e il feto sono di sesso diverso, *c)* può persino colpire il marito della gestante e *d)* il sintomo che meglio lo caratterizza consiste nel dolore alle unghie, abbastanza esplicita trasposizione sul piano corporeo dell'ostilità che l'infermo nutre nei confronti del nascituro che gli sottrarrà parte dell'affetto materno (o coniugale). Quanto infine alle virtù chimiche della coda di opossum, che Ortiz si sforza di individuare nella presenza di prostaglandine (facendo arditi accostamenti con l'anatomia caudale del canguro, "un altro marsupiale"), viene da chiedersi se sia davvero così indispensabile rintracciarle, quando nella mitologia e nell'immaginario dei popoli mesoamericani questo animale incarna da sempre, come ha esaurientemente illustrato Alfredo López Austin (1990), l'essenza della inafferrabilità e della sfuggevolezza, l'impossibilità di venir circoscritto e catturato, e dunque quelle qualità che massimamente abbisognano a un feto che incontri difficoltà nello sgusciare dall'utero in cui rischia di rimanere mortalmente intrappolato.

4. Conclusioni

Alla fine di questa carrellata di esempi storici ed etnografici, voglio limitarmi a proporre qualche considerazione generale, innanzitutto precisando che, nel sottolineare i significativi ostacoli che a mio parere si oppongono a una facile comparazione e uniformazione tra sistemi terapeutici come quello "scientifico" e quello tradizionale dei Nahua della Sierra, non intendo certo relegare quest'ultimo nella dimensione di una radicale e incolmabile alterità, riproponendo sotto nuove spoglie vecchie etichette di irrazionalismo primitivo. Mi limito a rilevare come i saperi medici nahua si basino su presupposti assai meno rigorosamente "empirici" di quanto alcuni tendano a sostenere. Basti considerare che: a) le conoscenze anatomiche, fisiologiche, nosologiche e terapeutiche sono assai variabili all'interno della popolazione; b) tali conoscenze vengono messe in atto con grande flessibilità, in maniera tutt'altro che sistematica e controllata e con frequenti sovrapposizioni (nel senso che le medesime categorie diagnostiche non sempre corrispondono a precise manifestazioni sul piano organico, che lo slittamento da una diagnosi all'altra è la regola e che più terapeuti possono trovarsi simultaneamente ad applicare ognuno diverse terapie a uno stesso paziente, il quale nel frattempo magari segue anche le prescrizioni farmacologiche del medico), c) tali conoscenze vengono raramente messe in crisi dagli insuccessi, per i quali sono disponibili le più diverse spiegazioni. Tutto questo mi sembra rendere impervio (e comunque in contraddizione con i presupposti del metodo scientifico cui fanno riferimento) il percorso di quanti cercano di attribuire alla sapiente e millenaria sperimentazione degli indigeni la scoperta dell'efficacia empirica di quasi ogni sostanza naturale o azione curativa da essi impiegata.

Ciò non significa tuttavia destituire il sistema medico nahua di qualsivoglia efficacia, inclusa quella biochimica di tante sostanze e piante medicinali, che non dubito certo vengano utilizzate anche e soprattutto in ragione delle loro concrete proprietà farmacologiche (cfr. Beaucage, Tabares - Grupo Youalxochit 1997; CEPEC - Beaucage 1988; Lozoya 1976; Lozoya - Lozoya 1982). Si tratta semmai di comprendere come un tale sistema possa sussistere e prosperare – anche oggi, al fianco di quello occidentale – pur senza esser fondato *in ogni suo aspetto* su saperi dotati di rigorose corrispondenze con le leggi naturali che la scienza moderna va affermando (come d'altronde non lo fu per circa due millenni quello ippocratico-galenico). Anzi, proprio la capacità che un sistema siffatto possiede di coniugare la dimensione della sofferenza con quella del significato gli permette di durare nel tempo e di svolgere la propria funzione terapeutica anche senza riuscire ogni volta a eliminare le disfunzioni organiche cui la biomedicina tende a ridurre la "malattia".

La definizione dello stato di salute, come di quello di infermità, comprende infatti una gamma di fattori assai più ampia che non la semplice mancanza o presenza di agenti patogeni, disfunzioni o carenze nella struttura organica delle persone. Essa dipende in misura determinante dalla maniera in cui ognuno singolarmente percepisce, rappresenta e affronta, in base alle proprie idiosincratiche esperienze e ai propri modelli culturali, la sua condizione corporea, psichica e sociale, nonché dalla maniera in cui tale condizione è percepita, rappresentata e affrontata dagli altri membri del gruppo. Grazie agli indubbi successi dei saperi che l'Occidente ha sviluppato intorno all'igiene, alla prevenzione e alla lotta delle malattie, a casa nostra come nella Sierra di Puebla (anche se in misura drammaticamente diversa) molte patologie acute sono in ritirata di fronte ad altre, meno letali, forse, ma croniche e debilitanti. Proprio in questo genere di situazioni, ove la "guarigione" finisce per tradursi nella capacità di gestire anche concettualmente la sofferenza, dandole un senso, assai più che nel debellare sul solo piano organico fastidi di cui non si afferra la ragione, penso divenga meglio comprensibile il persistere di conoscenze e pratiche mediche quali quelle dei Nahua, che agli occhi dei medici possono certo apparire inefficaci, ma che agli occhi degli indigeni invece hanno il pregio di inserirsi coerentemente in un quadro cosmologico condiviso e carico di significato, al contrario della medicina scientifica che, per quanto capace di prodigi di efficacia empirica, resta per loro irrimediabilmente incomprensibile e moralmente vuota.

Note

* Questo articolo è una rielaborazione della relazione presentata al colloquio internazionale dal titolo *Antropología: horizontes comparativos*, tenutosi il 24-27 maggio 2000 a Granada, presso il *Centro de investigaciones etnológicas "Angel Ganivet"*; colgo l'occasione per ringraziare José Antonio González Alcantud e Carmelo Lisón Tolosana, organizzatori dell'incontro.

[1] Volendo dare qualche sommaria ed essenziale indicazione bibliografica all'interno della vastissima letteratura recente sull'argomento, mi limiterò a indicare gli scritti sulla Mesoamerica di Burkhart (1989), Gruzinski (1988, 1990, 1999), Gutiérrez Estévez, León-Portilla, Gossen e Klor de Alva (1992-1995), Lockhart (1992), Lupo (1996, 1998a), Marzal (1985), Nutini (1988), Nutini e Roberts (1994).

[2] Una prospettiva che può riassumersi nella frase di un difensore delle tradizionali mediche indigene dell'India, citata in un articolo del *National Geographic* dello scorso mese di aprile: «Destroy the local knowledge system and *thousands of years of time-tested data* are gone» (Swerdlow 2000: 111; corsivo aggiunto).

[3] Circa questa controversia rimando a Foster (1953, 1987, 1994), López Austin (1975, 1984), Cardona (1985), Signorini (1989) e Ortiz (1990).

[4] Presso la comunità di Santiago Yancuictlalpan (municipio di Cuetzalan) ho svolto 9 campagne di ricerca negli anni 1984, 1985, 1986, 1988, 1996, 1997, 1999, 2000 per circa 18 mesi complessivi, nell'ambito delle attività della Missione Etnologica Italiana in Messico fondata da Italo Signorini, che dal 1973 fruisce del costante supporto del Ministero degli Affari Esteri, avendo anche ricevuto contributi dal Consiglio Nazionale per le Ricerche e dai Ministeri della Pubblica Istruzione e dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica.

[5] Equivoci del tutto analoghi (ma in un'epoca in cui erano assai più perdonabili) si rinvengono ad esempio nell'opera del medico spagnolo Víctor Lis Quibén, che cercava di assegnare esatti corrispettivi nosologici "scientifici" alle categorie diagnostiche tradizionali galiziane; egli dissentiva ad esempio dall'uso che i nativi facevano della categoria *caída de calleiro*, nella quale includevano le afflizioni più diverse (classificate da Lis come ulcera, anemia, ipercloridria, tubercolosi e cancro): a suo parere essa riguardava la sola *ptosis del estómago* (1980: 166).

[6] Questa distinzione riprende ed elabora concetti già espressi da Evans-Pritchard (1976) e sviluppati in maniera assai simile da Sindzingre e Zempleni (1981).

Riferimenti

Aguirre Beltrán G.
1963 *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, Instituto Nacional Indigenista, México.
1990 *La medicina negra en la situación colonial*, in G. Aguirre Beltrán - R. Moreno de los Arcos (a cura di) *Historia general de la medicina en México, vol. 2 La medicina novohispana, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Academia Nacional de Medicina, México: 328-341.

Beaucage P. - Tabares E. - Grupo Youalxochit
1997 *Le savoir ethnopharmacologique des Nahuas de la Sierra Norte de Puebla (Mexique)*, in "Recherches Amérindiennes au Québec", 27/3-4: 19-29.

Bibeau G.
1982 *A systems approach to Nghandi medicine*, in P.S. Yoder (a cura di) *African health and healing systems: proceedings of a symposium*, Crossroads, Los Angeles: 43-84.

Burkhart L. M.
1989 *The slippery earth. Nahua-Christian moral dialogue in sixteenth-century Mexico*, The University of Arizona Press, Tucson.

Cardona G.
1985 *La foresta di piume. Manuale di etnoscienza*, Laterza, Bari.

CEPEC Tzinacapan - Beaucage P.
1988 *Masewalxiujpajmej. Plantas medicinales indígenas, Cuetzalan, Puebla*, DIF, Puebla.

Cruz M. de la
1991 *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552. Según traducción latina de Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores* [1552], Fondo de Cultura Económica - Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 2 voll.

Eisenberg L.
1977 *Disease and illness. Distinctions between professional and popular ideas of sickness*, in "Culture, Medicine and Psychiatry", 1: 9-23.

Evans-Pritchard E. E.
1973 *Il metodo comparativo nell'antropologia sociale* [1963], in Id., *La donna nelle società primitive*, Laterza, Bari: 1-26.
1976 *Stregoneria, oracoli e magia tra gli Azande* [1937], Angeli, Milano.

Foster G. M.
1953 *Relationships Between Spanish and Spanish-American Folk Medicine*, in "Journal of American Folklore", 66: 201-217.
1987 *On the origin of humoral medicine in Latin America*, in "Medical Anthropology Quarterly", 1: 355-393.
1994 *Hippocrates' Latin American legacy. Humoral medicine in the New World*, Gordon and Breach, Amsterdam.

Foster G. M. - Anderson G. B.
1978 *Medical Anthropology*, Wiley & Sons, New York.

Good B.J.
1999 *Narrare la malattia. Lo sguardo antropologico sul rapporto medico-paziente* [1994], Edizioni di Comunità, Milano.

Good B.J. - Del Vecchio-Good M.J.
1981 *The meaning of symptoms: a cultural hermeneutic model for clinical practice*, in L. Eisenberg - A. Kleinman (a cura di) *The relevance of social science for medicine*, D. Reidel, Dordrecht: 165-196.
1982 *Toward a meaning-centered analysis of popular illness categories: 'fright illness' and 'heart distress' in Iran*, in A. J. Marsella - G. M. White, (a cura di), *Cultural conceptions of mental health and therapy*, D. Reidel, Dordrecht: 141-166.

Gruzinski, S.
1988 *La colonisation de l'imaginaire. Sociétés indigènes et occidentalisation dans le Mexique espagnol, XVI^e-XVIII^e siècle*, Gallimard, Paris.
1990 *La guerre des images, de Cristophe Colomb à "Blade Runner" (1492-2019)*, Paris, Fayard.
1999 *La pensée métisse*, Fayard, Paris.

Gutiérrez Estéve M. - León-Portilla M. - Gossen G.H. - Klor de Alva G.
1992-95 (a cura di), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Siglo XXI, Madrid, 4 voll.

Hernández F.
1959 *Historia Natural de Nueva España*, in Id., *Obras completas* (ed. a cura di G. Somolinos d'Ardois), voll. 2-3, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 4 voll.

Kleinman A.
1980 *Patients and healers in the context of culture. An exploration of the borderland between anthropology, medicine, and psychiatry*, University of California Press, Berkeley.
1988 *The illness narratives. Suffering, healing and the human condition*, Basic Books, New York.

Lis Quibén V.
1980 *La medicina popular en Galicia* [1949], Akal, Madrid.

Lockhart J.
1992 *The Nahuas after the conquest. A social and cultural history of the Indians of central Mexico, sixteenth through eighteenth centuries*, Stanford University Press, Stanford.

López Austin A.
1975 *Textos de medicina náhuatl* [1971], Universidad Nacional Autónoma de México, México.
1984 *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas* [1980], Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2 voll.
1990 *Los mitos del tlacuache*, Alianza Editorial, México.

Lozoya X.
1976 (a cura di), *Estado actual del conocimiento en plantas medicinales mexicanas*, Instituto Mexicano para el Estudio de las Plantas Medicinales, México.

Lozoya X. - Lozoya M.
1982 *Flora medicinal de México. Primera parte: plantas indígenas*, Instituto Mexicano del Seguro Social, México.

Lupo A.
1995 *La tierra nos escucha. La cosmología de los nahuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, Instituto Nacional Indigenista - Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes, México.
1996 *Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo*, in "Revista de Antropología Social" 5: 11-37.
1998a (a cura di), *La cultura plurale. Riflessioni su dialoghi e silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini*, "Quaderni de L'Uomo" n. 2, CISU, Roma.
1998b *Postille sulle trasformazioni della medicina tradizionale in Messico*, in A. Lupo, (a cura di), *La cultura plurale. Riflessioni su dialoghi e silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini*, "Quaderni de L'Uomo" n. 2, CISU, Roma: 185-214.
1999 *Capire è un po' guarire: il rapporto paziente-terapeuta tra dialogo e azione*, relazione presentata al convegno *Insegnare e guarire: antropologi e classicisti a confronto*, Siena, 13-14 ottobre 1999.

Marzal M.
1985 *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Mendieta G. de
1980 *Historia eclesiástica indiana* [1596], Porrúa, México.

Nutini H.G.
1988 *Todos Santos in rural Tlaxcala. A syncretic, expressive, and symbolic analysis of the cult of the dead*, Princeton University Press, Princeton.

Nutini H.G. - Roberts J. M.
1993 *Bloodsucking Witchcraft. An Epistemological Study of Anthropomorphic Supernaturalism in Rural Tlaxcala*, University of Arizona Press, Tucson.

Ortiz de Montellano B.
1987 *Caída de Mollera: Aztec Sources for a Mesoamerican disease of alleged Spanish origin*, in "Ethnohistory", 34/4: 381-399.
1990 *Aztec medicine, health, and nutrition*, Rutgers University Press, New Brunswick - London.

Pozo E. del
1991 *Valor médico y documental del manuscrito*, in M. de la Cruz, *Libellus de medicinalibus indorum herbis. Manuscrito azteca de 1552. Según traducción latina de Juan Badiano. Versión española con estudios y comentarios por diversos autores* [1964], vol. 2, Fondo de Cultura Económica - Instituto Mexicano del Seguro Social, México: 193-207.

Rubel A. J.
1964 *The epidemiology of a folk illness:* susto *in Hispanic America*, in "Ethnology", 3: 268-283.

Rubel A. J. - O'Nell C. W. - Collado Ardón R.
1984 Susto, *a Folk Illness*, University of California Press, Berkeley.

Sahagún B. de
1989 *Historia General de las cosas de Nueva España* [1575-1585], Alianza Editorial Mexicana-CONACULTA, México.

Sanfilippo J.
1990 *Los tratamientos hipocrático-galénicos*, in G. Aguirre Beltrán - R. Moreno de los Arcos (a cura di) *Historia general de la medicina en México, vol. 2: La medicina novohispana, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Academia Nacional de Medicina, México: 205-213.

Signorini I.
1988 *Spavento e sindromi "culture-bound". Sindrome?*, in "L'Uomo", 1 n.s./1-2: 25-49.
1989 *Sobre algunos aspectos sincréticos de la medicina popular mexicana*, in "L'Uomo", 2 n.s./1: 125-147.

Signorini I. - Lupo A.
1989 *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nahua della Sierra di Puebla*, Sellerio, Palermo.

Sindzingre N. - Zempleni A.
1981 *Modèles et pragmatique, activation et répétition: reflexions sur la causalité de la maladie chez les Senoufo de la Côte d'Ivoire*, in "Science, Medicine, and Society", 15b: 279-293.

Somolinos Palencia J.
1990 *La medicina galeno-hipocrática y el Renacimiento español*, in G. Aguirre Beltrán - R. Moreno de los Arcos (a cura di) *Historia general de la medicina en México, vol. 2: La medicina novohispana, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Academia Nacional de Medicina, México: 121-126.

Swerdlow J. L.
2000 *Nature's Rx*, in "National Geographic", 197/4: 98-117.

Viesca Treviño C.
1990 *Los médicos indígenas frente a la medicina europea*, in G. Aguirre Beltrán - R. Moreno de los Arcos (a cura di) *Historia general de la medicina en México, vol. 2: La medicina novohispana, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Academia Nacional de Medicina, México: 132-153.
1996 *El Códice de la Cruz-Badiano, primer ejemplo de una medicina mestiza*, in J.L. Fresquet Febrer - J.M. López Piñero (a cura di) *El mestizaje cultural y la medicina novohispana del siglo XVI*, Universitat de València-C.S.I.C., Valencia: 71-90.

Viesca Treviño C. - Martínez Cortés F.
1990 *Plantas medicinales americanas. Su injerto en la medicina hipocrática*, in G. Aguirre Beltrán - R. Moreno de los Arcos (a cura di) *Historia general de la medicina en México, vol. 2: La medicina novohispana, siglo XVI*, Universidad Nacional Autónoma de México-Academia Nacional de Medicina, México: 175-201.

Ysunza Ogazón A.
1976 *Estudio bio-antropológico del tratamiento del 'susto'*, in C. Viesca Treviño (a cura di) *Estudios sobre etnobotánica y antropología médica*, IMEPLAM, México: 59-73.

Eva Carlestål

On Being a Stranger, Guest, Friend, or Family Member among Sicilians

Collectivism versus individualism

The study of individualism, collectivism, and the relation between the two is an enormous field. So far scholars have not even agreed upon the genesis of individualism. Some maintain that it has always existed everywhere, others that it has its roots in our classical or Judeo-Christian heritage. Yet for others, individualism originated with the Reformation, the Enlightenment or the break-up of the feudal world. Many scholars refer to the Renaissance or to the rise of the bourgeoisie as the turning point (see Dumont 1986: 23-24, Macfarlane 1978: 196). The Russian historian Aaron Gurevich points to the poems of ancient pagan Scandinavia, and maintains that their heroes represent the earliest form of individualism found in Europe (1995).

All this, however, is beyond the scope of this article. Here I will start by presenting a couple of definitions of individualism and collectivism, followed by a theoretical discussion of different interpretations of collectivism and individualism looked at from various perspectives. Examples will be drawn from a variety of cultures. I then turn to my own findings from anthropological research among a fishing population in a Sicilian town in the 1990s.

According to Alan Macfarlane, individualism «is the view that society is constituted of autonomous, equal, units, namely separate individuals, and that such individuals are more important, ultimately, than any larger constituent group» (1978: 5).

According to Harry C. Triandis, a definition of individualism might run as follows: «a social pattern that consists of loosely linked individuals who view themselves as independent of collectives; are primarily motivated by their own preferences, needs, rights, and the contracts they have established with others; give priority to their personal goals over the goals of others; and emphasize rational analyses of the advantages and disadvantages to associating with others».

The same author defines collectivism as «a social pattern consisting of closely linked individuals who see themselves as parts of one or more collectives (family, co-workers, tribe, nation); are primarily motivated by the norms of, and duties imposed by, those collectives; are willing to give priority to the goals of these collectives over their own personal goals; and emphasize their connectedness to members of these collectives».

A more concise way of putting this is to say that «in cultures where most relationships are seen as *interpersonal*, we have individualism; in cultures where most situations are defined as *intergroup*, we have collectivism» (Triandis 1995: xiv, 2).

Collectivistic societies are, according to Triandis (1995), characterized by:

– stability, people do not leave their collectives; they live and die within them (*ibid*: xiii). My field data show that Sicilians are very reluctant to leave their families and their home villages when, for example, unemployment forces them to go north. And, in spite of gaining better economic possibilities in the North, after a few years they often prefer to return home to a less secure future;

– an emphasis on behaviour determined by social norms and duties rather than by pleasure or personal advantage (*ibid*: 6); people are very concerned with their self-presentation and more sensitive to shame than to guilt (*ibid*: 32). For a foreign observer the constant awareness among Sicilians of heing evaluated by others is striking. This is expressed, for example, in the importance given to making a *bella figura* (good impression);

– socializing children to be dependent and not prodding them to become adults before they are «ready» (*ibid*: 26, 34). A Sicilian mother's affection for and spoiling of her children, which I have often observed, are ways of creating dependency, as is the father's authority. In addition, young people nowadays marry late and therefore often live with their parents until the age of 30-35, something that not only deepens their dependency upon their parents, but also probably delays their becoming adult;

– high interaction within in-groups but little privacy (*ibid*: 31). I have witnessed very intense socializing among family members (nuclear as well as extended), which indeed leaves little room for privacy;

– separating private and public settings more than individualistic cultures do (*ibid*: 32). This separation is what this article is all about.

Despite the differences hetween them, collectivism and individualism should not be seen as mutually exclusive. On the contrary, they must exist simultaneously in all cultures; the existence in very pure form of either one on its own without the support of the other is unimaginahle. For example, family relations, even in a predominantly individualistic culture, are at least partly based on something other than individualism. In the following, I will come back to this interrelation hetween collectivism and individualism.

In his/her relations with the in-group proper a Sicilian acts first of all as a collectivist; but, in his/her dealings with out-groups a Sicilian preferably acts as an individualist (cf. Triandis 1995: xiv). Indeed, a Sicilian does not easily adapt to groups beyond the family, above all not to society at large. In an interview in *La Repubblica*, Justice Gherardo Colombo has said that for an Italian a law or a rule is not associated with the common good but rather with impediment, confusion, trouble, and limitations and thus should possibly be evaded or violated (19 November 1997). Sometimes individualistic expressions are also found within the family proper, but these seem to be acceptable as long as they do not threaten the unity of the primary group. On several occasions, for example, I have seen a wife/mother prepare several dishes for one and the same meal to satisfy the individual wishes and tastes of single family members.

In a well-known article on peasants, George M. Foster once wrote that peasants are individualistic and that this trait «logically follows from the Image of Limited Good». By this he meant that each minimal social unit (i.e. the family or the individual) in a peasant society struggles for its share of the things desired, which are always in short supply as far as the peasant is concerned (1965: 296, 302). This fits together well with Edward Banfield's famous, or perhaps better infamous, hypothesis about *amoral familism*. By this Banfield meant that maximizing the material, short-run advantage of the nuclear family and assuming that others will do likewise was morally correct among South Italians (1958: 85). Contrary to Foster, I maintain that it is not necessarily the short supply of desired goods which leads to individualism – today's Sicily is certainly not the poor peasant society of Foster's days. Rather, as I intend to show in the following, a certain individualism is the logical consequence of familism (not necessarily amoral) as both ideologies lead those concerned to strive for their own good either as individuals or as groups.

This article maintains that familism is *the* world view of the Sicilians. By this is meant that Sicilian society is predominantly collectivistic and that the family is without comparison the individual's most important in-group. A Sicilian sincerely believes that his/her interests are best realized within the familial setting (cf. Pitkin 1985: 210), which does not exclude certain individualistic expressions even within the family. However, one has to watch one's step when discussing definitions of these terms. Anthony P. Cohen accuses anthropologists (including himself) of «clumsy confusions of selfhood with individualism and egocentricity, and of group membership with the group's determination of the individual's behaviour» (1995: 171). At this point, I would like to call attention to the fact that the individualistic trait found in Sicilian society is not necessarily similar to the individualism found in northwestern Europe, where we are talking about individualism as a world view which privileges the individual over any larger group. This is certainly not what my informants meant when they said that they were very individualistic. What they had in mind was an individual characteristic or, perhaps, an egocentric trait – not a world view.

Sociocentrism versus egocentrism

Richard A. Shweder and Edmund J. Bourne (1986) use the terms sociocentric and egocentric when referring to the individual's collectivistic and individualistic relations respectively to society.

The sociocentric worldview is said to go hand in hand with a context-dependent conception of the person, a holistic world view and concrete thinking. «The holist», Shweder and Bourne argue, is «convinced that objects and events are necessarily altered by the relations into which they enter, is theoretically primed to contextualize objects and events, and theoretically disinclined to appraise things in vacuo, in the abstract.» From this follows that a sociocentric conception of personhood also «subordinates individual interests to the good of the collectivity while in the "egocentric" solution society becomes the servant of the individual, i.e., society is imagined to have been created to serve the interest of some idealized autonomous, abstract individual existing free of society yet living in society» (1986: 190, 193).

K. E. Read, who did fieldwork among Gahuku-Gama in the Eastern Highlands of New Guinea, already in 1955 anticipated Shweder's and Bourne's ideas by writing that a context-dependent conception means that «it is the social context itself which largely determines the moral character of a particular action» and that «human nature as such does not necessarily establish a moral bond between individuals, nor does it provide a standard against which all actions can be judged and either approved or disapproved» (1955: 260-261).

«[A] sociocentric conception of the person in no way excludes an equal emphasis on the idiosyncratic self or on the individuality of the human subject» (Morris 1994: 193), as individuals everywhere have a sense of being a unique self in one way or another. Irving A. Hallowell stated half a century ago that «the phenomena of self-awareness in our species is as integral a part of a human sociocultural mode of adaptation as it is of a distinctive human level of psychological structuralization» (1955: 75). And, in his famous Huxley Memorial Lecture in 1937, Marcel Mauss claimed that «there has never existed a human being who has not been aware, not only of his body, but also at the same time of his individuality, both spiritual and physical» ([1938] 1985: 3).

So again we see that collectivism and sociocentrism on the one hand and individualism and egocentrism on the other do not exclude one another. The dominance of the sociocentric trait in Sicily can be partly explained by the fact that a Sicilian lives a great part of his/her life with his/her parents and siblings – s/he marries late and until then s/he does not move out of the parental home. Upon marriage s/he moves out of the parental home and directly into a new home together with his/her spouse. The fact that the individual never leads an independent life on his/her own, plus ideological values that cherish the family, enforce ego's feeling of being part of a greater whole – s/he acquires a «socially anchored self» (Derné 1992: 277).

In a sociocentric society, this feeling of being first of all a member of one's collective and not a separate individual does not pave the way for a feeling of being a part of the larger society and of being responsible to it as one is to one's family. On the contrary, it is in a society with an egocentric view of personhood and an absolute moral standard against which to judge one's actions that we find an individual who more easily adjusts to a group and has more of an individual concern for the society (Jansz 1991: 2). Here, the individual «is abstracted from the social role, and the moral responsibilities of this abstracted, inviolate individual are distinguished from his/her social responsibilities and duties» (Shweder - Bourne 1986: 168).

Shweder and Bourne conclude their discussion of sociocentrism as follows: «What we think follows from a holistic world view and sociocentric organic solution to the problem of the individual-social relationship are some of the features of the context-dependent, occasion-bound concept of the person: *a)* no attempt to distinguish the individual from the status s(he) occupies; *b)* the view that obligations and rights are differentially apportioned by role, group etc.; *c)* a disinclination to ascribe intrinsic moral worth to persons merely because they are persons» (Shweder - Bourne 1986: 191).

This is what I experienced several times in my role as a stranger visiting Sicily. As I was not socially related, my «intrinsic moral worth» was limited, as were my obligations and rights. Being human was just not enough; for example, when I visited the authorities or asked for information in a shop, railway station, post office, or the like my reception was often neither friendly nor professional. In Sicily, as in any other sociocentric society, how one is treated depends on the context, i.e. in *a given situation* it is decisive if the individual is socially related or not. Or, citing Read: «men are not primarily persons, in the moral sense, but social individuals» (1955: 265).

Collective closure versus individual openness

In Morocco, Clifford Geertz writes, there is «a promiscuous tumbling in public settings of varieties of men kept carefully segregated in private ones – all-out cosmopolitanism in the streets, strict communalism (of which the famous secluded woman is only the most striking index) in the home. This is, indeed, the so-called mosaic system of social organization so often held to be characteristic of the Middle East generally: differently shaped and colored chips jammed in irregularly together to generate an intricate overall design within which their individual distinctiveness remains nonetheless intact. Nothing if not diverse, Moroccan society does not cope with its diversity by sealing it into castes, isolating it into tribes, dividing it into ethnic groups, or covering it over with some common-denominator concept of nationality, though, fitfully, all have now and then been tried. It copes with it by distinguishing, with elaborate precision, the contexts – marriage, worship, and to an extent diet, law, and education – within which men are separated by their dissimilitudes, and those – work, friendship, politics, trade – where, however warily and however conditionally, they are connected by them» (1986: 132-133).

In Sicily, too, one finds an intensive "tumbling" versus segregation. Generally speaking, I found open individuals, mainly males, "tumbling" around in the public arena. These men seemed always to be on the move and to know everybody and everything going on in town. On the other hand, their families remained closed and segregated. This section deals with the family's collective closure versus its individual members' openness.

How can collective closure exist parallel to individual openness? For example, anyone, including a stranger such as myself, can go to the trade union office, as I often did, sit down in the only room available, and listen to any visiting member going through his/her personal situation. Yet, at the same time, I had to spend so much time on trying to approach Sicilian families for an interview, and I only ever partly succeeded in that effort. One might ask oneself if there is not an inherent contradiction in this.

Indeed, this individual openness in the public arena accentuates the collective closure in the private arena by standing in such a stark contrast to it. As I understand it, it can partly be explained by a fact already referred to above, namely that public roles are far less connected with moral and social rights and duties than is one's role within the family proper. We may therefore conclude that less was at stake for individuals when I met them at the trade union office compared to when I wished to meet with them in their family settings. Thus I believe that the need for family closure is connected to the concentration of moral and social rights and duties within the family.

So, it is the contextualized person who is the crucial point for understanding why people are so open in one situation and then again so closed in another. As shown by Shweder and Bourne, belonging to a predominantly sociocentric worldview means behaving differently depending upon the context. For me, having been brought up in Sweden, a principally egocentric society, and having been taught that there is an absolute standard against which to judge any of my actions, this was confusing at the beginning of my fieldwork.

In Morocco, Geertz continues, it is the *nisba* system's[1] capacity «to create a framework within which persons can be identified in terms of supposedly immanent characteristics (speech, blood, faitb, provenance, and tbe rest) – and yet to minimize the impact of those characteristics in determining the practical relations among such persons in markets, shops, bureaus, fields, cafés, baths, and roadways that makes it so central to the Moroccan idea of the self. Nisba-type categorization leads, paradoxically, to a hyperindividualism in public relationships, because by providing only a vacant sketch, and that shifting, of who the actors are – [...] – it leaves the rest, that is almost everything, to be filled in by the process of interaction itself. What makes the mosaic work is the confidence that one can be as totally pragmatic, adaptive, opportunistic, and generally *ad hoc* in one's relations witb others – [...] – as one wants without any risk of losing one's sense of who one is. Selfhood is never in danger because, outside the immediacies of procreation and prayer, only its coordinates are asserted» (Geertz 1986: 133-134).

In Morocco, too, we find, just as I found in Sicily, "hyperindividualism" in a bighly sociocentric society. The context-dependent concept of the person means that the individual only demonstrates his/her official "framework" when acting in the public arena. In Sicily tbis framework consists of, for example, name, family belonging, profession, and place of birth. This framework does not have to be hidden as it is only a rough outline. Besides, which part of the framework is exposed, is also a matter of the context. According to tbe situation, this outline is then filled with various contents. Tbus we get «a situation where people interact with one another in terms of categories whose meaning is almost purely positional [...] leaving the substantive content of the categories, what they mean subjectively as experienced forms of life, aside as something properly concealed in apartments, temples, and tents» (*ibid*: 133).

According to Shweder and Bourne, «linked to each otber in an interdependent system, members of organic cultures take an active interest in one another's affairs, and feel at ease in regulating and being regulated. Indeed, others are the means to one's functioning and vice versa» (1986: 194). This is what I experienced at the trade union's office. Carrying only their official individual framework, the visitors could be very open and talk about private matters and interfere in one another's business. In the private arena, on the contrary, people act as family members heavily invested with moral and social rights and duties, and therefore, at the same time as they expose themselves as such, they need to protect themselves from outsiders. Understanding this, I was beginning to understand why they were so reluctant to let me into their homes.

Individual integrity

Among individuals mixing in public arenas, I found what to me at first stood out as a lack of concern for personal integrity, i.e. an extreme contrast to the closed family. When, for example, meeting with the fishermen at work or in the bars I continually noted the easy-going atmosphere among them and how well they all seemed to know each other. They also spoke with loud voices even when discussing personal matters. The same openness applies when visiting the authorities or any other public office. Only when visiting the medical doctor did I ever see visitors taken from the waiting room into a separate room where they could speak alone with the doctor.

Other examples of apparent lack of personal integrity are when at the end of the school year the students' marks are posted on a notice-board at the school entrance, or when a crime has been committed and the name, address, age, and place of birth of the accused (even before the trial) as well as of the victim are published in the paper. Often there are also photos. Other characteristics that diverge from the "normal" such as nationality if not Italian, ethnic belonging, and sexual inclination may also be mentioned. In the case of organ donations, the donator's as well as the receiver's name and personal data are published. When publishing news from abroad, names are given whenever possible, even when it is obvious that hardly any reader would know the person the story is about. If not published, the name will not just be left out; the Sicilian daily paper will then often point out that the name is not known to them, as in the case of a short notice on an Iranian man who had divorced four of his twelve wives (*Giornale di Sicilia*, November 4, 1997).

There are, however, exceptions to this rule. The names of children who have been sexually abused are not published though that of the perpetrator is. Another interesting exception is the way obituary notices are formulated. Usually the name and surname of tbe deceased are published but no other personal data. Thus in the case of common names the identification of the deceased may be difficult for tbe reader, especially when there is no mention of a surname but only a first name or a diminutive form of it,

or a kinship term. In some "difficult cases" it is only through the mourners, who are identified by name and (usually) surname, that the dead person can be identified. This is just the opposite of the usage in individualistic Sweden (my home-country), where the deceased person normally is identified by name, surname, for women sometimes also the maiden name, and dates and places of birth and death. In this case the mourners are less identifiable and they may be recognizable only through a first name or a kinship term.

The difference between the lack of regard for personal integrity when it comes to reporting a crime and the anonymity in connection with the obituary notice I think can be explained by the previous discussion about private and public arenas. It is members of the family, not journalists, who formulate the obituary notice, and since it is not there, the above mentioned official framework is evidently not important. Publishing the name alone without any further personal data to facilitate the identification of the deceased does probably not mean that for the mourners the death is strictly a family business. If it were, one would not publish it in the paper at all. Traditionally, and still to some extent, at least in small towns and in the villages, first an obituary notice and then a notice of thanks to all who participated in the mourning were printed and posted on the walls in the streets. The death is clearly an event that the family wants to make known outside the narrow family circle, though not to just anybody. The notice is only addressed to those who are in a position to recognize the deceased through the scarce information given. Or, could it be that in this situation the official framework is not important and that the deceased is seen for the first time as an autonomous individual? No, my interpretation is that as the deceased person in the obituary notices is often recognizable only through the names of the mourners, s/he is less than ever an independent individual but is still primarily a part of his/her collective, i.e. the family. And, since family life is private, as little information as possible about its members, living or dead, is given to the reader.

Parallel with this apparent lack of integrity we also find the importance given to making *una bella figura*, something that has a great deal to do with integrity. Thus it goes without saying that Sicilians are indeed concerned about their integrity. Once again we have traits that look confusing and contradictory at first glance. However, the apparent contradiction can be sorted out if we see the *bella figura*-complex as an extension of family closure, as it has to do with playing a chosen public role in order to obscure part of reality; and, at the same time see the apparent lack of integrity as a part of individual openness in the public arena.

What I have intended to show in this discussion of integrity is not simply that closeness and an apparent disregard for integrity exist side by side in Sicily, as I suspect they do in all societies, but also that they are both so pronounced and regarded as equally normal and equally right in one and the same society, albeit in various well-defined contexts.

The nonrelated individual in a western Sicilian town

By now it should be clear that in Sicily the family is the most important social unit and that the individual's most important social role is thus that of heing a family member. It is here, within the family proper that the individual's social and moral rights and duties are most strongly felt and expressed, and hence it is here that the individual by acting involves him-/herself fully as a moral person. These rights and duties include not only the nuclear family but also the extended family, distant relatives, and friends although in ever decreasing degree. Least responsibility and respect is felt for the complete stranger or for society as a whole, that is the state. Nobody really feels part of the latter, which is not trusted as it has never been able to protect all its citizens equally (Bevilacqua 1999: xxiii ff.). When Minister of Justice Colombo said above that, for an Italian, a law is associated with impediments and limitations, he pointed to just this lack of concern for the common good. The litter in the streets is another obvious reminder of the same thing. So once again we can see that responsibilities, rights, and duties are not absolute entities in a sociocentric society and that being human is not enough to create moral bonds between individuals.

Coming to Sicily as a complete stranger, i.e. without any local social relations whatsoever, I strongly felt these things. Allow me to give a personal anecdotal example of an absurd situation my daughter and I were put into due to this lack of respect and responsibility towards the unknown person. My daughter and I rented a house in the centre of the town. Several times we were unable to leave our house or to enter it upon our return home, because parked cars completely blocked our entrance door. We were forced either simply to wait for the owner of the car to come and drive away or, as we sometimes did, to cry for help from inside the house. The kind artisan who worked next door would then come and try to move the parked car.

Besides getting really angry in this situation I also felt humiliated, because in the individualistic culture I come from I have been taught that every single, bounded individual has the same value and thus the same rights and obligations. These rights, I was taught, are not contextual. By parking in this way, the drivers made me feel that in their eyes my daughter and I were not worth any courtesy or consideration, not even that of

being able to go out whenever we wanted. We were obviously only part of a great unknown mass, to whom the driver did not feel related and to whom s/he therefore did not have to show any respect or responsihility (cf. Jacobson - Widding 1997: 68-69).

Going to a shop for the first time or visiting offices of the authorities where you are not known by the people often means you will not he treated nicely. The employees just do not seem to care about a stranger or about carrying out their jobs professionally. They may not even respond to your greeting, as I have myself experienced many times.

If you ask someone in the street for an address, you may be given an evasive answer. This was well illustrated by Giuseppe Tomasi di Lampedusa, who in *The Leopard* writes about «this secret island, where houses are barred and peasants refuse to admit they even know the way to their own village in clear view on a hillock within a few minutes' walk» ([1958] 1979: 33).

There is, however, yet another quite different way in which one is sometimes met as a stranger. At the authorities, for example, it may happen that an employee will make you understand that, as a personal favour, s/he will see to it that you get what you are asking for. By modelling a public relation on a personal one, the employee, as I see it, is thereby trying to move from the public to the private arena by creating social relatedness between the two of you and granting you your rights as personal favours (cf. Pardo 1996: 137, 140).

This is in accordance with Triandis observation that in collectivist cultures many situations are converted into collectivist ones if they are not so already. Thus hefore making any purchase, a collectivist is likely to establish a personal relationship with the storekeeper through kin relations or friends (1995: 8, see also Alcaro 1999: 28).

My daughter and I had no social relations when we came to Sicily, which meant that we were met with both suspiciousness and indifference. People just did not seem to bother. Not having anybody to introduce us, for example, in the shops or in the restaurants, the only way we could figure out to handle the situation was by returning again and again to the same places. Very slowly, we would then benefit from being recognized as customers who would return. Thereby better service and more friendliness was offered as time went by.

Providing oneself with a *raccomandazione* (recommendation) is a much faster process. It immediately turns you from a stranger into a socially related individual. When I as a foreign anthropologist tried to come into contact with a family for an interview, I was a socially nonrelated individual, i.e. a stranger, trying to approach a closed group. Trying to hridge an impossible gap, I was met by suspiciousness. Before approaching the family, I had to become recognized by them as somehow socially related among the locals. This I did, for example, with the help of a parish priest who introduced me to some of his parishioners.

Having myself experienced the difference between being socially related and not, it was easy to understand the importance of recommendations in Sicily. This is the normal way of going about things. When a friend of mine got a job without any recommendations whatsoever but only through a formal written application, a common friend remarked upon the unusual, but good, behaviour of the employer.

Once my daughter and I managed to overcome these obstacles and succeeded in creating our first social relations, things changed radically. Our first acquaintances then introduced us to their friends, who in turn introduced us to theirs. We began to be socially related persons, which meant that we were met by the wonderful Sicilian warmth and hospitality, people seemed to care about us. And we had of course to behave appropriately to deserve their friendliness as we were by then socially related individuals invested with both rights and duties.

Moral familism

The study of indigenous morality is theoretically as well as methodologically difficult. Whether for this reason or not, it is safe to say that so far among anthropologists the topic of morality, i.e. explicit explorations of indigenous moralities, has hardly ever been directly addressed (Howell 1997: 6). In trying to do so, however, I think we may touch upon highly significant indigenous concepts that will give new and extremely interesting insights into human interaction.

In Sicily it is above all the family who directly and indirectly informs the individual what s/he ought to do and not to do from a moral point of view. As socialization into the family is very strong, the force of this "ought" is also very strong. By confronting the family with the society at large, as is done in this article, the familistic morality, which is *the* moral order of Sicilians, emerges (cf. Howell 1997: 4-6).

In the following moral and morality refer to social and moral rights and duties and to right and wrong expressed by familistic values as well as to connected discourse and activities.

As noted above, Banfield (1958) stated that South Italian society was permeated by individuals acting as if they were following a rule that told them to maximize the material, short-run advantage of their own nuclear family and to assume that all others were doing likewise. According to him this was amoral and resulted in a "backward society". Friedman (1953) and Lopreato (1977) among others drew rather similar conclusions.

1 do not intend to show that Banfield was entirely wrong in what he described, because I do not think he was. He was not a bad ethnographer but he was possibly not as good a theorist. Drawing attention to only one aspect of the outcome of the familistic way of reasoning, led him to the wrong conclusion (Silverman 1968: 1; Berkowitz 1984: 83; Giovannini 1978: 332; Pitkin 1985: 210; Schneider - Schneider 1976: 227-229; see also Gribaudi 1999: 87 ff.). In contrast to Banfield and his followers, my objective is to show the deep morality found within the Sicilian familistic value system. My conviction is that a moral system built on strong family ties and pronounced rights and duties cannot, by definition, be regarded as an amoral system. On the contrary, the system as such is indeed very moral, and it is a well developed value system which is acknowledged by the great majority of the group concerned.

In the 1970s, P. A. Allum (1973) and Thomas Belmonte (1979), both doing research in Naples, showed a picture of South Italy which was somewhat different from that of Banfield. Allum, depicting the political situation in post-war Naples, started from Ferdinand Tönnies's well-known model of *Gemeinschaft* and *Gesellschaft*[2]. According to Allum, Neapolitans are trapped in their *Gemeinschaft* characterized by «affiliation from the bottom and co-option from the top. A Neapolitan's conduct is rarely dictated by formal procedures but rather by personal ties of gratitude which leads to exploitation of subordinates by those with power and authority». Although *Gesellschaft* values are to be found within certain groups, informal networks dominate heavily and the lack of organised group activity is almost total. Southern Italian society is thus, according to Allum, characterized by a contradiction between the predominantly *Gemeinschaft* values of local society and the *Gesellschaft* norms of the state system (1973: 61, 91-93, 111, 120, 325).

Also Belmonte sees the Neapolitan society as composed of two polarities; on the one hand, the «social philosophy of the poor Neapolitan is attuned to the imperatives of individual survival» and, on the other hand, s/he recognizes «that the requirements of human well-being are rooted in communal support and within networks of positive reciprocity». Social phenomena are perceived in personalistic terms and «social order emerges alternately as an uneasy truce between hostile individuals or as the mutual expression of empathy and need». People are thus not antisocial; Belmonte found that people mattered to one another, but that, within what he calls «the tragic framework of community», human interactions tend to be instrumentalized, although not randomized, and people suffer «the egoism of the individual and at the same time relieve him of his immense loneliness» (1979: 36-39, 44, 128).

In this society families are "intensely nuclear", although people of the same quarter are close to one another. This closeness, however, provides opportunities for exploitation as well as protection and aid. As for collective organization, Belmonte claims that people may be quick to riots, but «they are not a people for organized rallies and marches, unless these be corrupted with a carnival air». Remaining attached to personalistic hierarchies of traditional authority, they have no influence on the outside political and social environment, and cunning is the means to staying alive in a hostile world extremely filled by violence (1979: 46, 83, 123, 140, 143-144).

Although neither Allum nor Belmonte is totally negative as Banfield was when describing South Italian society – in fact, according to Belmonte, Banfield's view was «causally lopsided» (1979: 85) – they both draw a rather dark picture of the society they studied.

Finally, in the late 1990s, Italo Pardo urged us to reinterpret the southerners and to question the view that «bogged down by lack of trust in each other and by their amoral familism and superstitious beliefs, southerners are politically and socially backward; narrow individualists who lack social sense and cannot be trusted» (1997: 84).

Like Allum and Belmonte, Pardo too carried out his study in the big city of Naples. But in contrast to Belmonte, who worked among the urban poor – the «*lumpenproletarians*» (1979: 139) – Pardo writes about «ordinary citizens» and their styles of citizenship. He shows that the Neapolitans studied hy him are not passive, but strong entrepreneurs negotiating between material and non-material aspects in dealing with the objective restrictions of everyday life. Distrusted by the élite in power, and despite their preference for acting as individuals, their actions do have a society-oriented character that has always been underestimated. He takes collective actions such as people fighting together against unemployment or mothers fighting against drugs as examples. Pardo finds that it is a matter of defining citizenship and responsibility from above or from below, and that moral density from below is important to political ethics and civil life (1997).

Important for Pardo's argument is that moral considerations are to be found in individual as well as collective actions, albeit in interaction with material interests. Pardo shows that «obligation is governed by negotiated decisions which are in line with the complex relationship between morality, social norms and personal entrepreneurship», and «that an individual-oriented understanding of rational choice and action in a given structure need not be bonded to an instrumental (or marketistic) view of motives» (1996: 89, 168).

Pardo also found an awareness among ordinary Neapolitans that collective action is appropriate when it is about moral goals of public interest. «In these instances, competition gives way to a clear emphasis on solidarity, organization and collective identity, including the sense of belonging and of fighting

together for a just cause. This kind of approach is supported rather than contradicted by the equally widespread belief that mass action is of little use when one is trying to redress unfair work relations or to obtain a job, a licence or proper medical treatment». An inclination to private action should thus not be interpreted as a lack of ability among Neapolitans to organize themselves. It indicates that they remain committed to individually significant and well-defined objectives (Pardo 1996: 178, 180).

Compared to Naples, the locality where my study was carried out is just a small town. I doubt, however, that the size of the town is decisive for my argument. Banfield, Friedman, and Lopreato, who were among the scholars who sketched the dark picture of amoral familistic southerners, all worked in small agro-towns. On the basis of their fieldwork in Naples Allum and Belmonte presented a slightly revised picture by. Pardo's picture of Neapolitans is by far the most nuanced and, when it comes to moral considerations, I found that my findings correspond best to the findings of Pardo.

I saw, however, very few collective actions of solidarity involving people not personally acquainted with one another, though I did see, for example, student demonstrations aimed at changing and improving the Italian school system and refuse collectors demonstrating in Palermo. But what I really did see time and again was solidarity actions involving large circles of relatives, neighbours, and friends. I saw this, for example, when money was collected for families in need because of disease and death. In cases of accidents, disease, and death I also saw relatives as well as friends and neighbours rushing to the person or the family striken by the crisis and/or making the family's telephone ring continuously in order to show their sympathy for and solidarity with those who suffered. At funerals I observed that not only people acquainted with the deceased person, who thus wanted to bid him/her a personal farewell, but also many people who did not know the deceased personally but who wanted to show the bereaved family their support and solidarity, were there.

When talking about solidarity in general, informants usually do not refer to things like student demonstrations, but, and this is the point, to the great importance of being loyal first of all to the family proper and thereafter to neighbours and friends.

When it came to everyday solidarity and assistance I was often taken by surprise by the fact that it seemed so easy to ask a relative or a friend for help whenever required. The difference from my own society does not lay in what the Sicilians do for one another, but in the frequency with which they give and receive assistance and favours. In a more individualistic society this kind of mutual support takes place much less often as there people are less dependent upon one another and hence each one usually so to say runs his/her own errands.

All the solidarity, favours, moral support, and also the fantastic hospitality and the many expensive presents given may at first glance look very spontaneous and voluntary, but they are often in essence strictly obligatory. The compulsory aspect, whether conscious or not, does not, however, in any way indicate that the transaction is not carried out with pleasure or that moral values are excluded from the act. Nor is it precluded that moral considerations will sometimes override the compulsory aspects. Indeed these are moral as well as utilitarian transactions between individuals and groups related through kinship or friendship in a collective culture, and as such the transactions maintain the interdependence of the persons involved. They may be service in return for favours received or expected and/or they may be carried out to create or to maintain good equal relations (cf. Mauss [1925] 1974: 3, 45, 71-72, 79; see also: Alcaro 1999: 17 ff.; Bloch 1993; Pardo 1996; Falcone 1994: 87-88).

Indeed many favours of both material and non-material kinds are often given, but comparatively people less frequently express gratitude for what they have received. Favours seem to be taken for granted, stemming perhaps from the obligatory aspect that indicates that in time the giving and receiving will level out, i.e. the reciprocity will be balanced. This is not a matter of direct or absolute reciprocity, but the person who never reciprocates will be blamed (cf. Parry 1993: 88).

Looking at society as a moral system (Evans-Pritchard [1951] 1972: 62) and at its transactions, whether material or non-material, as following moral laws as well as economic ones (Parry - Bloch 1993), we can see that in a collectivistic society people are more likely than in an individualistic society to provide support for their own people. Indeed, Triandis writes, the collectivists have so many obligations toward their in-groups, with which they identify very strongly, that they are likely to mistreat out-groups, which are moreover seen as competitors and therefore viewed with suspicion (Triandis 1995: 28, 59, 93, 177; cf. Banfield 1958).

If the moral imperative of Sicilian familism is to support the members of one's own group and to defend them against outsiders, and if this value system is so filled with mutual social and moral obligations among the people involved that they have neither the time nor the energy to care for the outsider, one cannot say that familistic cultures are amoral, quite the contrary. At the very most we can say that familism is not an absolute morality but a contextual one, which is just what we should expect in a predominantly collectivistic culture according to Shweder, Bourne, and Read (see above).

Let me conclude by reminding us of the obvious: All cultures are permeated by moral values «so naturalized, so intellectually and emotionally embodied that they are integral parts of our sense of self. Our sense of morality is, after all, what constitutes our sociality, the very basis for relating» (Howell 1997: 9). Just as we are socialized into a certain culture, so too are we socialized into a certain morality. One of the most difficult things for the anthropologist working in a foreign culture to understand and to accept might be when right and wrong no longer correspond to concepts that are deeply part of his/her own way of understanding human interaction.

Notes

[1] The word *nisba* stands for a pattern of associative relations individuals have with the surrounding society and it attributes relational properties to persons, e.g. occupation, family, and religious belonging.

[2] Tönnies defines *Gemeinschaft* «as a social formation based on feeling, in which every individual considers every other individual as an end in himself, knows him personally and shares a great deal in his private life. The individuals who compose it intrinsically value their mutual relationship and the fact that they are a vital part of such a social entity». *Gesellschaft*, on the other hand, Tönnies sees as «the social formation founded on interest, in which the individual considers the others as the means, knows them impersonally, and shares his external life only with them. Individuals value their relationship only extrinsically» ([1887] 1974: 5).

References

Alcaro M.
1999 *Sull'identità meridionale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Allum P.A.
1973 *Politics and Society in Post-War Naples*, Cambridge University Press, Cambridge.

Banfield E. C.
1958 *The Moral Basis of a Backward Society*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

Belmonte T.
1979 *The Broken Fountain*, Columbia University Press, New York.

Berkowitz S. G.
1984 *Familism, Kinship and Sex Roles in Southern Italy: Contradictory Ideals and Real Contradictions*, in "Anthropological Quarterly", vol. 57, n. 1: 83-92.

Bevilacqua P.
1999 *L'altra modernità del Sud*, introduzione a M. Alcaro *Sull'identità meridionale*, Bollati Boringhieri, Torino.

Bloch M.
1993 *The Symbolism of Money in Imerina*, in J. P. and M. Bloch (eds), *Money & the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge (1st pub. 1989).

Cohen A. P.
1995 *Self Consciousness. An Alternative Anthropology of Identity*, Routledge, London.

Derné S.
1992 *Beyond Institutional and Impulsive Conceptions of Self: Family Structure and the Socially Anchored Real Self*, in "Ethos", vol. 20, n. 3: 259-288.

Dumont L.
1986 *Essays on Individualism. Modern Ideology in Anthropological Perspective*, The University of Chicago Press, Chicago.

Evans-Pritchard E. E.
1972 *Social Anthropology*, Routledge & Kegan Ltd., London (1st pub. 1951).

Falcone G. (M. Padovani)
1994 *Cosa Nostra. Domarens kamp mot maffian*, Bokförlaget Forum AB, Stockholm.

Foster G. M.
1965 *Peasant Society and the Image of Limited Good*, in "American Anthropologist", vol. 67, n. 1: 293-315.

Friedman F. G.
1953 *The World of "la miseria"*, in "Partisan Review", vol. XX, n. 2: 218-231.

Geertz C.
1986 *From the Native's Point of View. On the Nature of Anthropological Understanding*, in R. A. Shweder - R. A. LeVine (eds), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Giovannini M. J.
1978 *A Structural Analysis of Proverbs in a Sicilian Village*, "American Ethnologist", vol. 5, n. 2: 322-333.

Gribaudi G.
1999 *Donne, uomini, famiglie*, l'Ancora s.r.l., Naples.

Gurevich A.
1995 *The Origins of European Individualism*, Blackwell, Oxford.

Hallowell I. A.
1955 *Culture and Experience*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Howell S.
1997 *Introduction*, in S. Howell (ed), *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London.

Jacobson-Widding A.
1997 *'I lied, I farted, I stole...': Dignity and Morality in African Discourses on Personhood*, in S. Howell (ed), *The Ethnography of Moralities*, Routledge, London.

Jansz J.
1991 *Person, Self, and Moral Demands*, DSWO Press, Leiden.

Lopreato J.
1977 *Småbönder och lantarbetare i Syditalien*, in *Bönders villkor i Europa förr och nu*, Knut Weibust och LiberLäromedel, Lund.

Macfarlane A.
1978 *The Origins of English Individualism. The Family, Property and Social Transitions*, Blackwell, Oxford.

Mauss M.
1974 *The Gift* [1925], English translation by I. Cunnison, Routledge & Kegan Paul, London.
1985 *A Category of the Human Mind: the Notion of Person; the Notion of Self* [1938], English translation in M. Carrithers et al (eds), *The Category of the Person. Anthropology, philosophy, history*, Cambridge University Press, Cambridge.

Morris B.
1994 *Anthropology of the Self. The Individual in Cultural Perspective*, Pluto Press, London.

Pardo I.
1996 *Managing Existence in Naples. Morality, Action and Structure*, Cambridge University Press, Cambridge.
1997 *Citizenship Distrusted: Responsibilities, Representations of Value and Interest*, in "Journal of Mediterranean Studies", vol. 7, n.1: 83-103.

Parry J.
1993 *On the Moral Perils of Exchange*, in Parry - Bloch 1993.

Parry J. - Bloch M.
1993 (eds), *Money and the Morality of Exchange*, Cambridge University Press, Cambridge (1st pub. 1989).

Pitkin D. S.
1985 *The House that Giacomo Built*, Cambridge University Press, Cambridge.

Read K. E.
1955 *Morality and the Concept of the Person among the Gahuku-Gama*, in "Oceania", vol. 25, n. 4: 233-282.

Schneider J. - Schneider P.
1976 *Culture and Political Economy in Western Sicily*, Academic Press, New York.

Shweder R. A. - Bourne E. J.
1986 *Does the Concept of the Person vary Cross-Culturally?*, in R. A. Shweder - R. A. Levine (eds), *Culture Theory. Essays on Mind, Self, and Emotion*, Cambridge University Press, Cambridge.

Silverman S. F.
1968 *Agricultural Organization, Social Structure, and Values in Italy: Amoral Familism Reconsidered*, in "American Anthropologist", vol. 70, n. 1: 1-20.

Tomasi di Lampedusa G.
1979 *The Leopard* [1958], English translation by A. Colquhoun, Collins and Harvill Press, London (original title: *Il Gattopardo*).

Triandis H. C.
1995 *Individualism & Collectivism*, Westview Press, Boulder.

Tönnies F.
1974 *Community and Association* [1887], English translation by C. P. Loomis, Routledge & Kegan Paul, London (original title: *Gemeinschaft und gesellschaft*).

Evangelos Gr. Avdikos

Transforming Hidden Words Into Narratives

The Interviewer Between Silence and Narration at the Greek-Bulgarian Border

It is commonplace that all the researchers going to the field come to a confrontation with problems and questions arising from their relationships with informers. It has been recognized that data collected through fieldwork are influenced by the extent to which a scholar during the research has been able to establish networks with studied local society[1]. People are suspicious toward scholars and their insistence to penetrate the local community[2]. They consider scholars' efforts to collect material and get their point as aggressive and tresspassing their privacy.

This general point acquires major importance when somebody intends to study a local community which had known foreigner occupations before joining its national state. When that is the case, a researcher should be fully informed about the community's specific historical background, which could facilitate his attempts to set up communication and persuade local people to speak about their experiences, sharing them with outsiders[3].

I will concentrate my attention on a Greek village located at the border with Bulgaria, just 5 kms away. Its name is 'Petrota' and it is situated in a region where three countries (Greece, Bulgaria and Turkey) come to border. I will limit my viewpoint on how residents of Petrota (Petrotiotes) experienced their bordering with Bulgaria being expressed both as neighbours who had lived for a long time under the same occupation(Ottoman empire) developing links through loaning and borrowing cultural elements and as designs on the Greek territory[4], mostly on this area part of which Petrota was.

So my paper aims at exploring and finding out all those parameters and factors which thwart local people from collaborating with researchers because of personal traumatic experiences or because of situations related to national adventures[5]. At the same time, this attempt arms fieldworker with the capability[6] to become a mediator between interviewer and informer turning silence and fear into narration and willingness for cooperation.

Silence means concealment[7]. It entails the informer`s reluctance to meet the fieldworker's priorities[8]. Both of them have reasons for staging a different approach to a specific social or cultural phenomenon. The informer mainly feels under threat because what he knows could be harmful for himself or his community if it comes to light. This leads to fear which dominates over community. Fear bars people`s mouth. So informers are restricted to a painless and fragmentary description of what is asked. They believe that they manage to satisfy both sides, the researchers and their community. However, nothing is accomplished. Scholars feel disappointed because they have just collected unimportant words.

During my fieldwork, I could say that I was lucky. I went to Petrota some years after communism had collapsed in Bulgaria. That situation was favourable for me, given that my informers bad just got rid of the fear which sprang from the fact that they lived next to an existent and visible political opponent (Bulgaria) against which the majority of the Greek leadership had fought for the whole post-WW period. So the population of Petrota were liberated from a kind of political suppressions because friendly wording vis - a - vis Bulgaria would have been previously taken for standing up for it. Things have turned into local community's feeling of superiority over another population whom they had fell short of until the middle of 1940's and then had interrupted any links because of the switch to an opposite political camp.

This change in their emotions towards Bulgarians and their feeling of superiority because of the collapse of the political *status quo*, made my informers comfortable during interviewing . They felt sure that they were much more advanced[9] in economy than their neighbours.

That fact transformed their silence into narration. The following words reinforce my argument. «That day when the communists came to Svilengrand I was there. I was in the mill. Then the miller said. We cannot grind now. We are waiting for a captain from the Communist Party». We ground after midnight. We left in the morning. When we arrived in Petrota we found soldiers here. Tben army authorities set up an army camp. You could not approach the border. There was a 500 meter zone where entrance was forbidden except for those who had a license. Do not discuss it. What had happened we could not say. One could say here that you were a communist, you stole something and your future, your life was dependent on him» (Nikos Nikolaidis).

The people of Petrota had heen constrained to silence since the communist regime was established in Bulgaria at the end of 1940's. The Greek authorities contributed to the shaping of stereotypes[10] about Bulgarians as cruel and wild on the one hand and on the other the Bulgarian army had directed newly set up machine guns against Greece. That political practice was subjected to the so-called cold war, a long

term situation which conditioned the relationships between the West and the East. A symbolic and realistic expression of the Greek – Bulgarian relations and consequently of impact on how Petrotiotes experienced them was the forbidden zone of both sides which imposed silence on local people.

Bulgaria was reckoned as a Petrota's enemy because it belonged to the opposite political camp. «For us Bulgaria was an enemy. All the world trumped it. And cold war was always responsible for it. No, we did not have problems, Greeks and Bulgarians. Besides, it was the occupation» (Konstantinos Kasapidis).

However, the collapse of existent socialism rooted out some of the psychological and political stances with regard to the Greek – Bulgarian relationships. The population of Petrota made clear that Greece was superior in terms of economy and consuming. That became transparent from the fact that they could use Bulgarians as temporary workers in their agricultural activities. «We had 10 workers from Bulgaria in the cultivation of cotton for digging and collecting it. They rented a room for the time they were living here. It is profitable for them because they work for a month and secure money for a whole year in Bulgaria» (Nikos Nikolaidis).

The villagers of Petrota are in a position of superiority. That is why they can make acknowledgements which were impossible in the past. They have been conscious of it and show a generous behavior toward people whom we hated until recently. They discover another reality which was buried. Behind the curtain of stereotype that there was a population with positive traits. «People change their mind. They believed that Bulgarians were going to be uneducated, hungry and robbers» (Nikos Nikolaidis).

Osmosis in ordinary life and links which were developed through work and other collaborations (cultural activities based on the restoration of the Petrota mill) persuaded people to see them with a different mentality. They were freed from the negative stereotype and the political suppression. So they could see things clearly and re-examine their opinion about Bulgarians.

New conditions facilitated the interviewer's work. Self-confidence among Petrotiotes reached the highest point because of their achievements in the field of economy. «People now go to Bulgaria. Some say that goods are cheaper» (Stratis Kostoglou). It was simpler in the time of conducting my fieldwork than in the first post – WW decades to get into contact with the people of the village and persuade them to break their silence and talk about their memories of their relations with the Bulgarians and to make comparisons.

«They were more advanced than us. I visited a Bulgarian village in 1942. I stayed overnight. I saw the situation. They were better than us in agriculture. they had radios then. We had nothing» (Nikos Nikolaidis).

The present[11] situation allows local people to admit that their neighhours excelled in rural activities. At that time they were more affluent. Petrota, on the other hand, was a poor village without modern technology employed in their agricultural economy. In this way residents criticize the Greek state which did not try to solve their problems, while for the Bulgarian state farmers were a high priority. Informers attempted an indirect comparison between the Greek and the Bulgarian state ending up with a conclusion according to which the Bulgarian one was overwhelmingly superior with regard to its agricultural politics.

The above conclusion[12] helps them psychologically step forward. It prepared them to touch upon a period for which silence insisted and the passing to narration seemed insurmountable.

That step was connected with exemplifying their inferior status before the second world war. «I went to Mezek as a slavey (*tsirakí*). My father went there. He sold me. A man needed a young boy to pasture cows or something else to do. My father took the money (*haki*) and I stayed there for six moths. A lot of young boys have been hired. Some of them remained there. They married Bulgarian girls. I remember that I was hired by a gardener (bahtsevanos) until the change came. The political regime was different. Communism took on and we returned to Petrota» (Panagiotis Sentoukas).

They confess that Petrotiotes were poorer than their Bulgarian neighhours before the pre-WW period. They lived in poverty whicb led them to send their young boys to work in the neighbouring villages. It was very useful for them to make this acknowledgement because it helped them counterbalance[13] their way of thinking and acting with regard to Bulgarians. This inferiority was subverted in the 1990's and Petrotiotes had a chance of employing their former employers showing feelings of charity.

However, there was, at least among some Petrotiotes, an insisting stereotype which was real in some cases. According to this, Bulgarians did not stop to covet part of Greek territory including Petrota. «There are o lot of us who hate Bulgarians. "They want to make us part of the Bulgarian state", they say. These things are politics. I do not speak as politician» (Nikos Nikolaidis).

It was inevitable that that way of interviewing would bring to the forefront a taboo-topic, the Petrota's Bnlgarian occupation from 1941 to 1944. It was the second occupation, preceded by the first one from 1915 to 1919[14]. Hatred and suspicion arise from those periods when Bulgarian authorities tried to bulgarize the population of Petrota. «We do not have good opinion about Bulgarians because we were not bulgarized. Nobody from our village was bulgarized» (Stratis Kostoglou).

Petrotiotes accuse Bulgarians of transforming their consciousness. That attempt was expressed even in the question of the origin of Eleftherios Venizelos, the

greatest Greek politician and founder of modern Greece. «Our People were boasting of Eleftberios Venizelos . Then a Bulgarian said. 'Venizelos was not yours. He was a Bulgarian coffee shopper and his nickname was *dai vim Zeliou*, that means "Zelio, bring wine to us". That phrase was turned into his surname Venizelos» (Vassilis Arvanitidis).

It is a typical form of falsifying historical reality in order to strengthen one's truth. Even if this story is true, it testifies to the existence of friction between Bulgarians and Greeks. Conflicts often ended up in warfare. So one can understand why stereotypes were cultivated. The population of Petrota had been sure that Bulgarians aimed, at least in the past, at changing their consciousness.

That impression was strengthened by the behavior of the Bulgarian authorities during both occupations. In the first one, they brought with them a priest and a teacher of primary education. So during the five-year occupation (1915-1919) some children of Petrota attended lessons in the Bulgarian school which was set up in the village. An informer affirms that he was a pupil in the Kindergarten (Yorgos Tziabasidis). That fact proves that Petrotiotes are right about the Bulgarian intentions in the Middle war period during which the borderline between the two countries was not fixed. Some informers say that today's borderline is accidental. It was due to the fact that local people could bribe members of the committee for drawing the border between Greece and Bulgaria in 1919. «Sometimes love was a determining factor whith regard to where borderline was to be placed. A French man fell in love with a Bulgarian girl in Mandritsa. So he moved the borderline furthter in order for the Bulgarian side to have more lands» (Dimitrios Afendidis).

Prejudice against Bulgarians was enhanced when paramilitary Bulgarian squads, the so-called *Komitatzides*, attacked Petrota expressing their anger and distaste for the fact that Petrota did not join the Bulgarian state. «We hated them just in 1920. Before the Greek army came here, komitarzides had entered Petrota. All the people were in the church. We celebrated the Holy Spirit. It was April the 20th. The priest barred the church and *Komitatzides* tried to break the door with an axe. We still have kept that door. Since then we have hated them. They killed and injured Petrotiotes» (Stratis Kostoglou).

To establish a narration about the Greek-Bulgarian past means that the interviewer should raise obstacles emerging because of bias and hidden intentions. Traumas from the past are still visible. An erected wall of bias arouses silence and narration is misfiguring. Informers avoid to touch upon subjects which make them suffer[15].

In the case of Petrota, our attempt to turn silence into narration was hased on sidestepping obstacles and exploiting data in such a way that one element takes us to another point[16]. So talking about the first occupation is a means to give vent to suppressed feelings against Bulgarians. Fear and rage, pain and satisfaction get easing through narration. In this way passing to the period of the second occupation is easier, given that the whole situation is quite different.

Hearing informers to narrate and describe their experiences, the interviewer has the impression that people of Petrota have been more tolerant vis-a-vis the Bulgarians. «We do not have complaints with the Bulgarians. People may say whatever they want. I had accommodated a Bulgarian in my house» (Yorgos Tziabasidis).

The second occupation did not have the same features of the first one. Nobody gives hints at the Bulgarian intention to bulgarize the local population. That time they did not set up a school. The Greek one had just closed and remained closed throughout the period of occupation. They were only escorted by a priest and both political and army authorities. «When Bulgarians came to Petrota they wanted to arrange us. Firstly they brought a forester here and organized 23 groups of ten men» (Yorgos Tziabasidis).

The second occupation is taken on by local people as an attempt to rationalize ordinary life in their village. They had been incorporated into the Greek state since the end of 1920's. Petrota located away from the Greek capital and the Greek state was not organized well enough fot its citizens to feel positive influences. That period was transitional for the Greek state.

So their reception of the Bulgarian authorities' measures to establish laws was positive. «In the end this region remained under Bulgarian occupation. They came here on April the 5th. There were four villages: Petrota, Ormenio, Pentalofos and Melia. They constituted a municipality which had its seat in Petrota. Not away from here was the German zone: Komara, Dikea, Ftelia and beyond it. The borderline passed through Ftelia. We had a mayor with a very good organization. He had police, horse and cart as well as 5-6 clerks. The first mayor was very good. We had good opinion for him. His wife knew better Greek than us. He was Bulgarian. Was his mother of Greek origin? Anyway, he loved us and his administration was very good. He protected us. The second mayor was bad. Although it was said that he originated in Greece we did not have good time with him. He helped nobody. Was he afraid? Was he under pressure?» (Stratis Kostoglou).

The informers admit that the Bulgarians contributed to introducing rules[17] into their ordinary life. This confession is a path to go forward and discuss their experiences in more detail. Besides, their narration was conditioned by the feeling of a Greek presence either positively or negatively. The Bulgarian mayors had links with Greece either directly or indirectly. The strangest

thing is that a mayor of purely Bulgarian origin was more friendly and accessible to Petrotiotes. As regards the second one, the hinting of his direct Greek origin led him to be the grimmest of the two. In any case, it is the strong feeling of Greekness that makes Bulgarian people have a soft behavior.

Furthermore, good administration was reflected to the existence of rules whose violation meant punishment which has been connected with beating. That happened in cases of misconduct and violation of the rules such as: a. Illegal passing to the German zone. «I often went across the borderline. I went to the German zone to exchange salt – Bulgaria had a lot of it – with flour. We did not have bread to eat. Authorities suspected that something happened. So they asked me to go to the administration office both at 5 in the evening and at 7.30 in the morning. However, I kept going to the German zone during the night. We had to eat. We were hungry. When they arrested somebody they would send him to court in Svilengrand. Other punishments included paying a heing beat» (Nikos Nikolaidis).

Beating was the main way of punishing. So local people have representations of Bulgarians as brutal. «Beating for killing. Whatever wood was taken at their hands. Once they had taken a wood they broke it on one's body. Bulgarian and Turkish man to beat you and you do not need anything else» (Kokkona Kafetzi).

What is bizarre about beating is the way it is reflected in the minds of the local people. They recognize that Bulgarians beat[18] them mercilessly. For the authorities, beating was a means of imposing discipline which was the major virtue for administrating. So although their behavior was inhuman and unrelenting, some of the informers attempt to justify their actions ascribing that cruelty to their own being transgressors. «We do not have complaints with Bulgarians regardless of whatever is said. Even in the beating we were responsible for it. We did not obey the rules. Then they beate us» (Yorgos Tziabasidis).

Beating was imposed for avoiding personal toil. Every male adult was obliged to respond to the calling of the administration for working. The village was organized in 23 sessions, so-called *obasikia*. Each *obasiki* had a coordinator who was in contact with the administration. They chose members of their group to carry woods from their mountains to the Bulgarian town Svilengrad, not mote than 10 kms away. They also opened up the snowbound roads where machine guns were installed or to Mezek where the army commander's seat was. Another obligation for members of obasikia was to cut trees in the forest, burn them in order to produce coal and to carry it to Svilengrad where a coordinator distributed it to the Bulgarians.

Personal work meant that members of the community recognized their collective obligation. It was a way of forming a consciousness of belonging to a human group which entailed obligations. For the Bulgarians the personal work of the Greeks constituted a means of catering their compatriots with goods lacking in Bulgaria. It was a common means used even for the Bulgarians. Refusal to carry out those obligations inflicted punishments. Discipline for conquerors was a supreme value for keeping balance and controlling populations. «My husband was beaten because he avoided to respond to compulsory personal work. It was snowing heavily. All the night he was at the mill. He was tired. So he thought of joining his obasiki the next day. But somebody betrayed him. They came and rushed him to the administration. He was beaten badly. His shirt was stuck in blood and flesh. It was terrible. He looked like a skinned animal» (Kokkona Kafetzi).

This sort of view about discipline was shared by even Petrotiotes themselves being under occupation. They accepted their guilt for generating punishments. Revolt against the administration and refusal of communal works undermined the foundations of a commnity. So some informers had accepted the position of co-responsibility for the victims of Bulgarian cruelty, putting themselves on a par with the occupation authorities. This stance worked as a decisive factor to break their silence and persuade them to narrate their experiences.

Another case for beating was the violation of curfew in public sites (coffee shops and roads). The administration did not permit people to be out after eight in the evening. An army patrol passed and checked the implementation of the order. «Soldiers checked to see if houses had lights on after eight. However, we found out ways of sidestepping their orders. Whoever wanted to work, hung a cloth on the window. Windows were very narrow at the time. Especially women worked at nights to produce woolen pieces or dowry for their girls. Some houses had only a skylight so-called *alatzia*. Women were gathered in houses with *alatzia* to have an overnight» (Stratis Kostoglou).

The violation of the curfew caused punishment by beating. As time went by and resistance army squads appeared, the Bulgarians increased patrols and controls inside houses. They were scared of the partisans. That is why the administration did not permit people to get enough bread. They suspected that it was for the partisans.

As narration goes on, silence gives way even when it comes to areas complicated and related to cultural affinities between the Bulgarians and the Greeks. That discussion flamed mouths in the past and led informers to silence. Culture has been the ground on which claims were laid on neighbour territory. That was a favorite policy at least for the Bulgarians. Some of them spoke about a common people living in the geographical periphery of Thrace with common cultural features. Now Western Thrace belongs to Greece while Northern Thrace to Bulgaria. That policy led some people in Greece to be on the alert. They rebuffed whatever called in question the cultural Greekness of the Thracian culture. They rejected that some cultural forms could have been exchanged.

However, local people's narration of their experiences during both the first and the second occupation facilitate the discussion of cultural similarities. Some of them attribute such common traits to the living of many Greeks in Northen Thrace that influenced local populations. «The Greeks of Thrace dominated over Bulgarians. If you see customs of old Bulgaria, they were different. A lot of Greeks there had lived in the Eastern Romilia» (Stratis Kostoglou).

Nevertheless, the majority of them render those similarities to the co-existence of different ethnic populations which allowed people both to lend and borrow. It is true that the Greek population was multitudinous in northern Thrace. However, Petrotiotes and Bulgarians have had links[19] for a long time. Bulgarian women from Malko Gratiste[20] visited Petrota to spend time there and take part in social and cultural events. Petrotiotes had used Svilengrad as an urban center for a long time. They bought things from its market. So informers see such loans as inevitable.

Notes

[1] Valerie Raleigh Yow, *Recording Oral History. A Practical Guide for Social Scientists*, Sage Publications, London 1994, p. 116.

[2] Nicola Noth, *Narratives of Cambodian Refugees: Issues the Collection of Refugee Stories*, in "Oral History", 23/2 (1995), p. 32.

[3] Suruchi Thapar-Bjorkert, *Nationalist Memories: Interviewing Indian Middle Class Nationalist Women*, in "Oral History", 27/2 (1992), p. 44.

[4] *The Bulgarians in Thrace. Reply to the memorandum of the Central Executive Commission of the Thracian Refugees' Organisation in Bulgaria*, Committee of the Underdeemed Northern Hellenes, Thessalonike 1946.

[5] Gabriele Rosenthal, *German War Memories: Narrability and the Biographical and Social Functions of Remembering*, in "Oral History", 19/2 (1991), p. 34. Alexander Von Plato, *Experienced History: The Establishment of Oral History in Germany*, in *Words and Silences. Bulletin of the International Oral History Association*, 1/1 (1998), p. 13.

[6] Edward Ives, *The Tape Recorded Interview*, The University of Tennesse Press, Knoxville 1995, p. 53.

[7] Jonathan Grossman, *Violence and Silence. Rewriting the Future: Silencing Working-Class, Resistance and Hope*, Xth International Oral History Conference (Rio de Janeiro, Brazil, 14-18 June 1998): *Challenges for the 21st Century*, Proceedings vol. 3, pp. 1434-5.

[8] In the end it is a matter of constructing identity. See Luisa Passerini, *Mythbiography in Oral History*, in Raphael Samuel and Paul Thopson (eds), *The Myths we Live by*, Routledge, London 1990.

[9] Fredrik Barth, *Introduction*, in F. Barth (ed.), *Ethnic Group Boundaries*, Allen & Unwin, London 1969, p. 27.

[10] Luisa Passerini, *Fascism in Popular Memory*, transl. Robert Lumley and Jude Bloomfield, Cambridege University Press, Cambridge 1987, p. 59.

[11] Geoffrey M. White, *Identity through History. Life Stories in a Solomon Islands Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, p. 5.

[12] «I feel that oral history – at least within the German setting – can transform the relationships between historians and workers, and that this ought to be an on-going experiment» (Lutz Niethammer, *Oral History as a Channel of Communication between Workers and Historians*, in Paul Thompson (ed.), *Our Common History. The Transformation of Europe*, Pluto Press, London 1982, p. 23).

[13] Paul Thompson.

[14] Anna Bravo, *Italian Peasan Women and the First World War*, in P. Thompson (ed.), *Our Common History*, cit., p. 157.

[15] G. Rosenthal, *German War Memories*, cit., p. 37.

[16] Howard E. Sypher - Mary Lee Hummert - Shery L. Williams, *Social Psychological Aspects of Oral History Interview*, in Eva M. McMahan and Kim Lacy Rogers (eds.), *Interactive Oral History* Interviewing, Laurence Erlbaum Associates, Hillsdale (New Jersey) 1994, p. 57. Lynn Echevarria-Howe, *Reflections from the Participants : the Process and Product of Life History Work*, in "Oral History", 23/2 (1995), p. 41.

[17] L. Passerini, *Fascism in Popular Memory*, cit., p. 129 (Forms of acceptance of Fascism).

[18] L. Passerini, *Fascism in Popular Memory*, cit., p. 129.

[19] Rina Benmayor - Andor Skotnes, *Some Reflections on Migration and Identity*, in Rina Benmaymor and Andor Skotnes (eds.), *Migration and Identity*, Oxford University Press, Oxford 1994, p. 15.

[20] Malko Gratiste is a Bulgarian village located approximately 10 kms away from Petrota.

George Mifsud-Chircop

*Folk Narrative Research in Malta**

To an outsider the various cultural events during the last seven years promise a brilliant foreseeable future for Malta's narrative research. These include a Maltese Ethnic Night at the University of Malta on 12 December 1996 (cfr. Anon. b. Jan. 1997: 6), the prize-winning televised documentary series "Ix-Xogħol Waħdu Jurik" (Practice is the Best Master) broadcast January-March 1996 and continued in its second series "Fuq Għajnejk" (Crafts in Improvisation) in January-March 2001, radio programmes "Mill-Prejjem sal-Kadenza" (From the first guitarist's tunes to the cadence) and "Tisqifa għall-Għana Tagħna" (A Temporary Stage for our Folk Singing) on Maltese Folk Singing known as "Għana", broadcasting 104 half-hour and 50 forty-five minutes programmes on Radio Malta One and "Ir-Radju ta' l-Università" respectively, the special Lifetime Achievement Award for the first time ever during the Third Malta Music Awards on 14 November 1997 to veteran folk singer Żaren Mifsud Ta' Vestru and Indrì Brincat il-Pupa for their special contribution to Maltese folk singing and guitar playing respectively (cfr. Montfort 1997), and the three editions of the National Folk Singing *(Għana)* Festival organised by the Malta Department of Culture (1998-2000) with more than 65 Maltese and Gozitan performers for every edition, with the participation of various ethnic Mediterranean groups from Sicily, Cyprus, Croatia, Egypt and Tunisia.

Publication wise the 90s also produced critical editions with reprints of Xand Cortis's (1856-1916) anecdotes, Manwel Magri's (1851-1907) critical edition of Maltese tales, Magri's fieldwork notebook and Bertha Ilg's (1881-1963) posthumous anthology of Maltese anecdotes on Kemużell, a Maltese buffoon who lived in the first balf of the Nineteenth century (cfr. Cassar-Pullicino 1991; Ilg 1995; Mifsud-Chircop 1991c, 1994b).

However, as an insider I must confess that this bright picture is far removed front the real sad truth. These events and publications require much good fortune and have all been mostly the present autbor's modest contribution to Maltese contemporary culture. With the most meagre of financial support from public entities and at the expense of draining my family resources, I have persistently worked as a catalyst since the seventies to create a modern cultural perspective for Maltese folklore and especially folk narrative. As with the case of Ġużè Cassar-Pullicino's Magri's notebook (1991), and Bertha Ilg's *Kemużell. The Maltese Practical Joker* (1995), I pushed unenthusiastic publishers Emanuel Debattista of Publishers Enterprises Group and Joe Cassar of Thyme Books respectively who hardly before my critical edition of Cortis's anecdotes and Magri's folktales, realised the cultural (and financial) turnover of folk narrative. Cassar-Pullicino has struggled hard for Maltese folklore to establish our science on a sound footing. Since 1944 through his herculean efforts Maltese folklore in general (folk narrative included) has been established as a respectable asset of Maltese contemporary culture. However, with the notable exception of the late Prof. Ġużè Aquilina's help[1], Cassar-Pullicino lacked institutional backing to introduce Folklore as a subject of study at the University of Malta.

His various publications abroad, including the joint study with Micheline Galley during the 1998 Göttingen Congress, entitled "Some Remarks about the Sibyl(s) in Maltese Folk Legends" (Galley and Cassar-Pullicino 1998)[2] have paved the way for strong support and interest, as shown by Prof. Ulrich Marzolph's invitation to Cassar-Pullicino and the present writer to contribute to the *Enzyklopädie des Märchens* (Cassar-Pullicino and Mifsud-Chircop 1997). Folklore in Malta was only studied in the beginning of the Seventies under the aegis of the Department of Maltese of the University of Malta as a unit in first degree courses in Maltese. It was only in the past six years that I've been asked by the Anthropology Department within the Institute of Mediterranean Studies at the same university to deliver four units to students of Anthropology, two on Maltese Folk Narrative and two on ethnography, towards an attempt to re-introduce the science of folklore at university level (along with anthropology) as an advanced discipline of teaching and research.

The Maltese Islands situated in the centre of the Mediterranean basin have had throughout the centuries two cultural forces at play: the Semitic strain, exclusively Arabic from 870 to 1090 A.D. and predominantly so down to 1249, and the Latin strain reaching its apex during the period of the domination of Malta by the Knights of the Order of St John (1530-1798). As a result of geographical and historical factors Malta has enjoyed a rich folk narrative. Foreign domination and colonisation have left a double effect on Maltese folk narrative: on the one hand, cross fertilisation deeply enriching our narrative, and, on the other, a simultaneous persistent erosion of same narrative culture through assiduous neglect by many, with few notable exceptions

The situation today is similar to pre-World War I folkloristic inertia in Malta. Maltese folklore was not as fortunate as European folklore from the historical point of view. We do not have very many transcribed texts. The history of the publication of folkloric narrative collections goes back to the last decade of the Nineteenth century: Malta was fortunate to find in Italian Luigi Bonelli and the Germans, Prof. Hans Stumme and Bertha Koessler-Ilg keen foreign researchers who with the Maltese Jesuit Manwel Magri's and Xand Cortis's serialised booklets and articles contributed an appreciable corpus of Maltese folk narrative (cfr. Cassar-Pullicino and Mifsud-Chircop 1997: 98-99). Only Bonelli, Stumme and Magri (and later in the century Cassar-Pullicino) include the original text, with the first two providing lucid translations. Only Magri and Cortis addressed their efforts to a Maltese audience; however, both were engrossed in religious and missionary activities in Malta and abroad, yet Magri's is a rich collection, ranking as an outstanding landmark and one of the finest works in Maltese folkloric research. His pioneering nature is incontestable, since it was published when folklore research in Malta was in its infancy.

With these humble beginnings a tradition of narrative research and the first analytical comments were pronounced by Stumme (Cassar-Pullicino and Mifsud-Chircop 1997: 98) and Magri (inspite of the his Procrustean Phoenician bias and treatment), but for years there was no follow-up. In the first quarter of the Twentieth century the narrative output was meagre, with Sir Temi Zammit (1864-1935), a keen scientist, historian, writer and archaeologist dedicating sporadically some of his time to a literary interpretation of thirty-one anecdotes (Mifsud-Chircop 1991-92). Since the late Fifties there was a drive to collect Gozitan legends in Maltese, though often retouched for literary effect, the best collection being Ġorġ Pisani's (1909-99) in his two volumes *Għawdex Johlom bil-Leġġendi* (Gozo Dreams in Legends) (1980; twenty legends) and *Mill-Gżira tal-Holm* (From the Isle of Dreams) (1995; twenty-two legends) and Wiġi Vella's two volumes of rhymed quatrains *Il-Musa fil-Leġġendi Għawdxin* (The Muse in Gozitan Legends) (1996; 51 legends). More Gozitan legends still await to be recorded. In short, full-time fieldwork research for Maltese folk narrative in Malta and Gozo has been far too limited and it still is, down to present times, at the expense of vast texts being irretrievably lost. Various extant proverbial texts hint at this sad reality[3].

It was only Cassar-Pullicino's 1967 collection *Stejjer ta' Niesna* (Stories of Our People) which filled the gap following direct fieldwork research. Since then, no other collection has appeared as a result of contemporary fieldwork research. Joseph Bezzina's two small volumes, *Forty Legends of Gozo. Stories of Bygone Times* (1991) (with Ġina Grech) and *Forty More Legends from Gozo. Stories of Bygone Times* (1994) mostly contain retold texts or a literary rendition of references in published historical sources or local newspapers in Maltese or in English. There exists no representative corpus of Maltese narrative (including legends and ghost stories) in English for foreign scholars, who normally rely on Ilg's (Ilg 1906, 1909, 1914) and Stumme's (1904a, b) published sources.

Thus, a good part of the Maltese narrative spectrum published in Maltese, though commendable, is being ignored[4]. This would as expected, help foreign scholars to revise their conclusions[5]. The output of Maltese legendary narrative in Maltese collected in the field is meagre in proportion to the large number of unrecorded texts. *It-Tfajla tal-Palazz u Leġġendi Oħra* (1996) (The Palace Maiden and Other Legends) by Ġinu Muscat-Azzopardi (1899-1982) was published posthumously and it includes literary versions of sixteen well-known Maltese legends[6].

This flagrant disregard of our folk narrative produced two negative results: (1) hundreds of omissions of texts; (2) a persistent contemptuous and/or antiquarian mentality regarding our folk narrative throughout the decades by various representatives of Maltese social classes, including a few self-proclaimed folklorists, scholars from other disciplines who dabble in folldoristics, and the ineffectual and next to inoperative "L-Ghaqda tal-Folklor Malti" (Maltese Folklore Society) up to our times. The short life (1964-72?) of the newly founded "Malta Folklore Society", though initially brimming with enthusiasm and promising outlook, including «(the) promot(ion) and encourage(ment of) research into and study of customs and traditions, and other manifestations of Maltese folk-life, the origins, development and practice of Maltese folk dances, songs, music and costume and their relationship with those of other countries» (Cassar-Pullicino 1973b: 348-49), broke no new ground of special mention and has «not made any significant contribution [...]» (Cassar-Pullicino 1992: 19). Another short-lived movement, the "Moviment Folkloristiku Malti/Maltese Folklore Movement" (1968-71), was not primarily intended to be a research group, for, in the words of Philip Bianchi, its Secretary,

> The Movement does not plan to limit itself to research work. Its main aim is to be dynamic, as far as possible, and to attempt to preserve and, in certain cases, promote or revive Maltese characteristics which could give the Maltese a national identity to be proud of. [Cassar-Pullicino 1992: 450]

The field research perspective, which Cassar-Pullicino attempted to instil in the Movement members during a series of lectures, failed miserably due to lack of stamina and scholarly personnel[7].

Positive appreciation of a narrative is the result of the amount of respect a narrator enjoys. In Malta the better part of Maltese and Gozitan potential informants are difficult to motivate: they are either not conscious of their own narrative abilities, or find it hard to ignore the surrounding stagnant cultural context and look sceptically at any field worker interested in their narrative. This is my explanation of the general decline of Maltese folktale narration and appreciation in Malta, though, with staunch persistence, potential informants are still out there to be discovered in urban Malta and rural Gozo.

Lack of assiduous and continuous fieldwork awareness of the different approaches in folkloristics is in my view another major problem with Maltese narrative research in Malta. Maltese self-proclaimed folklorists would never accept the importance of context in narrative, that is, when an oral text of a folktale is rendered in print the intimate atmosphere between performer/s and audience expires, that the reader of a written or printed text reacts to it as an individual, isolated from the intimate relationship of the rest of the audience of folk literature. Contemporary periodic research by two foreign scholars, Micheline Galley since 1968 culminating in her *Maria Calleja's Gozo. A Life History* (Galley 1994)[8], and Veronika Veen since the mid-eighties in her *Female Images of Malta. Goddess, Giantess, Farmeress* seem to ring no bell to Maltese scholars. Veen recorded more than 30 oral variants of the Qala Giantess-story complex! (Veen 1994: 10)

Cassar-Pullicino, under the direct romantic influence of Ninu Cremona's (1880-1972) *Rettungsgedanke* perspective inherited from his vast reading of Giuseppe Pitrè (Cassar-Pullicino 1964: 93-94)[9], hails the peasantry as the folk, the unique custodian of national heritage. His early research focused on unearthing the ancient history of folklore where no one had yet searched[10], later adopted the Finnish method, for many years in the first half of the Twentieth century the only acceptable and prevailing research method developed and devised at the turn of the century to reveal the origin and history of an item of folklore and sustained by extensive comparative materials. He embarked in the mid-forties down to the early seventies on his task to rescue and preserve a whole heritage that was disappearing, the heritage of the folk, the unconscious life and art of the idyllic Maltese countryman in order to restore national identity based on tradition. His fervent belief in *vox populi*, his historical awareness in regard to folk traditions, his patriotic and humanitarian impulse and deep faith struck deep in him, proposing a programme of work for himself and following generations. However, he worked single-handed and there was no one to give him the maximum of support needed. These Nineteenth century romantic ideas, though relevant in post-war Malta and Gozo in a conscious search for identity (cfr. Mifsud-Chircop 1972), persisted with varying intensity and continue to linger today in Cassar Pullicino's imitators, although Cassar Pullicino's later studies from the mid-seventies onwards prove him to be open to modern theories and ideas. In an interview on a Maltese Sunday, he insists:

> Barra l-ġbir u t-tixbih wieħed irid jieħu l-analiżi tat-testi u l-istrutturi tad-diversi ġeneri. [Falzon 1992][11]

But Cassar-Pullicino's imitators and others (cfr. Mifsud-Chircop 1994b: 319, n. 3), out of touch with European and American folkloristics, ignore such an awareness of his. I name a few examples and for lack of space comment in detail on a couple of them: 1. the Civil Court in Gozo decides that a memoratum is a legend; 2. Maltese folklorist Ġużè Cassar-Pullicino is arrogantly criticised for not providing historical sources and empirical proof for a narrative text; 3. a Gozitan folklorist downplays contemporary approaches and theories in folklore; 4. anti-hero Ġaħan is framed as a "light-headed" fool by the Malta philatelic authorities and his anecdotes, brimming with sagacity, slyness, guiles, cheats and deceits, are defined stupidities by a Maltese philosophy professor.

Folklorists and narrative researchers are keen on genre characteristics. However, in Malta an annoying confusion reigns supreme on the basic differences between folktale, legend, fabulate and memorate[12]. In February 1995 before the Civil Court in Gozo it was decided that a particular popular event still alive in living memory, what we normally define as fabulate, must be regarded as a legend. The older generation of Rabat-Gozo knows that chapter entitled "The Robbery of the Archangel's Wings" in Joseph Bezzina's short anthology *Forty More Legends from Gozo* (1994) is far from being one of "a collection of fictional legends" (Anon. a 1995) but refers to a traffic accident where one of the townsmen, Ġorġ Mizzi, tragically lost his life. Events can be properly explained because there are still people who were present on that day.

> The story goes that the person who mastermindcd the theft of the wings was eventually killed with another wing. In Gozo, the word "wing", *ġewnaħ,* refers both to the organ of flight as well as to the mudguards of a car. The sacrilegious person was hit by a speeding car and died on the spot. [Bezzina 1991: 23]

It was Bezzina himself, a historian by profession, who convinced Magistrate Michael Mallia that this outright memoratum be defined a legend, bringing along as proof the Collins English dictionary definition, namely, «a popular story handed down from ear-

lier times whose truth has not been ascertained [...] a person whose fame or notoriety makes him a source of exaggerated or romanticized tales or exploits» (Bezzina 1991: 23). The definition is by and large acceptable, but the victim of the story is ascertained to be Mizzi – contrary to what the author is reported to have alleged – the time span is very short, and the story as narrated freely by Bezzina or during memorata sessions in Gozo has never made Mizzi "a source of exaggerated or romanticized tales or exploits"' but rather the victim of partiti factions in the capital city of Gozo. The process towards legend formation and its variants has as yet not started!

In 1994 I published Magri's critical edition, reviewing and analysing some of the different modern theories and approaches of various scholars in folklore studies on context and the various dimensions of an oral text and its variants. Thus I presented to the Maltese public the main pioneers in folk narrative scholarship, including Axel Olrik, Carl Wilhelm von Sydow, Vladimir Propp, Claude Lévi-Strauss, Claude Brémond and A. J. Greimas (Mifsud-Chircop 1994b: 352-456, *inter alia*).

However, Gozitan Anton F. Attard, a staunch supporter of the romantic, static and monolithic ideology of folklore[13], wrote:

> Mr Mifsud-Chircop [...] recorded kilometres of tape about folklore.
>
> [...] I do not need to make such a prodigious effort in this respect [...]
>
> [...] Copying ultra-modern theories from abroad does not make one a better folklorist. Our poets did that and now nobody reads poetry.
>
> [...] I do not mind if my style is considered old. Even the sun, the wind and the rain are old. [Attard 1996][14]

Here Attard is downplaying the importance of many folkloristic approacbes, theories and methodology[15], including direct participatory fieldwork research, observation and interpretational trends influenced by semiotics, communication, performance theory, etc. — making full use of audio-visual aids, and not just "in writing and in pictures" (Attard 1994: 96), yields unexpected results to any scholar[16]. Attard is an absolute emicist, inert to the varied implications of the emic-etic perspective in research, smittenly biased in favour of the sole use of questionnaire and descriptive methods as the only sound basis for progress in folkloristic research. However, many research questions do require emic *and* etic techniques for their solution (cfr. Mifsud-Chircop 1994b: 432, n. 57).

As useful sources of information, actors' verbal descriptions are used in Attard's work as the main evidence for actual behaviour. However, there are significant discrepancies between what people do and what they say they do. Moreover, descriptions given by field-workers «coincide with the natives' image of their own society, but that this image amounts to a theory, or rather a transmutation, of reality, [is] itself of an entirely different nature» (Lévi-Strauss 1963: 121). Attard's fixed ideas on uniform homogeneity know no bounds. Lévi-Strauss (1976: 317) is crystal clear on internal diversification as a result of relationships within each society:

> [Diversity] exists within each society, and in all the groups that constitute it - castes, classes, professional or religious milieux, etc., developing some differences to which each attaches extreme importance[...] Many customs were not born from some inner need or through some favourable accident, but from the sole desire not to remain behind a neighbouring group which submitted a domain of thought or activity to precise rnles that had not been thought of by the first group. Consequently, the diversity of human cultures must not lead us to an observation which both divides and is divided. Divergence is less a function of the isolation of groups than of the relationships which unite them.

Making mine Pelto and Pelto's remarks on emicists, throughout his writings Attard insists that «there is only one 'right' description, or logical organisation of a given semantic domain». He is «unconcerned with intracultural variations in peoples' uses of taxonomic categories» (Pelto and Pelto 1978: 58-59). In my work (Mifsud-Chircop 1994b: 647ff.) I have specific references to various names of anthropological, semiotic and modern folkloristic bent[17]. They are refined scholars who must not be put in one basket for having allegedly developed "ultra-modern theories." To mention just two of them, Bogatyrëv's and Jakobson's conclusions on creativity and reproduction in orality (Bogatyrëv and Jakobson 1982: 72-73) go back to 1929! Attard's sweeping statement on modern Maltese poetry is proven wrong by myriad poetry anthologies published in Malta since the 1960s.

Attard's "argument" on the "old" sun, wind and rain is a total illusion as the physical and the human worlds are absolutely distinct. It all boils down to a question of relativity. I find an easy answer for Attard in Lévi-Strauss's comments.

> There only exists - there has ever only existed - a single physical world, the properties of which have remained the same at all times and in all places; whereas throughout the millennia, here and there, thousands of human worlds continuously appeared and died, like a short-lived flnttering [...] From the day we are born, our environment penetrates us through a thousand conscious or unconscious processes, with a complex system of references consisting in value judgements, motivations, and centres of interest [...] without all of which this civilisation would become unthinkable or would appear to be in contradiction with real behaviour. We literally move along this system of references, and the exterior cultural realities can only be observed through the deformation imposed by it (when it does not go so far as to make it impossible for us to perceive any of it). [Lévi-Strauss 1976: 340; cfr. Lévi-Strauss 1963: 4, 332][18]

In the ultimate analysis, Paul Sant Cassia is relevant in commenting:

> Any perusal of the study of Maltese society and culture, especially as regards the grassroots, the main concern of both anthropology and folklore, can readily indicate that there has been little debate and scant discussion. Nothing seems to trouble the presentation of 'facts' and theory is largely absent. Ever since Durkheim we have been accustomed to think of facts as socially constructed and, following Vico, we realise that theories are also grounded in specific social-political and economic interests and utilise the same language and terms as our informants [...] [Sant-Cassia 1993: 304]

A pseudocritic (or what Alan Dundes 1984: 187 would define as a "fanatic literalist") of one of Cassar-Pullicino's brief studies, "Proverbs, Legends of the Past", in the series "Folklore and Legends" (Cassar-Pullicino 1996a: 35) fails to understand the basics of tale genre as exemplified in the Maltese text "Ix-Xih Midfun ġo l-Ghar" ("The Old Man Buried in the Cave") (Magri 22, AT 981). He allegedly finds fault in the author's not providing "empirical proof" and "historical sources" of the Maltese narrative text!

> X'evidenza empirika teżisti ghal dawn l-hekk imsejha drawwiet? X'inhuma l-fonti storiċi jekk jeżistu dwar dawn il-hrejjef? Filwaqt li ma nafx min qatt sema' bihom, anki kiekn stess kienu veri, lanqas ghandna nxandruhom b'dan il-mod.

> Ahseb u ara jekk m'huma veri xejn imma qlajja' eżoteriċi ghas-sensazzjoni. [F.H. 1996][19]

Through keen field research I discovered two informants, a 78-year old retired gardener from Qormi and a 65-year old grandmother from Birżebbuġa in 1992 and 1998 respectively who narrated variants of the same tale[20]!

Dramatic interpretations of my Ġaħan literary tales in *Ġaħan u Hrejjef Oħra* (Ġaħan and Other Tales) (1992, 1995) were staged on 4-5 August 1995. This version was hailed as "a discovery and revival of Ġaħan", as if my publishing literary treatments of these anecdotes since 1980 (cfr. Mifsud-Chircop 1980b, 1983) were non-existent – sales of my book had run into thousands and this is quite unusual for our small market. I was criticised by the leading *Times* [of Malta] drama critic, Paul Xuereb, for having redefined and mishandled the Maltese anti-hero as an adult - the reason being that in Maltese primary school textbooks Ġaħan has always been projected as a naughty child. Similarly in the promotion leaflet written by one of the co-authors of the comedy, my Ġaħan stories are defined "bluħat", i.e. stupidities, when full use is only made of the same plots, characterisation and narrative sequence to prove that «hemm ukoll dimensjonijiet oħra ta' dan il-persunaġġ li jistgħu jagħmluh eroj»[21].

Similarly with Xuereb who is completely mistaken and not au courant with Maltese folk narrative research: Cassar-Pullicino had already published his text on adult Ġaħan in his *Stejjer ta' Niesna* (Tales of Our People) (Malta, 1967, no. 18). My video recording of "Ġaħan u l-Għasel/Ġaħan and the Honey", a text from żejtun featuring adult Ġaħan[22] is another confirmation of it.

A similar gross misinterpretation sprinkled with misconceptions and incongruencies of Ġaħan is to be found in *The Malta Stamp Official Bulletin of the Philatelic Bureau Europa '97,* No. 154, published in May, 1997. My first objection goes to the ambiguity in genre and sub-genres treatment where no distinction is made between fairytales, anecdotes, legends, etc.

> Maltese folklore grew so rich in traditions and legends as to form an important aspect of our national identity. *The typical characters in these legends and their involvement in the story is* [sic] *a living reflection of our chequered history dominated by events in the Mediterranean area of the time. These legends are still popular with the present generation.* [Anon.c 1997; my emphasis][23]

The Ġaħan 'story,' illustrated on one of the Malta stamps is AT 1009 ("Pull door behind you!")[24] and this is a humorous anecdote, as corrected in the third paragraph of the *Bulletin*, but definitely not a legend. Narratives are "attractive" to all generations, and not, as implied, only "to young minds" and "many Maltese children." It is a living experience during my direct field research and active participation in Malta and Gozo, where adults (middle-aged and old men and women alike) enjoy narrating all genres of stories, memorata included, to one another and to outsiders. The identification of Ġaħan as "light-headed" destroys the full perspective of this Maltese anti-hero as narrated in the following Maltese types: "Welcome to the clothes" (AT 1558), "Descending frond top to bottom and vice-versa" (Mifsud-Chircop *1564A), "The pot has a child and dies" (AT 1643, no. 17 in Cassar-Pullicino's *Stejjer ta' Niesna),* "The broken statue" (AT 1643) and "The profitable exchange" (AT 1655).

Ġużè Chetcuti's translation of Aldo Farini's anthology *Fiabe, leggende e tradizioni maltesi* (1934-36), part of which published up till now in the two volumes *Hrejjef ta' Ġaħan u Stejjer Oħra* (Ġaħan Tales and Other Stories) (Malta, 1997) and *Għar Ħassan u Hrejjef Oħra* (Għar Ħassan and Other Fairytales) (Malta, 1998), features Maltese popular narratives, conspicuous among them a number of Ġaħan tales. Farini *alias* Arnaldo Fabriani, designed his work to incorporate Maltese folklore and local perceptions of identity as regional variations within a wider Italian framework of the Italian Government's fascist propaganda machinery[25]. Farini had already been partially translated and serialised by T. Mifsud in a local newspaper in 1970, and printed in book form in 1972 (Mifsud 1972)[26]. The frequent translation, reproduction and publishing of old texts and their varieties point to a lack of field research and, in the Malta case, inertia in researching in the Melitensia sections of local libraries and consulting the latest academic publications by foreign and Maltese Folklorists[27]. In the promotional pre-publication material published during the Christmas festive season on various newspapers, the same anonymous writer reaches the highest limits of absurdity:

Għall-ewwel darba, il-hrejjef ta' Ġaħan se jidħru shaħ u intatti kif rakkontati [*sic*] oriġinarjament mix-xjuħ taghna sa daqs sekdu ilu [...]

L-iktar li kienu jiġu rrakkontati dawn il-hrejjef kien fi żmien il-Milied, meta x-xjuħ kienu jiġbru liż-żgħar ħdejn il-presepju u fid-dawl tal-lampa jew tax-xemgħa, it-tfal kienu joghxew jisimgħu l-istejjer [...] [ta'ħ Ġaħan[...][28]

While this quote typifies the static perspective Maltese writers have of our narrative, it is not known that the Ġaħan tales were narrated only during the Christmas season. Moreover, Chetcuti (and Mifsud's) work should be better defined as an example of double translation, as Farini himself had already undertaken the first "mental" translation with his various Maltese informants, secondary school students included. Such a procedure does not give us the proper semantic information about the native culture.

In his paper "The Study of Maltese Folktales" read before the First International Congress of Folk Narrative Research held in Kiel and Copenhagen in August, 1959 (Cassar-Pullicino 1961: 47-51)[29], Cassar-Pullicino suggested the compilation of a Type and Motif-Index of the Maltese Folktale «to furnish a basis for a scientific survey of traditional narrative material in the Maltese Islands [...] Maltese folktales are best studied within the largest framework of a Mediterranean context in which the warp and woof of several epochs and civilisations have left visible signs. This is both a goal to reach and a challenge to any student conscious of the important part played by folktales in the cultural history of the human race».[30] Both indexes have been compiled by myself and my wife respectively, based on Aarne-Thompson and Thompson, though they have to be enlarged in the near future to include fresh texts I recorded since the early eighties and a sprinkle of references in some publications.

However, the study of Maltese narrative cannot continue to be the work of only one individual. Nor could we continue blindly to ignore a rather pedestrian matter: it is not true that Maltese Märchen have disappeared altogether, even if this trend, according to many, including Tekla Dömötör, is the "picture in many European countries and in North America" (Dömötör 1990: 383)[31]. Young generations at the University of Malta and University Junior College have to be made conscious of our fertile narratives and folklorisation process through the introduction of various programmes in their curricula.

The three basic mistakes made by contemporary Maltese folklorists are: firstly, regarding storytelling as a stereotyped process that cannot be changed in its details and that always follows a fixed pattern; secondly, storytelling is as good as dead, and the remaining few folklore narrators are no more than a faceless non-entity, only deserving the mention of their name and provenance in connection with the narration; and, thirdly, folktales are tales for children[32]. This reveals the relatively low level of empiricism in the case of Maltese folklorists: should they be in contact with active informants and fully fledged local repertoires, their views would have developed into a more dynamic outlook. Our folk narrative has not become completely petrified by authoritative printed versions. The view of folklore as a collection of fixed texts has today been largely superseded by one which recognises that, except for certain genres like proverbs, unique texts are created at each individual performance by an oral verbal artist. Each storytelling situation is unique by nature; it is an event that occurs only once in the same temporal, spatial and social circumstances. Maltese folklorists today must adopt a holistic view of the storytelling event, thus "attemptġingħ to arrive at a synthesis by analysing systematically the different variables of the oral transmission" (Pentikäinen 1974: 135). They must realise that modern society in rapid transformation still maintains its interest in narrative (Mifsud-Chircop 1994a, *inter alia*)[33]. Maltese folklore does not denote the bizarre, the unfounded, the unbelievable, as is normally regarded by amateurish folklorists (cfr. Attard 1998: 21)[34], journalists and the learned classes in general, all inert to Antonio Gramsci's oft-quoted words that "il folklore non è una stranezza, ma una cosa seria e da prendere sul serio" (Bonomo 1976:19)[35]. Traditionality, as noted by Dan

Ben-Amos (1971: 13), is a scholarly, analytical construct, not a cultural fact. Thus, Maltese folklorists have to de-emphasise the "traditional" nature of folklore, to cope with the modern reality that all folklore is not wholly orally transmitted. Magic tales, legends, ghost stories, and other narrative genres are still relevant within the framework of the increasing influence of the media on our way of life. The interaction between oral tales and booktales is evident to fieldworkers in Malta. We encounter in Malta and Gozo literate storytellers who take their stories partly from books, partly from oral tradition and they also make them up. Naively, various fixed ideas, misconceptions and subjective-nationalistic evaluations that pervade Maltese narrative presentation on the media must be abandoned to fix our minds on contemporary scholarship and a long-term programming towards the creation of national narrative archives, including many variants of Märchen, legends (including urban legends), horror stories, ghost stories[36], histories, anecdotes, memorates, etc. in their natural context, giving due to the multi-levels of the text, including content, form, style, structure, texture, function, performance, use, meaning, etc., as much as to the active contribution of the narrator who commands the art of narration and his individual features, and the users of the text. Narrators are indeed familiar with the collective tradition and adhere to it, but they are not enslaved by it. Narrators adopt their stories to their own worldview and to their audience and narrative context.

Veronica Veen's comments on the handful of Maltese folklorists do hint at the poor level of Maltese scholarship:

Local folklorists usually retell a story, put together their own version from the material they have heard or inflate it into a literary work. And they are not at all bothered hy such questions as performance, setting and gender. [Veen 1994: 22]

Modesty apart, Cassar-Pullicino and myself do not fall into this category. Veeen herself praises Cassar-Pullicino for "noticing [...] skills" such as dramatic effects in narration including tone, tempo, and volume along with facial expressions and manual gestures in the introduction to *Stejjer ta' Niesna* (1967), his anthology of Maltese tales (Veen 1994: 33, 47 n. 11). I would also add all topical references hidden in the performer-audience communication and valid aspects of the older research methods and scientific trends in the historical critical school, functionalism, the life-history approach, and the culture and personality school.

I have been repeatedly charged by Maltese folklorists for not following their amateurish methodology and perspective in viewing change negatively, whether it occurs on a small scale in the transmission of particular texts, or on a large scale, such as when an isolated Maltese/Gozitan community becomes urbanised (e.g. Bidnija). They have tended to view isolation from the mass media and the modern world as a positive force and a redeeming factor for maintaining the stability and integrity of Maltese folklore. I regard change as a stimulus for folkloristic creativity. As a result of my long years of direct fieldwork it appears that narrators with the richest resources for developing their narratives still exist. I would hardly concur with Veen's simplistic assertion in 1994 that «the oral tradition [in Malta] is practically extinct now [...] The telling of traditional stories has faded into the background» (Veen 1994: 4, 20; cfr. 17, 21, 24, 33, 45). Veen herself recorded a good number of legends on the Qala giantess complex!

The ideal should not be uniformity or petrified authoritative printed versions of the past but variability as a sign of life, and continuity and change of tradition. A single variant can hardly project the ideological changes in the spirit of the age. As expressly remarked by the 1986 Bergen Conference,

Variations in form and content resulting from oral transmission are the most reliable characteristics of folklore. Even written and mass media forms are folklore to the extent that variations occur. The terms tradition and folklore overlap. Tradition is a wider term than folklore, but folkloric performance can contain elements that are not part of tradition. Folklore reflects the worldview of different folk groups and strengthens the identity of these people. [Honko 1990: 391]

I conclude my paper by referring to Lauri Honko's words on the philosophy behind variability:

I see variation essentially as a corollary of changes in meaning, because people do not produce variants, they produce meanings. They exchange messages, they are interested in that, not in particular details of form, or even genre for that matter. [Honko 1990: 393][37]

The more one collects folk narratives the greater the variety and richness. In this context I would like to suggest the immediate establishment of a structured organisation and network within the University of Malta, simultaneously enjoying official recognition and financial support by Maltese governmental and cultural bodies and the media, so as to instil interest and inculcate scholarship in a body of Maltese scholars and/or researchers with the specific agenda at retrieving, documenting, classifying, and publishing Maltese folk narrative and studying its semiotics in the light of content scholarship. Persistent field research by the present author has proven more than successful. Research is the responsibility of the Institute of

Mediterranean Studies of the University of Malta (Anon. d: 1997: 50)[38]. It should undertake further research in Maltese folk narrative at both the descriptive and the analytical level.

Qualified young university students, financially sustained by the Institute of Mediterranean Studies, should embark on a narrative research programme spread on a number of years and focusing on specific areas in Malta and Gozo. Use of the media would also help to create vast archives within the audio-visual library of the Mediterranean Institute. These trained fieldworkers must be audience appropriate enough to identify and/or elicit true narrative performance. Since the early 70s such a project has been very successful in the University of Palermo. But in Malta everyone seems to care less as to what is taking place on the folk narrative level in the nearby island.

Other fieldwork projects are those identified by Lard Honko as "thick" corpuses:

> Recent fieldwork projects have been producing and analysing material corpuses that are quite different from the classical historic-geographic ones. Their time span may be short and their geographic scope limited, but the frequency of the folklore expressions studied may be high, i.e. the same story will be documented several times from one or more performers. Such thick corpuses make organic variation visible. Studies concentrating on one performer, one village or one thematic field in a community or region are the most common. The distribution of tradition in a cohesive community, individual repertoires and collectively shared knowledge, variation of folklore according to social role, performance context, audience and the socio-psychological ambience are topical elements of many field projects.
>
> [...] Commensurability and comparability of the data are just as important. They are part of living tradition systems maintained by individuals and groups having the possibility of social exchange. Even as archived specimens, unable to change and develop, they may be said to sketch the scope and limits of real variation in a textual universe which existed at the time of their documentation. [Honko 1998: 12]

One should also investigate the functions of folk narratives and literature in contemporary Maltese society. Some questions are here pertinent: Is Maltese folk narrative still relevant to contemporary society? Is it preserved as the people's educational heritage? Is it passed over from one generation to another? Does it sense as a moral discipline and rectification? Is it employed as affective means to support a certain attitude, to enhance a particular opinion, and dismiss the other parties? Is it being retold for amusement and entertainment?

One ardently, hopes a satisfactory answer shall be forthcoming in the immediate future.

Notes

[*] This paper was read at the Twelfth Congress of the International Society for Folk Narrative Research (ISFNR), held from 26 to 31 July 1998 in Göttingen. The author would like to thank the organisers, whose financial and moral support made it possible for him to participate in the Congress.

[1] For various comments on Aquilina's contribution to Maltese paremiology, see, Mifsud-Chircop 2000.

[2] Göttingen is the city where Jacob and Wilhelm Grimm were active as librarians and professors at the Georg August University (1830-37).

The theme of the said Congress was "Horizons of Narrative Communication." It was one of the largest meetings of the ISFNR so far, hosting more than 300 members originating from about 60 different countries in all continents. There were about 200 individual presentations, including two analytical papers on Maltese folk narrative, one entitled "Some Remarks about the Sibyl(s) in Maltese Folk Legends" jointly written by Cassar-Pullicino and Galley (Galley and Cassar-Pullicino and delivered by the former, and "Folk Narrative Research and Mentality in the Maltese Islands" by the present writer.

In their paper Cassar-Pullicino and Galley analysed the Maltese texts of the Sibyl puhlished hy Manwel Magri in Maltese and Bertha Ilg in German. In Malta, as well as in other islands of the Mediterranean, the Sibyl has enjoyed great popularity. Several cycles appear: one reminds us of the Cumaean tradition and another is based on her relationship with the Virgin Mary. Traces have been observed recently of the interplay of various Mediterranean influences through time and the original synthesis achieved in folk beliefs, stories, songs and practices, including Catholic liturgical or semi-liturgical ones.

[3] Cf. The following three proverbs, amongst many others: "Ixxitan m'ghandux halib u jredda'/ u jaghmel il-ġbejniet" [lit. The devil has no milk, yet he makes cheeselets/ yet he gives suckh, for something which is apparently spiteful but which occurs unexpectedly; "Mur saqqi l-hass tal-Marsa!" [lit. Go and water the Marsa lettuce!h, for "Go and carry coals to Newcastle!" and "Darba taf x'qalet il-gawwija? Min jormol ma jiżżewwiġx" [lit. Do you know what the seagull said? She who becomes a widow should not marry again.h for social restrain and opposition to a second marriage.

[4] Bradley 1912, Arberry 1960, and Murray and Galea 1932 draw on Magri's collection (Mifsud-Chircop 1994b), but this is comparatively insignificant.

For a critical study on Murray's poor contribution as a British folklorist, see, Simpson 1994: 89-96.

[5] Karlinger 1960 represents Malta by 18 tales (nos. 19-36), fifteen selected from the collection by Ilg and the rest by Stumme. Ilg herself was not happy with the editorial choice (Cassar-Pullicino 1973a: 358-59.

Cassar-Pullicino is preparing an overdue anthology of Maltese folk-narrative, entitled *Folktales of Malta and Gozo*. (Personal communication, 15 June, 1997).

[6] Here the promotion material appearing on the book's back cover and repeated on local newspapers fails to define the proper narrative genre legends fall under. Legends are also called "hrejjef" [tales] or "tales and fables set centuries ago." See, back cover and *The Times* [of Malta], 16.12.1996, p. 4.

[7] Cassar-Pullicino (1992: 19-20) does not mince his words on both societies: "No suitable collectors have been found, and as these societies are not endowed they are not in a position to issue regularly a scholarly journal as a vehicle for the publication of papers on folklore, with book reviews, and so on."

According to Cassar-Pullicino, "Folklore News", Philip Bianchi reported on a local English newspaper (Bianchi 1969): "With the full cooperation of its members [...] the Movement wishes to undertake field research — sending people into the villages to dig material, take photographs, tape-record quotes and songs and look up everything in connection with our folklore."

[8] Galley's previous publications include Galley 1971a, 1971b, 1975, 1977, 1978, 1979, 1988. Her fieldwork in Malta and Gozo focuses also on other folkloristic aspects, including the ritual feast of *Imnarja*, oral literature and folk-singing or *ghana* (Galley and Cassar-Pullicino 1981 and 1983.

[9] See also, Cassar-Pullicino 1989: 38 and Mifsud-Chircop 1991-92: 19, 14.

For a detailed explanation of *Rettungsgedanke* that Gotthold Ephraim Lessing (1729-81), Johann Gottfried von Herder (1744-1803), August Wilhelm von Schlegel (1767-1845) and brother Friedrich van Schlegel (1772-1842) and Giuseppe Pitrè (1841-1916) had hoped for, see, Cocchiara 1981: 187, 197-203, 202, 213, 224-25, 230, 351-71, 539.

Giovanni Gentile 1985: 105-29 discusses in detail Pitrè's idyllic perspective for Sicilian culture: "Le teorie de' demopsicologi, quando ne tocca, è chiaro che lo interessano mediocremente. I motivi profondi, la cui indagine farebbero delle sue vivaci rapresentazioni vera e propria storia, non lo attraggono. I suoi lavori di carattere più storico come *La vita a Palermo cento e più anni fa* e altri scritti minori, fioriscono anch'essi di aneddoti, macchiette, pitture di costumi e di caratteri; e ci danno sempre l'impressione di rivivere in mezzo a una eterna Sicilia poetica, che è la Sicilia del cuore di Giuseppe Pitrè: storico, voglio dire, che non inventa già i fatti, ma ci vive dentro con la fantasia, e non li domina col pensiero." (*Ibid.*, p. 129)

In his "La ricerca demologica in Sicilia, problemi e prospettive" Giuseppe Bonomo speaks of "a lack of a clear and coherent methodological perspective in Pitrè, thus distorting objective reality of his country and native town." (Bonomo 1976: 16; see also, p. 19).

[10] See the following studies on Maltese historical legends: Cassar-Pullicino 1944: 19-31, 1948a: 164-90, 1948b: 27-32, 1949: 149-75.

[11] Trans. Besides collection and comparisons, text analysis and different genre structures must also be taken into consideration.

[12] For an interesting discussion on the meaning of fabulate, memorate and legend, see, Bødker 1965: 94-96, 195-196, Dégh 1976: 48-57, Honko 1965: 170-71, and Pentikäinen 1968: 119-22, 123. As with Pentikäinen, I adopt Honko's pregnant point in the analysis of the memorate, namely, "the study of the experience itself." (*Ibid.*, p. 121).

[13] See, for instance, in one of his recent publications, Attard 1991: 122, his ideal of preservation: "Biex tagħmel dan (il-ġbir tat-taqbil) m'hemmx għalfejn tkun xi espert. Biżżejjed ftit amor proprju u daqsxejn paċenzja biex tikteb dak li tisma' fuq biċċa karta. Dak li jinkiteb ikun ġie salvat min-nisi darba għal dejjem u jibqa' jifforma parti mill-patrimonju folkloristiku tagħna." (Trans. In order to carry out this (collection of rhymes) one does not have to he an expert. Taking a little pride in one's work and a little patience are enough to write what you hear on a piece of paper. That which would have been collected would decidedly become safe from oblivion and would form part of our folkloristic heritage.)

For strong comments against the romantic vision of folklore, see, Pëtr Bogatyrëv and Roman Jakobson: 74.

In Attard 1995: 83 folklore theory and methodology stop short with Giuseppe Pitrè. However, Cassar-Pullicino 1992: 15-16, whom Attard ambiguously referenced in his paper without giving the proper title of the book (see, p. 96), does mention other scholars nearer to us, including, S. O'Suilleabhain in 1942 (p. 17), Maud Karpeles and Arnold Baké in 1951 (p. 18), Margaret A. Murray in 1954 (p. 17), R. U Sayce in 1956 (p.18), K. M. Briggs in 1962 (p.16), Prof. Dorson in 1963 (pp. 22 -23) and Alan Dundes in 1968 (p. 21).

[14] Attard's prejudice on my exposition of the various theories in folkloristics reaches in absolute mediocrity when he describes the different contextual meanings for proverbial texts in my book of proverbs (jointly with J.S. Manduca), *Il-Qawl Iqul* (The Proverb Says) (1989) as "wreck [ing] havoc with our weather and husbandry proverbs."*(ibid.)* See also Ġwann Azzopardi's short letter to *The Times* [of Malta], 22 February 1996, blindly gulping down Attards's fixed ideas on folklore.

[15] This is readily exemplified in his other writings. In Attard 1998: 21, he fails to distinguish between local legend/fairytale genres: "U dwar din il-ġganta kienu jinghadu hafna *hrejjef* ohra. Kienet hi li ġarret il-ħaġra l-wieqfa tal-Qala, kienet hi li ġarret il-ħaġar kbir tat-tempji megalitiċi l-ohra f'dawn il-gżejjer: il-ġganta, omm il-Ghawdxin, il-mara li bniet id-dura ta' Ċenċ, u ġarret il-ħaġra ta' Sansuna fix-Xaghra." (Trans. And many more *tales* used to be told regarding this giantess. It was she who carried the Qala menhir, the large stones of the other megalithic temples in these islands; the giantess, mother of the Gozitans, the woman who built 'Id-Dura ta' Ċenċ' and carried Sansuna's stone in Xaghra. My emphasis.)

This recurrent misappropriation of genres is typical of some Maltese literary critics. Norbert Ellul-Vincenti (Ellul-Vincenti 1994: 15) in his book review of Trevor Zahra's novel *Is-Seba' Tronġiet Mewwija* (The Seven Inhabited Citrons) (1994), inspired by Magri's no. 12, AT 408 (Mifsud-Chircop 1994 b), defines this märchen as a "legend."

[16] According to Pelto and Pelto 1978: 66, "While emic studies, through componential or other semantic analysis, often provide significant guides to realistic native definitions of units of observation, these must be fitted to the researcher's cross-cultural (etic) concepts in order to test general proposition about human behaviour."

[17] Here listed in alphabetical order: Roger D. Abraham.s, Richard Bauman, Dan Ben-Amos, Pëtr Bogatyrëv, Claude Brémond, Linda Dégh, Alan Dundes, Sigurd Erixon, Michel Foucault, A. J. Greimas, Lauri Honko, Ake Hultkrantz, Roman Jakobson, Heda Jason, Annikki Kaivola Bregenhøj, Claude Lévi-Strauss, Max Lüthi, Pierre Maranda and Elli Köngäs Maranda, Eleazar Meletinskij, Axel Olrik, Juha Pentikäinen, Roland Posner, Vladimir J. Propp, Ferdinand de Saussure, Thomas A. Sebeok, and Carl Wilhelm von Sydow.

[18] M. M. Bakhtin (Bakhtin 1986: 137) also remarks: "When consciousness appeared in the world (in existence) and, perhaps, when biological life appeared (perhaps not only animals, but trees and grass also witness and judge), the world (existence) changed radically. A stone is still stony arid the sun still sunny; but the event of existence as a whole (unfinalised) becomes completely different because a new and major character in this event appears for the first time on the scene of earthly existence - the witness and the judge. And the sun, while remaining physically the same, has changed because it has begun to be cognised by the witness and the judge. It has stopped simply being and has started being in itself and for itself (these categories appear for the first time here) as well as for the other, because it has been reflected in the consciousness of the other (the witness and the judge): this has caused it to change radically, to be enriched and transformed."

[19] Trans.: "What empiric proofs exist for these so called customs? What historical sources, if such exist, are there for these folktales? In the meantime I don't know who even might have heard of them; even if such were true, we must not publish them in this way.

"Let alone if these are not at all true, but sensational esoteric rumours."

[20] For a response to the pseudocritique, see Cassar-Pullicino 1996b and Teuma 1996.

[21] Trans. "There are further dimensions of this character which make a hero of him."

Acknowledgements to my Ġahan tales were not forthcoming in black and white or verbally announced during the two dramatic representations, though a full third of the play was literally lifted from my book. Full use of my work was acknowledged following my protestations with Rainbow Productions Ltd, the organisms, chaired by the then Leader of the Opposition, Dr Alfred Sant. His secretary and Programmes Manager for Super One Television, Joe Borg, confirmed in writing: "Nirreferi ghall-ittra tieghek lil Dr Alfred Sant datata [*sic*] 2 ta' Ġunju 1996.

"Ninfurmak li 'Ġahan' se tintwera (*sic*) fuq Super One Television nhar il-Ħadd 16 (*sic*) ta' Ġunju fis-2.00 ta' ware nofs inhar u li qabel jintwera se jinqara den il-kliem:

"Il-praspar u l-hrejjef tradizzjonali ta' Ġahan li qed jissemmew ittiehdu mill-ktieb *Ġahan u Hrejjef Ohra* (1992) ta' Ġorġ Mifsud-Chircop, pubblikazzjoni tal-Publishers Enterprises Group (P.E.G.) Ltd ta' San Ġwann." (Trans. "Referring to letter to Dr Alfred Sant dated 2nd June 1996.

"I am informing you that 'Ġahan' will be screened on Super One Television on Sunday 16th June at 2.00 p.m., preceded by the reading of the following words: 'The Ġahan anecdotes and tales which are being mentioned have been taken from *Ġahan u Hrejjef Ohra* (1992) by Ġorġ Mifsud-Chircop, publication Publishers Enterprises Group (P.E.G.) Ltd of San Ġwann.")

[22] This video featured in my television series "Fuq Ghajnejk" (Crafts in improvisation) January-March 2001. The false idea that Ġahan tales are extinct in Malta and Gozo has been repeatedly asserted in the local press. Doris Vella, the compiler of *Il-Ġahan ta' Madwarna* (The Ġahan around Us) (Vella 1995), and author of letter entitled "Cherishing Our Folklore" (Vella 1998), unfairly claims that "Ġahan, who has ruled over the Mediterranean countries from Morocco to the Far East, north and south, has become a relic of the past. Our sophisticated mind has deemed him an idiot and relegated him to obscurity." See also the introduction to her book, *ibid.*, p. v, where she redraws the same erroneous conclusion.

[23] The nauseating confusion in the careless use of scientific tropes in Malta is especially irritating in Ġużè Chetcuti's notes to his translation of Aldo Farini's anthology *Fiabe, leggende e tradizioni maltesi* (Farini 1934-36). He has lately (Chetcuti 1999) persisted in regarding 'fairytale' (M. "hrafa") and 'legend' (M. "leġġenda") as synonymous: "... Fil-fatt, bejn wieħed u ieħor, il-ġrajja tista' tkun tal-wieħed u tista' tkun ta' l-ohra (i.e., tal-hrafa u tal-leġġenda)." Trans. "In fact, the story may belong by and large to either genre (i.e. to either fairytale or legend.") See also my various comments in *The Malta Independent on Sunday*, "Gallarija", 13.12.98, *The Sunday Times* [of Maltah, 13.12.98, *Kull Hadd* (Every Sunday), 13.12.98, and Mifsud-Chircop 1999.

[24] AT references according to Mifsud-Chircop 1978.

[25] On the part Malta played within the fascist regime's programme to expand its dominions in the Mediterranean Sea to make it an "Italian lake", see, Simeone 1978: 553, 555, 557.

Charles Clews (Clews 1998) is of the opinion that Farini culled a good amount of his raw material from his secondary school pupils, Clews being one of them: "It-taghrif kollu li kien irnexxielu jikseb fuq Malta, il-Professur Fabriani kellu tattika kbira kif jiġbru. Jiena niftakru li lilna kien jaghtina komponimenti li s-suġġetti taghhom kienu jkunu nghidu ahna 'Kamra ta' l-Ikel Maltija,' 'Kċina Maltija,' 'Il-Kamra tas-Sodda Tieghi.' Kollox kien ikun irid bit-Taljan, deskrizzjonijiet, nghidu ahna bini ta' sentenzi, imma u din kienet ghalih importanti, kien irid ismijiet ta' oġġetti, ghamara, eċċ. bl-ismijiet Maltin." (Trans. Prof. Fabriani had a great ability how to extract all the information which he managed to obtain on Malta. I remember him setting essays to us on topics such as 'A Maltese Room,' 'A Maltese Kitchen,' 'My Bedroom.' He would want everything written in Italian - descriptions (and) sentence structure. However, and this was important for him, he expected names of items, furniture, etc. to be written in Maltese. Emphasis in the original.)

[26] This book also incorporates *Il-Grajjiet ta' Ġahan "Nawadir Ġoha"* (The Anecdotes of Ġahan "Nawadir Ġoha"), 94 anecdotes translated from the Arabic by F. Debarro (Debarro 1972).

[27] The latest case in point is Chetcuti's failure to consult various studies, including Galley 1971a and Mifsud-[Chircop] 1980b, 1981a, 1991c. His preposterous assertions in *Hrejjef ta' Ġahan u Stejjer Ohra* (Chetcuti 1997: 11-14, 140), include: (1) folkloristic texts are primarily addressed towards the learning and practising reading in Maltese (... (il)-qarrejja, b'mod speċjali (l-)istudenti [...] ghandhom isibu f'dawn il-hrejjef u leġġendi sodisfazzjon u pjaċir imma, aktar minn hekk, taghlim u tahriġ fil-qari ta' l-ilsien Malti." Trans. "[...] Readers, students in particular, should discover in these folktales and legends satisfaction and pleasure but, more than this, the learning and practice of reading in Maltese.) - this is repeated on the back cover!; (2) Cortis includes legends in his collection of anecdotes - this absurdity is perpetuated by other writers, including Mario Vella, "Ġahan Paints the Town Red", *The Sunday Times* [of Malta], 21.12.1997; (3) the present writer modelled his narrative treatment in the 1992/95 anthology on Farini's; (4) the Ġahan anecdotes are on the verge of extinction in Malta; (5) the impression that Cortis (1856-1916) copied Farini's literary rendition in Italian (1933-36), thus reversing the chronological sequence of events, viz. Farini "included various tales by Magri, along with stories culled from the collections of (Hans) Stumme, [Luigi] Bonelli and other writers such as Dun Xand Cortis." (See also, Cassar-Pullicino: 1963: 144.)

[28] *Kull Hadd* (Even Sunday), 14.12.1997, p. 4. (Trans. "For the first time the Ġahan tales are being published in full and undiluted as they were originally narrated by our ancestors about a century ago. These tales were mostly narrated during Christmas time, when older people used to gather their children around the crib and in the lamplight or candlelight (and) children used to relish listening to Ġahan's tales.) See also, "Ġahan fi Żmien il-Milied" (Ġahan during the Christmas Season), *op. cit.*, 21.12.97; "Ġahan ghal Żmien il-Milied" (Ġahan for the Christmas Season), *It-Torċa* [The Torch], 21.12.1997; "Il-Hrejjef ta' Ġahan ghal dan iż-Żmien" (Ġahan Tales for the Christmas Season), *Il-Mument Pizzikanna*, 04.01.1998; and "New Book of 'Ġahan' Stories", *The Times* [of Malta], 19.12.1997. See also, n. 28 above.

[29] Reprinted in Cassar-Pullicino 1992: 79-90.

[30] See also, *id.*, "Malta as a Place for Folklore Research", *Maltese Folklore Review*, vol. 1, Malta, 1959, p. 1.

[31] See also, Dégh 1990: 161.

[32] This is a common misconception everywhere. See, Holbek 1987: 172-173.

[33] Besides the arduous task of field research, various folk narrative and/or descriptive references to Maltese folk narrative crop up on the local newspapers. Here are some examples: Anon., "Ghajsielem Monument Recalls Area Legend", *The Times* [of Malta], 04.04.1998; Anon, "Rajt Ma Rajtx, Smajt Ma Smajtx" (See and Hear, but Speak Not), *Kull Hadd* [Every Sunday], 19.07.98; Carmel S. Aquilina, "Marzu Marzellu jew *Hors de Combat*" (March, Little March or *Hors de Combat*), *Il-Mument Spektrum*, 02.03.1998; Robert Attard, "The Beauty and the Brute", *The Malta Independent on Sunday*, 08.02.1998; *id.* "A Medieval Mata Hari", *op. cit.*, 03.05.1998; Paul P. Borg, "Salamun, il-Ġifen u x-Xita" (Solomon, the Boat and Rain), *Il-Mument*, 24.04.1994; *id.*, "Bieb Palermu Ssib Xortik" (At Palermo Gate You'll Find Your Luck), *ult. cit.*, 22.05.1994; *id,* "L-Gherien tal-Mellieha" (The Mellieha Caves), *It-Torċa Magazin*, 29.10.1995; *id.*, "Nismaghhom Jghidu" (I Hear It Being Told...), *ult. cit.*, 29.08.1999; J. C. Camilleri, "Il-Leġġenda tan-Nar" (The Legend about Fire), *ult. cit.*, 16.07.1995; *id.*, "Il-Ġebla l-Wieqfa tal-Qala u l-Leġġenda Taghha" (The Qala Menhir and its Legend), *ult. cit.*, 27.10.1996; *id,* "Is-Sirena fil-Folklore Malti" (Sirens in Maltese Folklore), *ult. cit.*, 08.09.1996; *id,* "L-Assedju ta' l-Imdina u l-Leġġenda Tieghu" (The Mdina Siege and its Legend), *ult. cit.* 14.09.1997; Charles Clews, "Il-Leġġenda tas-Seba' Żgħażagh" (The Legend of the Seven Lads), *ult. cit.*, 09.11.1997; David Pace, "The Valley Where Time Stood Still", *The Times Weekender*, 13.12.1997, *inter alia;* Paul Portelli, "Reptiles in Folklore", *The Times* [of Malta], 23.07.1997; *id.*, "Spiders", *op cit.*, 17.09.1997; Victor Scicluna, ed., "Virgin Mary 'Appears' on a Cloud", *The Malta Independent on Sunday*, 21.12.1997; and Vincent Zammit, "Il-Kappella ta' San Dimitri fl-Gharb" (St Demetrius' Chapel in Gharb), *Il-Mument Pizzikanna*, 07.04.1996.

Folk narrative occasionally crops up also in the news. See, Natalino Fenech, "Legend and Oil Will Not Mix in Gozo", *The Times* [of Malta], 116.11.1997 on the naming of an oil-well in Kerċern, Gozo; Lily Said, "Madonna taż-Żejt, Sibilna ż-Żejt" (Our Lady of Oil, find oil for us), *It-Torċa*, 19.07.98.

[34] Here, when Attard narrates the giant legends cycle in Gozo, says: "Imma dan kollu huwa t-twemrnin ficragh ta' niesna, dan jissejjah folklore, il-gherf bla miktub ta' l-Ghawdxin ta' dari [...]" (Trans. "But this all amounts to empty belief of our forefathers; this is called folklore, the unwritten lore of the Gozitans of former times[...]")

[35] Trans. "Folklore is not a bizarreness, but something serious to be taken in a serious way."

[36] Though no anthology of Maltese ghost stories has ever been published in Maltese, I have recorded many of them from different parts of Malta. For some of the many references to haunted houses and localities as reported by the local press, see, Franco Aloisio, "Poltergeist Drives Night Social Assistants out of Msida Villa", *The Malta Independent on Sunday*, 14.12.1997; *id.*, "Ghost Hunters' Work Hampered by Social Factors", *ult. cit.*, 21.12.1997; *id.*, "Odd Noises that Disrupted a Mock Rescue Operation", *op. cit.*, 04.01.1998; *id.*, "Mother's Spirit Haunts Son", *op. cit.*, 01.03.1998; Robert Attard, "The Spooks in Malta's X-Files", *op. cit.*, 04.01.1998; Giovanni Bonello, "The Maltese Adventure of George French Angas", *The Sunday Times* [of Malta], 11.08.1996, *inter alia;* Paul P. Borg, "Soċjetà Sempliċi" (Simple Society), *Il-Mument*, 03.07.1994, *inter alia; id.*, "Żaren Farrugia l-Blundi", *It-Torċa Magazin*, 15.12.1996, *inter alia;* Anthony Buttigieg de Piro and Joseph M. Spiteri, letters on "Strange Occurrences at Mosta Valley", *The Malta Independent on Sunday*, 18.01.1998; Angelo Farrugia, "Mosta Ghost Story", *op. cit.*, 08.03.1998, 15.03.1998; Joe Mikallef, "Dehra Stramba f'Ghassa tal-Pulizija" (Mysterious Apparition at a Police Station), *Il-Mument*, 08.02.1998; Danielle Vella, "Knight's Ghost Haunts Russian Centre", *The Times* [of Malta], 10.09.1996, pp. 24-25. See also, Tarcisio Zarb, *Folklore of an Island. Maltese Threshold Customs*, Malta, 1998, *inter alia.*

[37] For Honko's discussion on the three basic types of variation, the historical, the traditional phenomenological, and the traditional ecological, with his preference to the latter since "research variants come not from every imaginable culture, near or far, ancient or modern, but from the tradition system", see, *op. cit.*, 393-95.

[38] "The main object of the Mediterranean Institute is to promote Mediterranean studies in the arts and social studies through a holistic understanding of this historic region, its culture and its people. The institute performs three important functions: training, research and information [...] Research is undertaken both from within the institute and in response to external requests [...]"

References

Anon. a.
1995 *Court turns down request to stop distribution of book of legends*, "The Times [of Malta]", 25.02.1995.

Anon. b.
1997 *Maltese Ethnic Night at the University*, in "The Malta Independent on Sunday", 12.01.1997, 6.

Anon. c.
1997 *The Malta Stamp Bulletin of the Philatelic Bureau Europa '97*, May, no. 154, Malta.

Anon. d.
1997 *Mediterranean Institute*, "The Sunday Times [of Malta]", Malta, 21.09.1997.

Arherry A. J.
1960 *A Maltese Anthology*, Oxford.

Attard A. F.
1991 *Mill-Ħajja ta' l-Imgħoddi: Tagħrif Folkloristiku minn Għawdex* (Past Times: Folkloristic Information from Gozo), A. M. Printing Ltd, Gozo.
1995 *The Folklore of an Island*, in "Gozo and its Culture", Lino Briguglio and Joseph Bezzina, eds, The University Gozo Centre, Malta: 83-96.
1996 *Gozo's Folklore*, "The Times [of Malta]", 08.02.1996.
1998 *It-Tempji tal-Ġgantija* (The Ġgantija Temples), "It-Torċa" (The Torch), 24.05.98

Bakhtin M. M.
1986 *Speech Genres and Other Late Essays*, Caryl Emerson and Michael Holquist, eds, trans. Vern W. McGee, Austin, University of Texas Press.

Ben-Amos D.
1971 *Toward a Definition of Folklore in Context*, in "Journal of American Folklore", 84: 3-15.

Bezzina J.
1991 *Forty More Legends from Gozo. Stories of Bygone Times*, Bugelli, Gozo.

Bianchi P.
1969 *Folklore News*, in "The Times of Malta", 29 December, 1969.

Bødke, L.
1965 *International Dictionary of Regional European Ethnology and Folklore*, vol. 2, Rosenkilde and Bagger, Copenhagen.

Bogatyrëv P. - Jakobson R.
1982 *Die Folklore als eine besondere Form des Schaffens*, trans. Rita Bruzzese as *Il folclore come forma specifica di creazione* [1929], in "Semiotica della cultura popolare", Maria Solimini, ed., Verona: 66-78.

Bonomo G.
1976 *La ricerca demologica in Sicilia, problemi e prospettive*, in "Demologia e dinamica culturale. Atti del Seminario di Studi di Folklore Siciliano. Trapani 14-15 dicembre 1974", Antonio Calcara ed. E.N.A.L., Trapani: 15-24.

Bradley R. N.
1912 *Malta and the Mediterranean Race*, T. Fisher Unwin, London.

Calame-Griaule G. - Görög-Karady V. - Chiche M.
1984 (eds.) *Le conte. Pourquoi? Comment? Folktales[...] Why and How?*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

Cassar-Pullicino Ġ./J.
1944 *Pauline Traditions in Malta*, in "Scientia", 10: 19-31.
1945 *Norman Legends in Malta*, in "Scientia", 11 4: 152-65.
1948a *Pirates and Turks in Maltese Tradition*, in "Scientia", 14 4: 164-90.
1948b *The French Occupation in Maltese Tradition*, in "The Sundial", 4 8: 27-32.
1949 *The Order of St John in Maltese Folk Memory*, in "Scientia", 15: 149-75.
1961 *The Study of Maltese Folktales*, in "Internationaler Kongress der Volkserzählungsforscher in Kiel und Kopenhagen (19.8-29.8.1959) - Vortrage und Referate", Berlin: Walter de Gruyter: 47-51. Reprinted in "Studies in Maltese Folklore", 2nd revised and enlarged ed., Malta University Press, Malta: 79-90.
1963 *Folk-Narrative Research in Malta since the War*, "Maltese Folklore Review", vol. 1/2, Malta: 143-44.
1964 *Il-Bennejja tal-Folklore Malti* [Founders of Maltese Folkloreh, Royal University of Malta, Malta.
1967 *Stejjer ta' Niesna* [Stories of Our People], Department of Information, Malta.
1971 *Maltese Folklore Now*, "Journal of Maltese Studies", 7: 52-63.
1989 *Studi di tradizioni popolari maltesi*, University of Malta, Malta.
1991 *Ħżuż Manwel Magri - Ktieb ta' Notamenti dwar il-Folklor Malti* (Fr Magri's Notebook), Thyme Books, Malta.
1992 *Studies in Maltese Folklore*, revised and enlarged ed., Malta.
1996a *Proverbs, Legends of the Past*, in "Malta This Month. The In-Flight Magazine of Air Malta", July, Malta: 35.
1996b *It-Tradizzjoni Novellistika Popolari* (Folk Narrative Tradition) in "In-Nazzjon" (The Nation), 07.08.1996.

Cassar-Pullicino J./J.C-P
1962-73 (ed.), *Maltese Folklore Review*, 1-4. Giov. Muscat, Malta.
1973a *Books Reviews*, "Maltese Folklore Review", 1/4, Malta: 358-59.
1973b *Folklore News*, "Maltese Folklore Review", 1/4, Malta: 348-49.

Cassar-Pullicino Ġ. - Mifsud-Chircop Ġ.
1997 *Malta*, in "Enzyklopädie des Märchens", 9, Walter de Gruyter, Berlin and New York: 95-98.

Chetcuti Ġ.
1997 *Ħrejjef ta' Ġaħan u Stejjer Oħra* (Ġaħan Tales and Other Stories), vol. 1. Marsa Press, Sensiela Kotba Soċjalisti, Malta. Part trans. of Aldo Farini, *Fiabe. tradizioni e leggende maltesi*. 3 vols. Giovanni Muscat, Malta, 1934-36.
1998 *Għar Ħassan u Ħrejjef Oħra* (Ghar Hassan and Other Fairytales), vol. 2, Marsa, Sensiela Kotba Soċjalisti, Malta. Part trans. of Aldo Farini, *Fiabe. tradizioni e leggende maltesi*. 3 vols. Giovanni Muscat, Malta, 1934-36.
1999 *Ħrejjef u Leġġendi[...]* (Fairytales and Legends...) in "Il-Mument" [The Moment], 17.01.1999

Clews C.
1998 *Il-Professur Fabriani* (Professor Fabriani) in "It-Torċa Magazin" (The Torch Magazine), Malta, 11.01.1998.

Cocchiara G.
1981 *The History of Folklore in Europe* [1971], trans. John N. McDaniel, Institute for the Study of Human Issues, Philadelphia.

Debarro F.
1972 *Il-Ġrajjiet ta' Ġaħan "Nawadir Ġoħa"* (The Anecdotes of Ġaħan "Nawadir Ġoha"), trans. from the Arabic, Stamperija Il-Ħajja, Malta.

Dégh L.
1976 *The Postulative Proto-Memorate*, in J. Pentikäinen and T. Juurikka 1976: 48-57.
1990 *The Variant and the Folklorisation Process in Märchen and Legend*, in V. Görög-Karady 1990: 161-74.

Ellul-Vincenti N.
1994 *The Number 7 in Trevor Zahra*, "The Times [of Malta]", 04.08.1994.

Dömötör T.
1990 *History and Variability in Mythical Legends*, in V. Görög-Karady 1990: 383-88.

Dundes A.
1984 *The Symbolic Equivalence of Allomotifs: Towards a Method of Analysing Folktales*, in G. Calame-Griaule, V. Görög-Karady, and M. Chiche 1984: 187-99.

F. H.
1996 *Il-Qatla ta' l-Anzjani* (The Massacre of Old People) in "In-Nazzjon Taghna" (Our Nation), 30.07.1996.

Falzon P.
1992 *Bejn Paġna u Oħra – Ġużè Cassar-Pullicino intervistat* (Between the Pages - An Interview with Ġużè Cassar-Pullicino), *Il-Mument* (The Moment), 26.01.1992.

Farini A.
1934-36 *Fiabe, tradizioni e leggende maltesi*, 3 vols, Giovanni Muscat, Malta.

Galley M.
1971a *A Mediterranean Hero*, in "Journal of Maltese Studies", Malta, 7: 64-70.
1971b *Universality and Specificity of Folktales*, in "Journal of Maltese Studies", Malta, 7: 70-76.
1975 *Celui qui amait sa mère ou le Samson maltais*, "POF-Études. Permanence et métamorphoses du conte populaire", G. Calame-Griaule, ed., 4etr.: 32-44.
1977 *Un conte maltais (AT 327-328)*, "Littérature Orale Arabo-Berbère", vol. 8: 161-73.
1978 *David et Goliath a Malte [AT 1060]*, 7, CNRS: 153-162.
1979 *L'Épée de Chastité (un conte maltais) [AT 303]*, CNRS Bulletin 10: 113-18.
1988 *L'Ile aux trésors existe-t-elle?*, "Cahiers de littérature orale", vol. 23: 77-108.
1994 *Maria Calleja's Gozo. A Life History*, Utah State University Press, Logan.

Galley M. - Cassar-Pullicino J.
1981 *Femmes de Malte dans les chants traditionnels*. Éditions du Centre National de Recherche Scientifique, Paris.
1983 *L-Imnarja. Fête des lumières à Malte*, in "Littérature Orale Arabo-Berbère", n. 14, Paris.

Gentile G.
1985 *Il tramonto della cultura siciliana*, 2nd revised ed. Sansoni. Firenze (or. 1917).

Görög-Karady V.
1990 (ed.), *D'un conte à l'autre. La variabilité dans la littérature orale. From One Tale... to Other. The Variability in Oral Literature*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris.

Holbek B.
1987 *Interpretation of Fairy Tales*. FFC 239, Helsinki.

Honko L.
1965 *Functional Analysis of Folk-Beliefs*, in "IV International Congress for Folk Narrative Research in Athens (1.9-6.9.1964)", Georgios A. Megas, ed. Athens: 168-173.
1990 *Types of Comparison and Forms of Variation*, in V. Görög-Karady 1990: 391-402.
1998 *Thick Corpus and Organic Variation*, in "FF Network for the Folklore Fellows", 15. April, Helsinki: 11-19.

Ilg B.
1906 *Maltesische Märchen und Schwänke*, 2 vols, Leipzig.
1909 *Maltesische Legenden und Schwänke*, in "Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin", 19, Berlin: 308-12.
1914/63 *Maltesische Legenden von der Sibylla*, in "Zeitschrift des Vereins für Volkskunde in Berlin", 1, Berlin: 63-71 = *Maltese Legends of the Sibylla*, in "Maltese Folklore Review", 4, Malta: 339-47.
1995 *Kemużell. The Maltese Practical Joker*, trans. J. M. Milne, edited with an introduction by J. Cassar-Pullicino, Publishers Enterprises Group, Malta.

Kaivola-Bregenhøj A.
1989 *Folklore Narrators*, in "Studies in Oral Narrative", A. Leena Siikala, ed., trans. Susan Sinisalo. Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki: 45-54.

Karlinger F.
1960 *Inselmärchen des Mittelmeeres*, Dusseldorf-Köln.

Lévi-Strauss C.
1963 *Structural Anthropology*, vol. 1, trans. Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf, Basic Books, London.
1976 *Structural Anthropology*, vol. 2, trans. Monique Layton, Basic Books, New York.

Marzolph U. - Ingeborg B..
1990 *Hodscha Nasreddin*, "Enzyklopädie des Märchens", 6 4/5, Walter de Gruyter, Berlin: 1127-51.

Mifsud T.
1972 *Hrejjef ta' Ġaħan u Hrejjef Oħra* (Ġaħan Tales and Others), trans. Stamperija Il-Ħajja, Malta.

Mifsud-Chircop/Mifsud G./Ġ.
1972 *Motif-Index of* Stejjer ta' Niesna, "Ġużè Cassar-Pullicino Folklorista" (Folklorist Ġużè Cassar-Pullicino), 287-346, B.A. (Hons.) thesis, University of Malta, Malta.
1978 *Type-Index of the Maltese Folktale in the Mediterranean Tradition Area*, M.A. thesis. University of Malta, Malta.
1979 *The Three Stolen Princesses (AT 301) — A Maltese Märchen within the Mediterranean Tradition Area*, "Journal of Maltese Studies", Malta: 67-79.
1980a *Is-Serp tas-Seba' Irjus* (The Seven-Headed Snake), Gulf Publishing Ltd, Malta.
1980b *Il-Praspar ta' Ġaħan* (Ġaħan's Anecdotes), Gulf Publishing Ltd, Malta.
1981a *Ġaħan u l-Ġgant Gulija* (Ġaħan and Giant Goliath), Gulf Publishing Ltd, Malta.
1981b *Il-Bewsa tas-Seher* (The Magic Kiss), Gulf Publishing Ltd, Malta.
1981c *The Dress of Stars, of Sea and of Earth (AT 510B) – An Analysis of the Maltese Cinderella Märchen*, "Journal of Maltese Studies", Malta: 48-55.
1982a *Torsinella* (The Maltese Rapunzel), Gulf Publishing Ltd, Malta.
1982b *Ċiklemfusa* (The Maltese Cinderella), Gulf Publishing Ltd, Malta.
1983 *Aktar mill-Praspar ta' Ġaħan* (More Ġaħan Anecdotes), Gulf Publishing Ltd, Malta.
1989 *Il-Folklor Malti Llum: Fejn Sejjer?* (Whither Maltese Folklore Today?), in *Neo,* Malta, 4 3: 25-27.
1991-92 *Sehem Temi Zammit fil-Folklor Malti* (Temi Zammit's Contribution to Maltese Folklore), in *Analiżi* (Analysis), vols 4/5, Malta, June-September, 1991: 18-19, 5/1 October-November, 1991: 14-15, 5/2 December 1991-January 1992: 20-22.
1991a *Balmies*, Thyme Books, Malta.
1991b *Leġġendi Maltin tal-Milied* (Maltese Christmas Legends), Thyme Books, Malta.
1991c (ed.), *Il-Praspar Miktuba minn Dun Xand Cortis* (The Written Anecdotes by Rev. Xand Cortis), Publishers Enterprises Group, Malta.
1992 *Ġaħan u Hrejjef Oħra* (Ġaħan and Other Tales), Publishers Enterprises Group, Malta.
1994a *Il-Folklor: Bejn Tradizzjoni u Ħajja* (Folklore: Tradition vs. Modern Living), in "Kungress dwar l-Identità Maltija" (Congress on Maltese Identity), A|AD, Malta: 75-88.
1994b (ed.), *Manwel Magri. Hrejjef Missirijietna* (Manwel Magri. The Folktales of Our Forefathers), Publishers Enterprises Group, Malta.
1995 *Butlettax* (The Thirteenth), Publishers Enterprises Group, Malta.
1999 *It-Testi ta' Aldo Farini - Ħalji u Mhux Polemiki* (Aldo Farini's Texts – Mistakes and No Polemics) in "Il-Mument" (The Moment), February, Malta.
2000 *Proverbiality and Worldview in Maltese and Arabic Proverbs*, in Proceedings of the Third International Conference of Aïda", Association Internationale de Dialectologie Arabe, Paris, Malta, 29 March–2 April, 1998, Malta: 229-34.

Mifsud-[Chircop] Ġ. - Manduca J. S.
1989 *Il-Qawl Iqul* (The Proverb Says), Publishers Enterprises Group, Malta.

Mifsud-Chircop M.
1981 *Motif-Index of the Maltese Folktale*. M.A. thesis, University of Malta, Malta.

Murray M. - Galea L.
1932 *Maltese Folktales*, Empire Press, Malta.

Montfort E.
1997 *Third Malta Music Awards*, in "The Sunday Times [of Malta]", 16.11.1997.

Muscat-Azzopardi Ġ.
1996 *It-Tfajla tal-Palazz u Leġġendi Oħra* (The Palace Maiden and Other Legends), Lino Cassar, ed.h, Marsa Press, Malta.

Pelto Pertti J. - Pelto G. H.
1978 *Anthropological Research. The Structure of Inquiry*. 2nd ed. Cambridge University Press, Cambridge.

Pentikäinen J.
1968 *The Nordic Dead-Child Tradition. Nordic Dead-Child Beings. A Study in Comparative Religion,* Helsinki, 1968.
1974 *On the Study of Rhythm in Storytelling*, trans. Sirkka and Keith Battarbee, "Finnish Folkloristics I. Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology", 17, Suomalaisen Kirjallisuuden Seura, Helsinki: 132-47.

Pentikäinen J. - JuurikkaT.
1976 (eds.), *Folk Narrative Research. Some Papers Presented at the VI Congress of the International Society for Folk Narrative Research*, "Studia Fennica", Helsinki, 20.

Sant-Cassia P.
1993 *History, Anthropology, and Folklore*, "Journal of Mediterranean Studies", vol. 3, Malta: 291-315.

Simeone W. E.
1978 *Fascists and Folklorists in Italy*, "Journal of American Folklore", vol. 91, January-March: 543-57.

Simpson J.
1994 *Margaret Murray: Who Believed Her, and Why?*, "Folklore", vol. 105, London: 89-96.

Stumme H.
1904a *Maltesische Märchen, Gedichte und Rätsel in Deutscher Übersetzung*, Leipzig.
1904b *Maltesische Studien. Eine sammlung prosaischer und poetischer Texte in Maltesischer Sprache*, Leipzig.

Teuma E.
1996 *Il-Qatla ta' l-Anzjani* (Killing Old People) in "In-Nazzjon" (The Nation), 12.08.1996.

Veen V.
1994 *Female Images of Malta. Goddess, Giantess, Farmeress*, Inana-Fia Publication, Haarlem.

Vella D.
1995 *Il-Ġaħan ta' Madwarna* (The Ġaħan around Us), MUT Publication Ltd, Malta.
1998 *Cherishing our Folklore*, "The Times [of Malta]", 24.05.1998.



1. Hans Stumme (1919)
He collected a good number of texts in Maltese and pronounced the first analytical comments on Maltese folk narrative
(© Ġużè Cassar-Pullicino)



2. Bertha Koessler-Ilg
She was nicknamed "Is-SinjuraĠermaniża" for her keen involvement in Maltese culture
(© Ġ. Cassar-Pullicino)



3. Manwel Magri
His rich collection of Maltese tales ranks as an outstanding landmark and one of the finest works in Maltese folkloric research
(© George Mifsud-Chircop)



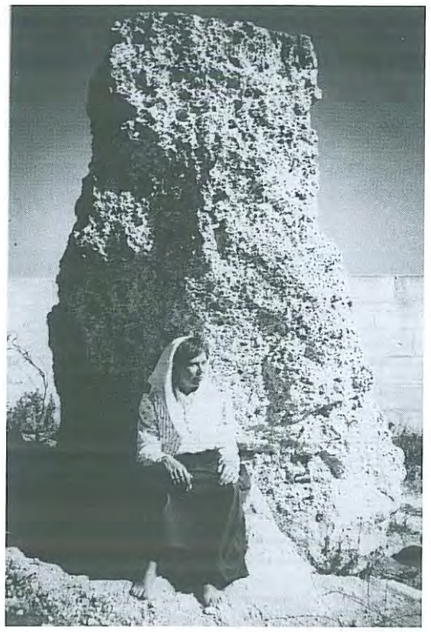
4. Xand Cortis
His literary anecdotes are addressed to a semi-literate audience in early XXth century Malta
(© G. Mifsud-Chircop)



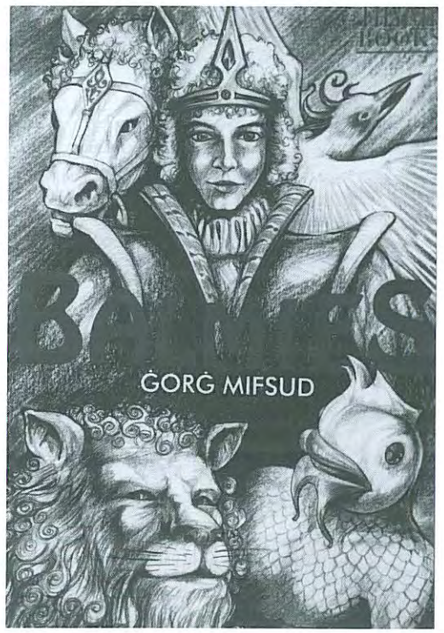
5. Ninu Cremona
One of the first Maltese folklorists to be highly influenced by the romantic perspective of G. Pitrè
(© Ġ. Cassar-Pullicino)



6. Ġużè Cassar-Pullicino
Through his herculean efforts Maltese folklore has been established as a respectable asset of Maltese contemporary culture
(© Ġ. Cassar-Pullicino)



7. Veronica Veen
Her research seems to ring no bell to most contemporary Maltese folklorists
(© Veronica Veen)



8. Front cover of the present writer's literary interpretation of Maltese fairy tale "Balmies" (AT 314)
(© G. Mifsud-Chircop)

Séverine Rey

Pèlerinage, vœux et miracles: une «affaire de femmes»?

En Grèce, sur l'île de Lesvos, un monastère est le théâtre d'une grande ferveur religieuse: le monastère Agios Rafaíl[1], de confession chrétienne orthodoxe, voit chaque année défiler un nombre impressionnant de pèlerins. Il commémore des néomartyrs découverts au début des années soixante à la suite d'événements extraordinaires et miraculeux[2]. Un aspect fondamental du pèlerinage est la présence en ce lieu de leurs reliques: ce fait est loin d'être anodin, car la relation aux saints orthodoxes s'établit le plus souvent à travers des icônes, qui sont centrales à toute dévotion.

L'histoire de ces néomartyrs peut se résumer en quelques mots: en 1463 des Ottomans, quelques mois après leur conquête de l'île, ont massacré un groupe de personnes rassemblées pour célébrer Pâques. Parmi elles, le prêtre Rafaíl, son diacre Nikólaos et Iríni, une fillette de 12 ans. Cet épisode historique a été oublié jusqu'au moment où, cinq siècles plus tard, on a retrouvé leurs sépultures et les ruines d'un précédent cloître. S'est alors développé un important mouvement de ferveur populaire, suite à quoi ces trois figures ont été classées parmi les saints de l'Eglise orthodoxe. Ils ont rapidement été connus dans la Grèce entière et au-delà de ses frontières, et un très grand nombre de miracles leur sont attribués.

Lorsque l'on passe un peu de temps sur place, il est frappant de constater qu'une nette majorité de pèlerins sont en fait… des "pèlerines". Les femmes sont-elles plus pratiquantes que les hommes, voire même plus croyantes ou dévotes ? Aurait-on alors affaire à une sphère d'activités typiquement féminine ou féminisée, voire à l'expression d'un certain «ethos» féminin ? Un tel type de questionnement, s'il est assez classique, n'est à mon avis pas satisfaisant: il isole une catégorie sociale et tend à l'essentialiser. Pour que ma perspective d'analyse soit plus claire, un rapide détour par la notion de «genre»[3] s'impose.

Anthropologie de la religion et du gender

Ma démarche se situe à l'entrecroisement de l'anthropologie de la religion et des études «genre». Ces dernières, nées de la critique du biais androcentriste dans les sciences sociales et largement liées au mouvement féministe, se sont développées depuis une vingtaine d'années, tant au niveau empirique que théorique. Différentes chercheuses ont montré que les recherches et la théorie anthropologiques (mais ce fait ne se limite pas à cette discipline) se sont en premier lieu centrées sur les activités masculines et/ou sur la perception masculine des activités féminines (voir Mathieu 1991; Rey 1994). Cette «invisibilisation» des femmes dans les écrits ethnologiques est révélatrice d'un mécanisme: la transformation de la domination masculine (catégorie de perception et de pensée) en mode de perception. Le fait de ne «pas voir» (les femmes, leurs pratiques, etc.) traduit un impensé, qui est en même temps un impensable, en l'occurrence la croyance en l'inéluctabilité naturelle des différences de sexes. En assimilant une construction sociale à un fait de nature, universalisable, les chercheurs l'ont transformée en instrument de connaissance, lié à des élaborations socialement sexuées du monde («di-vision» du monde, pour reprendre le terme de Bourdieu 1990: 7): l'intériorisation d'un certain type de rapports sociaux a modelé le regard porté sur les faits.

On retrouve une telle manière de percevoir les phénomènes sociaux dans nombre d'études sur la religion, dans lesquelles l'accent avait souvent été mis d'une part sur le discours que celle-ci énonçait (création d'ordre et de sens) et d'autre part sur les personnes qui ont dans son cadre une activité formelle – dans la majorité des cas, ces acteurs étaient des hommes. On s'est souvent davantage préoccupé de ce que la religion attend des femmes que de ce que celles-ci en font réellement. Qu'en est-il alors de l'engagement des femmes, qu'il soit ou non formel ? Par ailleurs, on entend souvent dire que les femmes sont (partout) plus croyantes que les hommes. Ces deux faits ainsi juxtaposés relèvent sinon une contradiction, du moins un paradoxe.

Les études portant sur les liens entre religion et *gender* ont en général abordé deux types de thématique: certaines se sont centrées sur la place qu'occupe la religion dans la définition et la justification des rôles de sexe, d'autres sur les rôles que les femmes jouent dans des traditions religieuses spécifiques. Ainsi, certains ouvrages analysent principalement les «destinées» religieuses féminines en dressant des portraits de telle ou telle femme, médium ou chamane par exemple (voir certains chapitres de l'ouvrage édité par Falk et Gross 1993). D'autres s'intéressent à leur exercice de fonctions religieuses professionnelles (voir notamment le livre dirigé par Swatos 1994). Dans ces deux cas, les chercheurs ont tenté de «placer les femmes sur le devant de la scène – là où les hommes ont été mis si souvent par le passé – et [de] les aborder en tant que sujets

et non objets d'étude, avec les expériences et les aspirations qui leur sont propres» (Falk et Gross 1993: 21). Enfin, d'autres encore, d'un point de vue plus global, étudient le symbolisme religieux et ses liens avec le *gender* (cf. Bynum et al. 1986).

Précisons encore que l'intérêt de la notion de «genre» se trouve dans la perspective dynamique et relationnelle qu'elle offre à l'analyse, autrement dit l'étude de la construction du féminin *et* du masculin et les rapports (de pouvoir) entre sexes. Il ne s'agit en aucun cas de la substituer par la seule catégorie «femme» dans l'intention de «combler des lacunes» créées et entretenues par la vision androcentrée et androcentriste.

Le «genre» dans l'orthodoxie grecque

Pour en venir au cadre qui nous intéresse ici, celui de la chrétienté orthodoxe et de la Grèce, relevons que la hiérarchie de l'Eglise est masculine et que les rituels formels sont pris en charge, dans l'église, par des hommes. Cependant, comme le relève Dubisch (1991: 42), la plupart des activités religieuses qui se passent à l'extérieur de l'église (dans les foyers, lors d'excursions pèlerines, etc.), ainsi que certaines activités conduites à l'intérieur des lieux saints (entretien, dévotion individuelle, etc.), sont effectuées par des femmes. Une telle réalité donne ainsi un caractère féminin à la pratique religieuse en Grèce. Or la religion en Grèce est d'habitude décrite comme un système masculin, par lequel les femmes sont contraintes et dans lequel elles agissent, mais qu'elles ne contribuent pas à définir ou à créer. Reprenant par ailleurs les distinctions de base entre religion officielle et religion populaire, et entre Grande et Petite traditions, Dubisch se demande alors pourquoi la religion populaire en Grèce n'est pas décrite comme étant une activité principalement féminine, conduite et jusqu'à un certain point créée par les femmes, et qui contraste dans une large mesure avec l'Eglise officielle dominée par le masculin (1991: 43). Autrement dit, l'analyse prenant en compte le «genre» a, dans ce contexte au moins, un certain pouvoir de déconstruction et d'évaluation critique de notions fondamentales.

Dans une telle perspective, la recherche que je mène fournit un certain nombre d'objets à l'étude[4]. Elle me donne l'occasion de questionner des oppositions telles que celles entre religion officielle et religion populaire, entre sacré et profane, entre public et privé, et leur lien avec celle homme-femme. En effet, de par leurs caractéristiques, les pèlerinages que j'étudie – on le verra dans cet article – sont fortement liés à la vie quotidienne, tout en conservant un aspect somptueux et peu courant. Par ailleurs, mais nous sortons là des limites fixées à la présente contribution, ils fournissent une sorte d'interface entre l'extraordinaire et l'ordinaire, ils redessinent les frontières entre le sacré et le profane. Ils permettent également de s'interroger sur la rupture ou, au contraire, sur la continuité dans laquelle s'inscrivent les pèlerins par rapport à leur vie séculière. Enfin, la thématique des miracles attribués aux saints ouvre la réflexion sur la question de la croyance et permet d'analyser la religion comme performance (Certeau 1981).

Je l'ai signalé en introduction, les pèlerinages qui sont effectués dans le monastère Agios Rafaïl sont majoritairement un fait féminin. Ils pourraient faire l'objet d'un traitement que l'on peut qualifier d'«interne» à une catégorie: rechercher ce qui, chez les femmes, expliquerait leur lien avec les pèlerinages, voire avec la religion. Or il s'agit pour moi, au contraire, de (dé)construire la dynamique sociale et «genrée» impliquant une telle différence entre les sexes et de se demander quels sont les éléments de l'organisation sociale qui favorisent et entretiennent cette caractéristique. Un tel questionnement offre alors à l'étude des dimensions telles que, entre autres, statut du travail des femmes, répartition des tâches et des rôles entre les sexes, prise en charge des activités domestiques et familiales.

La réalité des pèlerinages permet en effet de mettre en évidence certains traits propres à la société grecque d'aujourd'hui, ou tout au moins d'une partie de celle-ci[5]. Les interrogations qui guident mon analyse peuvent être formulées de la manière suivante: qui vient au monastère, pour quelle raison et pour qui. Autrement dit il s'agira, après avoir identifié les acteurs du pèlerinage, de déterminer non seulement pourquoi ils viennent, mais également s'ils viennent pour eux-mêmes ou pour d'autres personnes – et quel est leur lien avec celles-ci. Ainsi, les indicateurs que je suivrai sont la composition des groupes venant en pèlerinage, les vœux et demandes adressés aux saints, ou encore les témoignages de miracles. Pour ce faire, j'aurai recours à du matériel récolté tant par l'observation que par la discussion (brefs échanges, entretiens) et la lecture de certains ouvrages (sources).

Qui sont les pèlerins?

Les pèlerins viennent de toute la Grèce (du continent, de Crète, d'îles des Cyclades, etc.), mais aussi de Chypre; viennent également en nombre des Grecs émigrés, que ce soit en Amérique du Nord, en Australie ou en Europe.

L'été est la période de plus grande affluence de pèlerins: certains jours, ils sont en effet plusieurs centaines à venir. Ainsi de juin à septembre, le monastère devient une véritable fourmilière, rythmée par les arrivées-départs et les mouvements de foule, par les messes et par des moments plus calmes. Par ailleurs, une date est particulièrement importante: celle de la

commémoration des saints, le mardi qui suit Pâques – le jour de leur mort martyre. Lors de cette journée défilent un grand nombre de personnes, du matin (quand est célébrée la liturgie spéciale) au soir. La provenance des fidèles est un élément qui distingue ces deux moments d'affluence. En effet, une majorité de personnes vivant à Lesvos est présente le jour de la fête des saints, alors que la situation est tout à fait inversée durant l'été où les habitants de l'île sont très nettement minoritaires.

Analysons d'un peu plus près la composition de la population qui se présente au monastère. Très rares sont les gens qui se déplacent seuls: en général, ils viennent avec de la compagnie, que ce soit en couple, avec leur famille (nucléaire), avec des groupes d'ami/es ou des groupes familiaux par exemple constitués de trois générations. Les classes d'âges sont toutes représentées, mais il y a toutefois plus d'adultes et de personnes âgées (accompagnés d'enfants) que de jeunes dans les 15-25 ans. Au niveau de la répartition des sexes, enfin, les femmes sont sur l'ensemble en nette majorité.

De telles caractéristiques prennent une autre dimension quand on considère les différentes catégories de pèlerins, regroupés en fonction de leur domicile: Grecs, Grecs émigrés et Chypriotes. En ce qui concerne la population grecque, on rencontre notamment des amies venues ensemble et des familles représentées uniquement par leurs membres féminins, par exemple une femme avec ses enfants et sa mère ou sa belle-mère. C'est également le cas des rassemblements de paroissiens, essentiellement constitués de femmes accompagnées par un prêtre. Elles sont également nombreuses dans les groupes de connaissances qui organisent en dehors de toute structure formelle des excursions collectives. Ces dernières sont loin d'être rares, qu'elles soient prévues pour une destination relativement lointaine nécessitant plusieurs jours d'expédition (c'est le cas pour venir dans ce monastère depuis la Grèce continentale) ou pour des buts plus proches du domicile des participants (l'aller-retour se fait alors le même jour).

Les Grecs émigrés, quant à eux, viennent en petits groupes: parfois des familles (parents et enfants), d'autres fois seulement certains membres de celles-ci (femmes surtout). Souvent leur présence au monastère est l'occasion de retrouver leurs parents restés en Grèce et de recomposer leur groupe familial. Enfin, la dernière catégorie de pèlerins est celle des Chypriotes: la plupart d'entre eux vient lors d'une croisière qui dure presque une semaine et les emmène dans différents lieux de Grèce, notamment une série de lieux saints. Leur programme ne leur laisse pas plus de deux ou trois heures au monastère. Dans leur cas, les groupes sont relativement équilibrés par rapport aux sexes et même aux classes d'âges: les gens viennent en famille (couple et enfants, voire avec les grands-parents, parfois avec des amis). Depuis l'été 1999, une ligne aérienne reliant Larnaka (une des principales villes chypriotes) à Mytilène (le chef-lieu de Lesvos) a été inaugurée. Cette liaison directe, première du style, offre désormais la possibilité aux habitants de Chypre de venir de manière différente que dans le cadre des croisières. Il est fort probable qu'elle favorise des visites plus individuelles ou en groupe restreint, et pour une durée de quelques jours.

Une bonne partie des pèlerins associent à leur démarche religieuse la possibilité de prendre quelques jours de vacances – c'est tout particulièrement le cas des familles. Ce fait explique qu'ils se déplacent surtout en été, dans la mesure où c'est la période des congés scolaires et de travail. Ils peuvent ainsi profiter de leur présence dans l'île pour prendre quelques jours de loisirs au bord de la mer. Cette association pèlerinage et tourisme est parfaitement claire dans le cas des Chypriotes venus en croisière (ils la mettent d'ailleurs eux-mêmes en évidence), comme dans celui des Grecs émigrés. Ces derniers viennent souvent de loin et entendent tirer le maximum de bénéfice de leur séjour. Leur venue est par ailleurs un retour dans leur patrie. Elle leur permet, selon les motivations et les priorités du voyage, soit de tirer avantage de leur visite au monastère pour ensuite aller voir la famille restée en Grèce, soit, à l'inverse, de saisir l'occasion de leur passage dans le pays pour aller rendre hommage aux saints.

Les raisons du pèlerinage

Les pèlerins se rendent au monastère pour diverses raisons, en fonction de leur parcours de vie et de la situation dans laquelle ils vivent. Globalement, ils sont nombreux à venir régulièrement: se dessine ainsi un mouvement régulier, une sorte de fidélisation aux saints et/ou au monastère.

Un premier cas de figure assez fréquent est celui des gens qui veulent rendre hommage aux saints (*proskínima*): ils accomplissent une expédition dont le but est de faire leurs dévotions dans une église. Ces personnes, comme toutes les autres, profitent de leur passage pour remplir quelques fioles d'huile et d'autres d'eau en allant dans une étroite crypte où se trouve une fontaine sacrée (*agíasma*). Elles utilisent ces produits dans le cadre de pratiques et de rituels domestiques. Par ailleurs, elles allument des bougies dans l'église et la plupart écrivent les noms de leurs proches sur des feuillets pour qu'ils soient lus au culte, certaines commandent une prière spéciale (*paráklisi*) pour leur famille ou des connaissances. Leurs demandes sont formulées de manière très générale: rester en bonne santé, être protégés par les saints, etc. Ce comportement, qui semble *a priori* désintéressé, relève en réalité de ce qu'on pourrait qualifier d'entretien d'une relation, pouvant un jour déboucher sur un appel plus précis.

Une deuxième catégorie regroupe les personnes qui viennent dans un cadre nettement plus déterminé: elles demandent de l'aide, un soutien, une guérison... Elles formulent alors des vœux précis (*táma*) et sont dans l'attente d'une intervention divine. Elles s'en remettent à Dieu et interprètent tout événement comme étant marqué de son sceau.

Outre ces deux types de motivations, formuler des vœux de manière globale ou en fonction d'un problème particulier, un certain nombre de fidèles se déplacent pour réaliser une promesse faite à Dieu et aux saints. Ils sont dans une pbase que l'on pourrait situer comme étant temporellement postérieure à la formulation de vœux. Certains s'engagent en effet à manifester leur foi par un signe, un ex-voto (*aphiéroma*) ou un acte précis. C'est par exemple le cas d'une famille originaire de Chypre mais séjournant en Angleterre: la femme, malade, voulait venir pour allumer un cierge. Etant entre temps décédée, c'est son mari et ses deux filles qui ont accompli son vœu.

D'autres pèlerins viennent suite à un événement miraculeux qui s'est produit pour eux ou un de leur proches: guérison d'une maladie, grossesse longtemps attendue ou impossible, etc. Prenons deux exemples de personnes rencontrées au monastère et qui sont venues suite à ce qu'elles considèrent être un miracle. Le premier concerne une femme de 30-35 ans qui a migré depuis huit ans en Allemagne. Elle était dans ce lieu saint en compagnie de sa fille et de sa mère, qui elle habite en Grèce. Elle y vient régulièrement, car elle veut ainsi témoigner sa reconnaissance envers les saints. Selon elle en effet, le fait que sa fillette soit venue au monde est un miracle – un événement qui, étant données les difficultés qu'elle avait à être enceinte, ne pouvait se réaliser sans une intervention divine.

Un autre cas est celui d'un jeune homme accompagné par son épouse et quelques membres de sa famille. Atteint de leucémie, il était déjà venu une première fois avec sa mère pendant son traitement médical. Cette fois il est venu remercier les saints suite à sa guérison. Il avoue cependant que, d'habitude, il ne va pas spécialement dans des lieux saints, contrairement à sa femme. Celle-ci, lors de notre discussion, a d'ailleurs profité de l'occasion pour souligner qu'en effet, «toi tu dois être malade pour faire un pèlerinage et rendre hommage aux saints».

Dans chaque cas, il est frappant de constater que le groupe familial est omniprésent et que des femmes ont un rôle central, voire sont le moteur de l'action. Elles prennent souvent l'initiative de se rendre au monastère, qu'elles y aillent pour elles-mêmes (comme celle qui avait des difficultés à être enceinte), pour accompagner des proches (enfants, mari, etc. – comme la mère puis l'épouse du jeune homme leucémique) ou pour les représenter. C'est précisément ce phénomène que nous nous proposons d'analyser.

Témoignages de miracles

Arrêtons-nous maintenant brièvement, de façon à compléter le tableau, sur les lettres témoignant de miracles qui sont publiées par la mère supérieure du monastère. Sans mener de manière approfondie l'analyse de leur contenu même, on peut ici se concentrer sur quelques éléments particuliers: a) qui écrit, b) pour qui, et c) pour quel type de problème. Il s'agit en effet de cerner qui se prête à être l'interlocuteur-clé vis-à-vis des saints et quels sont les domaines qui suscitent un tel type de communication.

Sur un échantillon de 309 lettres, la moitié des gens écrivent pour des problèmes les concernant directement (51,1%). Les autres sujets de cette correspondance sont les enfants du rédacteur ou de la rédactrice (23%), son époux ou son épouse (7,8%) ou encore d'autres personnes, extérieures au milieu familial restreint (18,1%). Cette dernière catégorie touche cependant un contexte très étroit, dans la mesure où beaucoup écrivent à propos de leurs propres parents (mère, père, frères, cousins, etc.). En dehors de ce réseau, on trouve quelques rares témoignages se rapportant à des amis, à des voisins ou à des connaissances.

A ce stade, une distinction entre les sexes est intéressante à établir: elle met en effet en évidence certains écarts qui nuancent les moyennes. Deux principales caractéristiques peuvent ainsi être relevées. D'une part, les femmes sont nettement plus nombreuses à écrire: elles représentent près du 83% des lettres. D'autre part, elles prennent un peu plus leur plume pour d'autres personnes qu'elles-mêmes que ne le font les hommes (50,4% de leurs lettres concernent autrui, contre 41,5% du côté masculin).

Les motifs poussant à écrire soulignent eux aussi des différences entre les sexes; ils sont les suivants: premièrement des maladies, des opérations ou des accidents (autrement dit une catégorie «santé»), deuxièmement le besoin d'un «soutien» (moral, psychologique) et troisièmement des raisons diverses. La santé est sans conteste le principal sujet de préoccupation et représente 78% des lettres. Il est partagé tant par les hommes que par les femmes, à cette distinction près que ces dernières écrivent plus pour la santé d'autrui que les hommes re le font.

Ce que l'on peut qualifier de «soutien» n'est pas une catégorie facile à délimiter, mais elle est révélatrice de certaines circonstances qui inquiètent et de la manière dont on formule ses problèmes. Elle rassemble des demandes d'aide, que ce soit pour avancer dans ses études et réussir des examens, ou pour pallier à des angoisses, voire à de la mélancolie. Or seules des femmes ont écrit des lettres allant dans ce sens (11,3% de leurs missives). La majorité de ces témoignages les concerne elles directement (58,6%), mais ils s'intéressent également à leurs propres enfants et à un cercle familial proche (mère, frère, etc.).

Enfin, les raisons diverses regroupent des thèmes tels que, notamment, des difficultés rencontrées par le couple (ou la femme) à avoir des enfants, la toxicomanie, des procédures judiciaires, des doutes liés à la foi ou des problèmes formulés en terme très généraux. Dans cette catégorie, personne n'a écrit à propos de quelqu'un appartenant à un cercle plus large que la famille nucléaire. Si globalement les proportions sont à peu près identiques entre les deux sexes, il est néanmoins révélateur de considérer un élément: ne pas pouvoir engendrer semble être une question essentiellement féminine. Très rares sont en effet les messages des hommes à ce propos: ils y font alors allusion comme étant une difficulté soit du couple, soit de leur épouse (mais jamais d'eux seulement). Quant aux femmes, elles ne semblent jamais en attribuer directement la cause à leur époux. Ainsi elles se considèrent et sont considérées comme actrices principales de la procréation et passent pour responsables d'un éventuel obstacle dans ce cadre. De plus, elles paraissent, plus que les hommes, donner une grande importance au fait d'avoir des enfants: tout se passe comme si elles plaçaient un tel événement au centre de leur vie, comme une réalisation essentielle au déroulement normal des choses.

Images et rôles de femmes

Comment interpréter l'ensemble de ces descriptions ? Deux pistes serviront à organiser simultanément notre analyse. D'une part les demandes précises et les témoignages de miracle reflètent des parcours de vie avec certains points critiques: guérison suite à une maladie, grossesse et accouchement, rétablissement suite à une opération ou un accident, passage d'examens, résolution d'une situation de crise, etc. Quant aux demandes exprimées en termes plus généraux, elles indiquent des constantes: être en bonne santé, avoir des enfants, vivre sans problèmes. D'autre part, le fait que ce soit souvent des femmes qui viennent en pèlerinage et qu'en plus elles formulent souvent des demandes au nom de ou pour quelqu'un d'autre est à analyser en lien avec les tâches et les responsabilités qui sont les leurs dans la société grecque traditionnelle.

Afin de faire un pas supplémentaire dans la réflexion, il est nécessaire d'exposer quelques représentations qu'ont les Grecs (Grecques y comprises) des femmes. Un élément central est qu'elles ont comme destinée de se marier et de faire des enfants: c'est ainsi qu'elles s'accomplissent en tant que femmes, c'est ainsi qu'elles acquièrent un statut et une reconnaissance[6]. Conscient ou pas, ce modèle du «comment être femme» et «qu'est-ce qu'une femme» est profondément intériorisé[7].

Une figure issue de la religion, mais très importante au niveau social, leur sert de modèle: celle de la *Panagía*, terme grec désignant (la Vierge) Marie. Ce dernier est intéressant à plus d'un titre: d'une part il ne met pas d'emblée en évidence sa virginité[8] et d'autre part il signifie littéralement «la Toute Sainte» – ce qui indique sa position dans la hiérarchie des saints. Elle est également appelée, mais de façon moins courante, *Theotókos*: la Mère de Dieu («Celle qui a porté Dieu»). Ici, c'est son rôle maternel qui est souligné, en miroir duquel se dessine celui des femmes grecques, ces dernières recréant constamment le modèle qu'elles suivent. Il s'agit pour elles non seulement d'être mères, mais également d'assumer un certain nombre de tâches que la société leur attribue: entretien du foyer, soin des enfants et de la famille, préparation de la nourriture et des repas, souci envers les proches, etc.

Or c'est justement dans un tel cadre qu'il faut prendre en compte les visites au monastère et analyser comment les rôles féminins sont traduits et exprimés, notamment dans les communications faites aux saints. Un sujet particulièrement important est l'inquiétude (exprimée oralement ou dans les lettres) que crée une difficulté à être enceinte ou à mener à terme une grossesse, mais nous pouvons trouver d'autres témoignages significatifs dans les demandes de protection de la famille ou la recherche de solutions aux maux d'autrui. De plus, le fait que les femmes interviennent pour les autres est à mettre en rapport avec le rôle de médiatrice qu'assume la *Panagía*. C'est elle, en effet, qui est au sommet de la hiérarchie des saints, c'est elle qui en dernière instance peut intervenir auprès du Christ. Demander d'être ou de rester en bonne santé permet, outre un confort qui semble évident, de maintenir cette position forte de médiation: une bonne mère n'est pas simplement une femme qui s'occupe des autres, mais une mère en bonne santé. Il en va en effet de son activité: diminuée, elle ne pourrait plus être si efficacement messagère du divin.

Ainsi, les images relatives aux femmes et à leurs rôles mettent leur famille au centre de leur existence. On comprend alors mieux la composition de la population pèlerine, que ce soit la répartition des sexes ou celle des classes d'âge (faible représentation des jeunes). La constitution d'une famille (mariage, enfantement) semble ancrer la pratique religieuse ou, du moins, celle des pèlerinages. Ces femmes viennent pour leurs enfants ou petits-enfants, pour leur époux, pour leurs propres parents, frères et sœurs... Ce sont également elles qui témoignent d'événements importants, voire de miracles.

Pour expliquer ce rapport particulier au religieux et le fait que les femmes se déplacent dans les lieux saints, le prêtre du monastère décrit les caractéristiques de la «nature féminine» en ces termes: elles sont

plus sensibles et plus sentimentales. Ces traits impliquent, selon lui, qu'elles sont, par essence, plus proches de l'Eglise. Et c'est justement, précise-t-il, pour cette même raison qu'il y a plus de prisons pour hommes que pour femmes («Si les hommes étaient aussi proches de l'église que les femmes, il n'y aurait pas autant de prisons»). Par ailleurs, il conclut que si les femmes viennent en plus grand nombre en pèlerinage, c'est parce qu'elles ne travaillent pas – il leur est donc plus facile de partir.

Qu'en est-il alors des femmes que j'ai rencontrées ? Parmi elles, certaines avaient une activité salariée, d'autres avaient pris leur retraite après avoir eu un emploi durant de longues années, d'autres encore travaillaient aux champs, d'autres enfin étaient mères au foyer. On ne peut donc dire que «les femmes ne travaillent pas»... Par contre, il est vrai qu'en dehors de quelques cas de couples séparés ou dont le mari est décédé, les femmes ne sont pas «cheffes de famille». Il y a donc ici une opposition forte entre les sexes: la responsabilité matérielle est attribuée aux hommes. De leur côté, pour bien faire leur «travail de mère» et quelle que soit leur éventuelle activité professionnelle, les femmes semblent avoir comme tâche, ou comme moyen d'action, le recours aux saints et le contact avec le divin.

Médiation et responsabilité spirituelle des femmes

Dans l'organisation traditionnelle de la société, les femmes s'occupent en priorité de leur famille et de ce qu'on peut qualifier de «sphère privée». Or on peut ici constater que cette insertion n'est pas stricte ni absolue. La dimension de la religion nous permet d'ouvrir une nouvelle perspective: les pèlerinages offrent aux femmes une possibilité de sortir de leur foyer. A cette occasion au moins, elles partent, parfois pendant plusieurs jours, et dans le cadre d'excursions qui sont en général considérées comme parfaitement légitimes. Qu'elles aient une activité salariée (elles partent alors durant les jours de congé) ou pas, s'en aller implique cependant, quand elles le font sans leur famille, une bonne organisation et un surcroît de travail. Elles s'arrangent en effet, la plupart du temps, pour préparer des repas à l'avance et faire en sorte que leur absence ne soit pas trop problématique pour ceux qui restent.

Par ailleurs, les femmes ne sont pas simplement insérées dans une sphère particulière, celle du religieux, à laquelle elles seraient statiquement attachées: au contraire, elles sont médiatrices entre leur monde et le divin, entre les proches qu'elles représentent et Dieu. On rejoint là la conclusion de Jill Dubisch (1983), selon laquelle les femmes sont responsables du «bien-être spirituel» de la famille, bien-être qu'elles gardent tant par des moyens négatifs de contrôle de leur pollution et de leur sexualité, que par des activités positives telles que fournir des soins et de la nourriture et maintenir les relations du ménage avec le monde spirituel. Elles servent alors d'intermédiaire entre différents domaines:

«[The women] mediate between the particularistic interests of individual families and the universalistic concerns of the Greek Orthodox Church, between the human and the spiritual worlds, between public and private realms, the inside and the outside, the forces of nature and those of culture. They are controllers and creators of boundaries, as well as of bridges between the realms which those boundaries delineate» (Dubisch 1983: 202).

Loin d'une dichotomie hommes/femmes faisant écho à celle sacré/profane ou à celle public/privé, les femmes sont au contraire médiatrices entre les uns et les autres. D'une part l'opposition privé/public n'est pas équivalente (du moins pas de manière absolue) à celle féminin/masculin. On ne peut en effet pas dire que les pèlerinages appartiennent plus que des réunions politiques ou des sorties au café du village à la sphère privée. Il est malgré tout frappant de constater la continuité des rôles des femmes: quand elles sortent de chez elles, sur un plan plutôt quotidien, elles reproduisent les mêmes gestes que dans leur foyer. Ce sont elles qui décorent les cimetières de fleurs, qui nettoient l'église du quartier, qui préparent le pain pour la messe; ce sont elles encore qui se soucient des leurs, qui apportent des cadeaux ou de la nourriture dans les monastères... Bref, elles semblent ne pas pouvoir facilement sortir d'un certain moule. Ainsi, plutôt qu'à une attribution exclusive de sphères à chacun des sexes, on se trouve face à des rôles strictement délimités dans un contexte de mobilité tel que souligné par Dubisch.

Quant à l'opposition sacré/profane, elle peut sembler au premier abord ressembler fortement à une dichotomie homme/femme. En effet, le monde ecclésiastique orthodoxe est uniquement masculin dans sa hiérarchie: si les prêtres (contrairement aux catholiques) peuvent se marier, aucune femme n'a accès à la prêtrise. La liturgie a un contenu dûment prescrit et est essentiellement chantée, en dialogue entre le prêtre et le(s) psalmiste(s). Qu'ils soient professionnels ou amateurs, ces derniers sont aussi uniquement des hommes.

Dans un monde défini par une hiérarchie masculine et une tradition religieuse façonnée par des hommes en fonction de valeurs qu'ils (s'auto-)attribuent, les femmes semblent n'avoir aucun pouvoir et être confinées à certains rôles exclusivement. On a affaire à une emprise forte sur ce qu'elles sont ou doivent être, sur la manière de les définir. Mais les visites aux saints donnent un autre éclairage à cette réalité. Lors de ces occasions, les femmes approchent, en marge de l'institution ecclésiastique à proprement parler, le divin et elles contournent les limitations qui

leur sont imposées: elles s'adressent, via ces figures saintes, à un Dieu omnipotent, source de vie dans ce monde-ci et dans l'au-delà. Elles ont alors la possibilité de chercher des solutions aux problèmes qu'elles ou leurs proches rencontrent et leur donner un sens.

Or, si les femmes sont l'intermédiaire désigné entre la sphère du religieux et celle de la famille, cela signifie qu'elles naviguent entre le divin et l'humain et sortent ainsi de la sphère profane. Elles se rendent au monastère et s'approchent ainsi du sacré; puis elles retournent chez elles et apportent aux leurs une part du divin, que ce soit par le réconfort ou par des objets (icônes, livres, fioles d'huile ou d'*agiasma*). Outre cette caractéristique d'être des médiatrices, elles semblent avoir trouvé, par ce truchement, un moyen de remplir ce qui s'apparente à une «mission sociale»: bien remplir leur rôle de femme/mère.

Enfin, on se trouve face à une symétrie parfaite entre les démarches effectuées par ces femmes et celles qui sont attribuées aux saints. Selon la théologie, ces derniers sont en effet des ambassadeurs, des suppliants, qui sollicitent Dieu d'aider les humains (c'est pourquoi ils ne sont pas l'objet de culte, mais sont honorés en tant qu'exemples et en tant que réceptacles de la grâce divine). Un tel parallèle, dessinant une chaîne de médiation, donne alors un autre éclairage à ce que peut symboliser le «travail spirituel» féminin. Les femmes, plus que les hommes, ont une responsabilité spirituelle forte: celle d'assurer un lien entre ce monde-ci et l'au-delà, à l'instar des saints. Elles l'assument tant par les soins portés aux morts (entretien des tombes, organisation des fêtes commémoratives, etc.) que par les démarches auprès de Dieu, à travers les saints, pour leurs proches.

Notes

[1] *Agios* (*Agia* au féminin) signifie «saint» en grec.

[2] Pour une présentation succincte de l'histoire du monastère et des saints, ainsi que de ma recherche, voir Rey 2000.

[3] La notion de *gender*, traduite en français par le terme «genre» ou par l'expression «sexe social», met l'accent sur les constructions sociales du masculin et du féminin, ainsi que sur les rapports sociaux de sexe. Joan Scott (1988: 141) la définit ainsi: «Le genre est un élément constitutif de rapports sociaux fondés sur des différences perçues entre les sexes, et le genre est une façon première de signifier des rapports de pouvoir».

[4] C'est entre 1995 et 1999 que j'ai recueilli les données de ma recherche au fil de plusieurs séjours en Grèce, principalement à Lesvos, d'une durée totale de deux ans. J'ai été financièrement soutenue tout d'abord par une bourse du Rectorat de l'Université de Lausanne (Suisse), puis par une autre accordée par le Fonds national suisse de la recherche scientifique.

[5] Mon analyse porte sur une organisation sociale que l'on peut qualifier de traditionnelle, ce qui est notamment dû aux caractéristiques globalement présentées par la population que j'ai rencontrée au monastère. Elle n'est pas un compte-rendu exhaustif de l'ensemble de la société grecque, une partie de celle-ci se désintéressant voire rejetant les pratiques que je décris.

[6] Cette réalité, déjà analysée dans différents travaux anthropologiques, est reformulée dans l'ouvrage édité par Loizos et Papataxiarchis 1991, dans un contexte contemporain et autour de la thématique parenté, mariage et reproduction (voir notamment leur introduction et l'article de J. Dubisch déjà cité plus haut).

[7] Dans ce sens, on peut relever que la plupart de mes interlocuteurs (et tout particulièrement les femmes) trouvaient mon propre statut parfaitement étonnant, voire anormal: non mariée et sans enfant à 30 ans, j'étais tout à la fois bizarre (même en tant qu'étrangère) et à plaindre. D'ailleurs on cherche sans cesse à trouver mari ou femme à une personne célibataire – que cela soit très souvent dit sur le ton de la plaisanterie n'en est pas moins révélateur. Il serait par ailleurs intéressant d'analyser comment se reformulent et se négocient les identités des uns et des autres dans le cadre des actuels changements de la société: on rencontre par exemple plus facilement de jeunes couples vivant en concubinage ou n'ayant pas d'enfants, dans une couche de la population certes plutôt urbaine et instruite.

[8] Profitons ici de relever que par ailleurs, dans la théologie orthodoxe et contrairement au catholicisme, Marie n'est pas considérée comme ayant conçu Jésus de manière immaculée.

Références

Bourdieu P.
1990 «La domination masculine», *Actes de la recherches en sciences sociales* (Paris) 84: 3-31.

Bynum C. W. - Harrel S. - Richman P.
1986 (eds.), *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Beacon Press, Boston MA.

Certeau M. de
1981 «Une pratique sociale de la différence: croire», in *Faire croire: modalités de la diffusion et de la réception des messages religieux du XIIe au XVe siècle*, Ecole française de Rome, Palais Farnèse.

Dubisch J.
1983 «Greek Women: Sacred or Profane», *Journal of Modern Greek Studies* (Baltimore) 1(1): 185-202.
1991 «Gender, Kinship, and Religion: "Reconstructing" the Anthropology of Greece», in Peter Loizos et Evthymios Papataxiarchis (eds), *Contested Identities. Gender and Kinship in Modern Greece*, p. 29-46, Princeton University Press, Princeton.

Falk N. A. - Gross R. M.
1993 (dir.), *La religion par les femmes*, Labor et Fides, Genève (Religions en perspectives, 6).

Loizos P. - Papataxiarchis E.
1991 (eds.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*, Princeton University Press, Princeton.

Mathieu N.-C.
1991 *L'anatomie politique: catégorisations et idéologies du sexe*, Côté-femmes, Paris.

Rey S.
1994 *La catégorie de «genre» en anthropologie: émergence et construction discursive*, Institut d'anthropologie et de sociologie (UNIL), Lausanne (Recherches et travaux en anthropologie, 1).
2000 «Rendre visite aux saints: pèlerinages à Lesvos et action thaumaturgique de Agios Rafaïl», *Tsantsa* (Berne) 5: 158-163.

Scott J.
1988 «Genre: une catégorie utile d'analyse historique», *Les Cahiers du GRIF* (Paris) 37-38: 125-153.

Swatos Jr. W. H.
1994 (ed.), *Gender and Religion*, Transaction Publishers, New Brunswich / London.

Hélène Martin

Lieux de passage et personnages intermédiaires

Une anthropologie d'espaces urbains marocains

Rapide, Youssef me conduisait dans les rues de la vieille médina. Parce que j'avais promis de rapporter un tagine[1] *en Suisse, j'avais demandé à un fonctionnaire, rencontré au cours d'un colloque et à l'occasion d'une conversation entamée par hasard, de me signaler où je pouvais acheter un tel plat. Le fonctionnaire, Youssef, ne m'envoya nulle part; il m'accompagna. Le service qu'il me rendait n'avait rien de particulièrement agréable pour lui. Il ne disposait que de peu de temps. Nous étions vendredi matin et, en raison du fait que les gens se préparaient pour la prière, la majorité des boutiques étaient fermées. Il semblait y avoir pénurie de tagines chez les rares potiers au travail — si bien que, finalement, Youssef me conduisit en voiture dans un souk populaire en banlieue de la ville, où il négocia pour moi le prix de l'unique tagine qui s'y vendait. Enfin, comme nous allons le voir, il prenait le risque d'attirer les soupçons des autorités de la ville pour s'être accaparé une étrangère. Marchant à grand pas, Youssef lançait des* Salam aleikoum *ici et là, renvoyait, à l'aide de quelques dirhams, les 'faux guides'*[2] *que ma présence attirait et me présentait brièvement les quartiers que nous traversions. Dans une rue animée que nous remontions hâtivement, il s'arrêta pourtant devant un homme qui discutait avec quelques personnes à l'entrée d'une boutique. Youssef le salua et lui expliqua le contexte et la raison de notre présence. L'homme me regarda, sourit, acquiesça. Puis nous repartîmes. Cet homme auprès duquel Youssef avait présenté et justifié notre activité était un* moqadem. *Un* moqadem *est un intermédiaire entre les habitants d'un quartier et le pouvoir local. Il a un rôle d'aide auprès des habitants, par exemple pour les démarches administratives, mais aussi d'informateur pour les autorités locales car il rend compte à ces dernières de ce qui se passe et se dit dans le quartier.*

Pour une petite partie d'une matinée et pour une seule action apparemment anodine (l'achat d'un tagine), deux intermédiaires étaient entrés en jeu. L'un m'avait garanti une entrée et un commerce à la fois sûrs et surveillés dans des quartiers urbains dont j'étais étrangère et l'autre, par sa seule présence surveillante, avait engendré chez mon guide la nécessité d'un 'laisser-passer', acquis par l'explicitation et la justification de notre activité commune.

Dans cet article, je m'intéresse, après une contextualisation théorique et méthodologique de ma recherche, aux espaces et aux personnages intermédiaires, omniprésents au Maroc et qui, de ce fait, révèlent des modes de fonctionnement et d'organisation sociaux particuliers. Je prends comme illustrations trois espaces physiques de la vie quotidienne marocaine, le *m'rah*[3] ou le *wust dâr*[4], la salle de réception du hammam et les rues du quartier. Ces espaces sont des lieux de sociabilité et qui à la fois lient et distinguent un extérieur d'espaces de l'entre-soi, caractérisés par un certain type de personnes et de relations (en l'occurrence l'espace domestique ou de la famille, l'espace féminin du hammam et l'espace communautaire du quartier). Ces espaces intermédiaires ont pour fonction, plus ou moins respectée, de garantir un passage contrôlé et un échange mesuré entre ces différentes figures du privé ou de l'intérieur et une extériorité relative. Ainsi, le *m'rah* permet le passage contrôlé et la distinction entre la vie privée et domestique de la maison, localisée dans les pièces familiales, et le monde public de la rue; la salle de réception du hammam permet la transition, l'échange et la séparation entre le monde de la confusion, de l'obscurité de la nudité, de la déstructuration de soi et le monde du dehors, de la clarté et du visible; enfin, la rue, que j'envisage ici comme lieu de travail du *moqadem* et plus généralement des *aouèn*[5] est un lieu de circulation et d'échanges d'informations entre le pouvoir local et l'espace communautaire du quartier.

Les personnes qui ont accès aux espaces d'entre-soi (à la famille, au monde féminin du hammam et au quartier) se protègent d'une intrusion de l'extérieur. Certains personnages, qui occupent les espaces intermédiaires de manière relativement constante et qui gèrent le passage entre l'extérieur et l'intérieur, ont le pouvoir particulier de protéger ou de permettre l'accès à l'intérieur. Nous verrons que ce passage est toujours contrôlé mais qu'il peut être plus ou moins aisé: allant de soi en raison du respect d'un certain type de relations et d'échanges, il peut également être difficile et faire l'objet de négociations et de stratégies auprès du personnage intermédiaire.

L'anthropologue, l'entre-deux et l'anthropologie urbaine

Les 'faits anthropologiques' sont des constructions qui prennent forme d'une part dans les situations que l'anthropologue a investiguées et négociées avec les acteurs locaux sur le terrain[6] et, d'autre part, dans les limites d'un cadre théorique ou de la liberté relative

que l'anthropologue peut prendre par rapport à une série de discours et de savoirs déjà construits par ses pairs. Cette double référentialité des énoncés anthropologiques, la référence au contexte de l'expérience de terrain d'une part et la référence au contexte du discours anthropologique d'autre part, ainsi que la rigueur du passage de l'un à l'autre, assurée par la mise en évidence des conditions de production de l'objet et du discours anthropologiques, garantit à l'analyse une objectivité maximale.

L'expérience de terrain a pour fonction de permettre à l'anthropologue de vivre de l'intérieur et donc d'expérimenter un type particulier de relations, de sentiments, de pratiques, etc. qu'il tente, simultanément et a posteriori, de comprendre à la lumière du discours anthropologique. Produisant un discours transculturel qui est une traduction de modes de faire et de penser particulières dans un cadre de compréhension à vocation universaliste, l'anthropologue occupe donc lui-même une position intermédiaire entre deux contextes d'action, celui de son terrain et celui de son milieu scientifique. Cette position d'entre-deux se construit. L'anthropologue doit d'abord parvenir à entrer dans son terrain, c'est-à-dire vivre des situations où il occupe des positions qui lui permettent de circonscrire peu à peu un objet d'étude correspondant aux catégories du milieu socioculturel auquel il s'intéresse. Dans les termes de Favret-Saada, on peut parler de *prise* (au contexte du terrain), distinguée par l'auteure de la *reprise* analytique. Favret-Saada (1990: 6) décrit cette prise, pour ce qui concerne son terrain dans le Bocage normand, ainsi: «J'étais justement à la place de l'indigène, agitée par des feelings, *perceptions* et *thoughts*, de qui occupe une place dans le système sorcellaire. [...]. Cette place et les intensités qui lui sont attachées ont donc à être expérimentées: c'est la seule façon de les approcher».

Au Maroc[7], je me suis d'abord sentie observatrice extérieure de situations sociales dont il me semblait que je n'étais que témoin, jusqu'à ce que mes informateurs eux-mêmes m'obligent à prendre une position et ceci en questionnant mon statut d'anthropologue. Ce statut non seulement n'était pas neutre mais il prenait également, au Maroc, une teinte et une signification particulières qui me mettait en jeu dans les situations que je vivais. Et c'est précisément en occupant, en tentant de comprendre et en négociant la place que mes interlocuteurs définissaient pour moi en fonction de leur propre interprétation de nos rôles que j'ai pu pleinement entrer dans un type de relations et d'interactions marocaines.

Au début de mon séjour sur le terrain, je cherchais à circonscrire un objet d'étude dans le domaine de l'anthropologie urbaine et, plus spécifiquement, j'avais le désir, abandonné dès que mon objet s'est imposé à moi par le mise en question de mon statut d'anthropologue, de découvrir des nouvelles pratiques bricolées autour d'espaces définis de traditionnels en fonction d'impératifs de la modernité. Dans ma quête d'un objet d'étude, je prenais un grand nombre de notes, je posais sans cesse des questions et je demandais à voir et à visiter différents lieux, par exemple des marabouts dans l'espoir d'y découvrir des mises en scènes révélatrices de problématiques urbaines actuelles, je demandais à m'arrêter près des conteurs de rues dans le souhait d'y entendre et d'y voir théâtralisées des revendications sociales contemporaines, etc. Ce faisant, je pensais exprimer un intérêt normal voire flatteur pour la vie urbaine marocaine. Or, je dus réaliser que mon attitude n'était pas du tout peçue comme flatteuse lorsque l'un de mes informateurs, qui paradoxalement m'aidait énormément et avec amitié, compara mon travail à celui d'un *moqadem*! La distance entre ce que je pensais être et faire et l'interprétation qu'en faisait cet informateur était tellement grande qu'elle devint une intrigue principale de ma recherche et fut révélatrice de modes de faire et de penser marocains.

En effet, le rôle que m'attribuait cet informateur occupa ma pensée, dirigea mes intérêts et mes actions et il devint un élément central de ma recherche au sens où cette dernière se déploya à partir de la nécessité pour moi de comprendre la critique de cet informateur. L'analogie qu'il avait faite entre mon travail et celui d'un *moqadem* n'avait en effet rien de fantaisiste ou d'insolite, le statut d'intermédiaire d'une part et la protection d'espaces privés ou d'entre-soi d'autre part étant des phénomènes sociaux marocains importants. Comme je le compris peu à peu, mes notes, mes questions et mes requêtes dérangeaient mes informateurs lorsqu'ils les recevaient comme de l'intrusion et de l'espionnage, soit qu'ils se sentaient cautionner ou permettre mon espionnage, soit qu'ils pensaient devoir jouer pour moi le rôle d'intermédiaire et d'espion quand par exemple je leur demandais de m'introduire dans des espaces sociaux qui ne leur étaient pas familiers, voire qui leur étaient inaccessibles. Ainsi, lorsque mes informateurs me faisaient accéder à des espaces privés, mes notes étaient évidemment très inadéquates au sens où, susceptibles de déplacer vers l'extérieur ou de rendre public ce qui était protégé, elles étaient une énorme gaffe sociale; ou encore, lorsque je leur demandais de me conduire dans des marabouts ou de s'arrêter avec moi au milieu des petits attroupements qui entouraient les conteurs de rue, espaces que je pensais publics et donc librement accessihles, je ne me rendais pas compte que je leur demandais d'investir des lieux particuliers dans lesquels il se pouvait que leur présence et/ou la mienne leur paraissent ou paraissent aux autres déplacées ou inconvenantes.

Ce n'est donc pas d'une manière extérieure et désengagée mais en raison d'une mise en jeu, et en péril, de mon identité personnelle et professionnelle que je me suis intéressée au statut et aux rôles des personnages intermédiaires tels que le *moqadem* et, plus généralement, aux passages et aux modes de passage entre des espaces relevant du caché, du secret, de l'intime, du privé, de l'entre-soi et des espaces relevant du connu ou du connaissable, du public, du visible.

La distinction entre espaces privés et publics des villes arabes est mise en évidence par plusieurs chercheurs dans un type d'approches[8] décrivant généralement la ville arabe comme une structure construite sur une distinction nette entre espaces du dedans (espaces domestiques, féminins, communautaires, etc.) et espaces du dehors (espaces publics, masculins, etc.). Ces approches insistent sur la structuration circulaire de la ville arabe, où chaque cercle enferme d'autres cercles plus étroits, plus spécifiques et privés. Ainsi, la ville, construite autour de la grande mosquée et du souk, entoure les quartiers construits chacun autour de leur équipement rituel (mosquée, hammam, four, etc.) et regroupant des communautés spécifiques; chaque communauté se distingue en grandes familles occupant chacune une grande maison construite autour d'un patio. Un autre type d'approches, non opposé au premier mais plus dynamique, envisage davantage l'organisation sociale de la ville arabe comme rayonnant à partir de pôles de mise en scène de soi et d'alliances négociées. Les recherches mettent alors en évidence différents lieux où se jouent et s'organisent les rapports sociaux, tels le *magyal* yéménite[9], la *madâfa* maghrébine[10], la *dîwânîyya* koweïtienne[11] (lieux de décisions politiques traditionnels actuellement investis par l'Etat et par le clientélisme), des lieux prolongeant l'espace domestique tels les seuils, escaliers, *dourba* ou ce que Navez-Bouchanine (1990) appelle les 'espaces limitrophes' et évidemment les souks[12], espaces de négociations par excellence.

Les terrains de ces dernières approches sont analysés dans leur caractéristiques contemporaines mais ils semblent pour la plupart avoir été choisis en raison de leur 'pesant' ethnographique. Or, il me semble que de tels espaces de négociation, de mise en scène de soi et de sociabilité relevant de la sphère semi-privée se trouvent aussi dans des endroits parfaitement ordinaires tels que ceux qui m'intéressent dans cet article: les espaces de négociations et d'échanges d'informations appartenant à la maison, au hammam et au quartier, envisagé dans son rapport avec le pouvoir local à travers la figure des *aouèn*. De plus, ces espaces me semblent primordiaux au sens où ils expriment l'ouverture, ou l'entrouverture, plutôt que la fermeture ou, comme tendent à le montrer les approches du premier type que j'ai présentées, le repli sur soi. En d'autres termes, il me semble que c'est parce que les espaces de vie et les relations sociales sont a priori ouverts sur l'extérieur ou sur l'autre qu'ils nécessitent un tel contrôle et une telle protection de l'intimité ou de l'entre-soi, cette protection de l'intérieur se manifestant à la fois par l'existence de lieux intermédiaires entre le privé et le public et par l'activité de surveillance et de sélection que réalisent les personnages ayant pour tâche de gérer le passage entre espaces privés et espaces publics.

Pour finir cette contextualisation, j'aimerais me situer en quelques mots dans le champ de l'anthropologie urbaine. Certains pionners de l'anthropologie urbaine ont défini cette dernière en la distinguant de l'anthropologie 'classique' (Agier, 1997, Centlivres, 1982). La spécificité de l'anthropologie urbaine viendrait du fait qu'une totalité socioculturelle serait appréhendée moins par un long séjour dans un groupe d'interconnaissances que par une observation participante à des pratiques sociales disjointes, des moments de vie, des situations morcelées, en bref à des 'scènes culturelles' (Centlivres, 1982), telles que des relations de travail, des manifestations sportives, l'ethnie au sens de construction circonstanciée, des pratiques rituelles (marchandes, religieuses, ...), etc. Les objets de l'anthropologie urbaine seraient donc construits non à partir d'un contexte à sociabilité homogène mais par l'analyse de réseaux (Gurtwirth, 1982, Agier, 1996), de régions[13] et de situations[14] (Agier, 1996). D'après Agier (1996: 57), l'anthropologie urbaine s'éloignerait ainsi de l'idée d'une synonymie entre social, spatial et culturel, une idée qui serait le "legs le plus embarrassant de l'anthropologie classique".

Si j'adhère à cette conception de la recherche anthropologique, je ne pense pas par contre qu'elle soit exclusivement le fait de l'anthropologie urbaine. Les transformations sociales récentes (indépendances, urbanisation, migrations, transports, médias, etc.) ont engendré différentes remises en question de l'anthropologie: critiques de la pseudo-clôture physique et symbolique de l'objet, de l'absence de prise en considération de l'historicité de l'objet, interrogations sur la nature ou le degré des différences entre l'autre et le même, sur la position et l'implication de l'ethnologue dans son terrain, etc. ou, en bref, critiques des grandes oppositions science/croyances, nous/eux, moderne/traditionnel, ville/campagne, etc. Les tentatives de réarticulations méthodologiques et épistémologiques qu'impliquent ces critiques circulent assez largement dans la discipline. Or, lorsque l'anthropologie urbaine construit une distinction par opposition entre recherche 'urbaine' et 'classique' en s'appropriant l'autocritique que se livre l'anthropologie en général et en associant l'"autre' anthropologie (l'entité mal définie 'anthropologie classique') à de la 'mauvaise anthropologie', elle est, il me semble, en plein contresens, son discours critique et anthropologique impliquant au moins qu'on évite de pareilles dichotomies.

Centlivres (1982) mentionne également le type de relations entre anthropologue en recherche urbaine et informateurs comme une spécificité de l'anthropolo-

gie urbaine, le rapport de domination entre eux pouvant s'inverser selon les groupes sociaux auxquels ils appartiennent. Une confusion réside dans cet autre point de distinction entre anthropologie 'classique' et 'urbaine'. Cette confusion consiste à envisager la relation entre anthropologue et informateur exclusivement comme une reproduction de la relation de domination entre leurs milieux socioculturels respectifs. La première s'inscrit dans la seconde, mais elle est plus complexe et diversifiée. Si le rapport entre informateur et anthropologue est effectivement toujours sujet aux enjeux de pouvoir, la distribution de ce dernier est discontinue et dépendante des situations, quel que soit le terrain concerné. Pensons par exemple à la dépendance, sur le terrain, de l'anthropologue à ses informateurs, ces derniers pouvant manifester une disponibilité fluctuante, ouvrir ou fermer des réseaux et des accès au chercheur. Inversement, l'anthropologue est quasiment tout-puissant lors de la reconfiguration textuelle de son expérience de terrain (définition d'espaces d'analyses, lesquels ne sont pas forcément pertinents aux yeux des informateurs, censures, bricolages textuels, etc.).

Quant à la spécificité de l'anthropologie urbaine par rapport à d'autres approches de la ville, évoquons la méthode qualitative et le choix d'unités d'analyse restreintes à partir desquelles une totalité socioculturelle est reconstruite. A ce sujet, notons que l'anthropologie urbaine est convaincante lorsque, s'intéressant à des unités sociales restreintes, elle ne produit pas pour autant des micro-univers (Althabe, interviewé par Sélim, 1992) mais tend au contraire à déconstruire ceux-ci lorsqu'ils apparaissent comme des donnés afin d'analyser les enjeux et les dynamiques sociales concourant à leur construction et à leur légitimation. A cet égard également, l'anthropologie urbaine poursuit et revendique le projet de l'anthropologie en général, qui est de comprendre des phénomène sociaux dans leur contexte d'inscription et d'accéder à des logiques cachées organisatrices d'un ensemble culturel.

La maison

Les pièces d'habitation ou l'entre-soi domestique

Dans les maisons marocaines, les pièces d'habitation familiales traditionnelles, qui servent selon le moment de salon, de chambre à manger et de chambre à coucher, sont couvertes de tapis et bordées sur toute la longueur des murs de sofas et de coussins; en raison de l'exiguïté des fenêtres et des rideaux par lesquels on se protège des regards extérieurs, elles sont souvent sombres. Ces pièces expriment et mettent en scène les qualités de l'intérieur, traditionnellement féminines, du circulaire ou de la rondeur, de la mollesse, de la douceur, du sombre, du caché et de l'intimité. Elles s'opposent ainsi aux qualités de la rue ou de l'extérieur, traditionnellement masculines, de la droiture, de la dureté, de la clarté, du visible ou du connu et du public. Mais si ces deux mondes s'opposent qualitativement, ils ne sont pas pour autant fermés ou radicalement séparés l'un à l'autre. Au contraire, le passage et l'échange entre l'un et l'autre est à la fois garanti et contrôlé et, en l'occurrence, matérialisé par l'espace intermédiaire du *m'rah* pour ce qui concerne les maisons populaires ou du *wust dâr* pour les grandes maisons traditionnelles. Premier espace auquel on accède après avoir franchi le seuil de la maison, le *m'rah* ou le *wust dâr* expriment, par leurs qualités physiques et fonctionnelles, la transition et l'échange d'un monde à l'autre.

M'rah *ou* wust dâr *et les femmes de la maison*

M'rah et *wust dâr* appartiennent à l'intérieur de la maison mais ils renvoient également à l'extérieur, à la fois physiquement et fonctionnellement. Physiquement, ces espaces sont semi-ouverts, donnant sur le ciel ou possédant une ouverture sur l'extérieur (accès à la terrasse et/ou fenêtre au plafond); ils sont donc plus lumineux que les pièces d'habitation mais la luminosité n'y est pas aussi crue que celle de la rue. Depuis le *m'rah* ou le *wust dâr*, on aperçoit un peu des pièces familiales mais on n'a en aucun cas un accès visuel global sur ces dernières et sur ce qui s'y passe. Souvent, une ou plusieurs des pièces de la maison possède(nt) une fenêtre donnant sur le *m'rah*, ce qui exprime la relative extériorité du *m'rah* par rapport aux pièces intérieures. *M'rah* et *wust dâr* sont meublés, mais faiblement et en dur et on peut s'y déplacer en chaussures, alors qu'on ôte ces dernières à l'entrée des pièces familiales. Qu'on puisse être chaussé ou non dans le *m'rah*, qu'on y passe et que souvent on s'y change pour sortir ou entrer est illustratif du fait qu'on n'est véritablement ni dehors ni dedans mais dans un lieu central et intermédiaire, qui permet la transition, ainsi que la transformation et l'échange entre l'intérieur et l'extérieur. On est également dans un lieu d'échanges et de sociabilité féminine, comme l'exprime l'étymologie de *m'rah,* du fait que s'y réalisent plusieurs activités féminines ainsi qu'une partie des visites et notamment celles des voisines. C'est en effet la plupart du temps dans le *m'rah* ou le *wust dâr* que les femmes cousent, confectionnent des biscuits, s'octroient des pauses thé et qu'elles accueillent les invités auxquels on ne donne pas accès aux pièces familiales — les memhres de la famille, les proches et les invités d'honneur étant conduits dans les pièces. Dans sa description du *wust dâr* algérien, Bekkar (1994a: 615) fait ressortir de telles caractéristiques: «la contiguïté du *wust dâr* avec la cuisine et la pièce familiale fait de la cour à la fois un lieu de convivialité et un espace d'activité intense des femmes et des enfants. Faiblement encombré, accueillant un aménagement mobile et largement approprié par les femmes, c'est là qu'elles reçoivent leurs voisines, leurs amies et vaquent à leur travaux domestiques ou artisanaux». Actuellement, au Maroc, certaines familles transforment le *m'rah* en "petit salon" ou en "salon des femmes", en lui ajoutant un toit lorsqu'il était une pièce à ciel ouvert, en y installant des sofas et une table. Mais le *m'rah* transformé ne remet pas en question l'existence de pièces intérieures plus intimes et il reste un lieu physiquement et symboliquement ouvert: accès à la terrasse, pièce claire et assez dégagé, bénéficiant d'espaces vides, lieu d'accueil des invité-es et de sociabilité féminine.

Au contraire de nos logements européens, les maisons marocaines semblent moins présenter une clôture nette entre le privé et le public qu'un espace intermédiaire, permettant la transition. *M'rah* et *wust dâr* sont des espaces semi-ouverts, moyennement confortables, présentant à la fois des caractéristiques de l'intérieur (espace féminin, espace situé à l'intérieur des murs de la maison) et de l'extérieur (ameublement mobile et souvent rare, sol nu ou partiellement nu, ouverture sur le ciel et lumière, espace de sociabilité extra-familiale); ils assurent l'ouverture à l'extérieur, en garantissant l'accueil et l'hospitalité, et protègent l'intimité d'une intrusion de l'extérieur en étant également des lieux de contrôle et de passage sélectif entre le dehors et le dedans.

La sociabilité du *m'rah*, du *wust dâr* et des pièces familiales est gérée par les femmes de la maison. Lorsque quelqu'un frappe à la porte d'entrée, c'est en général l'une des femmes de la maison qui répond. Puis, elle dirige la personne selon le statut et la proximité affective et familiale de cette dernière et selon son évaluation de la situation. Elle peut laisser la personne sur le seuil et avoir une brève interaction avec elle, par exemple dans le cas où elle est une voisine dont l'entrée dans le *m'rah*, le *wust dâr* ou dans une pièce familiale serait momentanément inadéquate, du fait par exemple de la présence d'autres personnes (hommes de la famille, invités). Il se peut également que la femme qui répond à la porte fasse sortir un membre de la famille concerné par la visite. Dans un tel cas, c'est que l'interaction est considérée par l'hôtesse comme n'ayant aucune légitimité à se dérouler dans l'espace domestique. Par exemple, une interaction entre hommes, dont on peut supposer qu'elle abordera des thèmes malvenus, voire tabous, dans l'espace domestique aura lieu dehors: dans la rue, qui est un espace opposé à celui de la maison pour son côté impur (on parle de 'langage de la rue' et on n'aime pas toujours que ses enfants la fréquente) ou au café, lieux assez exclusivement masculins. L'hôtesse peut également conduire l'invité-e dans le *m'rah* ou le *wust dâr.* Dans ce cas, l'invité-e est un-e proche, mais non un-e intime; les invitées dans le *m'rah* ou le *wust dâr* sont souvent des voisines venant prendre des nouvelles, boire un thé, passer un moment de sociabilité entre femmes. Enfin, la femme de la maison peut conduire l'invité-e dans l'une des pièces familiales; un membre de la famille, un-e ami-e ou un-e voisin-e avec lequel/laquelle on a lié une relation de forte amitié ou encore un personnage important ou respecté aura accès aux pièces familiales. L'hôtesse décide donc du déroulement de la visite, non seulement pour ce qui concerne l'espace investi mais encore les agréments offerts car elle choisit d'offrir ou non du thé, de thé et de biscuits, beaucoup de biscuits ou peu de biscuits. Durant la visite, elle-même reste relativement libre de ses allées et venues.

Les femmes de la maison ont donc le pouvoir de protéger ou de découvrir l'intimité des pièces familiales. Elles protègent l'intérieur de la maison lorsqu'elles laissent les invité-es sur le seuil, font sortir un membre de la famille ou encore lorsqu'elles arrêtent les invité-es dans le *m'rah* ou le *wust dâr,* les habitant-es occupant les pièces demeurant peu concerné-es par les visites. Mais une femme peut également obliger un (ou des) membre(s) de la famille à passer un moment avec un-e invité-e lorsqu'elle juge cela bien ou nécessaire, simplement en accompagnant l'invité-e dans la pièce où il(s)/elle(s) se trouve(nt). Les règles d'hospitalité demandent que les occupant-es de la pièce accueillent la visite, même s'ils/elles la jugent malvenue ou illégitime. Sous cet angle en tout cas, la femme a donc, dans l'espace domestique, un pouvoir indéniable.

Le pouvoir des femmes qui accueillent et gèrent les visites peut également être mis à l'épreuve par l'invité-e lui/elle-même. Ainsi, par exemple, lors d'un de mes séjours au Maroc, une voisine intriguée par ma présence dans une famille qui m'avait accueillie se livra, avec la femme la plus âgée de la maison, à une intense et très longue négociation pour accéder à la pièce où, le jour de sa visite, je lisais. La voisine entra dans la maison de manière énergique et peu discrète. Les femmes de la maison l'arrêtèrent dans le *m'rah* et s'y installèrent avec elle. Leur interaction semblait devoir être brève, parce qu'on ne fit pas de thé. Après un moment de discussion, l'une des femmes se leva pour aller faire un thé et la voisine en profita pour se déplacer dans un endroit du *m'rah* d'où, en se penchant, elle pouvait m'apercevoir. L'interaction des femmes se poursuivit encore un moment autour du thé puis du mouvement fit supposer que la voisine s'en allait. Quelques mots furent échangés près de l'entrée et, finalement, la voisine fut conduite dans la pièce où je lisais. Pleinement satisfaite, elle s'assit en face de moi, me salua et attendit que je prenne l'initiative de la

conversation. Lorsque ce fut fait, on apporta du thé chaud, et même des biscuits, pour poursuivre puis terminer cette visite. Durant cette longue visite, la voisine avait négocié âprement et finalement obtenu un accès à l'invitée de la famille que j'étais, confinée alors dans l'une des pièces familiales, et que les femmes de la maison avaient voulu protéger d'un dérangement par cette intrusion curieuse. Le jeu n'en valait vraisemblablement pas la chandelle; en l'occurrence, il valait sans doute mieux préserver les bonnes relations de voisinage que la volonté de paix supposée (à raison, puisque je n'avais pas bougé de ma pièce) d'une étrangère de passage. Cependant, la prévenance de mes hôtesses à mon égard, les règles d'hospitalité marocaines ainsi que le caractère privé et d'accès contrôlé des pièces familiales faisaient de la requête de la voisine une demande peu légitime. Aussi, la négociation n'avait pas été aisée jusqu'à ce qu'elle obtienne de pouvoir passer de l'espace semi-privé du *m'rah* à l'espace intime et protecteur de l'une des pièces familiales et à celle qui l'occupait.

Le hammam

Les salles d'eau ou l'entre-soi féminin du hammam

L'espace véritablement intérieur du hammam est les salles d'eau. Ces dernières présentent, comme les pièces familiales de la maison, les qualités de l'obscurité, de la mollesse, du laisser-aller, de l'intimité ou de l'entre-soi, d'une forme de secret et de sacré. Pénétrer dans les chambres d'eau du hammam, c'est être assaillie par la chaleur, la vapeur, l'obscurité, le brouhaha des voix, les bruits de seaux, les parfums de savon et de shampooing. Dans cette atmosphère et en raison des soins qu'il reçoit, le corps perd sa fermeté et ses contours pour gagner un état de mollesse, de confusion, de perméabilité et d'extrême fragilité nécessaires au recouvrement de la propreté et de la pureté[15]. Les trois pièces du hammam conduisent les baigneuses vers un intérieur toujours plus chaud, toujours plus trouble, embué et obscur, qui évoque et accompagne le parcours et les étapes que subit le corps dans la transformation que permet le bain.

Le hammam permet en effet de laver le corps d'une manière particulière en lui faisant subir une dénaturation menant à sa résurrection. La première étape consiste à attendrir le corps. On commence par le recouvrir d'une pâte ocre au parfum agréable, le savon-Beldi, qu'on laisse un moment sur la peau. Cette étape du bain permet aux pores de la peau de s'ouvrir, au corps de transpirer, à la peau de se détendre et de s'amollir. Durant cette étape, la baigneuse, envahie tout à la fois par la chaleur parfumée et par l'épuisement, atteint une forme d'irréalité. Lorsque le corps est suffisamment tendre, mou, sinon anéanti, on passe à la seconde étape qui consiste à le masser avec un gant rugueux, vigoureusement et plusieurs fois, de manière à débarrasser la peau de toute saleté et de ses cellules mortes. Kilito (1989: 244) évoque ce qu'il qualifie comme l'expérience de la mort que fait le baigneur lorsqu'il confie son corps au masseur, «ce personnage tout en muscle, au cœur infatigable, une sorte de génie du hammam, qui semble ignorer le langage courant, le langage articulé; pendant qu'il vous masse, il lance des sifflements, des sons stridents avec le bout de sa langue contre ses dents [...]. Vous êtes totalement à le merci de ce personnage vigoureux, vous dépendez de lui, vous êtes dans l'inertie la plus totale entre ses mains, vous êtes mort, vous êtes le cadavre soumis à la toilette mortuaire». Retrouver la propreté suppose non seulement d'être passé par un état de mollesse, de faiblesse et de confusion mais encore d'avoir, en quelque sorte, profité de cet état pour assaillir le corps avec le gant de massage et le débarrasser de la saleté et du filament de peau morte, ou de fermeture, dont il faut le libérer pour lui permettre de respirer à nouveau.

On retrouve, dans l'état de bien-être et de pureté du corps propre, débarrassé de ce qui le ferme, cette nécessité d'ouverture ou d'entrouverture permettant la respiration, le passage et la perméabilité contrôlés, parce que cette possibilité de passage est également dangereuse ou affaiblissante, entre l'extérieur est l'intérieur. Lorsqu'on sort du hammam, on se sent d'ailleurs paradoxalement renaissant et épuisé; «quand le baigneur sort du hammam» écrit Kilito (1989: 245), «il a déjà troqué son être ancien contre un être nouveau. Il est en état de pureté rituelle, il a changé de vêtement (et de peau), et puis il remonte du monde chthonien vers le monde du soleil et expérimente, après la mort, la résurrection». Ce qui est totalement fermé est malsain, risque l'étouffement, la folie. Non seulement l'aménagement de l'espace de vie[16] et les soins portés corps, mais également des pratiques thérapeutiques comme par exemple celle du *tchrat*[17], manifestent cette logique de l'entrouverture nécessaire, garantissant l'équilibre et la santé. Au hammam, et comme dans tout rite de transformation, le corps est poussé au bout de cette logique d'ouverture puisque, envahi par la moiteur et le chaleur du lieu puis saisi par la dureté du gant de toilette et du massage, il atteint un état de déstructuration, d'anéantissement ou de dénaturation, permettant sa conversion à un état nouveau.

La salle de réception du hammam et la réceptionniste

Le hammam possède également un espace intermédiaire de réception, de transition et d'échanges: la salle de réception, où l'on se dévêt et se revêt après le bain, on l'on discute avec les autres baigneuses et la réceptionniste, où l'on achète éventuellement du savon, du shampooing ou du henné.

La salle de réception du hammam permet la transition, le changement et l'échange entre les deux mondes opposés de la rue et du hammam, c'est à dire entre le monde du dehors, de la clarté, de la netteté, de la chaleur sèche, de la dureté et celui du dedans, de l'obscurité, du trouble et de la confusion, de la chaleur et de l'eau, de la mollesse et de la déstructuration de soi. Comme pour ce qui concerne le *m'rah* ou le *wust dâr*, la réception met physiquement en scène ces qualités d'entre-deux. Elle est une salle aux murs dallés, elle est humide et tiède et la lumière y est claire-obscure. Il y a un va-et-vient continuel entre la réception et les salles d'eau: des femmes entrent au hammam et d'autres en repartent, des baigneuses sortent momentanément des bains, couvertes d'une serviette de bain et les cheveux mouillés pour acheter ou prendre quelque chose dans la réception. Avec ces entrées et sorties, des bouffées de chaleur, de parfum de savon, de bruits de voix, d'eau et de seaux envahissent par nuées la réception. Zannad (1994: 70) parle de «l'euphorie, du tourbillonnement du hammam donnant à l'espace et à la perception le sens du labyrinthe». C'est ce tourbillonnement qui entre par vagues dans la réception, et qui déborde même dans la rue d'où l'on perçoit la vie du hammam.

La réception est un lieu de passage lent et d'échanges. Ainsi, comme dans le *m'rah* ou le *wust dâr*, on s'y change et on y échange des paroles. Tandis qu'on se défait de ses vêtements, on prend le temps de s'acclimater à l'ambiance du hammam et de discuter avec les autres baigneuses, la réceptionniste et les masseuses. Après le bain, on prend encore le temps: celui de laisser sécher ses cheveux et surtout de se réhabituer à un corps frais, propre, neuf mais encore singulièrement fragilisé et tendre, presque enfantin; durant ce second moment passé à la réception, on retrouve une sentiment de familiarité avec soi-même et avec le monde de la vie courante.

L'activité, l'atmosphère et le type de relations au hammam des femmes appartiennent au monde des femmes et l'accès à cet entre-soi féminin est sélectif et contrôlé, par la réceptionniste d'une part et par les femmes dans leur ensemble d'autre part.

Par exemple, on sait que le hammam des femmes accueille les fils de ces dernières tant qu'ils sont considérés comme appartenant au monde féminin. Le moment où le garçon doit quitter le hammam des femmes n'est pas défini de manière absolue ou à l'avance; il est l'objet de négociations au cas par cas. Le film *Halfaouine, l'enfant des terrasses* montre par exemple comment l'entrée d'un garçon au hammam des femmes devient de plus en plus difficile et donne lieu à de plus âpres négociations entre la mère et la réceptionniste au fur et à mesure que l'enfant grandit. Lorsque le garçon devient visiblement attentif à la nudité des femmes et qu'éclate un scandale au sujet de sa présence au hammam, il est désormais signifié comme un intrus et il est définitivement chassé du hammam des femmes.

Le monde du hammam des femmes, si bien protégé de l'extérieur, semble nettement différencié de celui du hammam des hommes. En accord avec plusieurs stéréotypes de sexe marocains, on entend souvent dire que le hammam des femmes est, au contraire de celui des hommes qui serait un espace d'égalité, de paix et pratiqué d'une manière plutôt individualiste (les hommes investissant d'autres espaces de sociabilité masculine, comme les cafés), un espace de commérages, de rivalité entre femmes, de tractations et d'affaires. On compare par exemple le hammam à une agence matrimoniale, car les femmes y choisiraient les futures épouses de leurs fils. Ces propriétés du hammam des femmes sont mises en œuvre par les femmes elles-mêmes et connues des hommes, qui les évoquent avec amusement ou mépris, ainsi que, lorsqu'il s'agit des tractations et des affaires qui se concluent au hammam, avec une admiration distante.

Le hammam des femmes est en effet un important lieu de rencontres et d'échanges d'informations. Ces échanges verbaux ont lieu principalement dans la salle de réception, lors de l'arrivée au bain ou de la sortie du bain. Les interactions qui ont lieu dans la salle de réception sont en effet des moments où l'on prend et où l'on donne des nouvelles de soi et de ses connaissances. Dans ces échanges, un personnage a une grande importance: la réceptionniste. La réceptionniste est un personnage intermédiaire qui permet et surveille la transition entre les deux mondes. Kilito (1989: 245) décrit le rôle du surveillant ainsi: «assis paisiblement près de la porte, il surveille les entrées et les sorties, il a aussi la charge de garder les vêtements des baigneurs et, en tant que portier, il assure la médiation entre le monde du dehors et celui du dedans, le monde du soleil et le monde de l'obscurité, le monde des corps solides et le monde des ombres inconsistantes, le monde de l'accoutrement et le monde de la nudité, le monde des vivants et celui des morts».

Dans le hammam des femmes, la réceptionniste a aussi un rôle social, et ambivalent, à la fois craint et apprécié, de détentrice d'informations sur les femmes du quartier. En effet, si elle se charge du bon déroulement du bain, en surveillant les entrées au bain, les affaires des baigneuses et en vendant savon, shampooing et henné, elle se charge également d'alimenter les discussions entre baigneuses dans la salle de réception et se trouve au centre de toutes les conversations qui se déroulent entre baigneuses, entre baigneuses et masseuses et elle-même. Par ailleurs, elle connaît la fréquence des venues au bain des femmes et des enfants du quartier et elle est témoin de leur relations. Ainsi, la

réceptionniste du hammam est une intermédiaire au double sens de sa fonction de gardienne de l'espace physique du hammam (surveiller le passage des femmes dans la réception ainsi que leurs affaires) et de l'espace symbolique et relationnel de l'entre-soi féminin du hammam puisqu'elle connaît, en raison de son rôle de témoin constant des passages et des échanges ayant lieu dans la salle de réception, et garde pour elle ou divulgue, une foule de savoirs sur la vie des femmes du quartier et, plus généralement, sur la vie du quartier.

Le quartier

Vie et entre-soi du quartier

Nous avons vu que la rue et le quartier sont physiquement et qualitativement opposés à l'espace domestique et à l'espace du hammam; ils en figurent donc l'altérité ou l'extérieur. Cependant, les rues des quartiers marocains ne sont pas un espace véritablement public au sens où on y serait anonyme. J'ai parlé au début de ce texte de la recherche d'un tagine qu'un Marocain entreprit pour et avec moi. Le fait qu'un habitant de la ville m'accompagne illustre que le quartier, en l'occurrence quelques quartiers de la médina d'une petite ville puis un quartier de banlieue, n'est pas un lieu ouvert et d'accès aisé à un étranger. Et, de fait, mon parcours et ma requête ont été grandement facilités par l'intermédiaire de Youssef qui m'a épargné toute une série d'obstacles: je n'ai pas perdu de temps dans la recherche de potiers ni d'énergie dans le marchandage du tagine, je n'ai pas dû refuser moi-même les invites des 'faux guides', je ne me suis pas égarée dans les rues de la médina et j'ai évité d'entrer dans les ruelles que mon intermédiaire considérait comme dangereuses. Mon parcours dans les rues de quartiers de la médina était un passage dans des lieux d'entre-soi, puisque tout ce que mon accompagnateur m'a évité illustre le fait que je traversais des espaces où je ne bénéficiais nullement de la protection et de la liberté de mouvement qu'offre l'anonymat des espaces réellement publics. De plus, l'épisode de notre rencontre avec le *moqadem*, y compris le fait que ce dernier discutait avec un petit groupe d'hommes devant une boutique, montre que les rues des quartiers sont des espaces de vie, de relations interpersonnelles et d'échanges ordinaires pour les habitants. Le lieu de travail du *moqadem* est en effet les rues de son quartier, qui sont un espace de sociabilité des habitants du quartier. Dans la grande majorité des cas, les habitants d'un quartier se connaissent bien et ils entretiennent parfois des liens de parenté. Les boutiques sont ouvertes sur la rue, les portes et les fenêtres des maisons souvent entrouvertes. Les hommes se regroupent ici et là, devant les boutiques, dans les cafés, parfois devant les maisons. Hommes et femmes vont et viennent, seuls ou en groupes, de leurs maisons aux équipements du quartier (four, mosquée, hammam, éventuellement petit souk) ou se rendent chez des voisins. Chacun est à la fois spectateur et acteur de la sociabilité de quartier, *moqadem* compris, évidemment, puisqu'il est à la fois chez lui et au travail dans les rues de son quartier.

Le moqadem *et les* aouèn *comme intermédiaires entre le quartier et le pouvoir local*

Le *moqadem* est un intermédiaire entre le *qayd* (occupant la *Qiyâda*), représentant du Ministère de l'Intérieur pour un arrondissement et les habitants de ce dernier. Le *qayd* ne connaît en général pas ou connaît mal les habitants des quartiers de son arrondissement. Aussi, lorsqu'un habitant a besoin d'un papier administratif (par exemple un certificat de résidence) devant émaner de la *Qiyâda*, il s'adresse en général au *moqadem* de son quartier qui intercède auprès du *qayd*, notamment en attestant de la véracité des données personnelles de l'habitant. A l'inverse, les connaissances que le *qayd* ou, au dessus de lui, une personne occupant l'un des échelons du Ministère de l'Intérieur a à propos des habitants d'un quartier sont fournies par le *moqadem*. Le *moqadem* est donc un personnage intermédiaire à la fois nécessaire et craint parce que, en vertu de sa position, il a le pouvoir immense de permettre ou de freiner, voire d'empêcher, l'acquisition de droits ou de privilèges pour les habitants du quartier ainsi que celui de cacher ou de dévoiler au Ministère de l'Intérieur les secrets et les activités de la vie du quartier. Le *qayd* a également recours, pour obtenir des connaissances sur les activités et les habitants du quartier, aux *aouèn*. Ces derniers sont négativement qualifiés par la population de *berguage* ('bavards' en dialecte marocain). *Moqadem* et *aouèn* acquièrent leurs savoirs grâce à leurs contacts dans le quartier, par exemple avec les boutiquiers, les cireurs de chaussures, les mendiant-es, etc., ces derniers échangeant des informations contre des bénéfices (protection du pouvoir, argent, privilèges administratifs).

L'existence de ces personnages intermédiaires entre la communauté du quartier et le pouvoir local révèle cette configuration des espaces en un monde du dedans, pour ce qui nous concerne ici celui de la vie communautaire du quartier ou d'une certaine forme de secret et d'intériorité, opposé qualitativement à un espace extérieur, dont on se protège comme on peut et qui est, en l'occurrence, celui du pouvoir politique, craint et envahissant à travers les figures des intermédiaires (*moqadem* et *aouèn*). L'existence de ces personnages intermédiaires révèle également la perméabilité des frontières entre ces mondes ou même plutôt le passage constamment ouvert et plus ou moins contrôlé et contrôlable entre eux. Ce qui passe d'un espace à l'autre dépend des relations interpersonnelles et des négociations réalisées entre les personnes qui occupent ces trois espaces, extérieur, intermédiaire et intérieur. En effet, personne ne peut se soustraire à ces relations interpersonnelles: ni les habitants du quartier, qui ont besoin du *moqadem* pour accéder à l'administration locale, ni le pouvoir, qui a besoin du *moqadem* et des *aouèn* pour s'exercer, ni évidemment les intermédiaires, qui vivent de leur position et qui, s'ils perdent cette position, c'est-à-dire s'ils perdent la protection du pouvoir et donc leur propre pouvoir de passeurs, se retrouvent dans une situation de marginalisation sociale très peu confortable. Ainsi, le pouvoir politique, au Maroc, est considéré comme une extériorité dangereuse et intrusive. Mais, pour obtenir des droits ou des privilèges de la part de ce pouvoir, il faut s'assurer la protection d'intermédiaires. De ce fait, le pouvoir prend également la figure d'une sphère semi-privée, puisqu'elle est en fait privatisée à travers les réseaux de relations interpersonnelles. En regard de ce réseau de relations interpersonnelles et de cette logique de la protection, aussi bien la protection dont un *aoun* ou un *moqadem* bénéficie auprès du pouvoir local que la protection du *moqadem* dont un habitant doit pouvoir se prévaloir pour obtenir un privilège ou un droit, on peut dire, comme je l'ai mentionné au début de cet article, qu'une sphère réellement publique au sens où chacun pourrait y avoir librement accès n'existe pas au Maroc.

Cette logique de la protection renvoie au système clientéliste qui a cours dans la sphère politique marocaine. En effet, aussi bien entre l'habitant et le *moqadem* qu'entre le *moqadem* ou l'*aoun* et le *qayd*, ou encore entre le *qayd* et d'autres personnes dont il dépend, les relations relèvent du domaine semi-privé, non seulement au sens où les droits et les privilèges dépendent de ces relations interindividuelles et personnalisées mais encore au sens où les intérêts qui priment de part et d'autres sont d'ordre individuel (avantages pour soi ou pour son groupe d'appartenance, par exemple familial, social ou politique, etc.). Le clientélisme est défini par Gellner (1991: 563) comme «un certain type de rapport politique, à savoir de relation de caractère dissymétrique existant entre un patron et un client et dans laquelle le premier apporte sa protection au second tandis que ce dernier offre en retour son soutien et s'établit dans un état de relative soumission». Une illustration de ce type de relation peut être, par exemple, la distribution d'argent, l'octroi d'un permis de construire, la promesse de placer un membre d'une famille dans l'administration, etc. faite par uu patron à ses clients qui, en retour lui donnent leurs voix aux élections. A l'inverse, l'habitant d'un quartier en quête d'un papier délivré par la *Qiyâda* fournit un service au *moqadem* (de l'argent par exemple), service contre lequel le *moqadem* intercédera auprès du *qayd*. L'habitant qui a des relations directes au Ministère de l'Intérieur pourra sauter par dessus l'intermédiaire du *moqadem*, ou du *qayd*, etc., pour s'adresser directement à son contact, dont il recevra la protection (la garantie que sa requête sera satisfaite) contre une contre-prestation. Gellner (1991: 563) note à ce propos: «le clientélisme est caractéristique d'un certain type de société, incomplètement centralisée, dans laquelle des individus et des groupes, sinon marginaux du moins peu privilégiés, ne peuvent accéder à certains avantages – même si en théorie ils y ont droit – sans recourir aux bons offices et à la protection d'un homme bien placé: 'un patron'». Ainsi, l'obtention d'un droit légal ou d'une faveur est dépendante des moyens et des réseaux dont disposent les individus et, en conséquence, de leur relations soit de clients à un patron soit, l'organisation clientéliste étant pyramidale, de patron d'un réseau de clientèle à un autre patron plus puissant dont il est lui-même un client. La relation de dépendance entre clients et patrons perdure dans le temps, se renégociant au coup par coup, puisque les clients doivent passer par les patrons pour l'obtention de droits ou de privilèges et que les patrons sont d'autant plus puissants qu'ils peuvent mobiliser un large réseau de clients.

Lorsqu'on ne veut ou ne peut pas passer par ces réseaux clientélistes pour accéder à la sphère de l'administration publique, on peut tenter de faire valoir des arguments de force, dans une stratégie individuelle de manifestation de pouvoir. Par exemple, certains étudiants et intellectuels marocains tentent d'impressionner le *moqadem* ou d'autres intermédiaires politiques et administratifs en revendiqnant leurs connaissances de leurs droits légaux et en menaçant de dénoncer les pratiques de clientélisme, largement répandues et relativement légitimées mais illégales, par lesquelles ils refusent de passer. Dans un pays luttant apparemment contre la 'corruption', de telles menaces peuvent avoir de l'effet. Ou encore, dans la même logique de témoignage de pratiques illégales, j'ai moi-même pris la figure d'un argument de pouvoir dans diverses administrations marocaines en étant conduite par des informateurs marocains dans des bureaux dans lesquels ils négociaient l'obtention d'un droit. Dans ces bureaux, mes informateurs me faisaient le plus souvent adopter le rôle du témoin silencieux. Mais, lorsqu'ils pensaient maîtriser mieux le français que leur interlocuteur, la langue devenait alors également pour eux un argument de pouvoir et, afin d'orienter l'échange en français, j'étais alors introduite dans la communication par mes compagnons. Les entreprises de mes compagnons, consistant à s'introduire de manière individuelle dans un réseau de relations d'interdépendances mutuelles, n'étaient pas d'office vouées à l'échec mais pas non plus évidentes. Ils voyaient très vite lorsque la négociation à laquelle ils se préparaient était vaine ou lorsqu'un accès à l'obtention de ce qu'ils tentaient d'obtenir se profilait. Mais, entre la vie du quartier et

l'administration publique, le plus simple est, pour ceux qui le peuvent, de passer par les réseaux de connaissances et de clientélisme, et notamment par le *moqadem*, intermédiaire entre l'entre-soi du quartier et les autorités politiques et administratives.

M'rah, *wust dâr,* salle de réception du hammam et rues du quartier sont des espaces qui présentent les dimensions combinées de l'ouverture à autrui et de la protection d'un entre-soi. Ce ne sont évidemment là que trois exemples de toute une série d'autres espaces intermédiaires, de réception ou d'entre-deux, qui fonctionnent chaque fois selon leurs propres singularités mais, à mon sens, dans une même logique d'entrouverture, de transition, de passage sélectif et de négociation entre un intérieur et un extérieur relatif. Ces espaces intermédiaires et de sociabilité sont donc des lieux dynamiques, en équilibrage constant. En effet, l'équilibre entre ce qui est caché et ce qui est découvert y est négocié, souvent mis à l'épreuve et en péril dans un jeu de dévoilement et de retenue où les uns et les autres tentent soit de protéger le même, soit de franchir l'espace les séparant de l'autre. Les acteurs de ce jeu d'équilibrage et de déséquilibrage sont d'une part ceux qui appartiennent et ceux qui tentent d'accéder aux espaces d'entre-soi et, d'autre part, les gardien(ne)s de ces lieux de passage, les passeurs (passeuses) ou personnages intermédiaires. Pour ce qui concerne les exemples évoqués, il s'agit des femmes de la maison, qui décident de l'entrée, de l'endroit et du déroulement des visites dans l'espace domestique; de la réceptionniste du hammam, qui surveille le passage au bain mais qui, surtout, se trouve au centre de la sociabilité féminine du hammam, et est donc témoin et détentrice d'une foule d'informations sur les femmes du quartier; et du *moqadem* et des *aouèn*, surveillants du quartier, détenteurs de connaissances sur la vie et les habitants du quartier, et qui font le lien entre ces derniers et le pouvoir local.

L'analogie qu'a faite l'un de mes informateurs entre *moqadem* et anthropologue est donc parfaitement compréhensible et judicieuse. L'anthropologue, qui ne peut lui-même travailler que grâce à d'autres intermédiaires, ceux que l'on appelle justement les 'informateurs', est en effet un personnage intermédiaire entre groupes socioculturels, notamment entre le monde dans lequel il a effectué son terrain et le monde académique auquel il restitue son travail. Mais surtout, tous les personnages intermédiaires, les intermédiaires marocains dont j'ai parlé et l'anthropologue, agissent d'une manière très similaire. Tous tentent de connaître un milieu par une présence régulière, l'établissement de bonnes relations ainsi que l'échange verbal ou/et de prestations. Tous bénéficient d'un certain pouvoir, bien que non absolu ni systématique, grâce à leur statut, leur rôle et à leur position. Et enfin, tous ces personnages sont ambivalents: ils sont utiles ou nécessaires mais également craints ou dangereux, en raison de leur capacité de déplacement du Même à l'Autre et, en conséquence, de leur pouvoir de découvrir et de faire passer des éléments de connaissances (vraies, vraisemblables ou fausses !) d'un espace à un autre.

Notes

[1] Un tagine est à la fois un repas et le récipient en terre cuite qui permet de le cuisiner.

[2] La catégorie des 'faux guides' sert à désigner, et à délégitimer, ceux des guides pour touristes qui ne sont pas reconnus par l'Etat.

[3] *M'rah* qu'on emploie pour désigner le centre des petites maisons vient de *marah* qui signifie gaîté, allégresse; en effet, le *m'rah* est signifié comme un endroit de joie en raison du fait que c'est un lieu de rencontre et de conversation entre les femmes de la famille et les voisines ainsi qu'un lieu de jeux pour les enfants.

[4] Littéralement le centre (*wust*) de la maison (*dâr*).

[5] *Aoun* (pl.: *aouèn*): terme désignant celui qui aide les autorités, l'auxiliaire d'un agent officiel ou parfois l'agent officiel lui-même.

[6] Voir par exemple Kilani (1994: 41): «Le terrain s'organise d'abord et essentiellement comme un travail symbolique de construction de sens, dans le cadre d'une interaction discursive, d'une négociation de points de vue entre l'anthropologue et ses informateurs».

[7] Mon 'terrain' n'est pas clôturé spatialement; j'ai relié entre eux et dans une configuration théorique particulière des phénomènes que j'observais dans différents espaces urbains marocains (voir Marcus 1990).

[8] Par exemple Bouzar 1989, Zarka 1975, Raymond 1989, Mouline 1984, Berardi 1979.

[9] Lambert 1997.

[10] Hannoyer 1989.

[11] Dazi-Heni 1994, 1997.

[12] Voir par exemple Beyhum 1989.

[13] Des identités relatives, renvoyant à une «cartographie imaginaire des citadins qui vivent dans certaines parties de la ville tout en ayant sur les autres espaces au moins quelques expériences, idées ou images» (Agier 1996: 40).

[14] Des espaces d'interactions plus ou moins structurés.

[15] Chebel (1993: 291) note à propos de l'association entre propreté en pureté: «l'opposition évidente entre l'hygiène du bon croyant et la souillure fatale [...] est une ligne indubitable du partage en l'Islam, l'hygiène du corps n'étant que la doublure d'une hygiène plus essentielle».

[16] Voir à ce propos l'article de Bekkar (1994b) qui montre notamment comment le logement moderne, imposant une coupure sociale et physique avec l'extérieur et présentant un caractère autarcique, est mal vécu par les habitantes de Tlemcen.

[17] Il existe une expression en arabe dialectal, '*tlâ lou ddem*', qui signifie littéralement 'le sang lui est monté à la tête'. Cette métaphore s'utilise lorsqu'un individu manifeste, temporairement ou non, de la tension, de la nervosité et des difficultés d'adaptation sociale. Le *tchrat*, qui vient du mot *charta* (le trait), est une pratique thérapeutique consistant à entailler le front ou la nuque de plusieurs traits. Il y a là, réellement, une entrouverture qui est effectuée sur le corps pour faire sortir le sang 'monté à la tête', métaphoriquement le mal, ce qui est mal dans la tête.

Références

Agier M.
1996 *Les savoirs de l'anthropologie urbaine*, in "Enquête", 6: 35-58.

Bekkar R.
1994a *Espaces et rapports familiaux: Psychiatrie au Maghreb. Situations d'adolescence*, in "Information Psychiatrique", 70/7: 611-617.
1994b *Territoires de femmes à Tlemcen. Pratiques et représentations*, in "Monde arabe, Maghreb-Machrek. Villes, pouvoirs et sociétés", numéro spécial: 126-141.

Berardi R.
1979 *Espace et ville en pays d'islam*, in Chevallier Dominique (ed.), *L'espace social de la ville arabe*, Maisonnouve et Larose, Paris, pp. 99-123.

Beyhum N.
1989 *Du centre au territoire, la centralité urbaine à Beyrouth*, in "Maghreb-Machrek", 123: 177-190.

Boughedir F.
1990 *Halfaouine: l'enfant des terrasses*, Cinétéléfilms, France médiafilm.

Bouzar M.
1989 *Espaces de pause, espaces de mouvance, espaces de souvenance*, in "Maghreb-Machrek", 123: 41-48.

Chebel M.
1993 *L'imaginaire arabo-musulman*, PUF, Paris.

Centlivres P.
1982 *Un nouveau regard sur la ville: contributions à l'ethnologie urbaine*, in "Ethnologica Helvetica", 6: 3-21.

Dazi-Heni F.
1994 *Hospitalité et politique. La dîwâniyya au Koweït*, in "Monde arabe, Maghreb-Machrek. Numéro spécial. La ville, espace de sociabilité", pp. 109-125.
1997 *La prise de parole dans la dîwâniyya au Koweït: vécu social et vie politique*, in H. D. Taieb (éd.), *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, L'Harmattan, Paris, pp. 69-80.

Favret-Saada J.
1990 *Etre affecté*, in "Gradhiva", 8: 3-9.

Gellner E.
1991 *Patronage*, in P. Bonte et M. Izard, "Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie", PUF, Paris, pp. 563-564.

Gurtwirth J.
1982 *Jalons pour l'anthropologie urbaine*, in "L'Homme", 22/4: 5-23.

Hannoyer J.
1989 *L'hospitalité, économie de la violence*, in "Maghreb-Machrek", 123: 226-240.

Kilani M.
1994 *L'invention de l'autre. Essais sur le discours anthropologique*, Payot, Lausanne.

Kilito A.
1989 *Architecture et sacré. Une saison au hammam*, in "Le Maroc: espace et société", vol. spécial 1: 243-246.

Lambert J.
1997 *Le Maghyal yéménite. Paroles, jeux et rôles dans l'esapce social masculin*, in H. D. Taieb (éd.), *Espaces publics, paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, L'Harmattan, Paris, pp. 27-50.

Marcus G. E.
1990 *Imagining the whole. Ethnography's contemporary efforts to situate itself*, in "Critique of Anthropology", 9/3: 7-30.

Navez-Bouchanine F.
1990 *L'espace limitrophe: entre le privé et le public, un no man's land? La pratique urbaine au Maroc*, in "Espaces et Société", 62-63: 135-159

Raymond A.
1989 *Espaces publics et espaces privés dans les villes arabes traditionnelles*, in " Maghreb-Machrek " 123: 194-201.

Sélim M.
1992 *Les banlieues de l'ethnologie? Entretien avec Gérard Althabe*, in "Le journal des anthropologues", 49: 17-20.

Zannad Bouchrara T.
1994 *Les lieux du corps en Islam*, Publisud, Paris.

Zelda Alice Franceschi

Storie di donne e di città

Gli spazi urbani dell'immigrazione femminile marocchina

«Se io ti regalassi un negozio dove lo vorresti?»
«A Casablanca! Vicino a casa mia!»[1].

Pratiche, narrazioni e storie di vita degli immigrati ruotano intorno a un'idea stratificata e accorpante di "casa": casa è luogo natale, centro di ricordi, epicentro di legami familiari e amicali, Casablanca è utopia di un prossimo ritorno, "patria" vera e immaginata; ma "casa" è insieme dimora attuale, lavoro; Bologna rappresenta un riparo sicuro, il "tetto" per i propri figli, le speranze per il loro futuro. È attorno all'idea di "casa" che gli immigrati tessono elaborazioni simboliche e "praticano" la loro esperienza di immigrazione. La "casa" prende forma attraverso un procedere metabolico di trasformazione che si attua per catarsi, "purificazione", separazione, disgiunzione, ma che si completa e si plasma ricucendo e riallestendo legami e connessioni[2].

"Casa" per gli immigrati riflette la duplice accezione dell'inglese "*home*": luogo, regione, stato al quale si appartiene, centro di affetti e luogo di appartenenza, terra natale, e "*house*", abitazione umana, pareti domestiche, spazio ove dormi e vivi o più in generale luogo sacro[3].

"Casa", nelle storie di vita delle donne marocchine immigrate ha oggi il significato di dimora nella sua significazione latina di *demorare*, indugiare, trattenersi più o meno durevolmente in un luogo, è una occasione di "tregua" nella quale costruirsi un futuro, ma ove si rimane all'erta, vigili, perché l'essere immigrati diviene impercettibilmente e col tempo una postura in "tensione" dello spirito.

Per tornare a casa si intraprende un lungo viaggio all'inizio dell'estate e si risparmia duramente nell'inverno; *prima di ritornare a casa* ci si saluta guardandosi nel cuore, consapevoli di ripassare l'anno dopo. Stranieri a casa, nel loro Marocco, gli immigrati non sono né fuori né dentro la città, attendono di "sentirsi a casa" in Italia, un sentirsi a casa libero da estraniamento, privo di alienazione[4]. Allora solamente potrebbero davvero tornare in Marocco, sentirsi stranieri di nuovo... e di nuovo, ricominciare. In realtà il loro desiderio di riradicarsi comporta duri sacrifici e profondi investimenti economici e affettivi, per portare a termine i quali è necessario tempo, lungo spesso intere generazioni.

È proprio a partire da questa tensione insita nel *demorare* propria dell'immigrazione che prende corpo la riflessione sui luoghi urbani attraversati e praticati dalle donne marocchine nella città di Bologna. Si cercherà di comprendere come gli immigrati "indossano"[5] alcuni luoghi della città a partire dalla loro concezione di "casa", in che modo "la mente locale definisce lo spazio attorno a sé e traccia su di esso le proprie intenzioni, i propri movimenti"[6] e si osserverà se le reti di relazioni tra persone si sviluppano ancora attraverso luoghi "storici" della città: le piazze, le strade, i marciapiedi, i mercati.

Queste osservazioni non nascono da una vera e propria "ricerca di campo", ma sono il frutto di anni di conoscenza, amicizia e precedenti "terreni" con le donne immigrate di Bologna[7], rappresentano un collage di suggestioni, osservazioni e partecipazione alla quotidianità della vita delle donne immigrate. Nel ripercorrere i luoghi della città di Bologna attraversati dall'immigrazione femminile marocchina, si è infatti sempre lavorato sulle narrazioni biografiche delle donne, sulle loro storie di vita.

La donna deve sempre prima al marito[8].

Oh voi donne assenti, donne murate, donne spinte ai campi coi figli sulla schiena, donne del silenzio, oh donne, perché li allevate nelle tenebre con dei sessi di legno, senza carezze, senza tenerezza? Celebrate dal canto, maltrattate dal tempo e dall'oblio [...] il vostro grido cade nel vuoto, e le vostre gambe si posano sulle loro spalle[9].

La scelta di lavorare esclusivamente con donne ha ragioni profonde e complesse. La fiducia che molte mi hanno dato ha avuto per loro un grande significato, contraddistinto, soprattutto all'inizio, dalla possibilità di evadere e di crearsi loro spazi lontani dalla sfera familiare e domestica. Con me esse potevano essere "qualcosa d'altro", non più madri, non mogli, non figlie, essere cioè libere da qualsiasi ruolo impostogli dalla loro vita sociale[10]. Col tempo, nonostante i rapporti con i loro mariti o con altri membri maschili della famiglia rimanessero buoni e amicali, la "parte" delle donne così come il mio ruolo si sono cristallizzati e hanno determinato una flessibilità "di genere" estremamente limitata.

Le famiglie con cui lavoro sono arrivate in Italia a partire dagli anni Novanta, da allora molti parenti le hanno raggiunte, spesso anche restando clandestini a lungo. Al 31.12 1998 i marocchini residenti in Italia erano 146.000 (Dossier 1999, a cura della Caritas Roma) di cui 1.928 a Bologna (1.238 uomini e 690 donne, dati dal Comune di Bologna, 1999). Ciò che mi colpì profondamente delle donne fu la loro "per-

meabilità" e il loro mimetismo in situazione di migrazione, il loro movimento costante e impercettibile nell'aprirsi al mondo e nel ricbiudersi entro le pareti domestiche: presenti nel mondo cittadino, ma camuffate tra gli altri, hanno mappato la città come formiche svelte e invisibili. Le donne marocchine si trovano, in situazione di immigrazione, a dover mettere forzatamente in discussione valori, codici, stili di vita, punti di riferimento. In contesto immigratorio, per circostanze di ordine religioso, economico e sociale, i ruoli familiari, i rapporti gerarchici e le interdipendenze tradizionali vengono fortemente destrutturate e la posizione delle donne appare cruciale e soggetta a mutamenti. Proprio attraverso lo studio dei processi di acculturazione religiosa, si è infatti osservato quanto la donna proprio per la posizione che occupa nella "riproduzione sociale" in contesto immigratorio diviene articolazione di determinate negoziazioni e mediatrice privilegiata di precisi valori. Apparentemente non sembra subire cambiamenti, ma in realtà diviene uno dei principali agenti di trasformazione realizzando una complessa elaborazione di se stessa e "costruendosi" una precisa individualità. L'abbigliamento, l'alimentazione e la fruizione dei mezzi di comunicazione per esempio divengono importanti segnali per comprendere i processi di contaminazione e non meno quelli di "resistenza"; essi sono alcuni dei canali privilegiati attraverso i quali le donne si esprimono[11].

La donna, il suo corpo, il ruolo "sociale" che le è attribuito, nella cultura maghrebina è stratificato e complesso; essa, come bene ha messo in evidenza Chebel, incarna immagini che nella cultura popolare hanno un significato profondo e ambiguo[12]. Donne pericolose, anomali e malate, sensuali e lascive hanno modellato l'immaginario culturale e sociale in Marocco e plasmato quello europeo, che non solo si è nutrito di questi stereotipi, ma li ha utilizzati per esercitare il proprio predominio culturale[13].

Nella religione islamica inoltre, vige il principio della complementarietà che si traduce, a livello giuridico e socio-culturale, in una rigida divisione dei poli maschile/femminile, fuori/dentro, esteriore/interiore, attivo/passivo; tali poli difficilmente trovano forme elastiche di combinazione, ma in contesto urbano e migratorio in particolare, divengono fluidi, mobili, polimorfi.

Dopo alcuni anni di osservazione e riflessione, di incontri dentro e fuori le pareti domestiche, di appuntamenti e chiacchiere, di quotidiana amicizia, mi sono accorta di quanto alcuni luogbi e certi spazi della città di Bologna fossero divenuti appendici imprescindibili della vita delle donne. "Dentro e fuori", "esteriore/interiore", "maschile/femminile" trovavano forme di incastro nuove e singolari in alcuni luoghi urbani; non solo, le donne "sentivano" e "vivevano" quei luoghi, "come esperienze emotive e personali"[14] come spazi "indossati", sformati e plasmati, che riuscivano a colmare distanze e irrigidimenti tra loro e il "loro intorno"[15].

Casablanca assomiglia un po' a Bologna la città è moderna, uguale... ma anche un po' diversa, le case sono diverse, c'è... la gente, la gente che è diversa[16].

Il rapporto tra le donne e il contesto urbano nasce da una riflessione preliminare sulle città contemporanee, luoghi emblematici per "mappare" le immigrazioni, esse rappresentano territori di spostamento e stanzialità, tradizione e innovazione. La città contemporanea è il luogo della compresenza e della tensione di processi di differenziazione e di omogeneizzazione; essa è il "luogo di elaborazione di un nuovo ordine simbolico che privilegia l'intensificarsi dei rapporti, che rende fluidi i ruoli e gli status, che mostra ad ognuno di noi la fragilità dell'io e l'illusione che l'identità sia un valore permanente di ogni società"[17].

Si è sperimentato e osservato quanto, nella città contemporanea, i confini tra centro e periferia siano labili e incerti; i "centri" si svuotano, diventano minuscole "city" impazzite di giorno e silenziosamente anonime nella notte, proliferano i non-luoghi[18], le situazioni de-territorializzate e de-localizzate, ma "centrarsi", mappare i luoghi della città in cui si abita, rimane una esigenza fondante per ognuno di noi. In particolare, l'osservazione delle pratiche degli immigrati e dei luoghi che essi "vivono" e percorrono, mostrano come questi confini siano comunque e ancora segnati da linee concrete e immaginarie che hanno il carattere di "frontiere". In questi territori di frontiera, né periferici né centrali, gli immigrati si sono riappropriati di luoghi, hanno rivalutato e rimodellizzato di spazi, hanno dato vita a "rappresentazioni" i cui caratteri non sono né propriamente del centro né della periferia, non sono cioè solo rappresentazioni che richiamano marginalità, esclusione, disagio sociale (non bisogna dimenticare che le famiglie di cui parliamo sono in Italia da sei, sette, alcune dieci anni) ma non sono nemmeno rappresentazioni che possono accorparsi all'*humus* del centro cittadino bolognese. Questi luoghi e questi spazi, come vedremo, possono essere letti come arene "di lotta, di vigilanza e trasgressione"[19], ma sono soprattutto i luoghi di normale quotidianità, gli spazi dove gli immigrati stanno stanziandosi, spesso con l'idea di tornare in Marocco, ma con la consapevolezza di restarvici invece per tutto il resto della loro vita. Sono luoghi nati da "linee (materiali o immaginarie) che, nel momento in cui separano, uniscono"[20], che hanno fatto emergere "rappresentazioni culturali" fluide, la cui tipologia è ibrida e miscellanea, ma che sono percepiti da chi li abita come "casa", in cui crescere i figli, che rispecchiano la loro duplice appartenenza, (basta osservare l'arredamento: il salotto marocchino e la cucina componibile italiana; il cibo: i surgelati italiani e le spezie del nordafrica; gli oggetti: il tappeto o i bicchieri del Marocco e tutti gli elettrodomestici che sanno di "Occidente"); luoghi che vengono puntualmente "chiusi" durante le vacanze estive, ma che sempre di più acquistano i caratteri della residenza e stanzialità (sulla casa si fanno investimenti e lavori di miglioria per renderla il più abitabile e decorosa possibile).

La città contemporanea è ancora, a mio avviso delimitabile da confini, frontiere, ma esse hanno oggi come caratteristica principale l'invisibilità, il mimetismo; la separazione tra centro e periferia è *come se* non esistesse più ma c'è, e questo è ben visibile proprio percorrendo i suoi luoghi[21]. Città dalle frontiere invisibili che "tracciando così una geografia strana e talvolta pericolosa, tagliano in modo apparentemente insensato strade, quartieri, crocicchi. [...] Le loro caratteristiche, ciò che le rende appunto invisibili, è il loro continuo mutare, la metamorfosi del disegno che esse via via tracciano, continuamente diverso, quasi ogni notte modificato"[22]. La città dunque verrà indagata come luogo ricomposto, ricostruito, rivisitato dalla demarcazione di queste frontiere attraverso il vissuto delle donne immigrate, esse si sono assicurate dei luoghi di socialità, hanno ricreato un centro, "incardinato uno spazio per renderlo sicuro, abitabile"[23], percorribile. Se, come bene scriveva Lynch, "la pianta della città si disegna nella mente dei suoi abitanti per percorsi, confini, nodi, quartieri e ognuno mette in atto una strategia di riconoscimento della città e stende sulla città una sorta di rete"[24], vedremo come il percorrimento dei luoghi della città di Bologna per le donne immigrate sia legato profondamente al consumo e all'acquisto di beni materiali. Questa "pratica" vede come suo corollario da una parte la conquista di uno status sociale ben preciso e quindi la ridefinizione della propria identità[25], dall'altra comporta il rimodellamento di alcuni siti e spazi urbani. Le donne immigrate investono oggetti e beni di consumo di significati sociali, politici e culturali che sono legati indissolubilmente ai contesti urbani in cui vengono recepiti e consumati.

Da un punto di vista metodologico queste osservazioni partiranno da due presupposti, ovvero la lettura delle migrazioni come processi "transnazionali" e la loro analisi attraverso le "storie di vita".

Basch, Glick Schiller e Szanton-Blanc, in un loro lavoro del 1994 dal titolo *Nation Unbound*[26], hanno definito con il termine "transnazionalismo, i processi attraverso i quali gli immigrati tessono reti e mantengono relazioni sociali multiple che collegano le loro società di origine a quelle di approdo"[27]. Trasmigranti sono quindi quegli immigrati che sviluppano e mantengono relazioni molteplici, a livello famigliare, culturale, economico, sociale, religioso e politico e che si allargano al di là dei confini nazionali. È proprio dallo studio dei fenomeni transnazionali, di cui la più recente antropologia si è occupata, che si sono analizzate le "reti", i "campi" o i "paesaggi"[28] de-territorializzati. Seguendo questa prospettiva, da un punto di vista metodologico si è assistito ad "allargamenti" e deviazioni del "lavoro di campo" che hanno portato alla nascita dei cosiddetti studi etnografici "multisituati"[29]. È proprio Marcus che sprona in un certo qual modo "all'inseguimento" di persone, oggetti, metafore, racconti, narrazioni, storie, vite e biografie[30]. Queste ultime sono infatti particolarmente interessanti per comprendere le dinamiche urbane, i processi di acculturazione, le immigrazioni; potremmo paragonarle ad una sorta di "termometro sociale" che misura i livelli di cambiamento e continuità in quei percorsi dove viaggio e costruzione identitaria si intersecano nella complessità dei mondi contemporanei e danno luogo a narrazioni in cui il viaggiatore, l'abitante, lo straniero, l'immigrato, il residente, l'uomo, la donna, la madre o la moglie, cominciano a ritracciare frontiere e confini nella propria esistenza.

Raccontarsi verrà dunque inteso in questo contesto come "riplasmarsi" in una ricerca del "senso" del proprio vissuto in relazione sia al contesto che a colui che, nel narrarsi, si ha di fronte[31].

Mio padre è venuto qui 15 anni fa con mio zio, all'inizio faceva il "vu cumprà", io stavo male e quando vedevo i marocchini che vivevano, mangiavano e dormivano per strada pensavo: "voglio tornare in Marocco". Nel 1990 sono arrivata, lavoravo in una fabbrica, ma ero veramente triste, stavo sempre zitta, mi dicevano a gesti quello che dovevo fare... per un po' ho abitato coi miei zii dopo tre mesi ho trovato una casa per me, mio padre e anche i miei zii.[32]

Sono arrivata in Italia nel 1989, sono venuta con mio fratello, cioè lui era qui da alcuni mesi, io ero venuta per vedere come stava, dove viveva... dovevo tornare in Marocco, poi ho trovato casa per me e mio fratello, subito dopo ho trovato anche lavoro... ho deciso di rimanere, era una grande occasione per me e la mia famiglia... a poco a poco è venuto anche mio marito e mia figlia più grande. Sono stata in Italia sola con mio fratello per un bel po' di tempo... poi sono stata io a fare il 'ricongiungimento famigliare'[33].

Leggere, interpretare e raccogliere storie di vita non è operazione di poco conto. La storia della disciplina antropologica ha insegnato, e ancora insegna, in quanti trabocchetti sia facile inciampare quando si ha a che fare con questa strana e "grovigliosa" metodologia[34]. Nonostante questo, le storie di vita restano un metodo di comprensione efficace soprattutto per l'interpretazione di coloro il cui percorso è segnato

prevalentemente da contatti, spostamenti, ibridazioni, "meticciati". Nel mio approccio alle storie di vita ho cercato di mantenere una duplice tensione che tenesse conto sia dei testi raccolti, ma anche dei "processi formativi" che il narrarsi mette in atto. Se da una parte infatti, come bene evidenzia Signorelli, è necessario condurre un'analisi filologica accurata dei testi[35], dall'altra il lato più complesso e intrigante di questa metodologia è proprio il "processo formativo" che entra in gioco al momento del "rammemorare"[36]. Attraverso il loro racconto autobiografico le persone non solo forniscono informazioni riguardo alla loro vita, alla loro cultura, al loro modo di "essere nel mondo", ma forgiano la propria identità e costruiscono un'immagine pubblica di se stesse, si offrono all'ascoltatore mentre iniziano "a rappresentarsi". Il ricercatore è chiamato a rispondere ad una serie di questioni: esse ruotano intorno alla nozione di "rappresentazione"; riguardano le modalità di comprensione, osservazione, partecipazione, descrizione proprie del ricercatore e non meno quelle di colui che ha davanti; quest'ultimo si rappresenta e soprattutto è cousapevole di essere rappresentato; mentre racconta se stesso, inizia a strutturare la propria vita, frammenti giustapposti, racconti disgiunti che modellano ogni volta la sua identità[37]. Nelle uarrazione delle storie di vita, come vedremo, i luoghi della città, quelli di Casablanca ma non meno quelli di Bologna, rappresentano "sacche di memoria" di esperienze recenti o appena trascorse.

Come osservazioue preliminare credo sia da sottolineare che le donne che ho conosciuto provengono tutte da città, in particolare la maggioranza proviene da Casablanca. Sono donne quindi, che da una città sono partite per venire in un'altra città. Furono i loro genitori che emigrarono dalle campagne o dalla montagna e si stanziarono nei quartieri periferici di Casablanca. La maggior parte della popolazione della città di Casablanca, come scrive Ossman[38], "sono immigrati recenti o di seconda generazione", Casablanca a differenza di altre città "storiche" del Marocco, (come Fez, Meknes, Rabat o Marrakesh) è una crocevia commerciale e industriale, un luogo di passaggio, un "nonplace", lo definisce addirittura la Ossman[39].

La società musulmana, come abbiamo detto all'inizio, si è da sempre data molta cura per poter disporre continuamente di separazioni, materiali o simboliche: la casa (la cui architettura tradizionale era provvista sempre di spazi chiusi in se stessi e di una terrazza o cortile che dava sull'esterno in cui la donna poteva guardare, senza essere vista; di luoghi ove lavarsi e purificarsi e di spazi dove deporre le cose "sporche", la brace del fuoco, i residui di animali, etc.), le porte, i veli[40], i vestiti sono tutti "schermi" per preservare la separazione sessuale. La pianificazione urbana inoltre, come acutamente ricorda Matilde Callari Galli, "non ha mai assunto atteggiamenti neutrali rispetto alle relazioni tra i due sessi, ma al contrario ha enfatizzato stereotipi che attraversano le diverse culture"[41].

Oggi la vita quotidiana nelle città (sia quelle occidentali che quelle nordafricane) impone nuove esigenze: la scuola dei bambini, il lavoro, i viaggi, l'espressione politica; questi limiti vengono "trasgrediti" (uso il verbo trasgredire perché è la legge coranica che impone confini materiali e immateriali) ogni giorno, perché l'urbanizzazione contemporanea produce dei "modelli urbani" le cui forme architetturali non concordano più con i ruoli sociali. A Casablanca in particolare la lottizzazione del 1964 ha portato ad una riorganizzazione mentale di tutti gli spazi abitativi e aperti della città. Fino a quel momento infatti si erano costruite quelle forme d'abitazione cosiddette "neotradizionali", o "nuove-medine", che mantenevano le canoniche suddivisione dell'habitat domestico, ma che furono criticate soprattutto per le condizioni igieniche dovute alla loro densità eccessiva; esse inoltre non poterono più farsi carico sia della rapidità della crescita urbana e della crisi degli alloggi, e non meno del riassorbimento delle bidonvilles. Nel 1946, quando l'architetto francese Ecochard prese in mano l'urbanizzazione di Casablanca, fece sparire dall'assetto urbano le sue "caratteristiche etniche e tradizionali" e optando per la vantaggiosa "elevazione allo standard europeo", portò avanti tutti i processi di acculturazione alla vita occidentale[42].

La maggioranza delle donne conosciute e intervistate a Bologna hanno abitato in Marocco in abitazioni alla periferia di Casablanca.

A Casablanca vivevamo in una casa a pagamento fuori dal centro, era solamente in una stanza, una stanza dove dormivamo e mangiavamo, era tipo un quartiere dove c'erano tante stanze, un quartiere dove ogni famiglia viveva e aveva una stanza[43].

È interessante osservare che coloro che nou provenivano da Casablanca, si sono definite *fuori* dal centro", *lontane* dai negozi", *distanti* dalla città. Curioso riflettere, ricordando quanto detto precedentemente come in Marocco "l'essere dentro" e il "rimanere fuori" vengano di volta in volta rimodellati e ridiscussi in modo differente, a seconda del soggetto e del contesto. "Dentro" è essere nella comunità islamica, non provenire dalle regioni settentrionali; "dentro" significa partecipare al contatto mediterraneo, andare allo stesso mercato, ma "fuori" diviene subito non abitare a Casablanca, "fuori" sono oggi coloro che abitano in zone rurali, "fuori" sono gli immigrati per coloro che hanno deciso di non partire.

Una volta arrivate a Bologna le donne intervistate vivevano in Centri di Prima Accoglienza ove era "accorpata" la maggioranza degli immigrati dell'area urbana. Anche qui le "case" erano costituite da due ambienti al massimo, uno ove si cucinava e un altro, la "sala", che a seconda dei momenti della giornata e delle occasioni era spazio ove prendere il tè, fare accomodare gli ospiti, dormire, pregare, mangiare e financo danzare. Questi Centri dovrebbero rappresentare una residenza provvisoria, in realtà le donne conosciute vi hanno abitato dai tre ai quattro anni. Nonostante le condizioni igieniche, il degrado e la densità di questi Centri, molte donne, che oggi vivono in case del Comune, hanno nostalgia della vita comunitaria del Centro e parlano spesso delle relazioni di vicinato che caratterizzavano la vita nei Centri di Prima Accoglienza.

Si mangiava insieme, si prendeva il tè e se avevo da fare potevo lasciare il bambino a un vicino, anche per molto tempo[44].

Durante il periodo di ricerca sul campo è stato interessante osservare la "ricostruzione" precaria e fatiscente di piccoli microcosmi culturali: i hagni, la stanza dove prendere il tè, il luogo dove mettere i montoni prima delle feste. Nel Centro dove lavoravo non c'era un cortile o una terrazza, ma essendo una ex-scuola vi erano lunghi corridoi che fungevano da "strada" esterna e luogo di incontro quotidiano. Da questi centri prima o poi si doveva partire, ma ci si abitava come se fossero abitazioni stabili e permanenti. "Luoghi residuali" furono trasformati dagli immigrati in spazi di appartenenza e convivialità. Secondo quanto ha osservato Petonnet sulla percezione dello spazio abitativo in una "società musulmana marocchina"[45], le famiglie, arrivate in questi Centri avevano ricreato esattamente lo stesso microcosmo spaziale, culturale e sociale nel quale vivevano in Marocco. Il Centro inoltre per gli immigrati "bastava a se stesso", era casa, piazza, mercato, *hammam*, era al medesimo tempo "dentro" e "fuori".

La maggioranza delle donne immigrate che ho conosciuto e intervistato lavorano oggi come collaboratrici domestiche e si spostano da sole, spesso in macchina o con i mezzi pubblici – autobus, treni – e questo, è facile da immaginare, dà loro un'ampia libertà di percorrimento spaziale della città. Inoltre, come prima accennato, molte famiglie oggi hanno una casa popolare che, se ha decisamente migliorato le condizioni abitative e igieniche, ha anche rotto quel cordone ombelicale costituito dai rapporti di vicinato che i Centri di Prima Accoglienza mantenevano saldo. Le donne si sono quindi col tempo ricostruite un luogo di incontro, che, seppur non polivalente e non polifunzionale, costituisce comunque il loro punto di incontro: il mercato settimanale all'aperto. Per il resto la città, il "centro" cittadino, è da loro attraversata velocemente per raggiungere quel luogo.

Il mercato all'aperto, nella concezione islamica (*souk*)[46] è un luogo in cui si strutturano gerarchie e ove si fomenta e si costruisce il "discorso pubblico", essi in nordafrica sono da sempre ritenuti dalla tradizione luoghi non accessibili alle donne[47]. Terreni di socialità e di simboli, i mercati sono spesso luoghi chiave per ridefinire rapporti di identità. Troin sintetizza in maniera chiara la concezione del *souk* marocchino: «le *souk* est le lieu idéal pour faire une démonstration publique de sa richesse, de sa puissance, de sa respectabilité: notable, gros propriétaires, militaires en permission, travailleurs émigrées en Europe venus en costume de ville et amenant en voiture, temporairement importée, les amis du village le savent bien qui paradent volentiers sur le marché. Le *souk* tient lieu de place publique, de grand-rue, de café-brasserie: c'est là que l'on observe la société dans ses diverses branches et que l'on peut faire sa proprie publicité: toute apparition au souk, ostentatoire ou non, sera transmise et commentée le soire même jusque dans le douar les plus reculés»[48].

Sono luoghi in cui la "parola" ha un significato preciso e fondante in una società ove la parola delle donne ha sempre avuto valore evenemenziale (la donna esprime il dolore, la gioia, evoca i morti, chiacchiera). Vi sono mercati ove le donne, divorziate o vedove, andavano, ma esse restavano comunque una presenza rara[49].

Oggi tutte le donne intervistate hanno detto di essere sempre andate al mercato in Marocco e di avere anche acquistato da donne, sempre più presenti come "venditrici". Questo sta a significare quanto anche in Marocco si stiano destrutturando e sovvertendo divisioni spaziali incarnate nella società.

Al mercato del sabato, le donne intervistate possono "contrattare" e comprare, conoscono e "sono conosciute". Così commentava una donna marocchina durante una visita al mercato consigliandomi ove acquistare: «Quello è un medico, lo conosco»[50].

Al mercato si muovono con agilità e conoscono ogni banchetto ove poter acquistare a basso prezzo; allo stesso modo hanno bene individuato chi tiene i prezzi alti ("i medici") e con i quali è difficile contrattare; al mercato si divertono a chiacchierare e mercanteggiare, con i cinesi soprattutto, eliminando in quella circostanza barriere territoriali e razziali. In questo mercato le donne comprano i vestiti, per sé, per i mariti e per i figli. Lo percorrono a "tappeto" e spesso provano a contrattare prezzi e merci con gli ambulanti che conoscono meglio. Al mercato trascorrono l'intera mattina.

L'andare al mercato è divenuto una maniera di socializzare, infatti qui le donne si incontrano sole, senza i mariti, molte senza nemmeno darsi appuntamento. Non si vedono nella piazza centrale ("in piazza" direbbero con cadenza quasi bolognese) perché ci sono altri "extracomunitari" (algerini, tunisini, soma-

li, eritrei), ma al mercato, che nella mattinata del sabato raduna donne e città, a ritrovare un passato che forse non sapevano più di possedere.

Vi sono poi i grandi supermercati (o centri commerciali), alla prima periferia della città, dove le donne vanno una volta alla settimana e comprano il cibo. Si divertono meno, ma sono incantate dalla scelta. Alcune volte mi hanno invitato a mangiare fuori e mi hanno portato in questi grandi centri commerciali. Per loro rappresenta un "lusso", in Marocco infatti, "ci vanno solamente le persone più ricche". Nei grandi supermercati si compra il cibo e spesso ci si va con la famiglia, per trascorrere un po' di tempo, per il "piacere degli occhi". L'Italia, in questa occasione dà la possibilità alla popolazione immigrata di frequentare e "consumare" luoghi proibitivi in Marocco.

Oltre ai grandi supermercati e centri commerciali, le reti del consumo della popolazione immigrata si spostano alle periferie delle città dove esistono "grandi discount" che offrono prodotti perfetti per "il gusto marocchino" di amici e parenti. Qui le donne fanno "gite" domenicali e comprano sia merce da portare o rivendere in Marocco[51] sia oggetti di uso quotidiano per la loro vita in Italia; piumini, trapunte, tappeti, pigiami, asciugamani e lenzuola, coperte e tende, stoviglie e lampade. Di tutto e di tutto di più, questi discount rappresentano per la popolazione immigrata una sorta di "IKEA marocchina" in cui trascorrere tempo libero nel fine settimana portandosi spesso la famiglia allargata e i bambini. La merce è a basso prezzo e rispecchia esattamente i parametri di modernità marocchini.

Esistono infine alcuni luoghi che potremmo definire "da cartolina", luoghi che le donne non conoscono da un punto di vista storico, sociale o architettonico, ma che danno loro la possibilità di farle sentire parte della città. La chiesa di San Luca è un esempio molto chiaro; posta su una collina alle pendici della città, custodisce un'icona di una Madonna nera bizantina assai venerata nella città di Bologna. Ogni anno la Madonna scende dal colle con una lunga processione e sosta nella cattedrale di Bologna per alcuni giorni; dopo questo periodo la medesima processione la riporta "a casa". Ci si arriva in macchina dopo aver indossato i vestiti più eleganti comprati al mercato e ci si fotografa: immagini rarefatte e patinate da esporre in cornice o da mostrare a parenti e amici in Marocco. Le donne marocchine non conoscono nulla di questa chiesa, ma sanno vagamente che essa "simboleggia" qualche cosa per i bolognesi: le fotografie o una visita anche breve dà loro la possibilità di farle sentire *nella* città in cui vivono[52].

Questi i luoghi urbani di cui le donne mi hanno parlato e che ho visitato e percorso insieme a loro. Apparentemente si potrebbe convenire quanto la fruizione della città sia legata principalmente al consumo e all'acquisto di beni; in realtà le pratiche di utilizzo di questi specifici spazi mostra una complessa "riconfigurazione" volta non solo a ritrovare "trascorsi spaziali", ma tesa ad una loro profonda rielaborazione. Le donne faticosamente hanno ricomposto uno spazio urbano ove discorrere, conservare la loro complicità, ove ristabilire contatti e crearne di nuovi, per scambiare idee e divertirsi. Esse hanno recuperato il profondo significato di scambio e coesione sociale del *souk*[53]; con la loro presenza costante hanno affermato la loro appartenenza alla comunità bolognese e nello stesso tempo con le modalità di scambio verbale e gestuale che sono loro proprie, rimodellano ogni volta, settimanalmente, questo specifico contesto urbano.

Rispetto ai luoghi frequentati in Marocco, tuttavia uno manca all'appello, difficilmente sostituibile qui in Italia: sto pensando all'*hammam*[54], uno degli spazi più sentiti e vissuti nella vita dei marocchini. A Bologna non esiste nessuno spazio che potrebbe oggi sostituire l'*hammam* e le donne deficiano di un territorio a loro molto caro per i momenti di socialità e la cura del corpo. All'*hammam*, come bene evidenzia Petonnet, si respira una sensazione di sazietà, «satiété d'eau, de chaleur, de temps, absence de toute responsabilitè»[55]. Ed è forse proprio questo sentimento di sazietà e pienezza mancata una delle chiavi di lettura per comprendere il rapporto che gli immigrati hanno con i luoghi urbani delle loro città. Se il mercato settimanale può dar loro la possibilità di non sentirsi quotidianamente "*in-between*", non sazi a Bologna, si stanno accorgendo di non esserlo nemmeno più in Marocco. I loro punti di riferimento stanno mutando, si stanno allargando, stanno cercando connessioni al di fuori dei loro centri e periferie abituali. Gli immigrati sono oggi consapevoli del loro *demorare* e, se hanno mappato e ricreato centri in ognuna delle loro città, questo inizia a non bastare, a non farli sentire sazi, "pieni" di nessuna delle due.

Quest'anno avevamo pensato di fare un viaggio in Egitto... oppure di andare in Marocco ma di farci un bel giro...a Rabat, Fes, di visitare dei posti che non conosciamo neanche noi marocchini in Marocco[56].

È un aspetto intrigante, recente ed estremamente emblematico la nascita di un "turismo" da parte della popolazione immigrata. Esso non è ancora diffuso, soprattutto per le precarie condizioni economiche degli immigrati, ma è quantomeno significativo intravederne la nascita perché esso riflette cambiamenti importanti e il sorgere di nuovi valori che non competono più solamente il luogo natio o quello di approdo, ma che comprendono spazi e territori diversi, che potrebbero forse riempire vuoti e mancanze.

Note

[1] Conversazione con N., 29 marzo 1996.

[2] È molto interessante a tale proposito il libro di F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari 1996.

[3] Si vedano a tale proposito le definizioni di "home" e "house", da *The Shorter Oxford English Dictionary*, W. Little, H. W. Fowler, J. Coulson, revised and edited by C. T. Onions, Clarendon Press, Oxford 1933.

[4] Si veda a tale proposito l'articolo di Trinh T. Minh-ha, *Other than myself/other self*, in *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, edited by G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis and T. Putnam, Routledge, London 1994.

[5] L'espressione è tratta da F. La Cecla in *Perdersi. L'uomo senza ambiente*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 88.

[6] *Ibidem*, p. 94.

[7] Ho cominciato ad interessarmi di immigrazione marocchina durante la tesi di laurea analizzando i processi di "acculturazione religiosa" delle donne immigrate marocchine nella città di Bologna. Ho svolto questa ricerca attraverso un "lavoro di campo" di tre anni insegnando italiano alle donne immigrate che abitavano in un Centro di Prima Accoglienza nella città di Bologna e ho analizzato i processi di acculturazione attraverso interviste e dialoghi informali, ma soprattutto attraverso l'analisi di tre rituali, il matrimonio, la circoncisione dei bambini e la festa dell'Aïd- El Adha. Quest'ultima festa religiosa (che testimonia ai credenti l'episodio del sacrificio di Abramo), nell'anno 1996, periodo in cui svolgevo le ricerche, cadde in un periodo in cui la comunità immigrata si trovava in Italia, e questo mi aiutò a comprendere profondamente le dinamiche religiose in territorio di immigrazione (Z. Franceschi, *Legami familiari nell'esperienza festiva delle donne immigrate nordafricane*. in *La Famiglia islamica*, a cura di A. Destro, Patron, Bologna 1998). Ho continuato a interessarmi di immigrazione marocchina svolgendo una ricerca sul rapporto che la popolazione immigrata ha avuto con la monarchia del re Hassan II in seguito alla sua morte. A livello metodologico la ricerca ha inizialmente coinvolto alcune famiglie immigrate della città di Bologna ma solamente le donne hanno alla fine collaborato attivamente, sottolineando, attraverso interviste e discussioni, il loro rapporto con il potere, incarnato prevalentemente nella figura del monarca. (Z. Franceschi, *Percezioni della regalità e del potere: la morte di re Hassan II*, Baiesi, Bologna 2000).

[8] Conversazione con M., 24 maggio 1996.

[9] T. Ben Jelloun, *Moha il folle. Moha il saggio*, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. or. 1978), p. 39.

[10] Interessante a questo proposito l'autodefinirsi delle donne come "informatrici marocchine speciali".

[11] Su questo punto vi è una letteratura vastissima. Qui mi limito a segnalare: S. Allievi e F. Dassetto, *Il ritorno dell'Islam. I Musulmani in Italia*, Edizioni Lavoro, Roma 1993; T. Ben Jelloun, *Creatura di sabbia*, Einaudi, Torino 1987 e dello stesso, *Harrouda*, Zanzibar, Milano 1992; V. Crapanzano, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 1995; V. Maher, *Il potere della complicità. Conflitti e legami delle donne nordafricane*, Rosemberg & Sellier, Torino 1989; J. Chelhod, *Les Structures sacré chez les Arabes*, Maisonneuve, Paris 1986; M. Borrmans, *Statut Personnels de et famille au Maghreb de 1990 à nos jours*, Moution e Co, Paris 1970.

[12] La donna, sottolinea Chebel, ricorda i fantasmi della "ghoula" (vampiro femmina, donna lasciva), della "pasthéque fendue" (anguria spaccata), dell' "hérisson" (istrice) e del "sexe-océan" (sesso oceano), tutti simboli carichi di erotismo e ambiguità (cfr. *La Cultura dell'harem*, Leonardo, Milano 1995, ed.or. 1989).

[13] Si veda di G. Ascha, *Du Statut Inferieur de la femme en Islam*, L'Harmattan, Paris, 1980; L. Ahmed, *Oltre il velo. La donna nell'islam da Maometto agli ayatollah*, La Nuova Italia, Firenze 1995 (ed. or. 1992); E. W. Said, *Orientalismo*, Bollati Boringhieri, Torino 1991 (ed. or. 1978).

[14] S. Langer, in F. La Cecla, *op. cit.*, p. 96.

[15] F. La Cecla, *op. cit.*, p. 96.

[16] Conversazione con F., 30 febbraio 2001.

[17] M. Callari Galli, *Lo spazio dell'incontro*, Meltemi, Roma, 1996, pp. 101-102.

[18] M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a una antropologia della Surmodernità*, Elèuthera, Milano 1996 (ed.or. 1992).

[19] L'espressione è ripresa da J. Clifford, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del XX secolo*, Bollati Boringhieri, Torino 1999, (ed. or. 1997).

[20] U. Fabietti, *L'Identità etnica*, NIS, Firenze 1996, p. 104.

[21] Interessante il libro di L. M. Lombardi Satriani, *Nel labirinto. Itinerari metropolitani*, Meltemi, Roma 1996.

[22] F. Rella, *Metamorfosi*, Feltrinelli, Milano 1984, p. 67.

[23] F. La Cecla, *op. cit.*, p. 106.

[24] Cfr. *Image of the City*, MIT Press, Cambridge 1960, in A. Sobrero, *Antropologia della Città*, NIS, Firenze 1993, p. 24.

[25] Concordo con la posizione di R. Salih comparsa sul Dossier di *Afriche e Orienti* 3/4, 2000, dal titolo "Identità, modelli di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale", ove l'autrice legge il flusso di beni consumo da parte delle donne immigrate come tragitti e percorsi identitari lacerati non solo da una duplice appartenenza ma da una precarietà economica.

[26] Come ricorda Riccio nel suo articolo *Pregi e limiti dell'approccio transnazionale al Fenomeno Migratorio*, in "Etnoantropologia", Roma 2000.

[27] *Ibidem*, p. 224.

[28] A. Appadurai, nel suo libro *Modernity at Large: cultural dimension of Globalization* (University of Minnesota Press, Minnepolis 1996), usa il termine "ethnoscape", la cui traduzione italiana è stata resa con il termine un po' cacofonico di *etnorami*, che l'autore discute in questo modo: «dato che i gruppi migrano, si riaggregano in nuovi territori, ricostituiscono le loro storie, e ridisegnano i loro progetti etnici, il prefisso etno dell'etnografia assume una connotazione instabile, spaesata, alle quali le pratiche dell'antropologia dovranno rispondere» (in *Modernità in Polvere*, Meltemi, Roma 2001, p.71).

[29] Si veda il libro di G. Marcus, *Ethnography Through Thick and Thin*, Princeton University Press, Princeton 1995.

[30] Si veda il capitolo tre del libro sopra citato *Ethnography in/of the world system*.

[31] A. Buttitta, *Dei segni e dei miti. Una introduzione alla antropologia simbolica*, Sellerio, Palermo, 1996.

[32] Conversazione con G., 12 aprile 1996.

[33] Conversazione con M., 2 maggio 1996.

[34] Pensiamo a P. Radin, il quale utilizzò il metodo biografico (si veda *Crashing Thunder*, pubblicato nel 1926) per descrivere come stesse mutando la vita di un individuo in seguito all'irruzione violenta e irrefrenabile del peyotismo. L'utilizzazione della metodologia biografica da parte di Paul Radin, così come viene presentata in questa sua monografia, viene da molti criticata. Ciò che si stigmatizza nell'utilizzo da parte di Radin delle storie di vita, è il suo interesse per la cultura in sé; egli pare sì utilizzare il metodo biografico, ma più per la ricostruzione di un *humus* sociale, culturale e politico che dell'individuo in quanto tale (e dunque della sua memoria, dei suoi sentimenti, del suo modo di essere e rappresentare il mondo), non pare essere interessato. (L. L. Langness, *The Life History in Anthropological Science*, New York, Holt, Rineart and Winston 1965, p. 35). Secondo le critiche più conosciute e più datate eiò che Radin cercava era un individuo che potesse essere per lui "il rappresentante contestuale e ideale di quella cultura". Quello che emerge in realtà da una rilettura di questa monografia è invece proprio un'attenzione puntigliosa al racconto di una vita così come viene narrata da quella persona in quel preciso momento storico, un interesse alla storia personale e culturale, e la tensione alla partecipazione e compartecipazione agli eventi vissuti dalla persona intervistata (si veda a tale proposito l'articolo di Kenneth Little, *Explanation and Individual Lives: A reconsideration of Life Writing in Anthropology*, in *Dialectical Anthropology*, vol. 5, n. 3, 1980). In realtà anche la sua seconda esperienza con il metodo biografico è un esempio estremamente interessante del suo raffinato utilizzo delle biografie in contesto urbano (si vedano: *The Italian of San Francisco: Their Adjustment and Acculturation*, R and E Research Associates, San Francisco 1935; M. Callari Galli, *Antropologia per insegnare*, Mondadori, Milano 2000). L'avventura di O. Lewis con le storie di vita non fu meno complessa, infatti la sua antropologia venne interpretata come *fiction*, nonostante i suoi appunti metodologici siano estremamente preziosi (si veda a tale proposito *La Vida. Una famiglia portoricana nella cultura della povertà*, Mondadori, Milano 1965, pp. 18-21).

Per riprendere invece anche storie di vita più recenti (V. Crapanzano, *Tuhami. Ritratto di un uomo del Marocco*, Meltemi, Roma 1995, ed. or. 1980; M. Shostak, *Nisa: the Life and Words of a !Kung Woman*, Harvard University Press, Cambridge 1981) esse sono esempi emblematici per rimettere in discussione problemi epistemologici e metodologici propri della disciplina antropologica.

[35] Si veda a questo proposito di A. Signorelli, *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Guerini Studio, Milano 1996 (in particolare i capitoli ottavo e nono).

[36] Sono interessanti a tale proposito gli studi di carattere antropologico che si occupano della "memoria storica e autobiografica", Cfr. U. Fabietti, S. Borutti, (a cura di), *Fra Antropologia e Storia*, Mursia, Milano 1998 (in particolare l'articolo di M. Bloch, *Memoria autobiografica e memoria storica del passato più remoto*) e U. Fabietti e V. Matera, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999.

[37] J. Hoskins, *Biographicl Objects. How things tell the stories of peoples's lives*, Routledge, London and New York 1998.

[38] S. Ossman., *Picturing Casablanca*, University of California Press, Berkeley 1994, p. 21.

[39] *Ibidem*, p. 27.

[40] Per comprendere quanto complessa e stratificata nella cultura araba di matrice maghrebina sia la suddivisione spaziale, si rimanda ai vari significati che può avere il termine *hijab* (velare, proteggere, nascondere e sottrarre agli sguardi; clausura e velo, hanno etimologicamente la stessa radice *higb*); cfr. M. Chebel, *La cultura dell'harem. Erotismo e sessualità nel Maghreb*, Leonardo, Milano 1992 e A. Dahbia, *L'Honneur et le travaille des femmes en Algerie*, L'Harmattan, Paris 1989.

[41] Cfr. M. Callari Galli, *Culture of the city and culture of women: looking at the Mediterranean area. Some lines about history and contemporaneity*, in Plurimondi 2001, in corso di pubblicazione.

[42] Si veda a tale proposito D. Pinton, *Maroc: un habitat 'occidentalisé' subverti par 'la tradition'*, in *Monde arabe Maghreb Machrek*, numèro spécial, 1994.

[43] Conversazione con D., 21 marzo 2001.

[44] Conversazione con D., 21 marzo 2001.

[45] C. Petonnet, *Espace, distance et Dimension dans une société musulmane*, in "L'Homme", XII/2, 1972.

[46] In realtà la traduzione con mercato di *souk* è generica e fuorviante, si veda a tale proposito M. Piault, *Cycles de marchés et espaces socio-politiques*, in C. Meillassoux (ed.), *The Development of Indigenous Trade and Markets in West Africa*, Oxford University Press, Oxford 1971; C. Geertz, H. Geertz, R. Lawrence, *Meaning and Order in Moroccan Society. Three Essays in Cultural Analysis*, Cambridge University Press, 1979; K. Polanyi, C. M. Arensberg e H. W. , Pearson (a cura di), *Traffici e mercati negli antichi imperi. Le economie nella storia e nella teoria*, Einaudi, Torino 1978 (ed. or. 1957). Ringrazio Luigi Urru per le preziose indicazioni bibliografiche riguardo i *souk* marocchini.

[47] La presenza femminile al mercato è questione molto dibattuta, una vasta parte della letteratura sottolinea la non presenza delle donne al *souk*. Troin evidenzia per esempio che nelle regioni berbere del Marocco, la stretta osservanza della separazione sessuale nella vita pubblica porta ad una frequentazione rara del mercato da parte delle donne: «Seules les filles impubères et les veuves âgées sont admises au marché. Jeunes filles nubiles et femmes mariées attendent bien souvent à l'extérieur de l'enclos le retour des hommes, une fois les transactions achevées» (*Le souks marocaines*, Edisud, Aix-en-Provence 1975, p. 113).

[48] *Ibidem*, p. 112.

[49] D. A. Kapchan, *L'art oratoire des femmes marocaines*, in *Espaces public, Paroles publiques au Maghreb et au Machrek*, L'Harmattan, Paris 1997.

[50] Conversazione con G., 11 gennaio 2001.

[51] Interessante a questo proposito l'articolo citato di R. Salih.

[52] Vale la pena sottolineare come, per motivazioni ben comprensibili, i luoghi dedicati ai culti cristiani siano totalmente esclusi dagli spazi di fruizione di queste donne, con tutto ciò che ne deriva in città storiche come le nostre in cui la religione ha svolto per secoli un ruolo fondamentale nel definire gli spazi urbani.

[53] Cfr. M. Piault, *op. cit.*

[54] *Hammam* sono i bagni comuni che per la loro struttura architettonica ricordano le terme romane (*frigidarium-tiepidarium* e *calidarium*). Recarsi all'*hammam* ha ragioni religiose (con l'acqua ci si purifica), igieniche (ci si lava), ludiche (si scherza insieme), estetiche (ci si prende cura del proprio corpo), rituali (si va all'*hammam* prima di un matrimonio o in occasioni speciali).

[55] C. Petonnet, *op. cit.*, p. 60.

[56] Conversazione con M., 13 marzo 1999.

Bernard Lortat-Jacob

Il canto a chitarra in Sardegna: improvvisazione e modello

Nota

Andrea Carpi

Improvisation et modèle: le chant à guitare sarde, versione originale del saggio di Bernard Lortat-Jacob che qui proponiamo in traduzione italiana, apparve alla sua pubblicazione su "L'Homme" nel 1984 come il primo contributo monografico e sistematico sullo stile del "canto a chitarra" sardo. Raccoglieva in primo luogo l'eredità delle pionieristiche pagine e trascrizioni musicali realizzate da Gavino Gabriel, le quali – pur limitandosi secondo lo stesso autore a «fugacissimi cenni che devono servire come traccia o meglio come tema per un lavoro complesso» (*Canti di Sardegna*, Italica Ars, Milano 1923: 53; cfr. anche *Sardegna. Musica*, in *Enciclopedia Italiana*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, vol. XXX, Roma 1936: 861-865) – conservano l'importanza di documentare una fase di formazione e di assestamento dello stile in oggetto nel periodo tra le due guerre.

La ricerca di Lortat-Jacob (CNRS, Musée de l'homme, Département d'Ethnomusicologie, Paris) riflette invece una fase di maturazione del canto, in cui il repertorio e il genere stilistico hanno conosciuto un processo di definizione e di omogeneizzazione attraverso la pratica delle "gare di canto a chitarra" e lo sviluppo parallelo di forme di professionismo musicale, che nel secondo dopoguerra hanno vissuto un impulso decisivo. D'altra parte, grazie all'impegno di individuare nel canto delle donne e nelle esibizioni dei giovani esecutori meno esperti i "modelli madre" di questo stile, il lavoro di Lortat-Jacob bene si inserisce nella scia del determinante contributo di inquadramento sistematico offerto da Diego Carpitella, Pietro Sassu e Leonardo Sole nell'antologia discografica *Musica sarda* del 1973 (confezione di 3 dischi 33 giri, 30 cm, inserto 51 pp., Albatros ALB3, 1973), in cui l'analisi linguistica e musicologica concorrono a rintracciare determinati nuclei strutturali verbali e musicali, la cui intima connessione è posta alla base del "microsistema" musicale sardo nel suo insieme.

Da un altro punto di vista, se la ricerca di Lortat-Jacob si mantiene principalmente in un ambito di esecuzione amatoriale e di intrattenimento, il mio personale contributo *Canti sardi a chitarra. Un sistema tradizionale di competizione poetico-musicale* (prefazione di F. Giannattasio, Il Trovatore, Roma 1999) si muove in un contesto per così dire "semiprofessionale", comprendendo anche esecutori di buon livello non in piena attività, ma che hanno conosciuto qualche contatto con l'attività professionale: ne consegue un ampliamento della applicazione del concetto di modello madre, in cui il processo delle "variazioni" e delle "varianti" innesca un processo di creazione di nuovi modelli melodici, via via accolti dalla tradizione. Ad un gruppo di musicisti professionisti tra i più in voga attualmente in Sardegna, che adottano tra l'altro la fisarmonica al fianco della chitarra, è infine dedicato il compact disc *Cantos a kiterra. Canti dalla Sardegna* (a cnra di G. Murgia e A. Parodi, con inserto 96 pp., Amiata Records ARNR0399, 1999), cui è allegato un illuminante scritto di Pietro Sassu (*Cantos a kiterra*, pp. 9-35 dell'inserto), che propone una sintesi dei diversi livelli incontrati: le radici del canto monodico soprattutto femminile, gli sviluppi storici del canto a chitarra e l'odierno professionismo, alimentato anche dai "circoli" cittadini.

La monografia sul canto a chitarra si inserisce in un più vasto interesse di Lortat-Jacob nei confronti della tradizione musicale sarda, che consente di verificare le idee sui modelli strutturali, sui procedimenti di variazione e di improvvisazione relativamente a diversi ambiti socioculturali e a diversi modi di esecuzione musicale: il canto polivocale *a tenore*, documentato in particolare nel disco *Polyphonies de Sardaigne* (1981); la musica dell'organetto, per esempio in *Modalità di improvvisazione nella musica sarda: due modelli* (1982a); la musica delle *launeddas*, in *Jeux de métamorphoses: launeddas de Sardaigne* (1987e); e la polivocalità liturgica *a cuncordu*, in *Canti di Passione. Castelsardo, Sardegna* (1996a).

I temi affrontati negli scritti sul folklore musicale sardo, infine, trovano una corrispondenza nei testi di carattere più generale o dedicati alle musiche di altre regioni. Pensiamo in primo luogo a *Musiques en fête. Maroc, Sardaigne, Roumanie* (1994a), in cui il motivo della festa – come occasione straordinaria di ritualità e spettacolarità musicale – offre l'opportunità di confrontare i balli all'organetto o accompagnati dai cori a tenore, le gare di poesia e le gare di canto a chitarra della Sardegna, con le musiche delle associazioni dei berberi del Marocco o dei *lautari* tzigani di Romania. O ancora pensiamo a lavori come *L'improvisation dans les musiques de tradition orale* (1987a) e *L'innovation musicale dans les sociétés traditionnelles* (1994a), in cui i procedimenti improvvisativi vengono accostati ai processi di rinnovamento della musica tradizionale.

LAVORI SELEZIONATI DI BERNARD LORTAT-JACOB

BIBLIOGRAFIA

1978 (con H. Jouad), *La saison des fêtes dans une vallée du Haut-Atlas*, Le Seuil.

1980a *Musique et fêtes au Haut-Atlas*, Mouton-Ehess/Société d'Ethnologie.

1980b *Music as a Collective Enterprise. The Case of Berber Music*, in "The World Of Music", XXI/3: 62-77.

1981a *Community Music and the Rise of Professionalism. A Sardinian Example*, in "Ethnomusicology", XXV/2: 185-197.

1981b *Danse de Sardaigne: composition, renouvellement, ethnomusicologie et représentation de la musique*, in "Le courrier du CNRS", 42: 42-43.

1982a (con F. Giannattasio), *Modalità di improvvisazione nella musica sarda: due modelli*, in "Culture musicali", I, 1: 3-35.

1982b *Theory and Bricolage: Attilio Cannargiu's Temperament*, in "Yearbook for Traditional Music", XIV: 45-54; ed. francese: *Théorie et bricolage: le tempérament d'Attilio Cannargiu*, in "Modal. La Revue des musiciens routiniers", 3: 14-23.

1984a *Improvisation et modèle: le chant à guitare sarde*, in "L'Homme", XXIV/1: 65-89, con all.disco 33/17.

1984b *L'arbre mangé: variations sur la chèvre qui sonne (Calabre)*, in "Revue de musique des Universités canadiennes", V: 242-268; ed. it.: *L'albero mangiato. Variazioni su "la capra che suona" (Calabria)*, trad. di G. Burchi, in AA. VV., *Ethnomusicologica*, Accademia Musicale Chigiana, Siena 1989: 143-165.

1987a (éd.), *L'improvisation dans les musiques de tradition orale*, Selaf, Parigi.

1987b *Présentation*, in Lortat-Jacob 1987a: 15-16.

1987c *Les entraves sociales à l'improvisation*, in Lortat-Jacob 1987a: 29-32.

1987d *Improvisation. Le modèle et ses réalisations*, in Lortat-Jacob 1987a: 45-59.

1987e *Jeux de métamorphoses:* launeddas *de Sardaigne*, in Lortat-Jacob 1987a: 255-266.

1990a *Chroniques sardes*, prefazione di M. Leiris, Julliard, Parigi; ed. americana: *Sardinian Chronicles*, con l'aggiunta di illustrazioni, indicazioni cartografiche e compact disc, University of Chicago Press, 1995; ed. it.: *Voci di Sardegna*, trad. di F. Giuffrida, EDT, Torino 1999.

1990b *Pouvoir la chanter, savoir en parler. Chants de la Passion en Sardaigne*, in "Cahiers de musiques traditionnelles", III: 5-22.

1992 *L'innovation musicale dans les sociétés traditionnelles*, in AA. VV., *Les sciences humaines devant la musique contemporaine*, EAP: 79-86.

1993 *En accord. Polyphonies de Sardaigne: quatre voix qui n'en font qu'une*, in "Cahiers de musiques traditionnelles", VI: 69-86.

1994a *Musiques en fête. Maroc, Sardaigne, Roumanie*, Société d'ethnologie, Nanterre; ed. it.: *Musiche in festa*, trad. di F. Giuffrida, Condaghes, Cagliari 2001.

1994b *Indiens-chanteurs de la Sierra Madre. L'oreille de l'ethnologue*, Hermann; ed. it.: *Lamento dell'Alto Piano. Un racconto musicale*, trad. di I. Macchiarella, Musica e Realtà, Milano in c.d.s.

1994c *Le jeu du kaléidoscope: hommage à Béla Bartók folkloriste*, in "Il Saggiatore musicale", I/1: 165-196.

1995a *I Don't Want to Sing with Salvatore Anymore*, in AA. VV., *Proceedings of the 10th European Seminar in Ethnomusicology*, Oxford 1994, pubblicazione elettronica, 25 pp.

1995b (con J. Bouët), *Quatre-vingts ans après Bartók: pratiques de terrain en Roumanie*, in "Revue de musicologie", LXXXI/1: 5-24.

1996a *Canti di Passione. Castelsardo, Sardegna*, fotografie di B. Masia, all. compact disc. Libreria Musicale Italiana, Lucca; ed. francese: *Chants de Passion. Au coeur d'une confrérie de Sardaigne*, con approfondimenti etnologici supplementari, Éditions du Cerf, 1998.

1996b *S'entendre pour chanter*, in AA. VV., *Pom pom pom pom, musiques et caetera*, testi raccolti in occasione della Mostra omonima, Musée d'ethnographie di Neuchâtel, Men: 183-202.

1996c *La musique, c'est toujours beaucoup plus que la musique... Une réponse à Jean-Jacques Nattiez*, in "EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia", Accademia Nazionale di Santa Cecilia, Skira, IV: 165-183.

1996d *Le champ expérimental: dictée musicale à Baia Mare (Roumanie)*, in AA. VV., *Ndroje balendro. Musiques, terrains et disciplines*, testi offerti a Simha Arom, Selaf, Parigi: 339-354.

1998a *Prononcer en chantant: analyse musicale d'un texte parlé. Castelsardo, Sardaigne*, in "L'Homme", 146: 87-112.

1998b *Il cavallo, il canto sacro e la poesia*, in AA. VV., *Catalogo della IX Rassegna internazionale di documentari etnografici*, ISRE, Nuoro: 33-44.

1998c *Le chant et ses raisons. Pratiques passionnelles à Castelsardo (Sardaigne)*, in "Cahiers de musiques traditionnelles", XI: 73-86.

1999 *Sardinia*, in T. Rice - J. Porter (eds.), *Garland Encyclopedia of World Music*, vol. *Europe*, New York-London.

2001 *Sardinia*, in S. Sadie - J. Tyrrell (eds.), *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*, II ed., Macmillan, London.

c.d.s. *S'entendre pour chanter. Une approche anthropologique du chant en Sardaigne*, in AA. VV., *Actes du colloque "Méditerranée, unité, diversité et perspectives*, Aix-en-Provence, 1997.

DISCOGRAFIA

d. = disco 33 giri, 30 cm
cd. = compact disc

*d.*1981 *Polyphonies de Sardaigne*, note di copertina 4 pp., Le Chant du Monde LDX74760; II edizione ampliata in compact disc, Le Chant du Monde LDX274760, inserto 32 pp.

*d.*1982 (con F. Giannattasio), *Sardegna 1. Organetto*, Cetra SU5007, inserto 24 pp.

*cd.*1984 *Sardaigne. Launeddas. Luigi Lai/Aurelio Porcu*, note di copertina 4 pp., Ocora 558611.

*cd.*1992 *Sardaigne. Polyphonies de la Semaine Sainte*, inserto 32 pp., Le Chant du Monde LDX274936.

*cd.*1997 (con G. Léothaud - H. Zemp), *Les voix du monde. Une anthologie des expressions vocales*, confezione di 3 CD, inserto di 188 pp., CNRS/Musée de l'Homme CNR 274646,

FILMOGRAFIA

1990 *Musica sarda*, realizzazione di G. Luneau, produzione di T. Candilis per la Sept, super 16, colore, 70'.

Il canto a chitarra in Sardegna: improvvisazione e modello

Bernard Lortat-Jacob

Prima le donne e i bambini

Contrariamente a quel che si potrebbe immaginare, questo primo sottotitolo – che evoca il naufragio di qualche Titanic – non intende segnalare un pericolo. Non è neanche l'espressione di una rivendicazione, uno slogan destinato a incoraggiare i bambini della Sardegna nella pratica musicale o a rendere alle donne il posto che occupavano qualche decina di anni fa nella vita rituale e comunitaria.

La tesi che segue prende in contropiede la realtà della Sardegna di oggi, nella quale – dal punto di vista musicale – non sono né le donne né i bambini ad occupare il proscenio, ma gli uomini. Questo è quanto l'editoria discografica e "cassettografica" della musica sarda fa apparire: ad eccezione di qualche ninnananna (*anninnia*), di qualche canto per far saltare i bambini (*duru-duru*) e di qualche brano del repertorio religioso femminile pubblicati dalla Albatros (cfr. Discografia), le incisioni sono consacrate esclusivamente alla musica vocale e strumentale maschile. Questa situazione non è molto originale, ma torna in qualche modo a nostro vantaggio, poicbé non ci occuperemo di altro in questa sede che di musica maschile; d'altra parte, paradossalmente, sono le donne e i bambini che ci aiutano a valutare e a comprendere questa musica.

Donne e bambini ci interessano per motivi diversi. Le prime sono sensibilmente più tradizionaliste degli uomini e restano a margine, se non al riparo, delle esibizionistiche o chiassose innovazioni favorite da un divismo ancora allo stato nascente, ma essenzialmente maschile. Quanto ai bambini, non ci interessano tanto per il loro folklore particolare, ma piuttosto per il loro essere apprendisti attori, cantori o strumentisti impegnati a riprodurre quello che sentono dalla bocca o sotto le dita dei grandi. Donne e bambini, ciascuno per la sua parte, sono nel cuore e – per così dire – negli ingranaggi stessi della tradizione.

Il nostro itinerario è perciò doppiamente perimetrato a monte e a valle del fatto musicale. Dalla parte dei bambini, individuiamo il processo di apprendimento – la cui osservazione, come sottilinea Harwood (1979) dopo Blacking (in particolare 1973), fornisce all'analisi dei dati preziosi – e le prime forme di esecuzione. Dalla parte delle donne, la presenza di modelli musicali fissati dalla tradizione[1]. Questi due ancoraggi sono indispensabili e complementari. Per il ricercatore, infatti, la decodifica di una produzione musicale – e, oltre, quella dei pensieri e dei gesti musicali che si ramificano in sensibilità particolari – non è assicurata a priori.

Seguiamo un attimo i bambini mentre si esercitano a imitare gli adulti. In una certa maniera, le difficoltà che incontrano sono le nostre. Infatti, noi non riusciamo a conoscere una musica se non familiarizzando con le diverse tappe della sua acquisizione, lungo le quali si sistemano dei meccanismi sempre più complessi. Per il canto: controllo del tempo, gerarchizzazione dei gradi costitutivi della scala, padronanza del timbro e, più in generale, acquisizione di formule fisse combinabili in diversi ordini. Per lo strumento, in questo caso la chitarra che accompagna il canto, suonata da giovani ragazzi: nomenclatura degli accordi, comprensione dell'armonia tale da permettere di stabilire una corrispondenza quasi automatica tra accordi (verticalità) e sviluppi melodici (orizzontalità). L'accompagnatore-chitarrista (che non è mai una donna) non ha la funzione di introdurre nuove note nello svolgimento melodico, ma di trovare per ogni esecuzione melodica una corrispondenza armonica soddisfacente.

L'analisi musicale guadagna in profondità quando considera non più soltanto il prodotto sonoro (il fatto acustico trascritto in note su un rigo musicale) ma l'insieme delle operazioni mentali e dei comportamenti che hanno generato questo prodotto e rendono possibile il suo apprendimento. L'atto musicale va infatti di pari passo con un'intensa sollecitazione di attitudini acquisite e – reminiscenza proustiana – in esso si manifesta una memoria. Che ci si ponga dal punto di vista del "musicante" o del "musicato", per riprendere la distinzione di Gilbert Rouget (1980), l'atto musicale è non soltanto il punto di approdo di una storia, ma in qualche modo il suo riassunto.

Questi processi di acquisizione sono talmente importanti – determinano un tipo di comportamento e un modo di ascolto particolari – che una buona conoscenza della musica non può ignorarli. Dobbiamo quindi stupirci del fatto che gli etnomusicologi siano di solito così poco loquaci circa le modalità del loro accesso alle musiche che studiano e, in generale, circa i rapporti che intrattengono con esse. Il loro atteggiamento, quando non si traduce in un ostinato silenzio (il quale potrebbe sottintendere che tale accesso va da sé), si situa tra due posizioni estreme: il rifiuto metodologico dello sdoppiamento[2] e un approccio che definiremmo volentieri come mistico (segnatamente Grimaud 1977). La prima posizione, applicata alla lettera, pretende di ancorare l'analisi a un'oggettività secondo noi illusoria; la seconda consiste nel rinchiudersi in una incomunicabilità senza appello. Ora, essendo la musica al tempo stesso agita e suhita, gli aspetti percettivi non dovrebbero essere messi tra parentesi da chi si accinge a comprenderla. Contrariamente alle metodologie di tipo scientista,

riteniamo che la ricerca debba indirizzarsi verso le soggettività musicali, il cui riconoscimento si accompagna con l'accettazione di un rischio e con la definizione di ipotesi forti. Di cosa si tratta, in fin dei conti, se non di quel difficile esercizio che consiste nel trasferire nell'ambito del tangibile, dell'osservabile e dell'esplicito ciò che è indicibile e innominato?

Le soggettività. Questo plurale è il segno discriminante della nostra disciplina e include, in linea di massima senza confonderle, la soggettività attiva del ricercatore e quella, non meno attiva, degli informatori-soggetti: delle donne, dei bambini e degli uomini. L'accesso a queste soggettività, e a maggior ragione la loro evidenziazione, suppongono tuttavia che siano abbandonati i presupposti estetici del ricercatore, le sue predisposizioni mentali, persino le sue difese fisiche, in favore di un nuovo atteggiamento ricalcato, per quanto possibile, su quello dei musicisti studiati. Ciò nonostante, non esistono istruzioni per l'uso né precisi criteri per separare la soggettività "maligna" – che occorre eliminare – da quella che conviene sviluppare. Si tratta di una trasformazione progressiva, i cui confini non sono palesi, di un gioco sottile e in parte misterioso. Da ciò consegue l'accettazione di una certa sfocatura metodologica[3].

Se la Sardegna sembra essere un ambiente di ricerca privilegiato, è perché vi si manifesta un gusto marcato per l'espressione esplicita, particolarmente quando, in situazioni istituzionalizzate, il pubblico interviene attivamente. Le reazioni gestuali, i sorrisi e le grida soffocate sono i fuggevoli indizi di un sistema che deve essere interpretato e tradotto in parole. In occasione delle feste hanno luogo le *gare*, competizioni poetiche e musicali, e gli uomini e le donne, riuniti in due gruppi compatti in una piazza del villaggio, manifestano la loro approvazione o la loro disapprovazione: al termine di ciascuna recitazione di otto versi (*ottava*) nella *gara poetica*, di ogni frase musicale nella *gara di canto a chitarra*, i mormorii emotivi e gli applausi sottolineano l'azione dei poeti o dei cantori. In qualche modo, la esplicitano e la prolungano. Talvolta, anche, vengono espresse delle opinioni contraddittorie quando le variazioni proposte dai cantori e dagli strumentisti non sono accolte all'unanimità. Il ricercatore è allora nella situazione di un "giudice al seguito" del gioco, registrando le emozioni e le parole che, più tardi, dopo aver discusso con i principali attori, si arrischierà a riunire in un discorso unico.

Nell'elaborazione di questo discorso, le donne hanno un ruolo preminente. Hanno, nei confronti del gioco musicale spesso appassionato degli uomini, una posizione più neutra, più indipendente, e tengono sulle questioni musicali – come sicuramente su altre cose – dei discorsi precisi, di buon grado tecnico. Allenate a controllare il sapere, sono più adatte degli uomini a individuare le costanti. Più di loro, in effetti, sono al riparo dalla prolificazione del nuovo. Quando cantano prendendo in prestito dal repertorio maschile, si applicano a riprodurre delle forme stabili, fissate in una tradizione che non si avventurano a modificare. Nel gioco musicale, tutto si svolge come se non si impegnassero per proprio conto: invitate a cantare con gli uomini, conducono il proprio canto non per competere in audacia con loro, ma per perpetuare musicalmente la memoria di coloro che gliel'hanno trasmesso e di cui sembrano voler rinnovare il ricordo. In breve non improvvisano. Di conseguenza, la loro produzione musicale (specialmente il canto a chitarra) presenta il vantaggio di fornire un punto di riferimento costante. Cantando il repertorio degli uomini in loro compagnia (il più delle volte in famiglia), le donne ne fanno risaltare l'architettura. Partendo da una musica maschile, non realizzano una musica femminile, ma riproducono una sorta di schema musicale che varia poco da un'esecuzione all'altra e da una cantante all'altra, e al quale si fa inconsciamente riferimento nel valutare e nell'apprezzare le diverse variazioni (principalmente maschili). In altri termini, questo schema è comune agli uomini e alle donne, ma soltanto queste ultime si applicano a realizzarlo sistematicamente. Ho potuto inoltre osservare a più riprese come lo stesso schema – che la legge del genere ci suggerisce di chiamare "modello madre" – sia quello che i musicisti principianti si sforzano di riprodurre. Infine, la sua esecuzione richiede soltanto un'accompagnamento armonico dei più semplici: pochi accordi, che sono l'"abc" della chitarra in generale e della chitarra sarda in particolare.

Il canto a chitarra, il bar e la piazza del villaggio

Il canto a chitarra, al di là dell'espressione schematica che ne danno le donne e i bambini, si improvvisa, e questo avviene in modi specifici a seconda dei luoghi in cui viene eseguito: la casa (o i suoi paraggi in occasione delle feste familiari estive), dove le donne si fanno più facilmente sentire; i bar, esclusivamente maschili per lo meno da un lato del bancone; la piazza pubblica, luogo di festa dove i cantori professionisti si esibiscono all'occasione e il canto assume un aspetto istituzionale.

Quali che siano le circostanze, è sempre un piccolo gruppo che si esprime su di una trama musicale comune, alla quale ognuno porta la propria variante, ma – a differenza di quanto richiesto per un'esecuzione polifonica *a tenore* – il numero dei componenti non è rigorosamente stabilito. A eccezione di quando il canto è eseguito da professionisti, il gruppo resta aperto: il numero dei cantori non è mai definito preventivamente; questi si reclutano spontaneamente tra gli astanti e ciascuno è invitato a cantare a turno. Si tratta soprattutto di uomini, ma anche le donne, se trovano il tempo o l'occasione, possono cantare.

Quando il juke-box non ne occupa il posto centrale, il bar è la cornice ideale. Del resto, i rapporti sociali che il canto a chitarra sollecita sono identici a quelli che si stabiliscono in un bar, luogo pubblico aperto e spazio di conoscenze e abitudini comuni. Il bar è il luogo stesso, e quasi il simbolo, della disponibilità maschile, nel quale l'attenzione si concentra sul piccolo ambiente sociale che vi si realizza fortuitamente e sulle interazioni che lo animano. Divenendo musicale con il ricorso al canto e alla chitarra, questo piccolo teatro che è il bar, luogo di racconti frammentati e di messe in scena improvvisate, in cui ciascuno può mettersi in mostra, conserva l'essenziale del suo carattere.

Il gruppo comprende necessariamente un chitarrista. Può accadere che questi prenda a sua volta un turno di canto, ma il fatto è piuttosto raro e di solito egli sta al servizio dei cantori, anche se, come sempre avviene, sa pure cantare. Possiede delle competenze che i cantori non hanno, in particolare quella di saper trovare all'istante sul proprio strumento gli accordi che potranno armonizzarsi con il canto dei compagni. Questi sono raccolti attorno a lui, senza tuttavia offrire l'immagine compatta del coro *a tenore*. Una delle caratteristiche del canto a chitarra è infatti che ciascuno vi conserva, e vi afferma, la propria individualità.

Il testo dei canti è il prodotto di una selezione piuttosto che di una improvvisazione. Ciascuno attinge da un corpus poetico già costituito e spesso anche pubblicato (in particolare nelle raccolte di poesia edite dall'inizio del XIX secolo nella stessa Sardegna). Spesso il poema ricordato viene frammentato in distici separati, che i cantori presenti si distribuiscono tra loro.

Che sia appannaggio di dilettanti o di professionisti, il genere chiamato "canto a chitarra" comprende diverse forme metriche e musicali designate sia dal nome del paese di origine delle stesse – *Nuorese* (originaria di Nuoro), *Corsicana* (della Corsica), *Tempiesina* (di Tempio) – sia attraverso una nomenclatura relativa a note che si riferiscono agli accordi dell'accompagnamento: *Canto in re* (si usa talvolta, in luogo della parola italiana *canto*, l'equivalente sardo *boghe*), *Mi e la*, *Si bemolle*, ecc.[4]

Questo sistema di identificazione e di designazione degli accordi attraverso il ricorso a una terminologia musicale classica, sembrerebbe indicare che almeno in una fase della sua storia il canto a chitarra si sia nutrito di teoria colta. Ora da un'indagine (condotta fra le donne) apprendiamo che l'uso di questa terminologia è assolutamente moderno. In passato, le espressioni più frequenti erano *A boghe lunga* ("a voce lunga" o "a canto lungo") oppure *A sa diretta* (letteralmente "in modo guidato", "in modo diretto"). L'indagine e l'analisi ci mostrano che questa direzione ha un punto d'approdo: le cadenze finali su un grado di riferimento, *re* nella nomenclatura sarda. La denominazione *A boghe lunga* suggerisce, da parte sua, che il canto a chitarra venga incluso nella famiglia dei noti "canti lunghi" di cui Brăiloiu, sulla falsariga di Bartók, ha tentato una descrizione sommaria.

Precisiamo ancora che le chitarre sarde, di grandi dimensioni e leggermente panciute, sono fabbricate ai giorni nostri in Sicilia. Mentre i modelli di accordi attuano dei principi correnti, le tecniche esecutive sono specifiche. Nella maggior parte dei casi soltanto le quattro corde più acute, suonate con il plettro, sono utilizzate a fini armonici. La quinta corda, chiamata "corda di la", è il più delle volte suonata a vuoto, producendo una sorta di bordone regolare.

I modelli di accordi, per quanto comuni, richiedono tuttavia le seguenti precisazioni: le chitarre sarde sono accordate mediamente una quarta sotto il nostro diapason, in maniera tale che l'accordo chiamato "di RE" (fig. 1) è ottenuto suonando sulle quattro corde alte: *re, la, re, fa diesis*. Per via della trasposizione, noi sentiamo: *la, mi, la, do diesis*. Questo accordo occupa una posizione preminente in tutte le forme del canto a chitarra. Quali che siano i passaggi armonici o gli accordi cui i chitarristi più esperti fanno ricorso, il canto a chitarra comincia e finisce sempre con questo accordo, che ha come complemento indispensabile la realizzazione, in una forma più o meno completa dal punto di vista armonico, dell'accordo di LA. Oltre a questi due accordi di base, altri gradi armonici – il IV (SOL) e il VII (DO) – vengono richiamati e ricorrono sempre allo stesso momento nello sviluppo delle frasi musicali.

I due primi accordi, che compaiono in regolare alternanza, e i due altri distribuiti in maniera complementare in un punto preciso della catena, formano l'armonia madre del nostro modello. Nelle esecuzioni più ricercate – particolarmente quelle dei musicisti professionisti – vengono richiesti altri accordi e tutta la gamma diatonica è completata da accordi maggiori nella loro forma fondamentale. Il chitarrista ha allora la funzione di seguire la linea melodica del cantore adattandovi, attraverso la concatenazione di accordi fondamentali, l'armonia adeguata.

Nel corso degli ultimi decenni, il canto a chitarra ha conosciuto uno sviluppo considerevole e – nonostante sembri proprio avere come regione d'origine l'area settentrionale dell'isola – attualmente è diffuso in tutta la Sardegna, a eccezione tuttavia delle regioni montuose del centro dove, se è conosciuto, non è praticato. Del resto, qualche professionista molto rinomato in Sardegna vi si dedica interamente e si esibisce principalmente in occasione delle feste. Un piccolo podio (amplificato molto male) viene per la circostanza montato su una piazza del paese e i paesani, generalmente accorsi in gran numero, assumono quella che si potrebbe chiamare una posizione di ascolto partecipante. È la *gara*, competizione musicale nel corso della quale i due o tre cantori invitati, accompagnati da un chitarrista, si misurano sul piano dell'immaginazione musicale e si sforzano di far riconoscere la qualità della propria prestazione.

Questo tipo di spettacolo organizzato non determina la sparizione delle riunioni informali nei bar, ma orienta il canto a chitarra verso una nuova estetica in cui il virtuosismo strumentale, l'estensione del registro vocale e soprattutto l'intensità della voce sono poste in primo piano. Parallelamente, sotto le dita del chitarrista, la parte armonica viene sviluppata. Mentre nelle esibizioni dei dilettanti gli accordi sono organizzati secondo dei procedimenti armonici relativamente costanti e possono contarsi sulle dita di una mano, lo stile dei professionisti, arricchito da un gran numero di formule di preludi, interludi e code strumentali, esplora in modo molto più spinto le possibilità armoniche e melodiche dello strumento.

D'altra parte, e – sembra – contro il gusto dei puristi e dei grandi appassionati, ma su imposizione dei fisarmonicisti, molto numerosi in Sardegna, il suono della chitarra è ormai sistematicamente doppiato, nota per nota, da quello della fisarmonica (cromatica, all'occorrenza del tipo "a piano").

Nel passare da un luogo familiare o semipubblico (il bar) a uno spazio comunitario e pubblico (la piazza del paese), il canto a chitarra cambia dimensione. Diventa uno spettacolo – soprattutto sonoro, visto che i cantori restano quasi immobili – e anche, come indicato dal termine *gara*, l'occasione di una vera competizione. Quali sono le modalità e le incidenze musicali di questa competizione? Poiché ogni competizione richiede una regola del gioco, su quali basi si apprezzeranno la musica e i cantori?

Se il vincitore non è quasi mai designato in modo chiaro, perlomeno viene implicitamente riconosciuto, ed è sufficiente vedere come i membri del comitato delle feste si rivolgano ai diversi cantori alla fine della *gara*, congratulandosi con l'uno, mostrandosi sensibilmente più freddi con l'altro, per convincersi del carattere competitivo di queste rappresentazioni, per nulla attenuato dalla discreta dedizione dei cantori – che può essere attribuita alla perfetta educazione e forse anche al timore della conflittualità – e dalla retribuzione egualitaria che viene loro corrisposta.

Questa *gara* strettamente musicale[5] obbedisce a un principio di alternanza tra i protagonisti. La distribuzione dei distici è regolare ed è escluso che un cantore intervenga due volte di seguito o salti il proprio turno. Di conseguenza, ogni variazione improvvisata è realizzata e accolta in funzione sia di ciò che la precede nella catena, sia di un archetipo inscritto nelle memorie, il modello madre di cui parlavamo poc'anzi. Nel primo caso, una variazione è apprezzata rispetto a quella che la precede – e il cantore rispetto a chi l'ha preceduto. Nel secondo caso, l'apprezzamento non mette in gioco la memoria immediata, ma dipende da regole estetiche stabilite indipendentemente da esecuzioni particolari. Poiché la lingua francese dispone di due parole, *variation* ("variazione") e *variante* ("variante"), utilizzeremo la prima per indicare il processo di trasformazione che fa ricorso alla memoria immediata, e la seconda per indicare quello che introduce degli scarti rispetto all'archetipo. Questa distinzione rinvia a due procedimenti mentali differenti e, in termini di improvvisazione[6], a due tecniche costantemente coinvolte nella *gara*.

Il modello madre

Torniamo al modello madre. Per comodità di esposizione limiteremo l'analisi a una sola forma di canto a chitarra, il *canto in re*, il più diffuso e quello con cui iniziano tutte le competizioni musicali.

Il modello madre non è una forma totalmente e pienamente costituita. Come suggeriscono due versioni (fig. 2, A e B) interpretate da una stessa cantatrice in due momenti differenti, si tratta piuttosto di un insieme di forme occasionalmente cristallizzate in esecuzioni particolari sulla bocca di donne e bambini o sulle dita di chitarristi principianti. Questa cristallizzazione, prodotto di forze dinamiche in stato di stabilità provvisoria e non amalgama di frammenti pienamente saldati, è assai fragile, poiché i livelli strutturali (metrico, melodico, armonico) che entrano nella composizione del modello sono in uno stato di interazione attiva.

La nostra ipotesi è che non vi sia soluzione di continuità tra modelli madre e realizzazioni particolari. In altri termini, se il modello madre permette un gioco di trasformazioni che si manifestano nelle realizzazioni particolari, è perché esso stesso è essenzialmente trasformabile. La dimensione dinamica del modello madre si deduce quindi dalla dinamica delle realizzazioni particolari – varianti e variazioni – alle quali esso fornisce un riferimento. Ma la sua plasticità ha appunto come limite questa funzione di riferimento, perché è a partire da configurazioni sufficientemente strutturate che si costruisce e si valuta qualsiasi forma improvvisata; per esempio quella della figura 3 – che rappresenta tre interventi di dilettanti, tuttavia sufficientemente allenati a cantare insieme – costituisce l'inizio di un'improvvisazione di una dozzina di minuti[7].

La forma del modello madre si determina in tre modi complementari tra loro: attraverso l'osservazione della realtà (presenza di forme relativamente costanti nel canto delle donne e dei bambini); attraverso una conoscenza intima dei meccanismi musicali; infine attraverso un calcolo strategico. Torniamo su questi due ultimi punti notando, da una parte, come i tratti che delimitano una forma musicale memorizzata (modello madre) e permettono la sua identificazione non siano di estrema precisione, poiché i limiti che essi fanno intervenire sembrano spostarsi durante lo sforzo prodotto per apprenderli; d'altra parte, se in una forma musicale "tutto si muove" (in particolare se si ammette per il modello madre una plasticità troppo sviluppata), nessun procedimento di valutazione potrà essere adottato. Non si può infatti mettere in questione la consistenza di una struttura di questo tipo senza metterne in questione l'esistenza. Perciò è necessario precisare la natura complessa dei rapporti tra il modello madre e le sue realizzazioni particolari, varianti e variazioni. Tutto si svolge come se il primo fosse confuso dalle seconde che, rispondendosi l'un l'altra, gli fanno perdere la sua nitidezza originaria e, attraverso la loro reiterazione, in qualche modo lo contaminano. Assisteremmo allora a un triplice movimento: strutturante, destrutturante, ristrutturante. Strutturante: varianti e variazioni sono valutate ed eseguite in relazione al modello madre, la cui pregnanza nella memoria è determinante. Destrutturante: varianti e variazioni, giocando incessantemente a partire dal modello, attualizzando alcuni elementi e lasciandone da parte altri, creano delle strutture parallele che intaccano in qualche modo l'identità del modello. Ristrutturante: varianti e variazioni sono suscettibili di avere a loro volta una funzione strutturante e di sostituirsi, almeno momentaneamente, al modello che mascherano per un dato periodo.

L'insieme delle modificazioni subite dal modello assume l'aspetto di dilatazioni successive e graduali. Ci si ricorderà, per avere un'idea della loro configurazione, delle illustrazioni che forniva Claude Lévi-Strauss circa vent'anni fa in *La Pensée sauvage* (1962: 159). Questo richiamo ci porterà ad adottare, per rendere conto della questione, un tipo di rappresentazione in cui le trasformazioni (e rendiamo qui a questa parola il suo significato primario: modificazione di forma) sono raffigurate dall'alto in basso, classificate per grado di parentela, su diversi livelli (figg. 4 e 5).

Costrizioni e libertà

1. Metrica. Siamo adesso in grado di proporre una descrizione del modello madre del *canto in re*, prima dal punto di vista metrico, poi armonico-melodico (l'armonia essendo realizzata dalla chitarra).

Il tipo di verso utilizzato è un ottonario organizzato in un distico, a sua volta ripetuto due volte. La sua forma è trocaica[8], se indichiamo con questa parola, come fa per esempio Elwert (1973), qualcosa di attinente a un'alternanza accentuativa e non a un'alternanza di lunghe e brevi. Infatti la metrica sarda, come quella italiana, non è quantitativa. Lo schema metrico è quindi

1́ 2, 3́ 4, 5́ 6, 7́ 8

Lasceremo da parte i problemi che pone l'adattamento di parole e frasi sarde a questo metro. Accontentiamoci di segnalare che la cadenza accentuato/non accentuato viene adattata in modo particolare per veicolare delle parole di due o quattro sillabe, o parossitone, di cadenza x́x o x́xx́x. Questo metro si adatta male invece a parole ossitone o proparossitone del tipo x́x o xx́x. Ecco un distico tra gli altri:

Rosa naschida in levante
In d'una istaione bella

(Rosa nata a levante / In una bella stagione)

Realizzazione metrica:

Ró sa nás chi dain le van te
In du nai sta ió ne bél la

La realizzazione del primo verso aderisce perfettamente alla struttura metrica. Il secondo, al contrario non corrisponde a una perfetta configurazione dello schema. La struttura accentuativa della lingua sarebbe piuttosto:

In dú nai sta ió ne bél la

Qui la musica, invece di trattare il verso nella sua configurazione metrica trocaica, segue l'accentuazione naturale della lingua. Ma, da un punto di vista generale e al di fuori di questo caso eccezionale, il modello madre adotta la forma trocaica. La metrica musicale sottolinea ciò che già esiste nel metro poetico apportandovi delle modifiche in un senso *commetrico* e, in via eccezionale, *contrametrico*[9]. Quanto allo schema metrico, esso agisce da una parte come griglia selettiva sui testi poetici possibili, dall'altra come prefigurazione della struttura musicale. In quest'ultima funzione risiede una componente predominante del modello madre che fornisce la base del gioco delle trasformazioni.

Classifichiamo queste ultime per livelli successivi e ordinati. La chitarra, che opera attraverso formule modulari (fig. 4), ha nel corso di questo processo una funzione regolatrice. Tali livelli si presentano come altrettanti strati sedimentari sovrapposti che, sollecitati regolarmente dalla memoria, assumono un ruolo attivo nella strutturazione della musica. Ciascuno appare come una sofisticazione di quello che gli è immediatamente inferiore. L'ordine proposto (fig. 5) si basa sull'ipotesi che le trasformazioni debbano essere valutate in relazione alla metrica poetica (livello zero). Si rintracciano così tre livelli di intervento della dimensione musicale:

1) enfatizzazione dell'ultima sillaba (8) che, allungata in modo considerevole, assume una posizione essenziale nel canto; la sillaba precedente, con cui essa forma un'unità metrica, se ne distacca divenendo sensibilmente più corta;

2) trattamento analogo della sillaba 3; è questo l'innesco di una trasformazione che mira ad associare accento e lunghezza, e che costituisce il livello seguente;

3) al di là delle sillabe 8 e 3, che sono oggetto di un trattamento fortemente enfatizzato, generalizzazione del trattamento delle sillabe accentuate come lunghe; trattamento delle non accentuate come brevi; brevi e lunghe si ritrovano allora in un rapporto di uno a quattro, secondo una pulsazione sistematicamente indotta dalla chitarra durante gli interludi e il canto (fig. 4), pulsazione seguita in *tempo rubato* dal cantore. Quest'ultimo suggerisce degli *accelerando* e dei *rallentando*, che il chitarrista si sforza a sua volta di seguire con uno sfasamento minimo.

Benché distinti, i livelli di trasformazione non sono impermeabili gli uni agli altri; ogni forma costituita trae beneficio da ciascuno di essi. Al terzo livello, i dati metrici accentuativi si trovano garantiti da durate co-regolate dal suono della chitarra. Ma, quale che sia il livello preso in considerazione, una variante è sempre percepita e apprezzata, in qualche misura, nella sua profondità e non assume il suo significato se non in rapporto alle varianti relative agli altri livelli. In particolare, le varianti dei livelli superiori non cancellano quelle dei livelli inferiori, che si trovano provvisoriamente neutralizzate, ma la cui capacità strutturante non viene rimessa in discussione.

Il modello madre, così come viene realizzato nelle esecuzioni delle donne o dei cantori principianti, copre i tre livelli. Si noterà il ruolo particolare che occupano permanentemente, alla fine dell'enunciato, le sillabe 7 e 8. Queste si presentano sempre nella medesima forma. La finale propriamente detta è lunga o, più precisamente, "allungata" (talvolta fino ad esaurimento del fiato) in tutte le esecuzioni. Essa è fiancheggiata dalla penultima sillaba, con la quale forma un'unità e che presenta sempre una durata inferiore. È al livello 1 che queste sillabe assumono tale funzione costante, ed esse non sono mai toccate dalle trasformazioni dei livelli superiori. Nettamente distinte dagli sviluppi cui si presta il canto, queste due note devono essere viste non come un'appendice, ma come un punto di arrivo verso il quale, dopo molteplici svolte, viene diretta la concatenazione del discorso musicale. La persistenza strutturale del loro trattamento ne fa un punto di riferimento preminente, su cui convergono tutte le attenzioni, al tempo stesso punto limite degli interrogativi suscitati dai conflitti strutturali (inscritti nei livelli concorrenti) e luogo di sintesi della memoria. È in questo punto che la melodia, appena svolta, viene valutata complessivamente in tutto il suo "spessore".

2. Armonia e melodia. In un ciclo di canto corrispondente a un turno di un cantore, il modello madre viene messo in gioco quattro volte di seguito. Vale a dire in quattro frasi distinte raggruppate due a due; *a* e *b* rappresentano i due primi versi corrispondenti a una frase musicale, *a'* e *b'* la loro ripresa.

– Rispetto ad *a*, la frase *b* ha una funzione conclusiva[10]; *b'* ha la stessa funzione rispetto ad *a'*. Il gioco dei silenzi rafforza questa segmentazione, principalmente dopo *b'*, alla fine della prestazione del cantore. Silenzio per il cantore e non per il chitarrista, che esegue allora in forma di interludio una buona dose di formule stereotipate e di ornamentazioni, denominate in sardo *fioretta* ("piccolo fiore").

– (*a' b'*) appare come variazione di (*a b*) secondo le modalità seguenti: *a'* variazione di *a*; *b'* variazione di *b*. L'insieme (*a b*) entra con il modello madre, che esprime direttamente o di cui presenta una derivazione, in un rapporto di variante (fig. 7).

La scala impiegata è eptatonica. Fondamentalmente diatonica (in *re* secondo la terminologia sarda), la sua variabilità e la relativa discontinuità del suo temperamento sono limitate dall'accordatura temperata e dall'accompagnamento armonico della chitarra. L'intervallo di terza, normalmente maggiore, può tuttavia, con sfumature diverse, essere alterato in minore. Tutti i gradi della gamma sono funzionalmente differenziati e ciascuno di essi ha un peso particolare nell'organizzazione interna della melodia. I profili melodici, fortemente variati e preferibilmente ondulati, si adattano necessariamente a costrizioni armoniche in corrispondenza dei quattro accordi fondamentali del modello madre (fig. 8).

Questi accordi costituiscono dei poli armonici che si alternano regolarmente e forniscono la hase della costruzione melodica. Formano una struttura armonica regolatrice, che si articola con la struttura metrica secondo le modalità indicate nella fig. 9.

Le due seconde frasi (vale a dire *b* e *b'*) sono una ripresa della frase precedente. La struttura *b* realizza sulla struttura *a* una valorizzazione armonica; l'accordo di RE si trova suddiviso in due accordi, SOL e/o DO, che compaiono sia concatenati che alternati. L'accordo di DO, introdotto generalmente sulla sillaba 3, in *b* o *b'*, è suscettibile di causare una rottura nella melodia. Comparendo una sola volta nell'insieme (*a b*) e (*a' b'*), ha come corrispondente melodico sia il *sol* che il *do*. Il *sol*, con accordo di SOL in durata lunga, ha un valore particolare. D'altra parte non è funzionalmente equivalente al *sol* che – con durata il più delle volte più breve – può servire di nota di passaggio con l'accordo di RE o di LA. Quanto alla nota *do*, ugualmente possibile, essa non appare che in questa posizione (sillaba 3) sull'accordo di DO, generalmente in *b'* e non in *b*. Iscrivendosi in un registro acuto, essa appare come un'estensione del sol e introduce una rottura, o una "eccentricità" (intendendo il termine nella sua accezione originaria), nella condotta del canto. Questa nota – e il movimento melodico che l'accompagna – è denominata la *quinta*[11].

Una simile alternanza regolare suggerisce di considerare il *canto in re* come una gigantesca cadenza ciclica, in cui si rispondono gli accordi di RE (SOL), LA, RE, con un passaggio facoltativo e in qualche maniera acrobatico dal DO (è su questo grado, che è il più alto, che pure si sbrigliano le voci più audaci). L'accordo di RE chiama quello di LA e quello di LA contiene la sua risoluzione sul RE – dove il gioco tra la nota *fa diesis* (sull'accordo di RE) e la nota *sol* (sull'accordo di LA) ha un ruolo determinante.

Poiché la risoluzione delle cadenze si realizza in fine di verso sempre su dei valori lunghi, l'analisi deve essere condotta in modo insolito, per così dire dalla coda. Quale che sia il tipo di esecuzione, è infatti nelle cadenze, dove intervengono le trasformazioni metriche di livello 1 (fig. 3), che si verificano le maggiori regolarità strutturali[12].

Le componenti armonica e melodica da una parte, le funzioni nella catena dall'altra (intendiamo con questo la posizione e il peso rispettivamente delle lunghe e delle brevi), danno luogo a cinque ordini di costrizioni più o meno coercitive. Si passa così in successione da un ancoraggio periodico e regolare a degli interventi meno prevedibili: cadenze, semicadenze, passaggi forti della catena (con valori di durata lunghi), passaggi più deboli (con valori di durata brevi), infine note che si inseriscono in formule di passaggio le quali, per la loro brevità e la loro natura melismatica, non possono essere considerate come delle unità isolate:

1. Cadenza conclusiva alla fine delle frasi pari (*b* e *b'*); sempre in valore di durata lungo, poiché si appoggia sulla sillaba finale lunga del modello metrico; accordo di RE, obbligatoriamente con una linea melodica che si conclude sulla nota *re* (ricordiamo che l'insieme nota *re*/accordo di RE dà il suo nome al canto).

2. Semicadenza alla fine delle frasi dispari (*a* e *a'*); sempre in valore di durata lungo, poiché si appoggia sulla sillaba finale lunga del modello metrico; accordo di RE, sia con la nota *la*, sia con la nota *re* come corrispondenti melodici. Nel secondo caso, la semicadenza è assimilata a una cadenza conclusiva (cfr. il livello precedente). Nel caso particolare segnalato in nota 9, la nota finale non è mai un primo grado e, quando si tratta di una nota *la*, si appoggia su un accordo di LA (mai di RE).

3. Costrizioni armoniche (figg. 8 e 9) che limitano gli sviluppi melodici. Precisiamo che la corrispondenza armonica e melodica si rende esplicita nei passaggi forti della catena, vale a dire sulle lunghe accentate (sillabe dispari e ultima sillaba pari). Queste costrizioni si accompagnano a una costruzione melodica che implica necessariamente la risoluzione sulla nota inferiore della scala: re. I due insiemi (*a b*) e (*a' b'*) si presentano in contrasto. La semplicità della linea melodica di (*a b*) è di rigore (senza che questo rigore sia un obbligo propriamente detto) per valorizzare le più audaci frasi melodiche di *a'* e soprattutto di *b'* dove, il più delle volte, si pone lo sviluppo melodico alla *quinta.*

4. Costrizioni che si realizzano sui passaggi deboli della catena e corrispondono alle brevi del modello metrico (posizioni sillabiche 2, 4 e 6). Questi passaggi deboli hanno una funzione determinante nell'elaborazione dei profili melodici. Essi sono poco sensibili al quadro armonico fornito dall'accompagnamento della chitarra. Questa libertà si esprime in due modi: scelta di gradi al di fuori dell'armonia di base, disgiunzioni melodiche di maggiore ampiezza.

5. In questo livello sono raggruppati degli elementi essenzialmente stilistici, quali la valorizzazione delle durate, i portamenti vocali e i glissandi, i rapporti timbrici operanti per contrasto ecc. L'analisi di questo livello microstrutturale, dove si tessono delle relazioni spesso molto tenui tra note e gruppi di note, pone dei problemi particolari che non affronteremo in questa sede. Converrebbe condurre questa analisi, in un'ottica e secondo una metodologia diverse dalla nostra, con l'ausilio di una tecnologia elettroacustica appropriata (particolarmente il sonografo).

La fioritura del modello madre

Nella sua forma elementare, così come soprattutto le donne lo eseguono (in altri termini, nella sua forma di modello madre), il *canto in re* non è fissato in un'unica struttura [cfr. i due primi esempi che figurano sul disco allegato alla versione originale del saggio, lato A, brano 1]. Esso porta in sé delle possibilità di variazione grazie alla combinazione delle componenti metrica, armonica e melodica. Tuttavia, queste variazioni si elaborano sotto il controllo rigoroso di sostegni armonici immutabili: la componente armonica agisce come un regolatore che le molteplici variazioni melodiche non mettono in pericolo.

Quando è cantato dagli uomini avvezzi alle tecniche dell'improvvisazione, si tratta di una cosa totalmente diversa: la variazione consiste allora non più nel seguire in modo immutabile lo schema armonico prestabilito (RE, LA, RE; RE [SOL/DO], LA, RE), ma nel combinare nuovi schemi armonici ribaltando le alternanze tonali proprie del modello madre. L'originalità di questo tipo di esecuzione risiede in un utilizzo quasi completo delle possibilità offerte dalla gamma diatonica: a condizione che le regole cadenzali siano rigorosamente rispettate, tutte le concatenazioni armoniche sono possibili sui sette gradi della scala maggiore. Questa nuova libertà va direttamente a beneficio dei cantori: sono loro che, sulle sillabe lunghe, possono orientarsi a turno e a proprio piacimento su gradi inediti, e il chitarrista deve seguirli passo passo il più rapidamente possibile con i corrispondenti accordi maggiori. Il gioco musicale allora è doppio: consiste, per il cantore, nel trovare nuove concatenazioni espressive; per il chitarrista, nel seguirle in modo da realizzare l'accompagnamento

appropriato o, meglio, immaginarne lo sviluppo. La rapidità d'intervento del chitarrista è, naturalmente, funzione delle proprie attitudini, ma ancor più della sua consuetudine e del suo grado di familiarità con gli stili e i comportamenti dei diversi cantori.

Questa sistematica esplorazione del diatonismo si completa con numerose e fitte decorazioni cromatiche (*fioretti*) durante gli interludi. Ma i movimenti cromatici sono assolutamente proibiti nel corso dell'accompagnamento strettamente armonico del canto, fatto da cui conseguono delle concatenazioni di quinte parallele (che non si usano nella struttura del modello madre). D'altra parte, alla fine dell'improvvisazione, il canto è integrato da un breve "finale" dalla struttura fissa, in DO nella terminologia sarda, nel quale i vari cantori si distribuiscono le parti in maniera regolare. Per via di tale gioco di alternanze obbligate che si esercitano su frazioni di verso, questa parte fissa, che abbiamo tralasciato nell'analisi, è definita *a boghe furada* ("a voce rubata").

Con simili nuove possibilità, le frasi beneficiano di movimenti melodici assai più numerosi. In questo modo le particolarità stilistiche possono affermarsi più liberamente nel gioco costantemente rinnovato della variante e della variazione. Ma, quali che siano i livelli messi in gioco nelle forme improvvisate, la funzione strutturante del modello madre permane: quest'ultimo non sparisce mai del tutto dietro le sue varianti. Abbiamo certamente evocato (vedi *supra*) la sua plasticità, ora conosciamo quel che abbiamo chiamato il suo "spessore", nozione secondo noi indispensabile per comprendere il modo in cui vengono percepiti la musica in generale e il canto sardo a chitarra in particolare. Invece di considerare i testi musicali come oggetti definiti e interamente stabiliti, e di impegnarsi nella descrizione di un solo livello (quello delle interpretazioni particolari), l'analisi deve considerare che in ogni esecuzione e, per così dire, in ogni momento musicale si mettono in luce delle pluralità strutturali spesso contraddittorie. Apriamo qui una parentesi. Avremmo torto a pensare che tali pluralità strutturali possano essere raffigurate sotto forma di paradigma e possano combinare delle unità in relazione di opposizione. Sarebbero necessarie argomentazioni più ampie, per mettere in rilievo l'insufficienza di ogni teoria che proponga di trattare i problemi connessi alla percezione musicale partendo da criteri di pertinenza e di opposizioni esclusive. D'altra parte, molti dei concetti presi in prestito dalla linguistica e considerati in grado di fornire al musicologo che li utilizza (il più delle volte in modo improprio) degli strumenti di analisi efficaci, occultano la specificità della musica così come la complessità dei fatti legati alla sua percezione.

Per tornare al nostro ragionamento, resta da comprendere dove si situa la continuità e da precisare il ruolo del modello madre. La figura 6 rappresenta, in forma di notazione cifrata, l'insieme di un'improvvisazione eseguita da dilettanti sufficientemente allenati. Questa improvvisazione è condotta da sei cantori (indicati secondo il loro ordine di intervento da 1 a 6). Gli accordi sono designati da numeri romani, i gradi melodici da numeri arabi. Ogni cantore interviene due volte secondo il suo turno normale (a eccezione del cantore 6 che è entrato in gioco dopo che il gruppo si era già costituito). Si noteranno inoltre due modalità di alterazione rispetto al modello madre, sia attraverso una rottura dell'alternanza cadenzale, nella direzione di inediti sviluppi melodici, sia attraverso l'introduzione di armonie che non rientrano nella struttura del modello madre. Sembra allora che quest'ultimo realizzi in qualche misura un doppio gioco: è al tempo stesso una trama musicale che, per lo meno in modo frammentario, può essere letta nella forma improvvisata, e un punto di ancoraggio per le future variazioni e varianti; questa seconda funzione la deve al peso di strutture metriche interamente assimilate, che un'ossatura tonale perfettamente stabile rinforza. Il paradosso risiede forse nel fatto che la libertà d'improvvisazione concessa ai cantori è tanto più estesa, quanto più riposa su basi solide e permanenti. Ogni discorso serio sull'improvvisazione deve porsi l'obiettivo di delinearne i limiti e di definirne le costrizioni. Contrariamente a quanto si potrebbe credere, una grande improvvisazione non è quella che ignora questi limiti o che ne sfuma deliberatamente i contorni, ma quella che sa trarne tutti i benefici esaltandone i tratti (per usare un'espressione presa in prestito dalle arti plastiche). Nell'improvvisazione le cose sembrano andare come per lo "stile classico", per lo meno così come lo intende Charles Rosen (1978) nel suo bel libro, la cui tesi centrale sembra sostenere che la forma classica abbia atteso l'affermazione della tonalità, per conoscere i suoi sviluppi più compiuti. Da questo punto di vista, e per quel che attiene alla Sardegna in generale, sarebbe opportuno parlare di "improvvisazione classica".

Ciò non toglie che l'improvvisazione sia in una certa misura un atto creativo, tanto per il musicista quanto per l'ascoltatore. L'attenzione di quest'ultimo è sollecitata regolarmente da un gioco in cui la musica si rinnova costantemente. Nelle condizioni di esecuzione del canto a chitarra, segnalavamo più sopra che i sussulti emotivi e gli applausi vanno a sovrapporsi all'azione musicale. Affermiamo (con un po' di ironia) che, contrariamente alle apparenze, il pubblico non applaude tanto i cantori quanto se stesso, che per un momento è stato trascinato nelle incertezze di varianti e variazioni ancora parzialmente inconcepibili, e che – attraverso i propri sforzi di decodifica e un impegno totale delle proprie facoltà percettive – ha saputo apprezzare e valutare le offerte musicali degli improvvisatori.

NOTE

[1] J.-M. Guilcher fa un'osservazione simile a proposito della danza: «La danse des femmes confirme, et parfois aide à découvrir, quelle structure de pas demeure fondamentale et constante sous les dessins gestuels plus où moins brillants et renouvelables des hommes» (1976: 90).

[2] «But to return for a moment to the inconvenience of the method of the researcher-practitioner, and it is on this point that I place the strongest reservations: this method implies a change in the status of the researcher [...]. One must disassociate the two things: there is the practice of music, on the one hand, and the observation and scholarly study, on the other» (Arom, in Pichard 1979: 42-44).

[3] «Toute analyse ethnomusicologique est un *mixte*, parce qu'elle résulte de la confrontation des questions et des outils du chercheur avec un objet produit par et pour les hommes d'une culture différente» (Boilès - Nattiez 1977: 50).

[4] Conviene inoltre citare la *Disisperada*, la "disperata", che costituisce da sola una categoria a parte. Si tratta di un canto particolarmente nostalgico – vedi tragico – sempre eseguito a fine gara, come per chiosarla. Una *gara* vede la concatenazione di diverse forme (ogni forma avendo le proprie costrizioni metriche, armoniche e melodiche). L'ordine di svolgimento di una grande *gara* (che dura parecchie ore) è il seguente: *Canto in re*, *Nuorese*, *Mutos*, *Gallurese*, *Filogagna*, *Mi e la*, *Si bemolle*, *Disisperada*.

[5] La *gara a chitarra* ha come corrispettivo la *gara poetica*, apprezzata dal canto suo per la qualità delle improvvisazioni sul testo verbale. Per un esempio di *gara poetica*, cfr. il disco Lortat-Jacob 1981, lato B, brano 4.

[6] La lingua italiana offre la possibilità di prolungare la nostra distinzione tra *variante* e *variation* con quella esistente tra "improvvisazione" (*improvisation*) e "improvviso", il quale non ha un equivalente in francese e designa un fatto che accade improvvisamente.

[7] [Il documento sonoro di questa improvvisazione era fornito integralmente nel disco allegato alla versione originale del presente saggio: lato A/2 e lato B. N.d.T.]

[8] La metrica poetica sarda non sembra discostarsi, per lo meno nel canto a chitarra, dalla metrica italiana. È così che il *canto in re* preso in esempio può essere cantato in italiano, senza che ciò ponga dei problemi sul piano della forma. Elwert (1973: 75) precisa che l'ottonario è frequentemente trocaico e che lo si trova «sporadiquement dans la lyrique antique; il est le mètre le plus utilisé dans les *canzone a ballo* du Quattrocento». In una forma trocaica, l'ottonario è ugualmente utilizzato in Corsica (*ottunarii*), in particolare nella *ballata*, nella *strufata* e nel *cuncettu* (cfr. in proposito Zerbi 1981: 13).

[9] *Commetrico*: che non contraddice la metrica, ma al contrario ne sottolinea i tratti essenziali; si oppone a *contrametrico*. Questi concetti sono presi in prestito da Kolinski (1973) (in inglese: *commetric/contrametric*).

[10] Segnaliamo tuttavia una forma derivata in cui il cantore concatena in un sol fiato i due versi che formano il distico. L'ultima sillaba del primo verso è allora di durata breve; soltanto quella del secondo è allungata.

[11] *Quinta* proviene, ovviamente, dalla parola italiana che indica l'intervallo di quinta. Questo significato, che i musicisti tradizionali sardi non ignorano – essi conoscono, per lo meno nei suoi princìpi, il solfeggio classico – merita di essere esaminato con attenzione. Si tratta – e riprendo qui i termini di numerose discussioni che ho avuto con questi musicisti – di distinguere l'intervallo di quinta designato dalla parola italiana, e la *quinta* nel suo significato sardo, che designa questo particolare passaggio caratteristico, nel quale l'intervallo di quinta è in ogni modo escluso. Tutto si svolge come se queste due *quinte* fossero degli omonimi: di forma identica, hanno un significato che varia secondo il referente linguistico.

[12] Su questo punto in particolare, l'analisi ha tratto beneficio dalle sagge osservazioni di Vincent Dehoux, che qui desidero ringraziare. Ringrazio ugualmente Tran Quang Hai per la realizzazione grafica delle trascrizioni.

RIFERIMENTI

Blacking J.
1973 *How Musical Is Man?*, University of Washington Press, Seattle.

Boilès C. - Nattiez J.-J.
1977 *Petite histoire critique de l'ethnomusicologie*, in "Musique en Jeu", 28: 26-53.

Elwert W. T.
1973 *Versificazione italiana dalle origini ai giorni nostri*, Felice Le Monnier, Firenze.

Giannattasio F. - Lortat-Jacob B.
1982 *Modalità di improvvisazione nella musica sarda: due modelli*, in "Culture musicali", I/1: 3-35.

Grimaud Y.
1977 *Musique vocale géorgienne (Europe orientale)*, in "Bedi Katlisa. Revue de Karvelologie", XXXV: 51-63.

Guilcher J.-M.
1976 *La Tradition populaire de danse en Basse-Bretagne*, Mouton, Paris-La Haye (I ed. 1963).

Harwood D. L.
1979 *Contributions from Psychology to Musical Universals*, in "The World of Music", XXI/1: 48-64.

Jouad H. - Lortat-Jacob B.
1982 *Les Modèles métriques dans la poésie de tradition orale et leur traitement musical*, in AA.VV., *Les Fantaisies du voyageur. XXXIII Variations Schaeffner*, pubblicato con il contributo del CNRS, Société française de Musicologie, Paris: 174-197.

Kolinski M.
1973 *A Cross-Cultural Approach to Metro-Rhythmic Patterns*, in "Ethnomusicology", XVII/3: 494-506.

Lévi-Strauss C.
1962 *La Pensée sauvage*, Plon, Paris.

Lortat-Jacob B.
1976 Recensione di J.-J. Nattiez, *Fondements d'une sémiologie de la musique*, in "Musique en Jeu", 23: 104-107.
1981 *Community Music and the Rise of Professionalism: A Sardinian Example*, in "Ethnomusicology", XXV/2: 185-197.

Pichard J.-F.
1979 *Interview with Simha Arom*, in "The World of Music", XXI/1: 33-47.

Rosen C.
1978 *Le Style classique. Haydn, Mozart, Beethoven*, trad. a cura di Marc Vignal, Bibliothèque des Idées, Gallimard, Paris (ed. or.: *The Classical Style: Haydn, Mozart, Beethoven*, Viking Press, New York 1971).

Rouget G.
1980 *La Musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Bibliothèque des Sciences humaines, Gallimard, Paris.

Zerbi G.
1981 *Cantu nustrale*, Scola Corsa, Academia d'i vagabondi Altone, Bastia.

DISCOGRAFIA

1973 *Musica sarda*, a cura di D. Carpitella - P. Sassu - L. Sole, confezione di 3 dischi 33 giri, 30 cm, inserto 51 pp., Documenti originali del folklore musicale europeo, Albatros ALB3.

1981 *Polyphonies de Sardaigne*, a cura di B. Lortat-Jacob, disco 33 giri, 30 cm, Collection CNRS/Musée de l'Homme, Le Chant du Monde LDX 74760.

FIGURE

Figura 1
a) Accordi fondamentali che compaiono in alternanza regolare
b) Accordi secondari che compaiono in momenti determinati della catena
c) Esempi di accordi utilizzati nelle forme variate

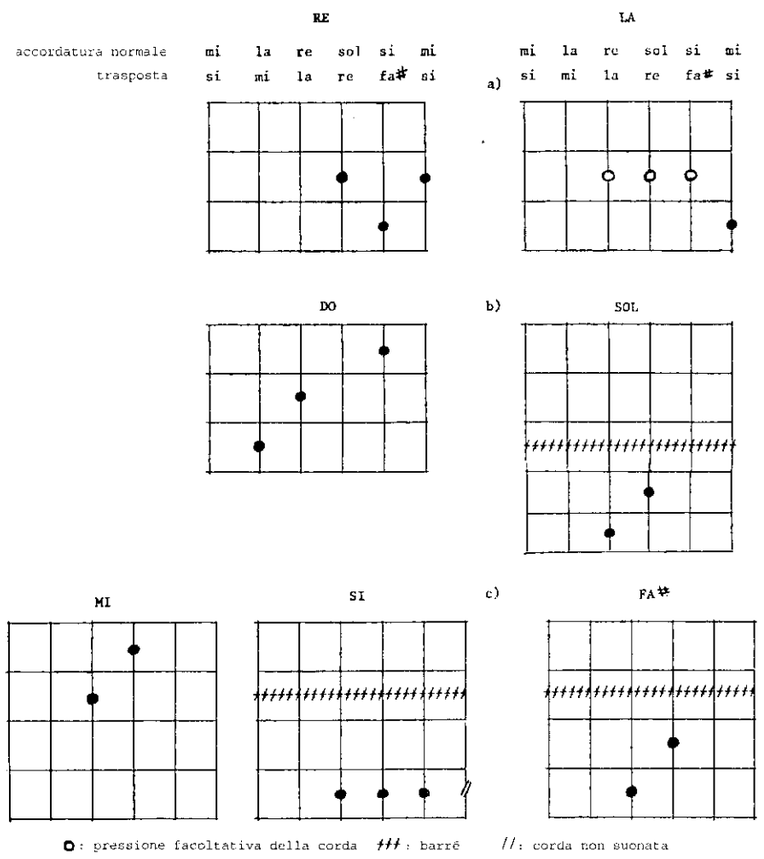


Figura 2. *Canto in re*
Modello madre cantato da una donna (Irgoli, Nuoro, 1982)
[cfr. lato A, brano 1 nel disco allegato alla versione originale del saggio]

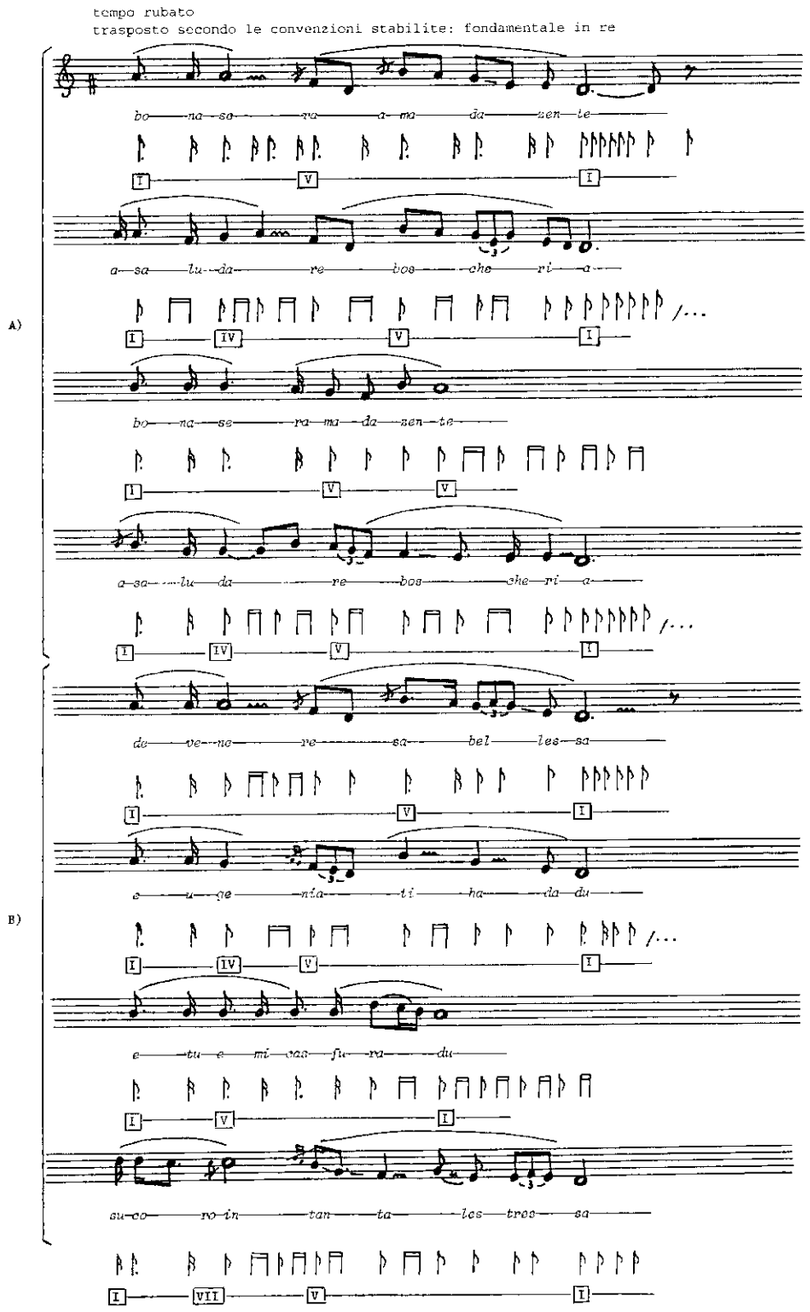


Figura 3. *Canto in re*
Serie di improvvisazioni eseguite da uomini (reg. in un bar di Irgoli, Nuoro,1979)
[cfr. lato A, brano 2 nel disco allegato alla versione originale del saggio]

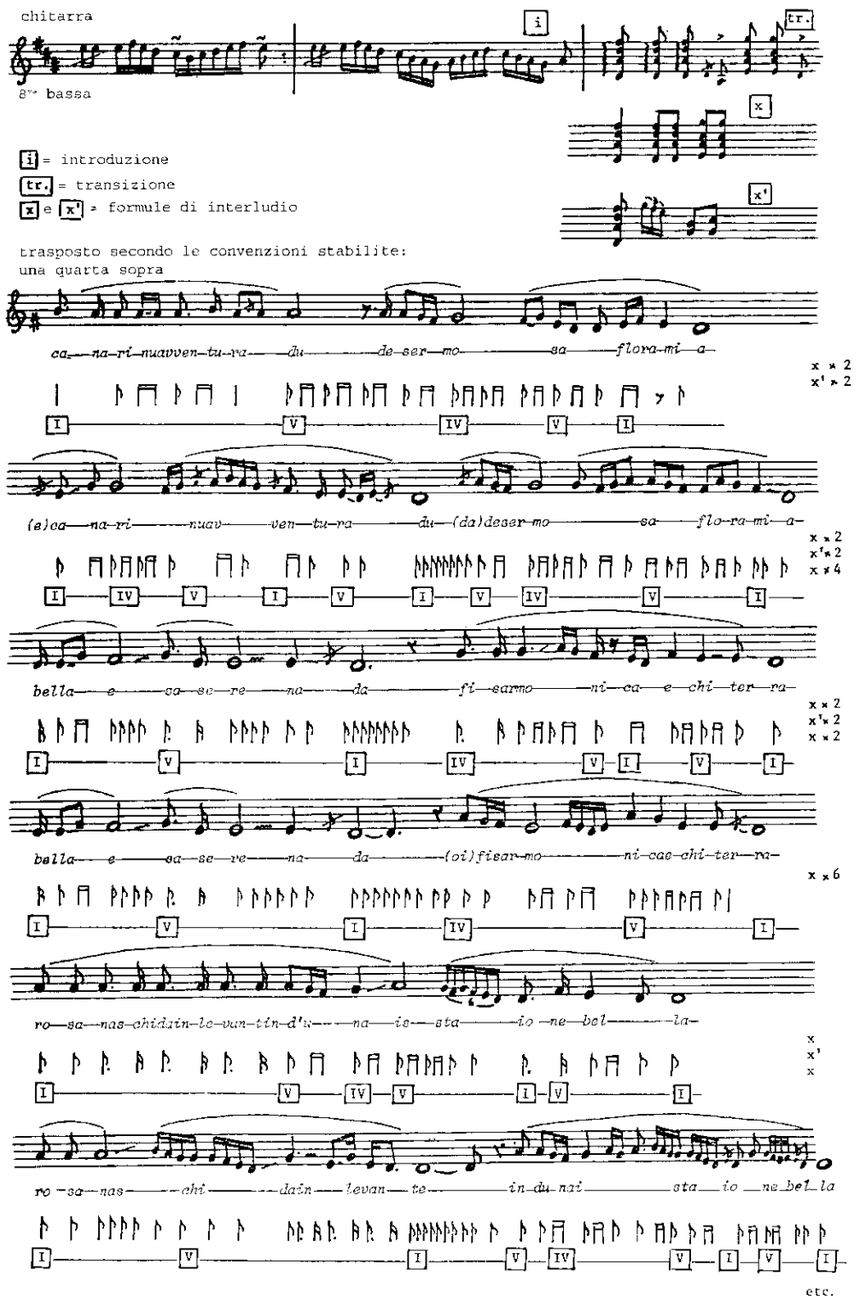


Figura 4
Parte della chitarra: formule di interludio e di accompagnamento al canto

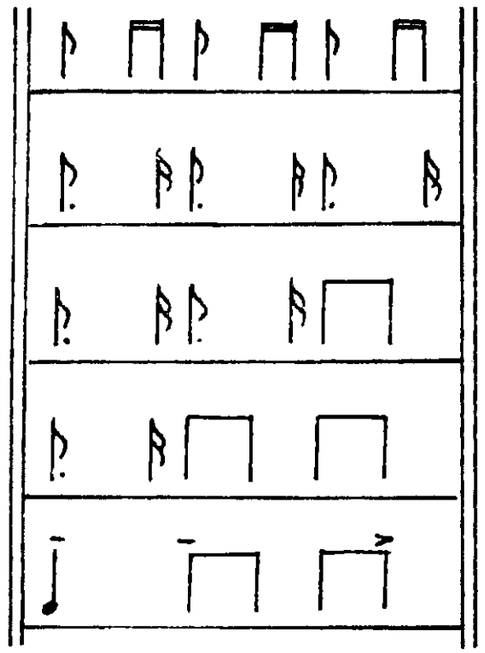


Figura 5
Il modello madre: componenti metriche e trattamento musicale

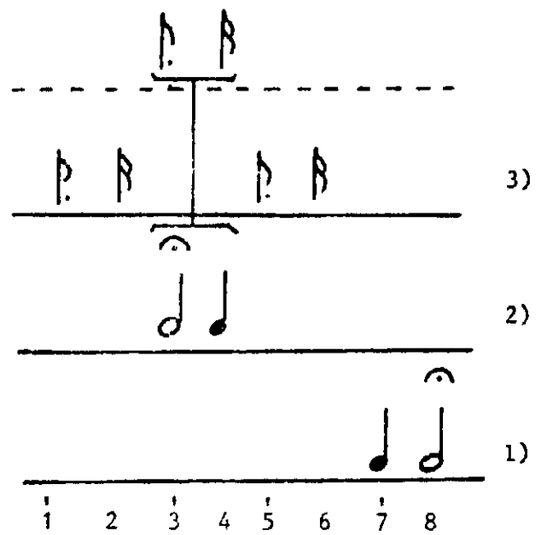
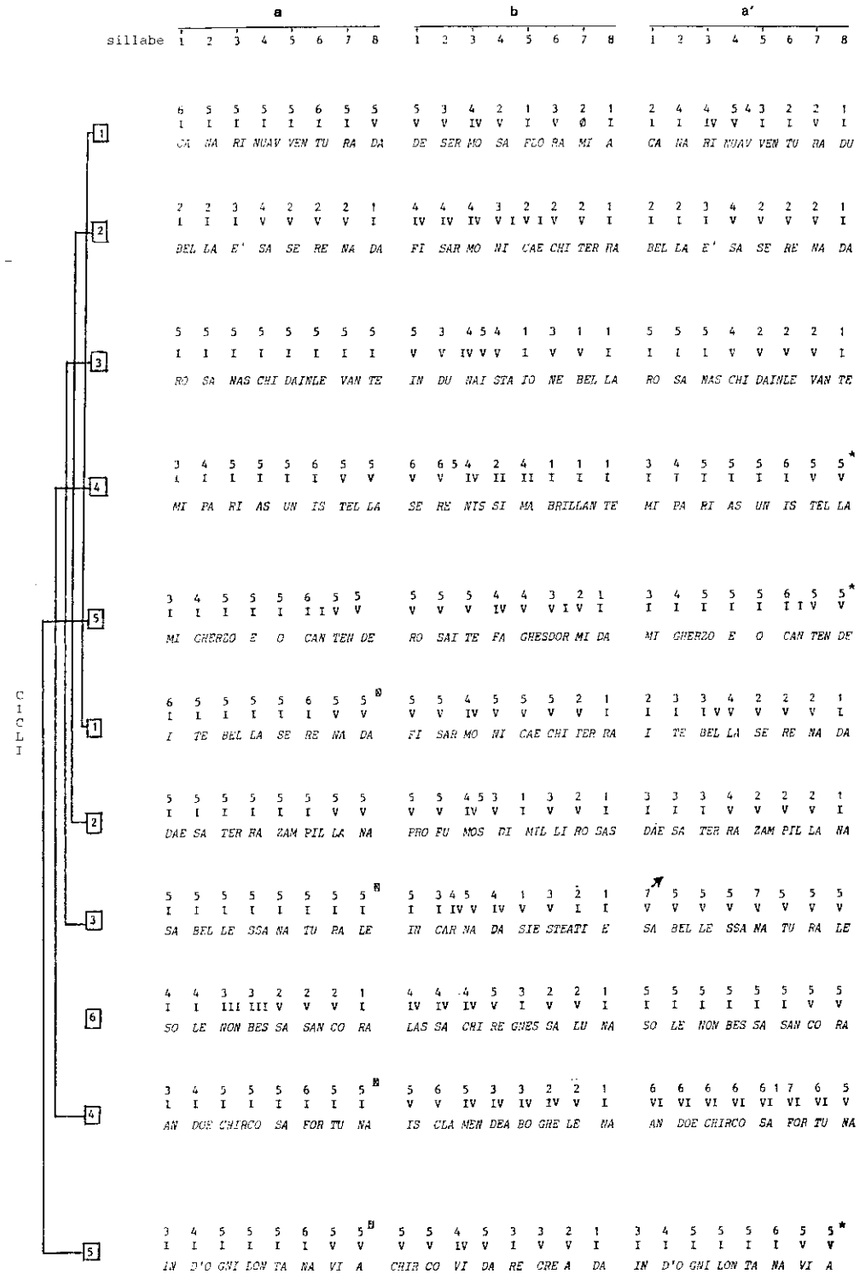
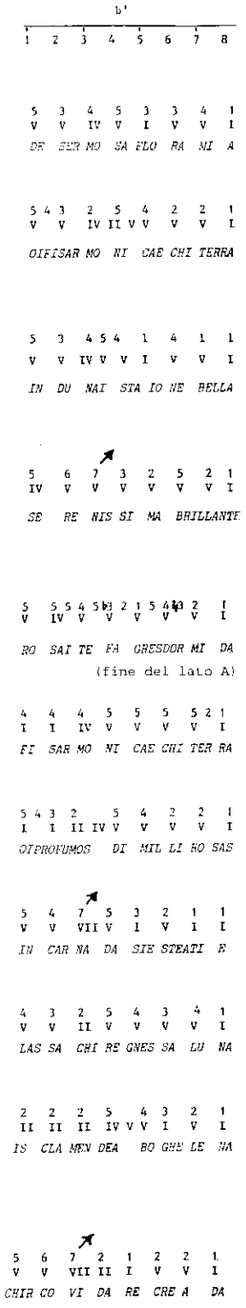


Figura 6. *Canto in re*
Serie di improvvisazioni trascritta in notazione cifrata e per esteso,
a eccezione della parte finale detta *a boghe furada* (stessa registrazione dell'esempio in fig. 3)
[cfr. lato A, brano 2, e lato B nel disco allegato alla versione originale del saggio]
Varianti e variazioni si combinano simultaneamente:
il gioco delle varianti si evidenzia da ciclo a ciclo (1-1, 2-2, 3-3 ecc.),
il gioco delle variazioni nella successione 1, 2, 3, 4 ecc.





Canarinu avventuradu — Canarino alla ventura
De s'ermosa Flora mia — Della mia bella Flora

Bella e' sa serenada — Com'è bella la serenata
Fisarmonica e chiterra — Con fisarmonica e chitarra

Rosa naschida in levante — Rosa nata a levante
In d'una istaione bella — Durante una bella stagione

Mi parias un'istella — Mi sembri una stella
Serenissima brillante — Brillante e serena

Mi gherzo eo cantende — Io desidero cantare
Rosa ite faghes dormida — Rosa cosa fai addormentata

Dae sa terra zampillana — Dalla terra sorgono
Profumos de milli rosas — Profumi di mille rose

Sa bellessa naturale — La bellezza naturale
Incarnada si este a tie — Si è incarnata in te

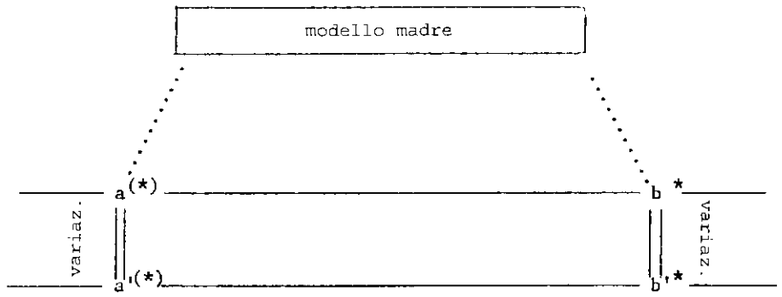
Sole non bessasa ancora — Sole non apparire ancora
E lassa chi regnes sa luna — E lascia regnare la luna

Ando e chirco sa fortuna — Vado a cercare fortuna
Isclamende a boghe lena — Parlando a voce bassa

In d'ogni lontana via — In ogni posto lontano
Chirco vida recreada — Cerco il divertimento

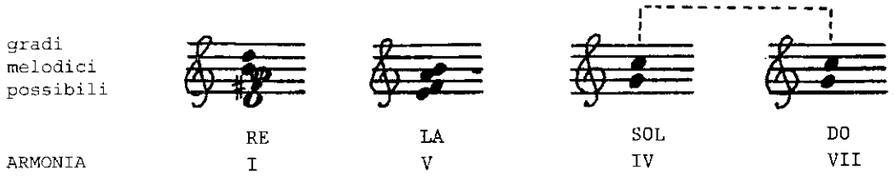
I segni * e ⊗ segnalano le ripetizioni (livello zero) della variante o variazione: * = ripetizione di frase (indica che *a'* = *a* o che *b'* = *b*); ⊗ = ripetizione da ciclo a ciclo, quando il cantore riprende una frase *a* o *b* o *b'*, che ha già esposto nel ciclo precedente. La freccia indica la *quinta* (VII grado).

Figura 7
Il modello madre distribuito in frasi



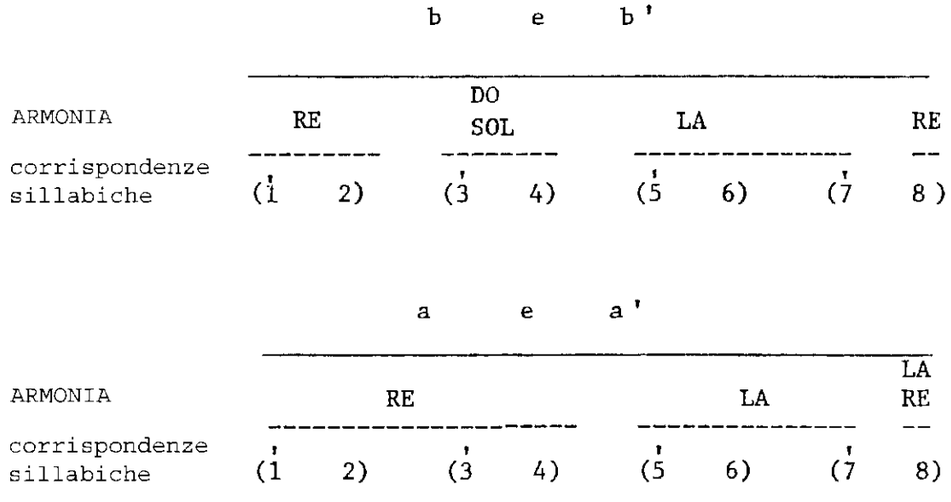
(*) : silenzio facoltativo
* : silenzio obbligatorio corrispondente a una presa di fiato
: rapporto tra variazioni
... : rapporto tra varianti

Figura 8
Relazioni armonico-melodiche



: cadenza
: semicadenza

Figura 9
Relazioni armoniche e metriche



Sergio Bonanzinga

Mori e Cristiani in Sicilia: tradizioni drammatiche e musicali *

La Sicilia offre un ampio e variegato panorama di *performances* drammatiche, coreutiche e musicali che pone emblematicamente in evidenza l'incidenza della presenza islamica nella cultura isolana. Nonostante la dominazione musulmana (827-1091) abbia comportato effetti positivi in svariati settori (basti pensare all'introduzione delle colture agrumicole e di innovativi sistemi irrigui e costruttivi, cfr. Amari 1880-81, 1933-39), è significativo osservare come il conflitto ideologico che contrapponeva le due grandi religioni del Mediterraneo abbia determinato anche in Sicilia una percezione negativa dell'eredità "saracena" (cfr. D'Agostino 1999, 2002). Atteggiamento ulteriormente rafforzato dall'espansione ottomana e dal diffondersi della pirateria lungo i nostri litorali. Ancora vivo nella tradizione orale è il detto *Cu pìgghia un turcu è sò!* (Chi cattura un turco ne è padrone!), che manifesta il piano di decodifica del "diverso" – sia musulmano, turco, negro o pirata – in quanto "selvaggio", riducibile perciò a "cosa" da possedere, in cui l'immaginario simbolico dell'Occidente cristiano ha confuso e degradato l'altro da sé. Questa accezione ha esitato in opposizioni semantico-espressive di notevole interesse, di cui lo scontro armato tra Mori e Cristiani costituisce la declinazione più diffusa (come nel resto dell'Europa cristiana). Tale conflitto si stempera tuttavia nel contesto siciliano in modalità meno cruente che drammatizzano l'*omaggio* reso dagli "infedeli" alla santa Croce, come accade nella danza agonistica del *Tataratà* a Casteltèrmini. Ancora più significativo il fatto che, sebbene eccezionalmente, il rapporto con il diverso esiti nella riplasmazione in senso positivo della figura del selvaggio, come tramanda il mito del gigante moro Grifone che sposa la fanciulla cristiana Mata e insieme a lei fonda la città di Messina. Appare pertanto possibile ridurre la varietà delle pratiche che tuttora mettono in scena il rapporto tra Mori e Cristiani in Sicilia a una tipologia fondata sulla SEPARAZIONE, identificata nel tema del *contrasto* armato, e sul CONGIUNGIMENTO, espresso attraverso i motivi della *conversione* e delle *nozze*.

Il 'contrasto'

Il trionfo dei Cristiani sui Mori si trova spesso associato nel mondo cristiano al culto della Vergine, del Cristo o dei santi. Così in Sicilia, nei paesi di Scicli (provincia di Ragusa) e di Monforte San Giorgio (provincia di Messina), rappresentazioni di carattere drammatico-musicale sono connesse, rispettivamente, alle celebrazioni della Madonna e di sant'Agata.

L'ultimo sabato di maggio si festeggia a Scicli la Madonna della Pietà, detta "delle Milizie", con una rappresentazione drammatica che mette in scena la sconfitta dei Musulmani. Secondo la tradizione locale si tratta della rievocazione di una battaglia combattuta nel marzo del 1091 dai Cristiani, guidati dal conte normanno Ruggero d'Altavilla, e dai Musulmani comandati dall'emiro *Belcane*. Fino ai primi decenni del Novecento l'azione si svolgeva per la vigilia della penultima Domenica di Quaresima in una spianata alle porte del paese, attraversata dalla strada che conduceva a Donnalucata (sul litorale meridionale dell'Isola). L'esercito cristiano era composto da contadini e artigiani di Scicli, mentre i Musulmani erano impersonati da marinai e pescatori provenienti da vari centri della costa (Donnalucata, Sampieri, Pozzallo). Già a partire dall'alba i "Turchi" si riversavano con gran frastuono di schioppi e tamburi per le vie del paese. Nella mattinata si andava costituendo anche l'esercito cristiano e dopo mezzogiorno le due schiere nemiche si raggruppavano davanti alla Chiesa Madre. Da lì si avviava una processione formata nell'ordine dai Cristiani, dai Musulmani e dal clero con l'imponente statua della Madonna, raffigurata a cavallo, con spada sguainata, mentre calpesta i corpi di due "infedeli". Giunti al piano dell'Oliveto, l'esercito di Ruggero si asserragliava, insieme al fercolo della Madonna, sul lato destro della strada, mentre la truppa saracena si disponeva a sinistra. Il combattimento era preceduto da un lungo scambio di battute in siciliano, prima tra i messi e poi tra i condottieri, puntualmente riportate da Giuseppe Pitrè seguendo una cronaca del 1878 di Valentino De Caro (cfr. anche Pitrè 1900: 333-341):

[...] parte l'ambasciatore cristiano su di un ronzino alla volta del campo nemico, e incontratosi col turco comincia uno scambio di complimenti in dialetto:

«Dimmi, cani infidili musulmanu, pirchì ti truovu ancora nna sti cuntradi, duoppu chi lu miu gran generali, conti Ruggieru, è vinutu a cacciàriti come un cani di tutta la Sicilia?»

«Mi cci manna lu miu gran signuri Belcani, ginirali di lu gran signuri Mustafà patruni di la Talia e di la Oropa, chi vuoli pagatu lu tributu, chi pri tanti anni nun ci aviti vulutu pagari. Lu miu gran Signuri vi passa l'ultimu buonu pirmissu; si no vidriti tutti li suoi vascelli sbarcari un tirrinotu di barbarischi, chi vi portirannu cu li vostri mugghieri e cu li figghi in Tartaria, a vinnirivi comu armali di fera e mantinirivi in priciuni cu'n guottu d'acqua e na scarda di pisci».

Il battibecco diventa sempreppiù pettegolo e termina col ritorno dei due messi senza conclusione di sorta. Allora dal campo cristiano si muove Ruggiero in persona, che dell'antico arnese oggi conserva il solo elmo in testa, e va col suo stato maggiore fino al palco su cui siede il generalissimo nemico, pipando impassibilmente fra i suoi Emiri e Pascià d'ogni genere di code. Il generale cristiano non meno burbanzoso del suo ambasciatore, apostrofa exabrupto il turco e:

«Finalmenti vuoi lasciari in paci la Sicilia, sbirru di Maumettu, o ti pigghiu a cauci in culu nfinu in Barbaria? Sai tu cu parra cu tia nna stu mumentu?»

«Parra cu mia un miserabili cristianu chi puozzu accattari cu li tappini viecchi di li miei schiavi! Mi fai rìdiri cu li tuoi minacci, piezzu di Conti Allampacucchi. – E nun sai chi cu na sula taliatura mi basta all'armu di fàriti 'nchiri li causi di cira, a tia e tutti li toi guappi chi puorti a lu latu? – E suddu fazzu smòviri tutta la mia armata di terra e di mari, chi nni sarà di tia e di tutti li tuoi pupili sbinturati?»

«Mi fai pietà, cani musulmanu! – Ma nun sai ca ora nun sugnu cchiù sulu e chi nni la Tàlia c'è lu miu cullega Vittoriu Emanueli e Giuseppi Garibaldi, tirruri di li cristianuna?»

«Mi pari musca tu e li tuoi colleghi e accurzamu chiacchiri, si no cu na botta di spata ti fazzu sautari la testa e zìttiri na vota pri sempri.»

«E iu ti dicu ca t'hai zìttiri tu, cani nfidili, si no chiamu in ajutu la bedda Matri chi nun si scanta di cientumila Maumetti.»

«Hai bistimiatu Maumettu? – Nun c'è cchiù pietà; guerra, guerra!»

«E guerra sia, nni lu santu nomu di Maria.»

S'impegna dall'una e dall'altra parte un vivo combattimento. I Turchi, ossia i Saraceni, avanzansi a poco a poco addosso agli avversari, che retrocedono e, vistisi allo estremo invocano l'aiuto di Maria. Qui succede un colpo di scena, perché improvvisamente apparisce l'immagine d'argento di un'amazzone (Maria), che cavalca un focoso destriero, e calpesta due turchi sotto il suo ferculo, portato velocemente da parecchi contadini. I vinti mandano urli immani, profferiscono ingiurie tremende, e si danno a fuggire a rotta di collo. I vincitori gl'incalzano e li disperdono: la statua al suono di allegra musica vien recata innanzi a un'ara a cielo aperto, ove gruppi di angeli (un tempo fanciulli trovatelli, oggi bambocci di cartone) legati ad una trave, che s'incurva e si volge a' due lati, pare che scendano dall'alto a salutare l'immagine, finché tre giovanetti salgono sopra un palchetto rizzato ai piedi della trave (detta "legno degli Angeli"); il primo vestito da angelo, gli altri due in veste femminile, palma in mano e corona in testa, e dal popolo son chiamati *Scibilli* (Sibille). Di questi tre ragazzi son prime le Sibille che sciolgono inni profetici in lode alla Vergine salvatrice, ultimo l'Angelo che canta e sparge fiori, intonando con voce acutissima una cantilena [...] composta dall'arciprete Carioti, che morì nel 1780. [Pitrè 1881: 55-63]

La riplasmazione di numerose manifestazioni folkloriche in chiave stucchevolmente nazionalistica operata durante il fascismo portò a una progressiva modifica dell'azione drammatica così descritta. Nel 1933 un intellettuale locale, Giuseppe Pacetto Vanasia, scrisse difatti un copione in italiano con lo scopo dichiarato di «conservare la tradizionale cerimonia paesana, spogliandola di tutto ciò che era oggetto di riso beffardo e canzonatorio, e talora, diciamolo pure, di scherno» (cfr. *Prefazione*, in n. ed. 1950). Da una rappresentazione agonistica a sfondo parodico, che solo nella parte conclusiva introduceva espliciti contenuti devozionali – dall'ingresso in scena della Madonna all'intervento dell'Angelo – si passava pertanto a uno spettacolo teatrale "serio", apertamente inteso a occultare le tradizionali componenti su cui si fondava questa azione rituale primaverile. La rappresentazione tenuta nel marzo 1933, recitata da attori su di un palco secondo il copione di Pacetto Vanasia, non riscosse però il successo sperato, e la "censura" della collettività perdurò fino al dopoguerra. Solo nel 1950 venne ripreso il testo di Pacetto Vanasia per iniziativa di alcuni studenti universitari e, dopo ancora qualche anno di resistenza, le antiche modalità della messa in scena furono definitivamente abbandonate in favore di una confezione spettacolare radicalmente trasformata.

Oggi tutta l'azione si svolge su di un palco allestito in piazza Italia, con ausilio di amplificazione, effetti sonori, musiche di scena, luci, ecc. Dopo la parte dialogata le schiere rivali si affrontano in forma quasi stilizzata. L'intervento risolutivo della Madonna è salutato, come in passato, da musica bandistica ed esplosione di mortaretti. In conclusione ancora riecheggia il canto dell'Angelo, se pure con modalità diverse rispetto al passato. Va a tale riguardo anzitutto rilevata la soppressione delle Sibille – figure assai poco rispondenti al dettato canonico – che partecipavano alla esecuzione degli inni in lode della Madonna. Inoltre, fino agli anni Cinquanta i bambini che dovevano impersonare l'Angelo, sempre reclutati in ambiente popolare, venivano istruiti da un anziano ex-carrettiere cieco, tale *Gnàziu l'uorbu*. Questi insegnava a *cantari l'Àncilu* con l'appropriata gestualità associata a ogni verso (tra gli ultimi allievi di *Gnàziu l'uorbu* vi furono Vincenzo Iurato, detto *u Ciciricddu*, nato nel 1938, e Vincenzo Arrabito, detto *u Siranu*, nato nel 1939). Venuta meno questa forma di apprendistato, anche la competenza musicale-gestuale dell'Angelo si è andata via via offuscando, tanto che in alcune edizioni della festa il canto è stato proposto in registrazioni su nastro magnetico diffuse tramite amplificazione. Dal 1991 il canto dell'Angelo viene eseguito in prevalenza da bambine, perlopiù di ceto medio-borghese (la prima è stata Alessandra Zisa, nata nel 1980), con tendenziale aderenza alla melodia tramandata oralmente ma scarsa attenzione per i gesti che secondo l'uso l'accompagnavano.

Il "canto dell'Angelo", attribuito all'arciprete Carioti (cfr. *supra*), è composto da tre terzine più una quartina di endecasillabi a rima alternata:

Bella amazzone invitta, alta eroina,
gloria del paradiso, onor del mondo,
sopra bianco destriero, Scicli t'inchina!
T'inchina Scicli perché in sua difesa,
di nemico infedele a scorno ed onta,
con spada in man dal ciel ti vide scesa.
Grazie ti rende Scicli, alta e distinta
che rompesti al suo piè l'empia catena
che in dura servitù teneala avvinta.
E tu, o Maria, nostra allegrezza in terra,
dona a Scicli la pace e la concordia,
difendila da fame, peste e guerra,
abbi sempre di noi misericordia!

Rispetto a questo testo composto in italiano aulico intorno alla metà del Settecento, l'intonazione vocale pare rinviare a moduli melodici più remoti. La melodia si muove infatti nell'ambito del modo lidio (secondo le antiche armonie elleniche), per passare nella quarta frase in quello ipodorico e solo in sede di cadenza finale oltrepassare la *finalis* per tornare al modo iniziale. Le sei frasi che la compongono, ben distinte a causa della lunga nota finale, sono disposte a distico su ciascuno dei tre versi delle strofe. L'ultima strofa, essendo più lunga, comporta l'allungamento della melodia mediante l'iterazione (per tre volte) della penultima frase. Il carattere di canto piano solista, arricchito da preziosi melismi, e il contesto celebrativo in cui è inserita l'esecuzione farebbero pensare a una origine legata al canto liturgico bizantino di stile asmatico (cfr. Cattin 1979: 32-33). La trascrizione musicale qui riprodotta si riferisce a una esecuzione non contestuale del cantore Vincenzo Iurato, uno degli ultimi ad avere "cantato l'Angelo" secondo gli insegnamenti del cieco *Gnàziu* (ES. MUS. 1; un'altra trascrizione, relativa a un rilevamento del 1955, si trova in Collaer 1981/II: 35-36, cfr. ES. MUS. 2).

Ogni anno a Monforte San Giorgio, dal 17 gennaio al 5 febbraio, la celebrazione di sant'Agata viene annunciata all'alba e all'imbrunire dalla *Campaniata* (anche detta *Cataba* o *Tammurinata*). Questa consiste in una vera e propria *suite*, eseguita con due campane e un tamburo, attraverso cui si intende commemorare la liberazione del paese dal giogo "saraceno" a opera del conte Ruggero d'Altavilla. Le campane, simbolo sonoro della cristianità, sono percosse dal campanaro che agisce per mezzo di corde pendenti dai battagli stando seduto su una robusta trave situata sotto i vasi; il tamburo, simbolo sonoro del mondo islamico, è suonato nella maniera tradizionale (cfr. Bonanzinga *cd.*1996: brano 30). L'inizio è segnato da sei rintocchi di campana cui fanno eco altrettanti colpi secchi di tamburo. Due rintocchi ravvicinati di campana, sempre inframmezzati da colpi di tamburo, introducono il primo ritmo attraverso cui si intende simulare il "passo del cammello" montato, secondo tradizione, da Ruggero (cfr. *infra*). Questo è basato su due formule variamente giustapposte: dapprima si ha l'iterazione del modulo *a* (in 3/4) e successivamente vi è alternanza dei moduli *a* e *b* (in 6/8). Altri ritmi rievocano il sopraggiungere dell'esercito, la battaglia e il ballo finale di ringraziamento. La "tarantella" conclusiva si fonda sulla iterazione del modulo *c*, il cui costante ritmo composto (12/8) è interrotto solo un paio di volte dal modulo *e* in evidente contrasto ritmico (3/4), preceduto e preparato dalla ripetizione del modulo *d* (6/8) funzionale a incalzare il ritmo base (ES. MUS. 3). Si rileva l'impeccabile intesa ritmica tra i due esecutori, nonché la loro straordinaria perizia nel rendere le sfumature di dimanica (crescendo, diminuendo) e di agogica (accelerando, rallentando). Il campanile diventa pertanto teatro di una rappresentazione in cui moduli ritmici, effetti timbrici e mutamenti dinamici si intrecciano per riplasmare la storia (mitica) in suoni (rituali). Testimonianze raccolte negli anni 1970-80 e documenti d'archivio attestano tuttavia che in precedenza la *Campaniata* presentava una struttura ancora più articolata (cfr. Ardizzone Gullo 1993). Addirittura diciassette pare fossero le scene rappresentate mediante il suono di campane e tamburo. Dai registri della chiesa di Sant'Agata risulta inoltre che nella prima metà dell'Ottocento si allestivano maschere che andavano mimando per le strade tutte le fasi di questa particolarissima *moresca*, il cui valore è stato rifunzionalizzato come omaggio reso dai fedeli alla Santa compatrona del paese.

Si è fatto cenno all'associazione che la tradizione orale ha istituito tra il conte Ruggero e il "cammello", dovuta alla diffusa credenza secondo cui il condottiero normanno avrebbe trionfalmente fatto ingresso nelle città siciliane a dorso del quadrupede dopo la disfatta dei Musulmani. A prescindere dalla realtà storica, è comunque noto che svariati animali esotici, fra cui numerosi cammelli, popolavano i serragli delle corti normanne e venivano comunemente esibiti in occasione di sfilate e parate militari (cfr. in particolare Tramontana 1993: 185-191). Da qui l'assai probabile mutuazione del "cammello" come maschera festiva in diversi centri della Sicilia orientale (Messina, Casalvecchio, Castroreale). Questa premessa è necessaria per potere rinviare alla tipologia della *moresca* una forma di danza armata a sfondo parodico tuttora praticata a Messina e nei villaggi circostanti in occasione di varie ricorrenze festive: *u Cavadduzzu e l'Omu sabbàggiu* (il Cavallino e l'Uomo selvaggio). È questa una danza eseguita da due uomini che indossano semplici armature di legno o di canna, rivestite da una rete di petardi e fuochi artificiali (fontane, girandole, razzi) sapientemente disposti dai pirotecnici (*castiddara*). La

struttura del *Cavadduzzu* riproduce la sagoma di un cavallo dalla grossa testa, e viene anche realizzata in lega metallica per consentirne una più agevole e duratura conservazione. Dimensioni inferiori presenta la struttura raffigurante l'*Omu sabbàggiu*, costituita da un cubo che riveste il corpo dallo stomaco alle ginocchia, da un grande "elmo", da "lancia" e da "scudo". Data la misura, il *Cavadduzzu* deve essere retto con entrambe le mani, mentre l'*Omu sabbàggiu* ha le mani libere di agitare scudo e lancia (cui pure sono applicati petardi, razzi e girandole), poiché l'armatura è sostenuta da apposite bretelle di corda. I contendenti parodizzano un combattimento muovendosi a passo di tarantella con l'accompagnamento della banda (cfr. Bonanzinga *cd.*1996: brano 7; ES. MUS. 4) e, in passato, semplicemente al suono dei tamburi o di orchestrine estemporanee (con organetto, fisarmonica, clarino, ecc.). L'abilità dei portatori, interamente protetti da indumenti ignifughi, sta nel riuscire ad assecondare con mimica adeguata le sequenze pirotecniche prestabilite dai *castiddara*. Grande divertimento suscita a esempio la *pisciata*, caratteristica azione oscena dell'*Omu sabbàggiu* che con movimento oscillatorio del bacino proietta razzi e fontane verso il *Cavadduzzu*. L'esito della lotta, che può durare da tre a cinque minuti, è tuttavia sempre favorevole al *Cavadduzzu*, cui sono posti sulla testa la fontana e il petardo che esplodono per ultimi.

Questa rappresentazione coreutica rientra in una tipologia ampiamente attestata in diverse zone dell'Europa meridionale (Francia, Spagna, Italia, ancora oggi in alcuni centri della Calabria meridionale) e dell'America Latina, specialmente in relazione alle feste di inizio d'anno e di primavera. La danza del cavallo con le sue molteplici varianti europee (vedi le danze dei "cavalli di legno"), sarebbe correlabile, in chiave antropologica, all'orizzonte simbolico degli spiriti della vegetazione o delle anime dei morti, il cui ritorno periodico prelude alla rigenerazione cosmica e umana. Una interpretazione invece di stampo storicistico vede nella danza una imitazione parodica delle giostre medievali o una trasposizione della lotta fra san Giorgio e il Drago (cfr. Schmidt 1988). La denominazione alternativa di *Camiddu* (Cammello), o *Camidduzzu* (Cammellino), assunta dal "cavallo" a Santo Stefano Medio (frazione di Messina situata alle pendici dei Monti Peloritani sul versante ionico), suggerisce tuttavia un nesso con il tema della *moresca*. In questo villaggio, nei cui pressi effettivamente si svolse uno scontro tra Ruggero e i Musulmani, l'azione coreutica si ripete annualmente il 17 gennaio per la festa di sant'Antonio Abate, al suono di una vivace marcia in tempo composto eseguita dal locale complesso bandistico (ES. MUS. 5). L'*Omu sabbàggiu* rappresenterebbe allora il Moro ("selvaggio" appunto), ineluttabilmente sconfitto dal *Camiddu*, da intendersi come personificazione del Normanno restauratore della vera fede.

Il combattimento contro un Moro ricorre anche nella pantomima che si svolge l'ultima domenica di Carnevale nella piazza principale di Mezzojuso (in provincia di Palermo). Tale azione è incentrata intorno alla maschera guerresca del Mastro di campo (*Mastru ri campu*), appellativo derivante da una figura presente negli antichi eserciti spagnoli. Questi ha l'obbiettivo di sconfiggere il Re, arroccato insieme alla "corte" in un "castello" (realizzato su un palco di legno), e conquistare la Regina (cfr. Gattuso 1938, Buttitta - Pasqualino 1986). Tra Cavalieri e Dame abbigliati in costumi medievaleggianti, Barone e Baronessa, Ingegneri, Eremiti e Maghi, Giardiniere e *Fofòrio*, spicca la minacciosa maschera del protagonista, di colore rosso fuoco, dai tratti marcati da folte sopracciglia, grossi baffi, zigonni e labbro inferiore sporgenti. Il *Fofòrio* è costituito da tredici giovani col volto celato da lunghe barbe scure, abbigliati in nero con mantelli, braghe, stivali, cappellacci e fucili ad armacollo. Questi infuriano, correndo e gridando (*Fòrio, fòrio, fòrio!*) agli ordini del *Capufofòrio*, fino a catturare qualcuno degli astanti e condurlo in un bar per farsi offrire bevande e dolciumi. Il Mastro di campo brandisce la spada mimando un combattimento al ritmo del tamburo, ostacolato dal Pecoraio (*Picuraru*), personificazione demoniaca che si agita al suono dei numerosi campanacci che porta alla cintola. L'Eroe sconfigge ripetutamente il Pecoraio, scavalcandone il corpo disteso a terra in grottesche convulsioni, e più volte si arrampica su una scala appoggiata al palco che rappresenta il castello per duellare con il Re. Ai piedi del castello il Mastro di campo combatte anche con il Turco (*Turcu*), maschera che svolge tuttavia un ruolo secondario. La prima parte della pantomima si conclude con la sconfitta del protagonista, rappresentata dal suo ferimento da parte del Re, cui segue la "caduta" dalla sommità della scala. Raccolto al volo e portato via dai componenti del *Fofòrio* (che assume quindi il ruolo di aiutante dell'Eroe), il Mastro di campo tornerà in scena magicamente guarito, riuscendo infine a sconfiggere il Re e a conquistare la Regina. Alla connotazione agonistica dell'azione coreutica si associa quindi il tema erotico: un eroe "tellurico" – giovane, nervoso, impaziente, aggressivo – che per mezzo di una lotta danzata colma di energie positive lo spazio cerimoniale, sconfigge un Re che è metafora del tempo consumato, del "vecchio" destinato a essere rimpiazzato per consentire l'avvio del nuovo ciclo vitale, e lo fa proprio sottraendogli la femmina (per questo a Mezzojuso si dice "il Re cornuto"), cioè negando a lui e assicurando a sé la prospettiva riproduttiva (la discendenza): il privilegio di rinnovare il tempo. Tutti i movimenti in scena del Mastro di campo vengono ritmati dal tamburo: *a)* un ritmo di marcia ben scandito, detto *a generala* (la generale), accompagna l'arrivo in piazza del protagonista; *b)* un rullo (*u rrullu*) sottolinea, assieme ad alcuni colpi di

"cannone", il volteggio del protagonista – effettuato all'interno di un cerchio tracciato a terra dagli Ingegneri – che avvia le ostilità (si dice che il Mastro di campo fa *a taddarita*, cioè il pipistrello); *c)* un ritmo di marcia, detto *a guerra*, scandisce l'avanzata del Mastro di campo, i ripetuti scavalcamenti del "Pecoraio" e i duelli con il Re; *d)* un altro rullo, uguale al primo, marca il momento della "caduta"; *e)* la ripresa del ritmo della *generala* segna la conclusione della pantomima. Mentre la "generale" presenta struttura tendenzialmente rigida, il ritmo della "guerra" è costituito da un modulo iterato con microvarianti secondo l'andamento dell'azione drammatica, in modo che il *tammurinaru* possa così guidare i movimenti del Mastro di campo (cfr. Bonanzinga *cd.*1996: brano 9; ES. MUS. 6).

Dame e cavalieri del castello danzano al suono di musiche diffuse da altoparlanti, sostituti recenti della banda. Tra gli altri tratti enucleabili dalla complessa simbologia della pantomima, si segnalano in particolare: il valore divinatorio in relazione all'andamento dei raccolti che assume la "caduta-morte" del Mastro di campo (la massima rigidità del corpo è ritenuta segno positivo ed è significativo che fino al 1973 fosse un gruppo tra quanti assistevano alla rappresentazione a riunirsi sotto la scala per sostenerlo nella caduta); le violente battaglie a colpi di confetti tra i *Massari* (Campieri) a cavallo e la folla; la presenza di maschere femminili primaverili, le *Ggiardineri* (Giardiniere), che distribuiscono fiori ai presenti; l'azione dei Maghi alla ricerca di un "tesoro nascosto" (*truvatura*), che si rivelerà essere un pitale colmo di maccheroni al sugo, evidente metafora della fertilità della terra e della conseguente abbondanza dei suoi frutti. La maschera collettiva del *Fofòrio*, infine, riconducibile alla tipologia del "brigante" o del "cacciatore" ampiamente documentata per il passato (cfr. Pitrè 1913: 281 e Salomone Marino 1897: 203), si può ricollegare alla più arcaica tipologia di questuanti: una moltitudine indifferenziata di entità ctonie (demoni, antenati, defunti) che irrompe correndo, urlando e manifestando aggressività nel mondo dei vivi, per ricevere doni e offrire in cambio benessere e prosperità (cfr. Giallombardo 1990, 1998).

Questa rappresentazione carnevalesca si eseguiva anche nei rioni popolari di Palermo (Kalsa, Borgo, Albergheria) fino alla seconda metà dell'Ottocento, se pure in una forma ridotta alla sequenza / corteo - lotta sulla scala - caduta / (cfr. Pitrè 1913: 267-278). L'antagonista era però in questo caso specificamente un "giovane Turco" (*Turchiceddu*) o "Schiavetto" (*Schiavuttinu*), armato di scimitarra, e il combattimento, sempre cadenzato dal tamburo, era seguito da una questua fra il pubblico. I ritmi che accompagnavano l'azione a Palermo e a Mezzojuso furono annotati verso la fine del secolo scorso da Alberto Favara (1957/II: nn. 937, 956). Riproduciamo il documento musicale raccolto a Palermo (n. 937) poiché meglio rappresenta l'articolazione sonora delle varie fasi della pantomima (ES. MUS. 7).

È interessante rilevare come tale azione drammatica sia stata considerata la rievocazione parodica di un fatto storico: il tentativo fallito del conte di Modica Bernardo Cabrera di assaltare il palazzo Steri di Palermo per catturare la regina Bianca di Navarra (vedova di re Martino), sposarla e impadronirsi del Regno di Sicilia (nel 1412). Questa tesi venne dapprima sostenuta dal marchese di Villabianca (seconda metà del sec. XVIII, ed. mod. 1986: 69-73) e poi ripresa da Giuseppe Pitrè (1913: 276-278) per chiarire il significato di una pantomima che si presentava piuttosto enigmatica. L'azione palermitana si concludeva in ogni caso con la sconfitta del Mastro di campo dopo l'assalto al Castello, e tale epilogo già caratterizzava le rappresentazioni settecentesche osservate dal marchese di Villabianca. A Mezzojuso, la sconfitta dell'assalitore è invece solo temporanea e alla fine questi risulterà vincitore. Nota giustamente Antonio Pasqualino come lo schema narrativo bifasico riscontrabile a Mezzojuso debba essere «più antico di quello che vide il Villabianca: una forma abbreviata e monca, pur se non ancora ridotta soltanto alla lotta e alla caduta dalla scala, come quelle viste da Pitrè a Palermo» (in Buttitta - Pasqualino 1986: 47). In effetti lo schema narrativo del Mastro di campo di Mezzojuso rispecchia la tipologia del "dramma di spada", una forma drammatica ricorrente nelle feste d'inizio d'anno e primaverili in diverse aree d'Europa (Italia continentale, Inghilterra, Francia, Spagna, ecc.), la cui struttura presenta le seguenti costanti: *a)* introduzione (circoscrizione dello spazio scenico e presentazione dei contendenti); *b)* combattimento (in forma di danza); *c)* sconfitta apparente dell'Eroe (ferito o ucciso); *d)* cura dell'Eroe da parte di un Dottore (che medica le ferite) o di un Mago (che lo riporta in vita); *e)* ritorno in campo dell'Eroe che risolverà a proprio favore la contesa (non di rado con l'aggiunta della conquista di una donna); *f)* presenza di personaggi comici o grotteschi che svolgono azioni di questua tra il pubblico (cfr. Weimann 1989: 58). Il fatto di storicizzare i personaggi contrapposti nei "drammi di spada", attenuando in certa misura il valore originario del combattimento rituale o riplasmandolo entro l'ideologia cattolica, ricorre d'altronde in numerose circostanze. Nell'Inghilterra dei secoli XVII-XVIII, a esempio, eroi positivi divengono, a seconda dei tempi, san Giorgio, Oliver Cromwell o re Giorgio (cfr. Chambers 1933). Non deve quindi stupire, *mutatis mutandis*, l'assimilazione operata da Villabianca fra il conte Bernardo Cabrera e il Mastro di campo sconfitto delle rappresentazioni carnevalesche palermitane.

Il contrasto tra Mori e Cristiani viene rappresentato anche al di fuori dei contesti rituali finora esaminati. Questo tema è infatti presente nell'ambito di varie

forme dello spettacolo popolare tradizionale, dalle esibizioni di contastorie (*cuntastorii*) e cantastorie (*cantastorii*) al teatro delle marionette (*opra î pupi*).

I contastorie declamavano a memoria, a puntate lungo l'intero arco dell'anno, le *chansons de geste* del ciclo carolingio, filtrate attraverso i poemi e i romanzi italiani del Quattrocento e Cinquecento. Un folto pubblico pagante confluiva nei luoghi prefissati – in piazze, ville o mercati – per ascoltare la narrazione del giorno: *u cuntu*, cioè "il racconto" per eccellenza. È difficile ipotizzare l'epoca in cui si è stabilizzata questa specializzazione tematica, la cui attestazione diretta risale solo ai primi dell'Ottocento e riguarda anche Napoli, dove i contastorie erano chiamati *rinaldi*, dal nome del più amato fra i paladini di Carlo Magno (appunto Rinaldo). Sappiamo però che nel Settecento le storie di *Orlando* e del *Guerin Meschino* venivano "cantate" nelle piazze di Palermo, e ciò segnala una circolarità dell'epica cavalleresca antecedente al *revival* romantico (cfr. Villabianca, sec. XVIII, ed. mod. 1991: 113). A prescindere dalla considerazione filogenetica della materia tramandata, va comunque rilevato che la tecnica performativa dei *cuntastorii* non può essere il risultato di una stilizzazione recente (la documentazione sonora di una esibizione contestuale del contastorie palermitano Roberto Genovese è stata realizzata nel 1954 da Alan Lomax e Diego Carpitella; cfr. Carpitella - Lomax *cd.*2000: brano 2). L'adattamento dei timbri vocali e delle posture del corpo allo sviluppo degli intrecci narrativi, l'agitare una "spada" di legno per enfatizzare contrasti e duelli, la percussione del piede per marcare il ritmo della declamazione e, soprattutto, la particolarissima scansione fonico-ritmica adoperata per rappresentare le battaglie rinviano infatti a una *koinè* del racconto orale diffusa dai Balcani al Nord Africa. Venuto meno il palcoscenico tradizionale, oggi il *cuntu* viene riproposto, anche con aggiornamenti tematici che vanno dalle storie dei santi a quelle delle vittime della lotta alla mafia, dal marionettista Mimmo Cuticchio, che ne ha appreso la tecnica da Peppino Celano, contastorie e "puparo" palermitano scomparso nel 1973 (cfr. Di Palma 1991).

La medesima materia trattata dai contastorie è anche l'argomento principale del teatro tradizionale siciliano delle marionette: l'*opra î pupi* (opera dei pupi), che a partire dai primi decenni del XIX secolo ha riscosso enorme successo presso i ceti popolari. Nonostante le approfondite indagini avviate fin dall'Ottocento da Giuseppe Pitrè e proseguite nel XX secolo da studiosi di formazione sia filologica sia antropologica (Salvatore Lo Presti, Achille Mazzoleni, Ettore Li Gotti, Antonino Uccello, Antonino Buttitta e, soprattutto, Antonio Pasqualino), non si è potuto stabilire con certezza quando e dove sia nato il tipo di spettacolo ancora oggi vitale in Sicilia. Si sa che le prime rappresentazioni di soggetti cavallereschi per mezzo di marionette sono avvenute in Spagna verso la fine del Cinquecento (ne offre testimonianza Cervantes nel *Don Quijote*), ma solo all'Ottocento risalgono le attestazioni relative all'area italiana (Modena, Roma, Napoli, Puglia e Sicilia) e a un territorio nord-europeo: a Liegi, nelle Fiandre, dove però le marionette armate furono portate da un italiano nel 1854. Il successo del teatro dei pupi è continuato a Roma sino alla fine dell'Ottocento; in Sicilia, in Campania e in Puglia sino agli anni Cinquanta del Novecento. Poi, in seguito al progredire dell'industria dello spettacolo e all'avvento della televisione (nel 1954), allo sconvolgimento urbanistico delle città e alla disgregazione del tessuto sociale dei rioni popolari, l'opera dei pupi ha attraversato un periodo di crisi e moltissimi marionettisti (*opranti* o *pupari*) hanno cambiato mestiere. In Sicilia gli eredi degli ultimi *opranti* garantiscono tuttora la continuità della tradizione rivolgendosi a un nuovo pubblico formato da borghesi, intellettuali, studenti e turisti.

I teatri di marionette si stabilirono dapprima nei due maggiori centri urbani, Catania e Palermo, dando vita a due "scuole" che si differenziarono per la tipologia dei pupi (dimensioni, meccanica, figurazione) e per alcuni soggetti rappresentati. Le due tradizioni – "catanese" e "palermitana" – trovarono quindi rispettivamente diffusione nell'area orientale e in quella centro-occidentale dell'Isola. Gli spettacoli si tenevano infatti, oltre che nei rioni popolari delle città, anche nei paesi di provincia, dove gli *opranti* sostavano per periodi più o meno lunghi assecondando il favore del pubblico (nei paesi più popolosi spesso si formavano compagnie stabili). I teatri erano allestiti all'interno di magazzini o scuderie e, più raramente, in baracche di legno. Rudimentali panche di legno venivano disposte nelle sale, capaci di oltre duecento posti nei teatri "catanesi" e di circa un centinaio in quelli "palermitani". Le pareti venivano ricoperte di cartelloni raffiguranti scene tratte dai soggetti rappresentati. Il pubblico era quasi esclusivamente maschile.

In questa forma di spettacolo sono confluite competenze pratiche (recitative, figurative, plastiche) e valenze socio-simboliche assai radicate nella cultura e nell'ideologia dei ceti popolari siciliani. Secondo questa prospettiva va interpretata la scelta di rappresentare anzitutto soggetti guerreschi (con larga prevalenza dell'epica carolingia, ma con presenza anche di storie di briganti) e, se pure limitatamente a specifiche ricorrenze calendariali, argomenti di carattere devozionale (vite di santi, natività e passione di Cristo). Tali tematiche si prestavano infatti a una fruizione "mitica" della forma teatrale. Nelle imprese degli "eroi" – cavalieri, briganti o divinità – si proiettava l'esigenza, sia pure inconsapevole, di un rihaltamento dell'ordine dato, di un riscatto dalle condizioni di subalternità connotanti una società che si presentava ancora sostanzialmente retta da regole feudali. Non è un caso che i medesimi

argomenti trattati nel teatro dei pupi fossero già da secoli presenti nel repertorio di altri "professionisti" dell'intrattenimento popolare, quali erano i cantastorie e i contastorie ambulanti. Così come non è casuale che nel contesto siciliano la tradizione cavalleresca, e specificamente la messa in scena di combattimenti, si trovi spesso associata a pratiche devozionali e cerimoniali di matrice arcaica (cfr. *supra*). In questo senso l'*opra* si pone in continuità rispetto ad altri generi tradizionali di *performance* – canto narrativo, racconto, azione coreutico-drammatica – in cui ritorna l'esigenza di fissare modelli ideali di comportamento (rettitudine, onorabilità, destrezza, coraggio, forza, lealtà, generosità, ecc.) e di affermare valori positivi come il trionfo del bene sul male, della giustizia sull'iniquità, della cristianità sul paganesimo, della vita sulla morte, del *cosmos* sul *caos*. Non diversamente dal *cuntu*, anche gli spettacoli dei pupi avevano infatti carattere ciclico e potevano durare fino a un intero anno di recite quotidiane. Si assisteva all'*opra* come a una liturgia, un giorno dopo l'altro, in costante dedizione, sacrificando qualche spicciolo per partecipare con entusiasmo alle vicende degli eroi (cfr. Buttitta 1989). Tutte le testimonianze relative al teatro dei *pupi*, ricavabili tanto dalla letteratura folklorica ottocentesca quanto dalle indagini condotte nel corso del Novecento, pongono in costante evidenza la forte carica emotiva che caratterizzava il rapporto tra il pubblico e i personaggi dell'*opra*. Per gli spettatori, le storie messe in scena costituivano un paradigma dei rapporti sociali e individuali, usato per classificare fatti e persone della vita. L'andamento ciclico, la netta caratterizzazione dei personaggi e la struttura agonistica delle vicende messe in scena concorrevano a trasformare gli spettatori in una *communitas*: «un gruppo chiuso, unito dalla frequentazione e dalla coscienza di condividere un sapere importante. Il seguire assiduamente la serie completa delle rappresentazioni della *Storia dei paladini* permetteva al neofita di conseguire l'iniziazione e gli iniziati volentieri contribuivano al suo indottrinamento con spiegazioni. Le conversazioni e le discussioni costituivano d'altronde per gli iniziati il modo di riaffermare e testimoniare la propria appartenenza al gruppo» (Pasqualino 1977: 40). Il processo di immedesimazione da parte degli spettatori era inoltre rafforzato dalla puntuale iterazione dei modelli tramandati dalla tradizione riguardo all'intera articolazione dello spettacolo: tipologia, figurazione, gesti e movimenti dei personaggi (sempre con i Cristiani alla destra e i Turchi alla sinistra del boccascena); tipologia e figurazione dei luoghi; regole costitutive delle scene-tipo (consiglio, battaglia, dialogo, apparizione di un essere soprannaturale, ecc.); luci, effetti sonori e accompagnamento musicale (cfr. Pasqualino 1977 e 1992).

Riguardo alle musiche impiegate negli spettacoli dei *pupi*, va rilevato che per tutto l'Ottocento nei teatri di tipo "palermitano" si usava ingaggiare dei suonatori ambulanti per eseguire al violino tre melodie funzionali a connotare i momenti cruciali della messinscena: la *chiamata a battaglia*, la *battaglia* e la *marcia* (cfr. Pitrè 1889/I: Appendice, ES. MUS. 8). Il primo motivo riecheggia il tipico formulario dei segnali sonori militari, mentre le altre due melodie, che con evidenza ricalcano moduli musicali ricorrenti nell'*opera buffa*, rappresentano una significativa costante performativa rispetto alla fase in cui nacque e si affermò in Sicilia questa forma di teatro popolare. All'inizio del Novecento, per ridurre le spese di gestione, i suonatori di violino furono sostituiti con pianini meccanici a manovella su cui continuò a essere riprodotta la melodia della *battaglia*, insieme a diverse danze alla moda (valzer, polka, mazurka) e a brani d'opera (a esempio la celebre *Overture* del *Guglielmo Tell* di Rossini). Al ritmo della *battaglia* ancora oggi combattono i *pupi* palermitani, eseguendo come in passato una vera e propria danza cadenzata dal cozzare di spade, scudi, corazze e dalla percussione del piede dell'*oprante*, calzato di zoccolo, sul tavolaccio. L'intensità sonora e il ritmo aumentano, finché la scena non si copre di guerrieri morti, decapitati o tagliati in due, come permette la meccanica di certe marionette.

Le storie dei cavalieri di Carlo Magno, che con tanto successo si replicavano negli spettacoli dei contastorie e dei marionettisti, non ebbero analoga fortuna nella produzione dei cantastorie tra i secoli XIX e XX. È tuttavia da rilevare, quale elemento di continuità con le attestazioni del passato (cfr. *supra*), che i due più celebri cantastorie siciliani del Novecento, Orazio Strano e Ciccio Busacca, hanno eseguito, nelle loro esibizioni di piazza risalenti ai primi anni Sessanta, diversi canti riferibili al ciclo carolingio: *Combattimento di Orlando e Agricane*, *La fuga d'Angelica*, *Astolfo in paradiso e sulla luna*, *I paladini di Francia*, su testi di Turiddu Bella e Matteo Musumeci; *Storia di Orlando e Rinaldo*, su testo di Giovanni Isaia (cfr. Geraci 1996: 112-113). Nel repertorio dei cantastorie e nella poesia popolare si rammentano invece con frequenza le angherie (distruzioni, lutti, ruberie, rapimenti) sofferte dai Siciliani a causa dei pirati *barbareschi* che battevano le coste dell'Isola (cfr. Bonomo 1997).

Fra i componimenti diffusi in foglio-volante per tramite dei cantastorie a partire dalla seconda metà del XVI secolo, ne segnaliamo alcuni relativi alla terribile incursione del turco Khair ad-Din (detto Barbarossa), che nel 1544 depredò l'isola di Lipari e ne ridusse in schiavitù l'intera popolazione, e alla riscossa dell'Occidente cristiano ottenuta con la battaglia di Lepanto (1575) e grazie alla cattura – avvenuta presso Malta nel 1644 – della famosa galea turca detta Gran Soldana: *La distruzione di Lipari per Barbarossa*; *Storia dell'armata turca venuta nel Canale di Messina*; *La storia della bella Agata presa dai corsari*

di Barbarossa; *La vittoria ottenuta da Don Giovanni d'Austria contro i Turchi nel 1575*; *La presa della Gran Soldana* (cfr. Salomone Marino 1875, 1880 e 1896-1901). Il tema del rapimento di uomini e donne ancora ricorre nei canti narrativi siciliani (*storii*) tra fine Ottocento e primo Novecento. Ne sono esempio *I pirati* (cfr. Pitrè 1870-71/II: 191-193), *Il mercante* (cfr. Salomone Marino 1880: 170-192) e *Scibìlia nòbili*.

La prima edizione di quest'ultimo testo si deve a Salvatore Struppa, che lo raccolse nel 1874 a Marsala, in provincia di Trapani (cfr. Struppa 1874). Qualche anno dopo, la *storia* della "nobile Sibilla" venne ristampata e commentata da Salvatore Salomone Marino (1880: 160-169). Questi, osservando come la *Scibìlia nòbili* si trovasse «diffusissima nella provincia di Palermo, dove molti la ricordano in bocca de' ciechi Cantastorie di mestiere» (*ivi*: 167), vi aggiunse una "lezione" da lui stesso rilevata a Borgetto, «più completa e con varianti non ispregevoli» (*ibidem*). Riportiamo il canto trascritto da Struppa insieme a parte dell'annotazione che lo precede:

Una fanciulla a nome *Scibilia*, figlia certamente di qualche principe del luogo, forse nel 1500, nobile o per casato o per cognome, fu rapita dai corsari di Tunisi, credo o suppongo da Dragut, pirata che in quell'epoca infestava questi mari occidentali, e poi riscattata dal proprio sposo ad un prezzo che ha del favoloso, tanto più se si pensi alle abitazioni incantate dei geni delle *Mille e una notte*, dove sono a bizzeffe leoni, falconi e colonne d'oro. (Noi di Marsala, per quest'ultima espressione abbiamo: *culonna d'oru*, e lo diciamo a qualche donzella che sia alta e bella).

La figghia di lu re mprincipi
chi si cerca a maritari
porta setti aneddi a jidita
e quattordici schivani.
Sta nova jiu nsina'n Tunisi,
unni chiddru malucani
armau setti galeri,
tutti setti ncapu la navi
cu tricentu marinari.
Quannu foru mmeru a lu portu,
li birritti si cangiaru
pi pàriri cristiani.
Si nni jeru nni Scibìlia nòbili:
«Scibilia nòbili, aprimi aprimi!»
«E no no un ti pozzu àpriri,
chi lu me spusu è a cacciari.»
La porta'n terra cci sbalancaru,
a Scibilia nòbili si pigghiaru.
Cu nu peri e cu na manu
supra la navi si la purtaru.
E po vinni lu so spusu
ed accuminciau a spiari:
«Scibilia nòbili unn'è, unn'eni?»
«Si la pigghiaru li marinari.»
Si nn'ha jutu a la marina,
lacrimi all'occhi, li manu sbattennu:
«Ieu vi dugnu oru e dinari
pi quantu iddra po pisari.»
«Puru chi mi nni inghissi navi
e no no un ti l'haju a dari.»
«E signuri ginirali
e facitimilla affacciari,
quantu ci dicu du soli palori.
«Scibilia nòbili, Scibilia nòbili,
comu ti facisti pigghiari?
Mi lassasti lu figghiu picciulu,
e cu minna cci voli dari?
Si nurrizza un cci nn'è no,
pani e nuci cci pascirò»
E supra li tri ghiorna
cci dissiru: «Vò mangiari?»
«Né mangiari né bivìri,
né durmiri né stari beni,
nuddru pinseri a mia mi nni veni
chi lu me figghiu è mortu di fami.»
«Si tu hai ssu pettu chinu,
sguittaccillu tu a ssi cani.»
«Lu me latti è biancu bianchissimu,
tu sì veru cori di cani.»
Li marinari s'addrummisceru,
cadìu la bella dintra lu mari,
scali di sita pi li marinari
pi pigghiari la bella nto mari.
E la navi vota e firrìa
e la bella chiancennu va.
«Marinaru, marina marona,
sammi a diri chi ventu fa,
s'è sciloccu o tramontana
nni mè patri mi purtirò.»
«Miu caru patri, miu caru patri,
mi vuliti arriscattari?»
«Me cara figghia, me cara figghia,
quantu è lu ricàttitu tò?»
«Tri liuna, tri farcuna,
quattru culonni chi d'oru sù.»
«Nun pozzu pèrdiri ssi dinari,
quantu è mèggghiu ti perdi tu!»
«Voi mangiari, voi mangiari?»
«Né mangiari né bivìri,
né durmiri né stari beni,
nuddru pinseri a mia mi nni veni
chi lu me figghiu è mortu di fami.»
Si nn'ha jutu a la marina
e la navi vota e firrìa
e la bella chiancennu va.
«Marinaru, marina marona,
sammi a diri chi tempu fa,
s'è sciloccu o tramuntana
nni me matri mi purtirò.»

«Me cara matri, me cara matri,
mi vuliti arriscattari?»
«Me cara figghia, me cara figghia,
e quant'è lu ricàttitu tò?»
«Tri liuna, tri furcuna,
quattru culonni chi d'oru sù.»
«Nun pozzu pèrdiri ssi dinari,
quantu è mèggghiu ti perdi tu!»
«Voi mangiari, voi bivìri,
voi durmiri, vò stari beni?»
«Nuddru pinseri a mia nni veni
chi lu me figghiu è mortu di fami.»
Si nn'ha jutu a la marina
e la navi vota e firrìa
e la bella chiancennu va.
«Marinaru, marina marona,
sammi a diri chi tempu fa,
s'è sciloccu o tramuntana
nni me frati mi purtirò.»
«Miu caru frati, miu caru frati,
mi vuliti ariscattari?»
«Me cara soru, me cara soru
e quant'è lu ricàttitu tò?»
«Tri liuna, tri farcuna,
quattru culonni chi d'oru sù.»
«Nun pozzu pèrdiri tuttu ss'oru,
quant'è mèggghiu ti perdi tu!»
Si nn'ha jutu a la marina,
e la navi vota e firrìa
e la bella chiancennu va.
«Marinaru, marina marona,
sammi a diri chi tempu fa,
s'è sciloccu o tramuntana
nni me soru mi purtirò.»
«Me cara soru, me cara soru,
mi vuliti ariscattari?»
«Me cara soru, me cara soru,
e quant'è lu ricàttitu tò?»
«Tri liuna, tri farcuna,
quattru culonni chi d'oru sù.»
«Nun pozzu pèrdiri tuttu ss'oru,
quant'è mèggghiu ti perdi tu!»
Si nn'ha jutu a la marina,
e la navi vota e firrìa
e la bella chiancennu va.
«Marinaru, marina marona,
sammi a diri chi tempu fa,
s'è sciloccu o tramuntana
nni lu me spusu mi purtirò.»
«Miu caru spusu, miu caru spusu,
mi vuliti arriscattari?»
«Mia cara spusa, mia cara spusa,
e quant'è lu riscattu tò?»
«Tri liuna, tri farcuna,
quattru culonni chi d'oru sù.»
«Mèggghiu pèrdiri tuttu ss'oru,
basta chi un ti perdi tu.»
E supra li tri ghiorna
e lu patri muriu.
«E lassàtilu muriri,
tutta di russu m'hê vistìri.»
E supra li tri ghiorna
e la matri muriu.
«E lassàtila muriri,
tutta di giannu m'hê vistìri.»
E supra li tri ghiorna
e lu frati muriu.
«E lassàtilu muriri,
tutta di virdi m'hê vistìri.»
E supra li tri ghiorna
e la soru muriu.
«E lassàtila muriri,
tutta di biancu m'hê vistìri,
e si mori lu me caru spusu,
di niuru arzolu m'hê vistìri.»

(La figlia del re principe / che si vuole maritare / porta sette anelli alle dita / e quattordici scrivani. // Questa notizia giunse fino a Tunisi, / dove quel malvagio cane [insulto ricorrente nei confronti del nemico "Turco"] / armò sette galee, / tutt'e sette con a capo una nave / con trecento marinai. // Quando furono in mezzo al porto, / si cambiarono i berretti / per sembrare cristiani. // Andarono dalla nobile Sibilla: / «Apri apri, o nobile Sibilla!» / «No, non ti posso aprire, / perché il mio sposo è a caccia.» // Abbatterono la porta / e catturarono la nobile Sibilla. / Chi [tenendola] per un piede e chi per una mano / la portarono sulla nave. // E poi giunse il suo sposo / e cominciò a chiedere: / «Dov'è la nobile Sibilla?» / «L'hanno rapita i marinai.» // Se n'è andato alla marina, / con le lacrime agli occhi, sbattendo le mani: / «Io vi dò oro e denaro / per quanto lei pesa.» / «Pure se me ne riempissi navi / mai e poi mai te la renderei.» / «E signor generale, / lasciatela affacciare, / per poterle dire due sole parole.» // «O nobile Sibilla, o nobile Sibilla, / come ti sei fatta rapire? / Mi hai lasciato il figlio piccolo, / e ora chi lo allatterà? / Se non ce n'è balia, / lo nutrirò con pane e noci. // E passati tre giorni / le dissero: «Vuoi mangiare?» / Né mangiare né bere / né dormire né star bene, / non ho altro pensiero / che mio figlio morto di fame.» // «Se hai il seno colmo [di latte] / spremiglielo a questi cani.» / «Il mio latte è bianco bianchissimo, / tu sei un vero cuore di cane.» // I marinai si addormentarono, / la bella cadde in mare, / scale di seta per i marinai / per prendere la bella nel mare. // E la nave gira e rigira / e la bella va piangendo. / «Marinaio, *marina marona* [alliterazione formulaica], / sappimi dire che tempo fa, / s'è scirocco o tramontana / da mio padre me ne andrò.» // «Mio caro padre, mio caro padre, / ni volete riscattare?» / «Mia cara figlia, mia cara figlia, / quant'è il tuo riscatto?» // «Tre leoni, tre falconi, / quattro colonne che siano d'oro.» / «Non posso perdere questi denari, / preferisco perdere te.» //«Vuoi

mangiare, vuoi mangiare?» / «Né mangiare né bere / né dormire né star bene, / non ho altro pensiero / che mio figlio morto di fame.» // Se n'è andata alla marina / e la nave gira e rigira / e la bella va piangendo. // «Marinaio, *marina marona*, / sappimi dire che tempo fa, / s'è scirocco o tramontana / da mia madre me ne andrò.» // «Mia cara madre, mia cara madre, / mi volete riscattare?» / «Mia cara figlia, mia cara figlia, / quant'è il tuo riscatto?» // «Tre leoni, tre falconi, / quattro colonne che siano d'oro.» / «Non posso perdere questi denari, / preferisco perdere te.» // «Vuoi mangiare, vuoi bere, / vuoi dormire, vuoi star bene?» / «Non ho altro pensiero / che mio figlio morto di fame.» // Se n'è andata alla marina / e la nave gira e rigira / e la bella va piangendo. // «Marinaio, *marina marona*, / sappimi dire che tempo fa, / s'è scirocco o tramontana / da mio fratello me ne andrò.» // «Mio caro fratello, mio caro fratello, / mi volete riscattare?» / «Mia cara sorella, mia cara sorella, / quant'è il tuo riscatto?» // «Tre leoni, tre falconi, / quattro colonne che siano d'oro.» / «Non posso perdere questi denari, / preferisco perdere te.» // Se n'è andata alla marina / e la nave gira e rigira / e la bella va piangendo. //«Marinaio, *marina marona*, / sappimi dire che tempo fa, / s'è scirocco o tramontana / da mia sorella me ne andrò.» // «Mia cara sorella, mia cara sorella, / mi volete riscattare?» / «Mia cara sorella, mia cara sorella, / quant'è il tuo riscatto?» // «Tre leoni, tre falconi, / quattro colonne che siano d'oro.» / «Non posso perdere questi denari, / preferisco perdere te.» // Se n'è andata alla marina / e la nave gira e rigira / e la bella va piangendo. //«Marinaio, *marina marona*, / sappimi dire che tempo fa, / s'è scirocco o tramontana / dal mio sposo me ne andrò.» // «Mio caro sposo, mio caro sposo, / mi volete riscattare?» / «Mia cara sposa, mia cara sposa, / quant'è il tuo riscatto?» // «Tre leoni, tre falconi, / quattro colonne che siano d'oro.» / «Meglio perdere tutto quest'oro, / basta che non perdo te.» // E dopo tre giorni, / il padre morì. / «E lasciatelo morire, / che tutta di rosso mi debbo vestire.» // E dopo tre giorni, / la madre morì. / «E lasciatela morire, / che tutta di giallo mi debbo vestire.» // E dopo tre giorni, / il fratello morì. / «E lasciatelo morire, / che tutta di verde mi debbo vestire.» // E dopo tre giorni, / la sorella morì. / «E lasciatela morire, / che tutta di bianco mi debbo vestire, / e se muore il mio caro sposo, / di nero livido mi debbo vestire.»)

Tema, struttura e stile del componimento suscitarono ripetutamente l'interesse degli studiosi (cfr. in particolare: Barbi 1939: 65-110; Bronzini 1956-61/I: 267-322; Rigoli 1965: 30-32, 51-60). Michele Barbi così ne riassume il contenuto (1939: 76-78): «Di stirpe principesca, *Scibilia* "si cerca a maritari", ma di fatto è già maritata (nella seconda lezione appare fuggita con un principe). I pirati di Tunisi, corsa la fama di lei, ne vanno in caccia, e la rapiscono mentre lo sposo è assente. Quando questi torna, corre alla marina e offre al capocorsaro in cambio tant'oro quant'ella pesa, ma non c'è prezzo per cui possa essere riscattata: solo gli è concesso di rivederla, di dolersi con lei, e di chiederle come potrà nutrire il piccolo figlio». I pirati offrono più volte alla prigioniera cibo e ristoro ma «l'infelice rimane ferma nel suo proposito di non voler mangiare né bere né dormire per il dolore del piccino che teme già morto, e manda successivamente a chiedere d'essere riscattata al padre, alla madre, al fratello e alla sorella: nessuna pietà neppure da parte loro». *Scibìlia* sarà infine riscattata dallo sposo (o amante, come nella variante di Borgetto) che ripaga promettendo di vestire di nero alla sua morte, mentre indossa abiti a colori sgargianti anziché prendere il lutto per il padre e per gli altri parenti malvagi che muoiono uno dopo l'altro.

Non interessa qui ripercorrere i complessi itinerari d'analisi che pongono in evidenza i nessi tra questa canzone siciliana e la tradizione delle ballate europee sul tema della 'donna rapita' o 'prigioniera'. Secondo Barbi la vicenda narrata nella *Scibìlia nòbili* rinvia comunque a un tema tipicamente "mediterraneo": «è una leggenda marinaresca e i motivi vari di essa si trovano sparsi dalle Isole Baleari alla Grecia» (1939: 96). Certe incongruenze testuali – come a esempio la richiesta d'aiuto presso i parenti nonostante la perdurante condizione di prigionia – e l'accostamento di motivi narrativi eterogeni (vedi la sequenza finale) sono d'altronde spiegabili, come osserva Bronzini, ove si consideri il modo di operare tipico dei cantastorie: «la leggenda siciliana, pur nella discordanza che le sue parti rivelano, ci appare come un riuscito mosaico di motivi tradizionali diversi, usurpati e congiunti dal cantastorie che volle adattare il canto a un ratto di barbareschi tunisini, realmente avvenuto sul litorale di Marsala, verso l'anno 1500» (1956-61/I: 307). La fortuna di questa *storia* nella tradizione orale siciliana, almeno fino ai primi decenni del Novecento, viene d'altra parte attestata da Alberto Favara che ne raccolse due varianti a Palermo (1957/II: 279-280; ESS. MUS. 9-10).

La memoria del contrasto tra Cristiani e Musulmani emerge inoltre nelle *canzuni* (canti monostrofici in endecasillabi a rima alternata) e perfino in alcuni canti di lavoro (segnatamente quelli dei pescatori di tonno, per cui si rinvia a Guggino 1986, in cui ricorrono allusioni ai "Turchi cani"). L'indigenza provocata dalle scorrerie dei pirati viene a esempio ricordata in questa ottava raccolta nel secolo scorso a Borgetto, variante di un canto assai noto in Sicilia come in molte regioni d'Italia (cfr. Salomone Marino 1868: 14):

All'armi, all'armi la campana sona,
li Turchi sunnu junti a la marina,
cu avi li scarpi rutti si li sola,
ca eu mi li sulavi stamatina.
Ciùscia la vurza tua, vidi ca vola,
la mia senza ciusciàlla vola sula.

Aju lu lettu meu senza linzola,
lu vostru cc'è na frazzatedda sula.

(All'armi! All'armi! La campana suona, / i Turchi sono giunti sulla costa, / chi ha le scarpe rotte le risuoli [per fuggire], / le mie le ho risuolate stamattina. / Se soffi sulla tua borsa vedi che vola, / la mia vola pure senza soffiare. / Il mio letto è rimasto senza lenzuola, / sul vostro c'è solo una piccola coltre.)

Sconfitte e vittorie negli scontri di mare sono pure tramandate nella poesia popolare. Ne sono esempio due ottave che rievocano la disfatta della squadra navale di Malta, avvenuta presso l'isola di Stromboli nel 1561 per opera del turco Dragut (cfr. Pitrè 1870-71/I: 111), e l'esito trionfale della battaglia di Lepanto (cfr. Vigo 1870-74: 683):

Di Marta si parteru sei galeri,
e tutti sei l'onuri di lu mari;
lu capitanu avanti e l'autri arreri,
focu contra lu Turcu vannu a fari.
Lu Gran Mastru nun chianci li galeri,
cà su' di lignu e si nni ponnu fari,
ma chianci li so amati Cavaleri,
li chianci occisi ed annigati a mari.

(Da Malta son partite sei galee, / e tutt'e sei erano il vanto del mare; / il capitano avanti e gli altri appresso, / fuoco contro il Turco vanno a fare. / Il Gran Maestro [dell'ordine Gerosolimitano] non piange le galee, / ché son di legno e si possono rifare, / ma piange i suoi amati Cavalieri, / li piange uccisi e annegati in mare.)

Viva Missina e l'àcula rriali,
spiriu la notti ed affaciau lu suli;
cchù nun vannu li Turchi mari mari,
Sunnu scavi li cani traduturi.
Na statua di brunzu naturali
di Lepantu ammustrau lu vinciturì:
sì, si lu miritau lu ginirali,
di l'Austria Don Giuanni un tantu anuri.

(Viva Messina e l'aquila reale, / è sparita la notte ed è spuntato il giorno; / i Turchi più non vanno per il mare, / sono schiavi quei cani traditori. / Una statua di puro bronzo / raffigura il vincitore di Lepanto: / se lo è proprio meritato il generale, / Don Giovanni d'Austria, un tale onore.)

Nelle *canzuni* sono anche ricordati i rapimenti e le prigionie subite dai Siciliani per mano dei Turchi. Riportiamo per esemplificazione un'ottava che rievoca il travagliato amore di due sventurati giovani, Felice e Rosa, appartenenti a facoltose famiglie di mercanti di Aci Trezza (borgo marinaro non distante da Catania). La vicenda, in parte storicamente documentata (cfr. Vigo 1870 e Pitrè 1870-71/I: 109), si apre nell'estate del 1516, quando Rosa venne rapita, insieme ai genitori, mentre si trovava in mare tra Malta e Capo Passero. La fanciulla venne quindi tradotta in schiavitù e imprigionata nel serraglio di Selim I, sultano di Costantinopoli. L'innamorato di Rosa, alcuni anni dopo, venne a sua volta catturato dai Turchi, che affondarano la sua goletta nei pressi di Cefalonia. Felice venne poi venduto al bazar di Costantinopoli, per finire schiavo nei giardini imperiali sotto il nome di Elia. Il caso volle che il giovane potè così rivedere Rosa che, affacciata alle finestre del serraglio, accresceva la schiera delle favorite del Sultano. Lo stesso Felice, colto da disperazione, avrebbe allora modulato «quella canzone che poi divenne popolare e dopo secoli suona ancora sulle labbra di tutto il popolo siciliano, ricordevole de' casi infelici de' due fedeli amanti» (Vigo 1870: 543):

Un jornu la furtuna mi dicìa,
Filici lu me nnomu si chiamava,
era mircanti, e pri lu mari jia,
e quantu beddi facci arriscattava!
Era agghicatu 'n tanta signurìa
ca nfinu a lu Granturcu cumannava.
Ora su' scavu, e su' chiamatu Elia
di chista donna chi tantu m'amava.

(Un tempo la fortuna m'aiutava, / di nome Felice ero chiamato, / ero mercante, e andavo per il mare, / e quante belle fanciulle conquistavo! / Ero giunto a tale potenza / che comandavo perfino sul Gran Turco. / Ora son schiavo, e son chiamato Elia / da questa donna che mi amava tanto.)

La permanenza di questo canto nella tradizione orale dell'Isola viene tra l'altro attestata da Favara, che ne rilevò una variante melodica a Salemi (in provincia di Trapani) verso la fine dell'Ottocento (cfr. Favara 1957/II: 298; ES. MUS. 11).

La 'conversione' e le 'nozze'

Ha giustamente osservato Curt Sachs che «la danza d'armi non è solo una stilizzazione coreografica del combattimento, ma anche l'unione delle due forze sulle quali si fonda l'incremento della crescita: la forza negativa di difesa e la positiva, fallica» (1966: 142). Questa bipolarità simbolica può essere colta entro innumerevoli contesti cerimoniali, sia etnologici sia folklorici, in cui il principio agonistico si trova funzionalmente correlato a quello erotico-nuziale. Questi due principi concorrono infatti a manifestare il medesimo significato, sono anzi l'uno rafforzamento dell'altro (vedi a esempio la *performance* del Mastro di campo a Mezzojuso). Ne fornisce evidenza il fatto che le unioni mitiche – tra entità cosmiche, soprannatura-

li, umane – siano spesso precedute dalla simulazione o dalla reale attuazione di un conflitto. Non è d'altronde casuale che i motivi dell'aggressione e dello stupro ricorrano nei miti di fondazione di numerose collettività. In questa prospettiva si può inoltre intepretare il valore antiteticamente correlato delle percosse corporali, talvolta intese a finalità espulsive-esorcistiche (*scissione*), ma in altre circostanze caricate di valore sacrificale-propiziatorio in ordine all'assunzione e al massimo potenziamento dell'energia vitale (*fusione*). Questa transizione simbolica tra principi positivi e negativi reciprocamente implicati (cfr. Bonanzinga 2000 e Giallombardo 2000) può contribuire a suggerire quale fosse il sostrato arcaico che nelle *moresche* trovò riconfigurazione storica: forme coreutico-drammatiche destinate a propiziare la fertilità naturale e umana attraverso rappresentazioni in cui si fondevano i temi della separazione e del congiungimento. Significative a tale riguardo sono due azioni cerimoniali ancora oggi osservabili in Sicilia: la danza del *Tataratà*, tradizionalmente collegata alla festa della Santa Croce che si svolge a Casteltèrmini (provincia di Agrigento) la penultima domenica di maggio, e la sfilata dei due Giganti trascinati per le vie di Messina in coincidenza con le celebrazioni della Madonna Assunta (15 agosto).

Nella danza armata del *Tataratà* otto coppie di contendenti, in costume "moresco" (tunica bianca e capo inghirlandato), duellano con "spade" rette da entrambe le mani al ritmo del tamburo. Le spade – oggi ricavate da molle di saracinesca opportunamente sagomate – vengono inoltre battute l'una contro l'altra da ogni danzatore, determinando un notevole effetto di intensificazione ritmica. Alla danza assiste una "corte" composta dal Re, da due Ministri e da due Dottori, sempre abbigliati in costumi moreschi. La denominazione *Tataratà* risulta per onomatopea dal suono del tamburo che scandisce tutte le fasi dell'azione coreutica. Tale accompagnamento è costituito dalla iterazione microvariata di moduli ritmici semplici e composti (cfr. Bonanzinga *cd.*1996: brano 21; ES. MUS. 12).

Aspetto caratterizzante della festa sono i cortei dei quattro "ceti" – gli *schetti* (celibi), i *picurara* (pastori), i *burgisi* (contadini benestanti) e la *maestranza* (artigiani) – che percorrono più volte le strade del paese, a piedi e a cavallo, dal venerdì alla domenica. Fino alla fine del secolo scorso esisteva anche il ceto degli *spatulatura* (scotolatori di lino), che partecipava alle celebrazioni eseguendo il *Tataratà*. L'attuale gruppo di danzatori e figuranti è oggi invece composto da giovani del paese che vengono spesso chiamati a esibirsi anche all'estero. La coreografia del ballo, pur mantenendosi abbastanza aderente al modello tradizionale, è stata modificata specialmente attraverso l'introduzione di assoli che ne esasperano gli aspetti più marcatamente ginnici e marziali. Diversi elementi – il colore bianco delle vesti, le ghirlande floreali che incoronano il capo, l'intrecciarsi delle file dei danzatori e la loro disposizione in circoli semplici e doppi, l'atto di solcare e percuotere il terreno con le spade – rimandano tuttavia chiaramente a rituali legati al rinnovarsi della vegetazione (si vedano tra gli altri Galanti 1942; Schneider 1948; Alford 1962; Sachs 1966: 140-145; Toschi 1976: 473-500, 570-585). La matrice agraria della danza è inoltre segnalata dal fatto che in passato i danzatori usavano per duellare le spatole (*spàtuli*) per scotolare il lino. La lotta tra Mori messa in scena nel *Tataratà* è stata comunque significativamente reinvestita di senso entro l'orizzonte ideologico del cattolicesimo. La danza viene infatti localmente interpretata come omaggio alla santa Croce da parte degli "infedeli", che così sancirebbero la loro conversione al cristianesimo (motivo che ha peraltro determinato l'inserimento, in tempi recenti, della "figura della croce" formata dai danzatori genuflessi).

Il caso del *Tataratà* consente di richiamare un ulteriore elemento che acquista rilievo nell'ambito delle pratiche espressive fondate sul modulo agonistico. Entro lo spazio-tempo rituale in cui viene rappresentata una "lotta", i protagonisti sociali non mancano infatti di trasferire le tensioni latenti all'interno della comunità. Intorno a queste competizioni fittizie si possono giocare i contrasti storicamente determinatisi tra istituzioni, categorie professionali, ceti e classi d'età. A Casteltèrmini un gruppo marginale, come era quello costituito dagli scotolatori di lino, deteneva il privilegio di rendersi massimamente visibile alla comunità proprio eseguendo il ballo del *Tataratà* il giorno della festa principale. A Mezzojuso, in occasione della pantomima carnevalesca del Mastro di campo, i violenti lanci di confetti tra i campieri a cavallo e la folla rinviano agli antichi contrasti tra propietari terrieri e contadini. A Scicli emergeva una forma di conflittualità "esterna" alla comunità locale, poiché agli sciclitani, rappresentanti dei Cristiani nella festa della Madonna "delle Milizie", si contrapponevano uomini provenienti dai vicini centri costieri che assumevano il ruolo dei Musulmani. Il linguaggio tradizionalmente formalizzato in queste azioni rituali offre d'altronde ancora oggi, pur nel mutare delle forze in campo, un proficuo terreno per l'esplicitazione delle rivalità sociali e politiche, per l'affermazione di nuove egemonie e per il rafforzamento delle identità locali.

Con fantocci di cartapesta, alti circa tre metri e rivestiti con costumi sfarzosi, si raffigurano i santi che in diversi centri siciliani caratterizzano lo svolgimento dei riti pasquali (si tratta di fantocci analoghi a quelli diffusi nella Spagna mediterranea e nelle Fiandre). I "Santoni" (*Santuna, Apùstuli, Sampauluna*) sono animati da uomini che li reggono dall'interno e compiono, al suono di tamburi o complessi bandistici, svariate acrobazie – corse, passi ritmati, saltelli, inchini, girovolte – per celebrare la Resurrezione. Queste azioni cerimoniali, caratterizzate anche dalle questue, sono decodificate dalle comunità in termini propiziatori dei cicli vitali e produttivi: ne sono segno sia la precisione dei percorsi sia il vigore e l'abilità ostentati dai portatori. Gesti, ancora, che con evidenza segnalano l'appartenenza di queste figure a un arcaico sistema mitico in cui i giganti, primordiali abitatori della Sicilia, erano esseri di origine divina percepiti anche in funzione positiva (si pensi al mito di Orione, localizzato nella zona di Capo Peloro). Eroi fondatori sono infatti ritenuti altri giganti "laici" protagonisti dei rituali festivi isolani. Si tratta delle due coppie (donna/uomo) costituite a Messina da "Mata e Grifone" (i *Gilanti*) e a Mistretta da "Mitia e Cronos" (i *Gesanti* o *Giasanti*).

Nel caso di Messina la coppia di giganti guerrieri è costituita da due statue equestri alte circa otto metri: una donna bianca, la popolana Mata dallo sguardo altero, e un uomo di pelle scura, il "Moro" Grifone, dal volto fiero e severo, incorniciato da una nerissima barba riccia. La Gigantessa (*Gilantissa*) reca in capo una corona di fronde e fiori sormontata da un castello a tre torri (antico stemma della città di Messina), regge una lancia nella destra e un mazzo di fiori nella sinistra. Più marziale è l'aspetto del Gigante (*Gilanti*), abbigliato con corazza, scudo al braccio, scimitarra al fianco, mazza in mano e incoronato d'alloro (emblema di vittoria militare). La tradizione locale narra che il Moro, giunto sulla costa siciliana da conquistatore, si sia innamorato della bella Mata, abitante del villaggio di Camaro alle pendici dei Monti Peloritani che sovrastano lo Stretto. Uniti in matrimonio, i due avrebbero quindi fondato la città di Messina. Le dimensioni dei colossi non permettono evoluzioni, ma le testimonianze del passato attestano i balli e le questue quali comportamenti diffusi tra i partecipanti alla sfilata (cfr. Bonanzinga 1999: 89-90). Tratto singolare di questa azione cerimoniale è pertanto il rovesciamento del motivo della *moresca*. Qui sono infatti le "nozze" in luogo del "contrasto" a connotare il rapporto tra Mori e Cristiani, secondo un paradigma che coniuga la forza generativa del "selvaggio" Grifone con le leggi della cultura rappresentate da Mata: una imponente e procace *mater* dalla pelle chiara.

RIFERIMENTI

cd. = compact disc

Alford V.
1962 *Sword Dance and Drama*, Merlin Press, London.

Amari M.
1880-81 *Biblioteca arabo-sicula*, Locscher, Torino-Roma.
1933-39 *Storia dei Musulmani in Sicilia*, Nallino, Catania.

Ardizzone Gullo G.
1993 *La Catabba, la festa di Sant'Agata ed il suono delle campane a Monforte S. Giorgio*, Centro Studi Monforte, Monforte San Giorgio (ME).

Barbi M.
1939 *Poesia popolare italiana. Studi e proposte*, Sansoni, Firenze.

Bonanzinga S.
1992 *Forme sonore e spazio simbolico. Tradizioni musicali in Sicilia*, "Archivio delle tradizioni popolari siciliane", vol. 31/32, Folkstudio, Palermo.
*cd.*1996 *I suoni delle feste. Musiche e canti, ritmi e richiami, acclamazioni e frastuoni di festa in Sicilia*, Folkstudio, Palermo.
1999 *Tipologia e analisi dei fatti etnocoreutici*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", I/1-2, pp. 77-105.
2000 *I suoni della transizione*, in AA.VV., *La forza dei simboli*, Atti del Convegno (Palermo, 16-17 ottobre 1999), a cura di I. E. Buttitta e R. Perricone, Folkstudio, Palermo, pp. 23-61.

Bonomo G.
1997 *Schiavi siciliani e pirati barbareschi*, Flaccovio, Palermo.

Bronzini G. B.
1956-61 *La canzone epico-lirica nell'Italia Centro-Meridionale*, 2 voll., pref. di V. Santoli, Signorelli, Roma.

Buttitta A.
1989 *Il rito dell'*opra, in A. Buttitta - S. Miceli, *Percorsi simbolici*, a cura di G. D'Agostino, Flaccovio, Palermo, pp. 149-154.

Buttitta A. - Pasqualino A.
1986 *Il Mastro di Campo a Mezzojuso*, con testi di S. Raccuglia e I. Gattuso, "Studi e materiali per la storia della cultura popolare", vol. 14, Associazione per la Conservazione delle tradizioni popolari, Palermo.

Carpitella D. - Lomax A.
*cd.*2000 *Italian Treasury: Sicily. Sicilian Traditional Music collected by Alan Lomax and Diego Carpitella in July 1954*, "Alan Lomax Collection", Rounder Records, Cambridge (Mass.), texts and notes by S. Bonanzinga, M. Geraci, A. Lomax, G. Plastino and M. Sarica.

Cattin G.
1979 *Il Medioevo I*, vol. I/parte II della *Storia della musica* a cura della Società italiana di musicologia, EDT, Torino.

Chambers E. K.
1933 *The English Folk-Play*, Oxford University Press, Oxford.

Collaer P.
1981 *Musique Traditionelle Sicilienne*, 2 voll., Fonds Paul Collaer, Tevuren.

D'Agostino G.
1999 *Mori e cristiani: dalla natura alla cultura*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", I/1-2, pp. 71-75.
2002 *Moros y Cristianos en la cultura tradicional siciliana*, in M. Albert Llorca - J. A. Gonzalez Alcantud (eds.), *Moros y Cristianos. Representaciones del Otro en la las fiestas del Mediterraneo occidental*, Presses Universitaires du Mirail / Diputacion de Granada, Toulouse.

De Caro V.
1878 *Donnalucata per uno di Scicli. Bozzetto dal vero*, Tip. A. Secagno, Modica.

Di Palma G.
1991 *La fascinazione della parola. Dalla narrazione orale al teatro:* i cuntastorie, Bulzoni, Roma

Favara A.
1957 *Corpus di musiche popolari siciliane*, 2 voll., a cura di O. Tiby, Accademia di Scienze Lettere e Arti di Palermo, Palermo.

Galanti B. M.
1942 *La danza della spada in Italia*, Edizioni Italiane, Roma.

Geraci M.
1996 *Le ragioni dei cantastorie. Poesia e realtà nella cultura popolare del Sud*, Il Trovatore, Roma.

Giallombardo F.
1990 *Festa orgia e società*, Flaccovio, Palermo.
1998 *Oblazioni virili e gemelli divini. Un paradigma della molteplicità sacrale*, in "Archivio Antropologico Mediterraneo", I/0, pp. 61-91.
2000 *Una moltitudine di ritmi. Note a un dramma della creazione*, in AA.VV., *La forza dei simboli*, cit., pp. 193-206.

Guggino E.
1986 *I canti della memoria*, in V. Consolo (a cura di), *La pesca del tonno in Sicilia*, Sellerio, Palermo, pp. 85-111.

Pacetto Vanasia G.
1950 *Sacra rappresentazione in onore di Maria Santissima delle Milizie patrona della città di Scicli*, Libreiria G. Ferro, Scicli (I ed. 1933).

Pasqualino A.
1977 *L'opera dei pupi*, Sellerio, Palermo.
1992 *Le vie del cavaliere*, Bompiani, Milano.

Pitrè G.
1870-71 *Canti popolari siciliani*, 2 voll., Pedone Lauriel, Palermo; nuova ed. Clausen, Torino-Palermo 1891.
1881 *Spettacoli e feste popolari siciliane*, Pedone Lauriel, Palermo.
1889 *Usi e costumi credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, 4 voll., Pedone Lauriel, Palermo.
1900 *Feste patronali in Sicilia*, Clausen, Torino-Palermo.
1913 *La famiglia, la casa, la vita del popolo siciliano*, Reber, Palermo.

Rigoli A.
1965 *Scibìlia nobili e altre "storie"*, Guanda, Parma.

Salomone Marino S.
1868 *La storia nei canti popolari siciliani*, estr. da "La Sicilia", III/17, Palermo.
1875 *Storie popolari in poesia siciliana riprodotte sulle stampe de' secoli XVI, XVII e XVIII con note e raffronti*, Tip. Fava e Garagnani, Bologna.
1880 *Leggende popolari siciliane in poesia, raccolte ed annotate*, Pedone Lauriel, Palermo.
1896-1901 *Le storie popolari in poesia siciliana messe a stampa dal secolo XV ai dì nostri indicate e descritte*, in "Archivio per lo studio delle tradizioni popolari": XV, pp. 105-130, 153-189; XVI, pp. 94-122, 562-584; XVII, pp. 477-512; XVIII, pp. 176-216, 419-442; XIX, pp. 48-64, 327-364; XX, pp. 267-272.
1897 *Costumi e usanze dei contadini in Sicilia*, Sandron, Palermo.

Sachs C.
1966 *Storia della danza* , prefazione di D. Carpitella, trad. it. Il Saggiatore, Milano (ed. or. 1933).

Schmitt J. C.
1988 *«Giovani» e danze dei cavalli di legno. Il folklore meridionale nella letteratura degli «exempla» (XIII-XIV secolo)*, trad. it. in Id., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Laterza, Roma-Bari, pp. 98-123 (ed. or. 1976).

Schneider M.
1948 *La danza de espadas y la tarantela. Ensayo musicológico, etnográfico y arqueológico sobre los ritos medicinales*, Instituto Español de Musicologia, Barcelona.

Struppa S.
1874 *Scibilia nobili. Leggenda popolare siciliana*, in "Nuove Effemeridi Siciliane", s. II, vol. 1: 526-532

Toschi P.
1976 *Le origini del teatro italiano*, Boringhieri, Torino (I ed. 1955).

Tramontana S.
1993 *Vestirsi e travestirsi in Sicilia. Abbigliamento, feste e spettacoli nel Medioevo*, Sellerio, Palermo.

Vigo L.
1870 *Rosa III sultana di Aci-Trezza*, in "Nuove Effemeridi Siciliane", s. I, vol. 12: 533-545.
1870-74 *Raccolta amplissima di canti popolari siciliani*, Tip. dell'Accademia Gioenia di C. Galatola, Catania.

Villabianca (marchese di)
1986 *Giuochi volgari e popolareschi*, ed. mod. a cura di A. Manfrè, Giada, Palermo.
1991 *Descrizione della Sicilia e storie siciliane*, ed. mod. a cura di S. Di Matteo, Giada, Palermo.

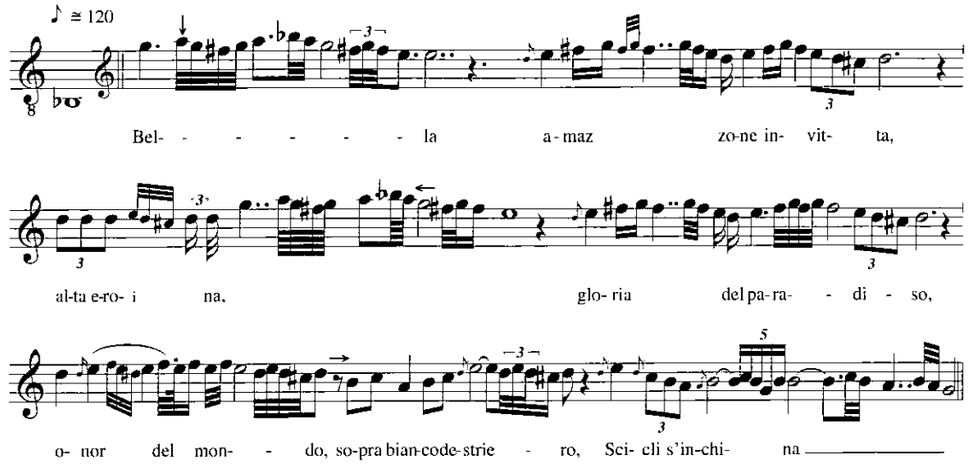
Weimann R.
1989 *Shakespeare e la tradizione del teatro popolare. Studio sulla dimensione sociale del dramma* [1968, ed. or. ted.], trad. it. condotta sull'ed. aggiornata ing. del 1978, Il Mulino, Bologna.

* Questo testo contiene una versione riveduta e ampliata della relazione *Christians and Moors in the Sicilian Tradition: dramatic, choreutic and narrative performances* tenuta al convegno *Moreska: Past and Present* (Korcula, Croatia, 3-6 July 2001); tale relazione è stata pubblicata in traduzione croata sul "Croatian Journal of Ethnology and Folklore Research", vol. 38 (2001), n. 2, pp. 143-162.

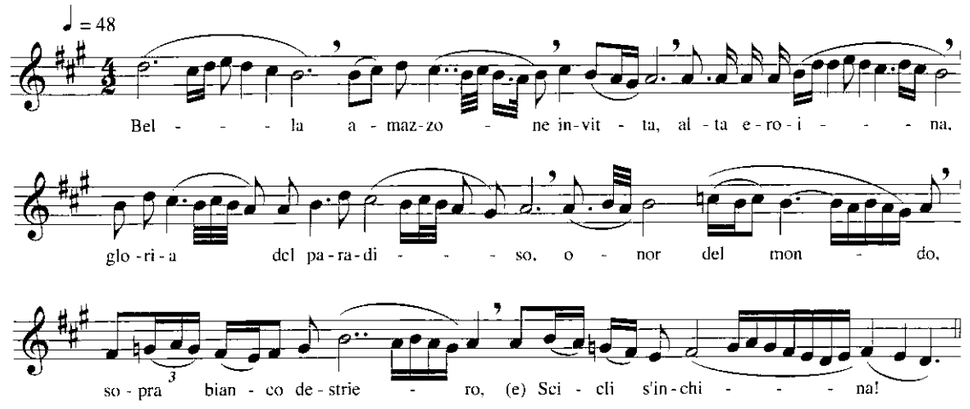
ESEMPI MUSICALI

Nell'esempio 1 la melodia è stata trasposta con la *finalis* in sol_3 (l'indicazione dell'altezza reale precede la trascrizione) e si sono utilizzati i seguenti segni diacritici: ↓ (più grave della nota segnata); → (più veloce del valore segnato); ← (più lento del valore segnato); si è inoltre tentato di tradurre graficamente, con la maggiore precisione possibile, gli abbondanti melismi che caratterizzano l'esecuzione. Nell'esempio 3 si è indicato il suono più grave avvertibile per ogni campana (tra i suoni percepibili all'ascolto prevalgono il $fa\#_4$ per la campana grave e il $do\#_5$ per quella acuta). Le trascrizioni musicali inedite sono state eseguite da Santina Tomasello con la collaborazione di chi scrive.

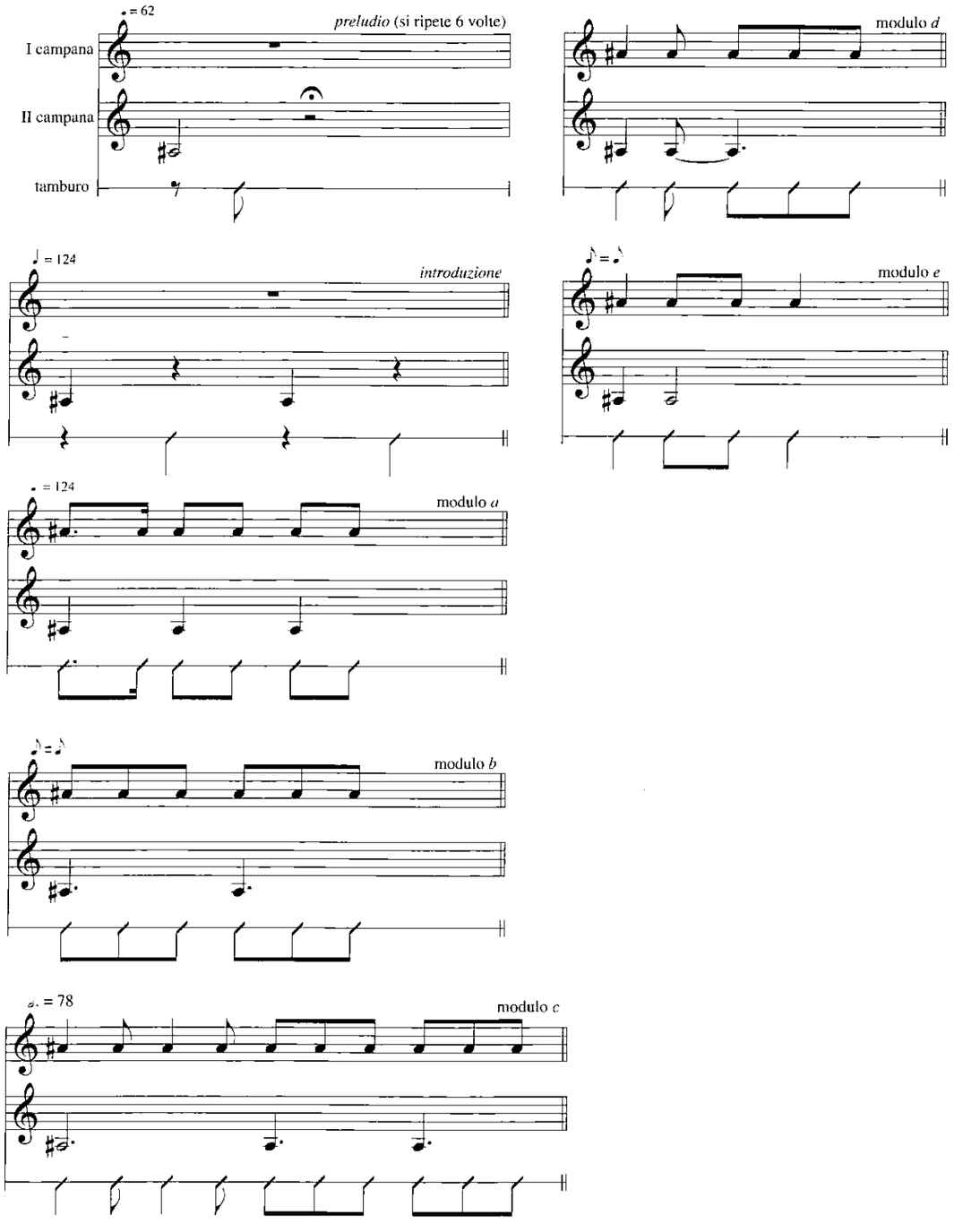
1. Canto dell'Angelo per la Madonna "delle Milizie"
Esecuzione: Vincenzo Iurato
Rilevamento: Scicli (RG), 27/05/2001



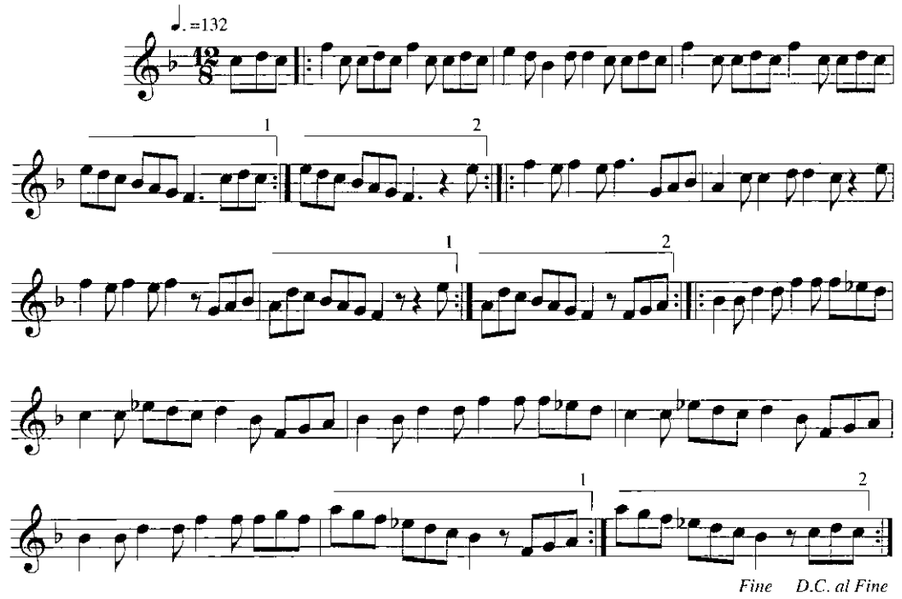
2. Canto dell'Angelo per la Madonna "delle Milizie"
Scicli - voce maschile
(in Collaer 1981/II: n. 72)



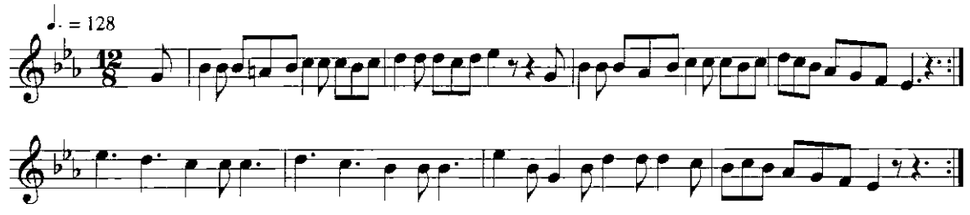
3. Ritmi della *Campaniata* di sant'Agata
Esecuzione: Giovanni Giorgianni (campane), Giovanni Casella (tamburo)
Rilevamento: Monforte San Giorgio (ME), 03/02/1991



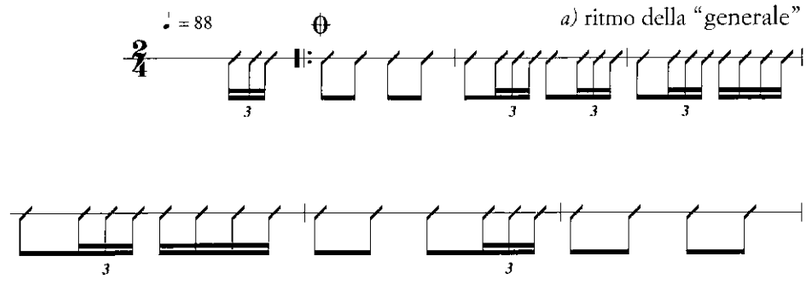
4. *U Cavadduzzu e l'Omu sabbàggiu* (tarantella)
Esecuzione: complesso bandistico "Giuseppe Verdi" di Bordonaro
Rilevamento: Bordonaro (fraz. di Messina), 06/01/1990

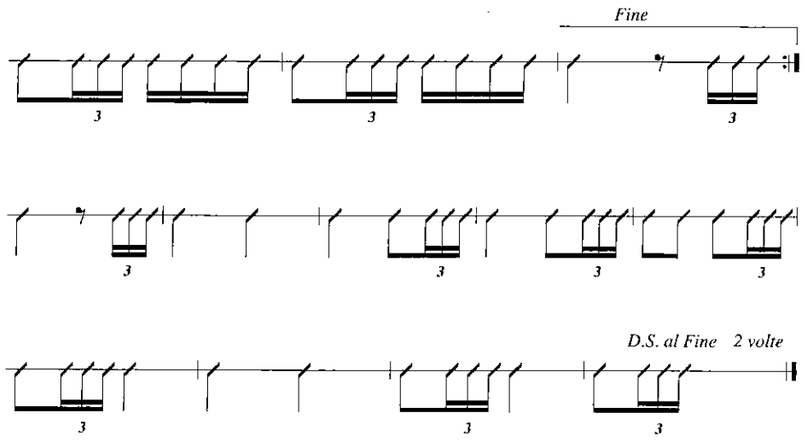


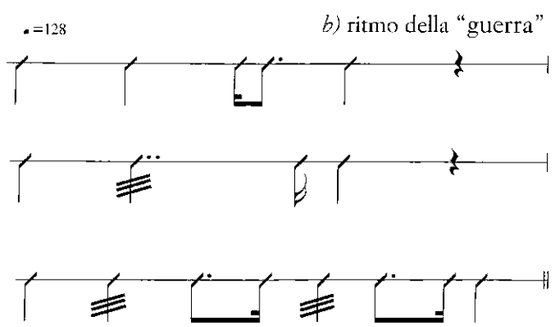
5. *U Camiddu e l'Omu sabbàggiu* (marcia)
Esecuzione: complesso bandistico "Santa Cecilia" di S. Stefano Medio
Rilevamento: Santo Stefano Medio (fraz. di Messina), 21/01/2001



6. Ritmi del "Mastro di campo"
Esecuzione: Giuseppe Sunseri (tamburo)
Rilevamento: Mezzojuso (PA), 21/02/1993





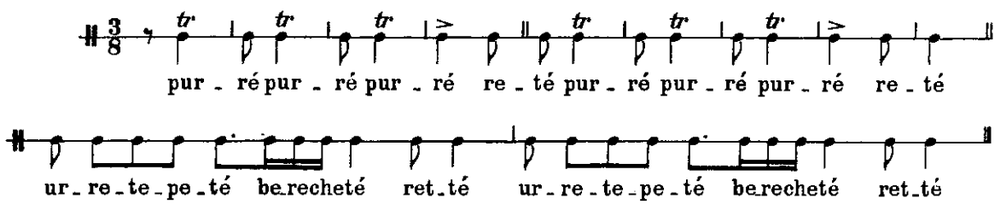


7. Ritmi del "Mastro di campo"

Palermo - tamburo

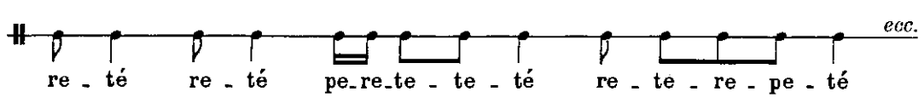
(in Favara 1957/II: n. 937)

1 - Il corteo si avvia verso una piazza. Lu Mastru di Campu camina sciancatu.

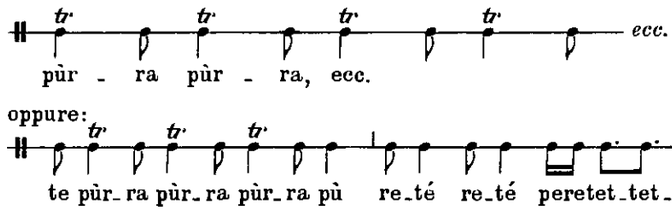


(*D. C.* - I due motivi si uniscono in un distico)

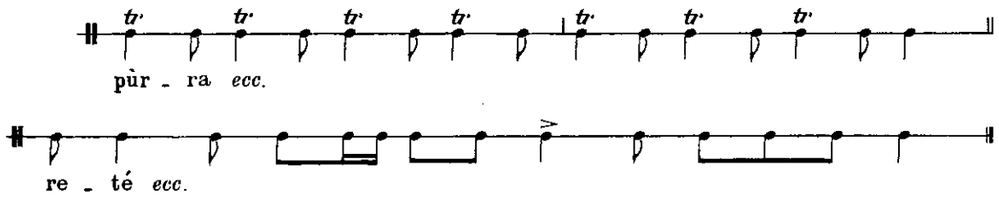
2 - Comu ci sunnu bastanti signurini affacciati, si spezza:



Il Mastru di Campu fa il giro della piazza. Si senti stunatu. Pi fallu cunfunniri, si ci sona un rullu:



3 - Lu Turchiceddu acchiana 'na scala, avi 'na sciabula. Lu Mastru di Campu acchiana puru, avi 'na canna americana. Lotta fra i due:

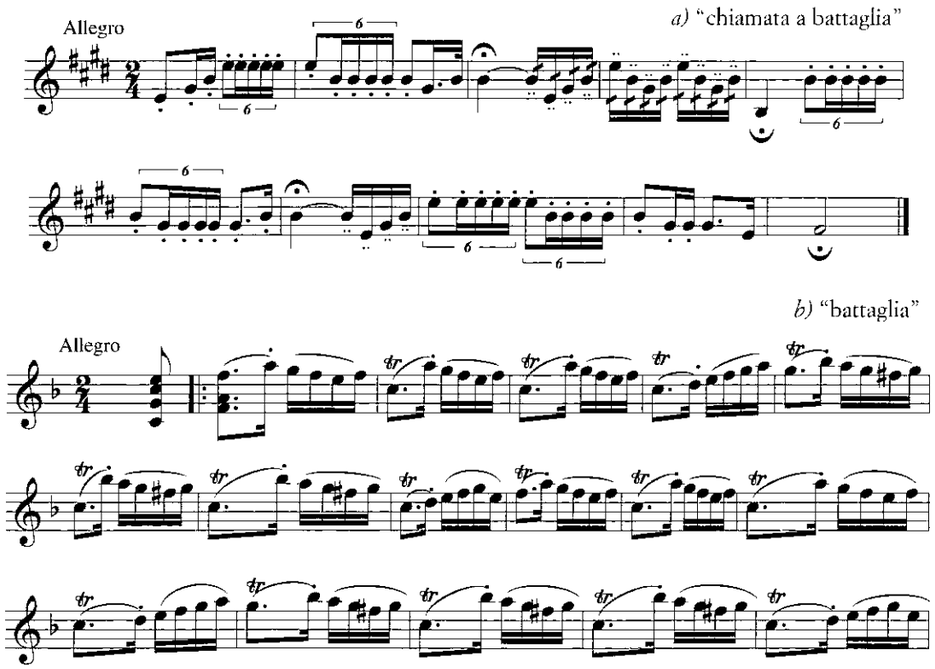


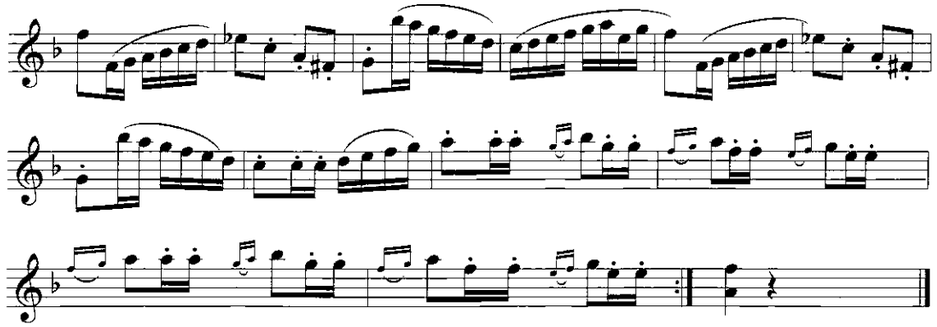
Lu Turchiceddu cadi 'nterra. Allora il Maestro di Campo fa mille smorfie e capitomboli sulla scala. Infine si toglie il cappello e fa il giro dell'adunanza raccogliendo l'obolo.

8. Musiche del teatro dei *pupi*

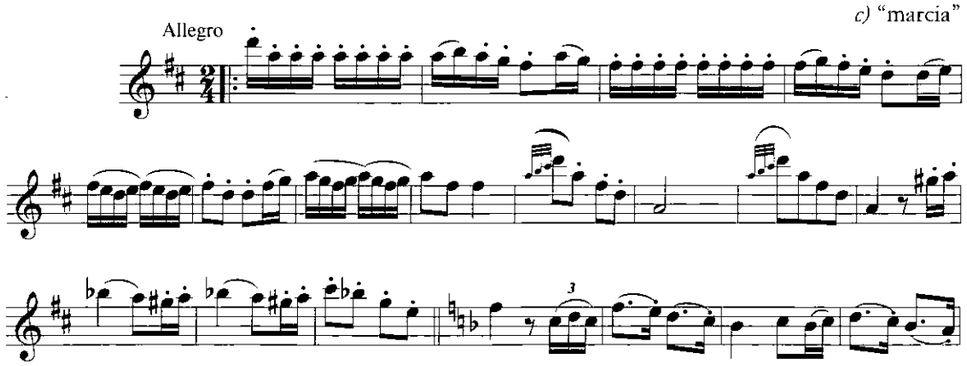
Palermo - violino

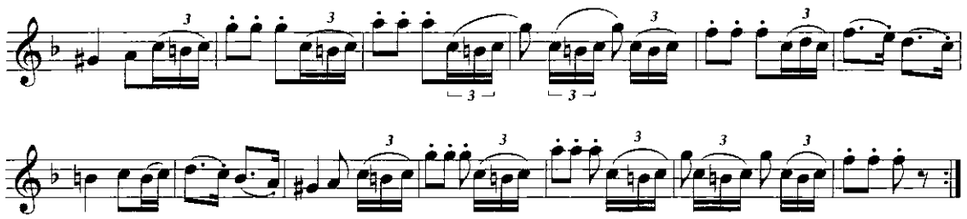
(in Pitrè 1889/I: Appendice)



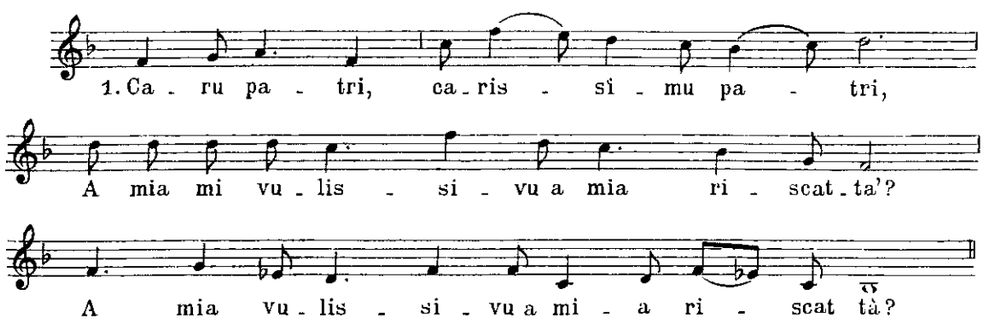


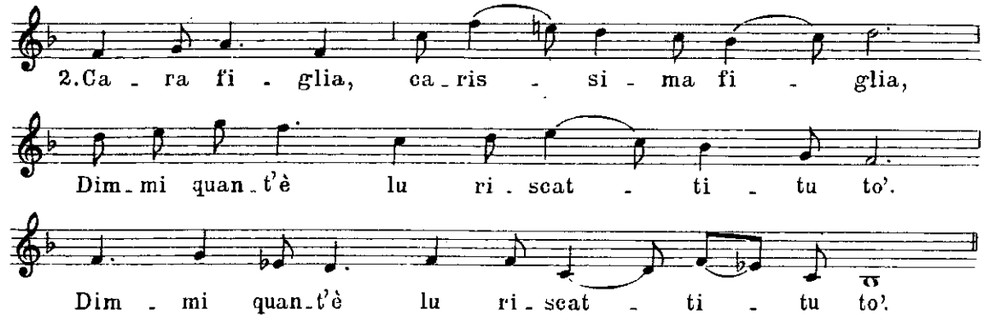
c) "marcia"



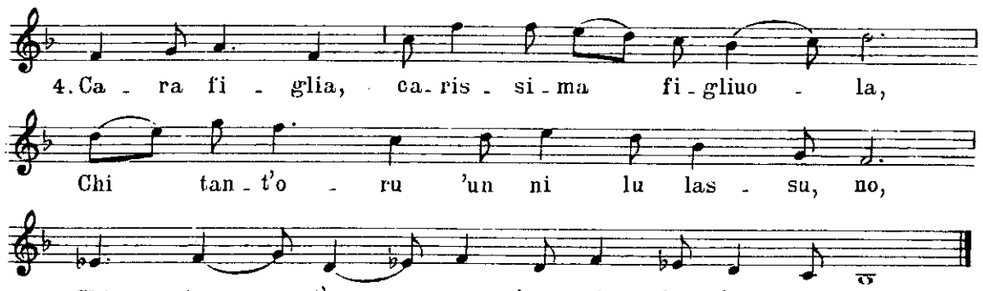


9. Storia della nobile Sibilla
Palermo - voce maschile
(in Favara 1957/II: n. 495)





3. Du' liuna e du' falcuna
E du culonni d'oru su'.

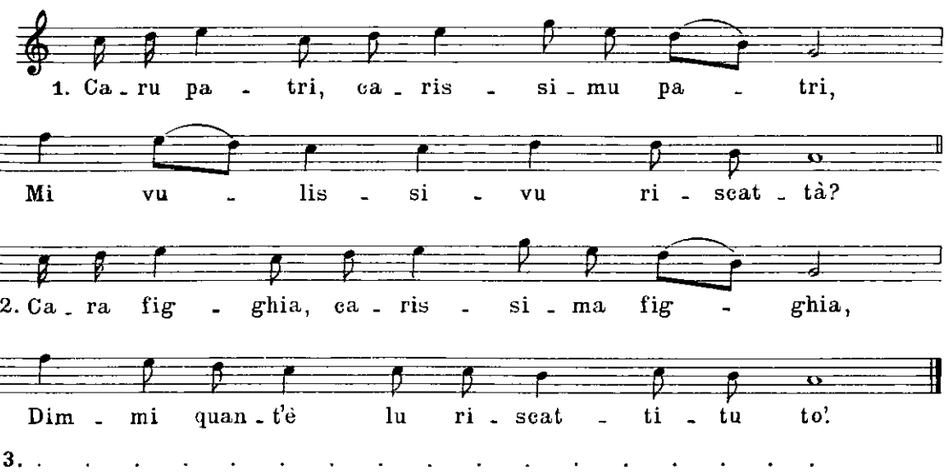


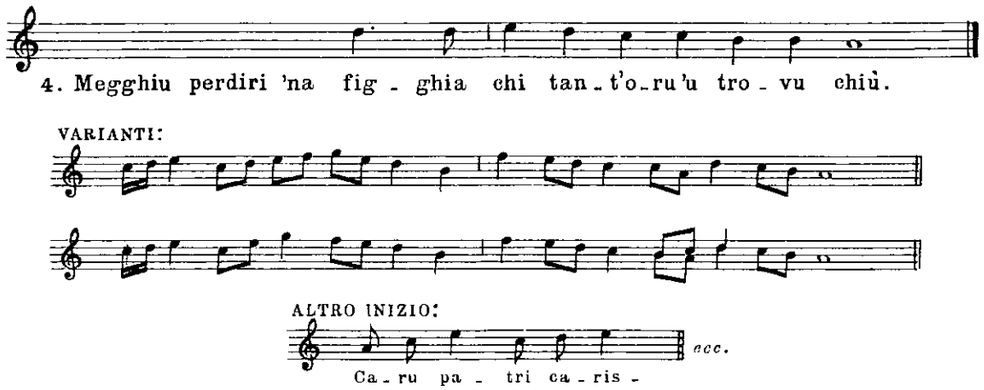
5. Marinaru, marinarellu,
Affaccia e viri chi tempu fa.

6. Chilla navi chi gira attornu
E chilla bella chi piangi.

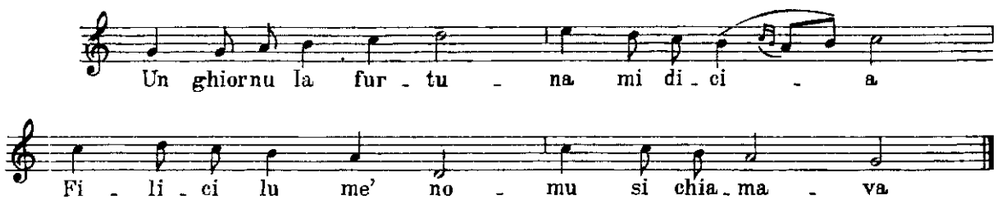
7. Marinaru, marinarellu,
Tu mi ci porti nni lu miu caru papà,

10. Storia della nobile Sibilla
Palermo - voce maschile
(in Favara 1957/II: n. 496)

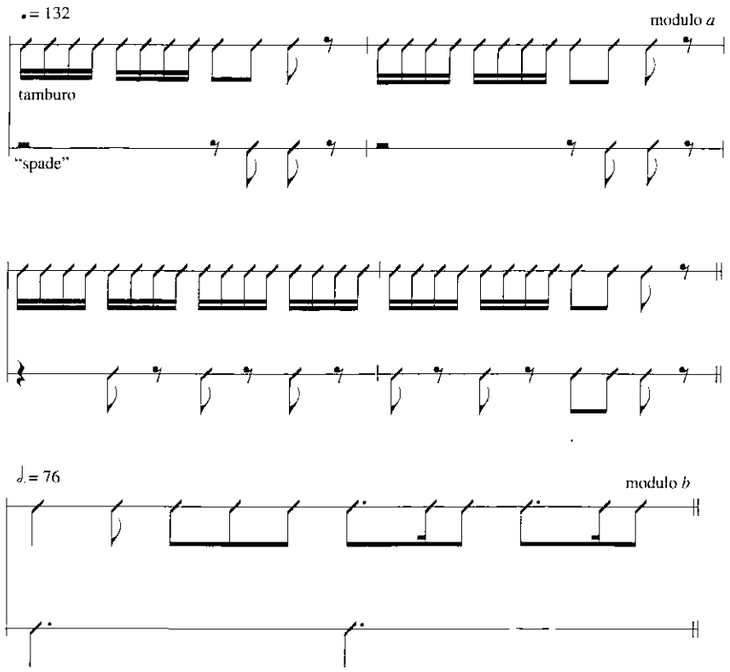




11. Canzone del mercante rapito dai pirati
Salemi (TP) - voce femminile
(in Favara 1957/II: n. 518)



12. Ritmi del *Tataratà*
Esecuzione: Angelo Nobile (tamburo), otto coppie di danzatori armati di "spade"
Rilevamento: Casteltèrmini (AG), 26/05/1991



Gabriella D'Agostino

Un manifesto della cultura illuminista

La carta della Sicilia di Giovanni Battista Ghisi (1779)

«A quale necessità imperiosa risponde l'atto cartografico? Sulla roccia, la polvere del suolo, la tavoletta d'argilla o di legno, il papiro o la pergamena, sul filo di una evoluzione tecnologica che porta *in fine* allo schermo dei nostri calcolatori, l'uomo materializza una immagine del mondo, mentale ancor prima che mimetica, per mezzo della mediazione di un grafico che condensa disegno figurato, geometria e scrittura»[1].

La «Nuova ed esatta carta corografica della Sicilia», realizzata da Giovanni Battista Ghisi (o Ghisio) nel 1779, esemplifica in modo eccellente che cosa possa intendersi come materializzazione in immagine, in questo caso di una parte del mondo, «mentale ancor prima che mimetica». Il termine 'corografia' (dal greco *choros* e *grapho*) indica, come è noto, la descrizione di un territorio nei suoi particolari fisici, storici, umani. Il verbo (*grapho*), scrivere, significa anche scolpire, incidere, denotando l'atto di scrivere tracciando segni in cavo, ma anche disegnare, raffigurare, dipingere. Il percorso che conduce alla formazione di questi campi semantici è chiaro ma è ipotesi suggestiva ritenere che il termine, nel suo ventaglio di significati, rimandi in ultima istanza alla matrice originaria della scrittura fonetica, alla pittografia, a quella forma di comunicazione cioè basata appunto sull'uso combinato di segni figurati. Peraltro, il radicale di "scrivere", in molti gruppi linguistici è lo stesso di "incidere", "disegnare", "dipingere" e, forse non a caso, si parla di linguaggio figurato riconoscendogli una grammatica e una sintassi.

Nella carta di Ghisi il corografo è stato (de-) scrittore nel duplice senso etimologico. Consideriamo innanzitutto il prodotto cartografico in se stesso. Dal punto di vista della sua impaginazione generale[2] si tratta di una carta dell'Isola con le sue caratteristiche morfologiche e le indicazioni toponimiche, circondata, a mo' di cornice, da ventisei ovali con profili fitomorfi racchiudenti disegni e didascalie relativi a «cose notevoli»: piante di città e porti, raffigurazioni di templi, indicazioni botaniche, zoologiche, mineralogiche, esemplificazioni schematiche di talune attività produttive. Tra il profilo costiero nordoccidentale e la cornice si inserisce un riquadro contenente la Sicilia con gli arcipelaghi delle Eolie, delle Egadi, delle Pelagie, Lampedusa e le isole di Malta e Gozo, parte dello stivale del Continente, parte della Sardegna, un frammento del profilo nordorientale dell'Africa e parte della Grecia. Pur nella approssimazione del disegno esso ha lo scopo evidente di mostrare l'Isola nella sua posizione di centralità nel mare Mediterraneo. Le isole di Malta e Gozo sono inoltre dettagliatamente rappresentate e commentate in un riquadro in basso a sinistra, tra il profilo della costa sudoccidentale e la cornice.

In alto al centro campeggia una elegante epigrafe sormontata da un'aquila bicipite, entro un ovale affiancato da due putti alati a figura intera nell'atto di suonare la tromba, e dalla corona imperiale. Il testo, nello stile delle iscrizioni dedicatorie, recita: «Aetnam Montem/celsitudine ignea aeternaque vi thesaurorum/gemmarumque copia/nobilissimum terrae miraculum/olim fabulosae antiquitati creditum a Jove/impositum gigantibus Titanis coercendis/quo decentissime dedicaretur/Johannes Baptista Ghisius comensis/graphice cum universa Siciliae Insula/descriptum scalproque expressum/Catharinae II Piae Fel. Augustae/ sublimitate animi acri constantia in perduelles/indulgentia in subditos munificentia in omnes/virtute sapietia vigilantia lenitate/novo summoque orbis miraculo/devotus numini maiestatique eius/D.D.D.».

In basso al centro, si legge il titolo della carta che così recita: «Nuova ed esatta carta corografica della Sicilia. Ritratta da' più celebri Scrittori Antichi e Moderni e dalle più recenti osservazioni intorno alle Città, Castelli, Monti, Fiumi, Porti, Promontori & c. tanto dello Stato antico, quanto del moderno. In cui sono notate le curiosità della Natura e dell'Arte a beneficio degli Amatori della Storia Civile e Naturale e delle Antichità. Roma 31 Agosto 1779». Poco sopra troviamo alcune osservazioni sulle «Acque Sulfuree e Purganti» accanto alla raffigurazione con didascalia dell'Acquedotto sul Simeto fatto erigere dal Principe di Biscari e, a destra, tra il profilo della costa orientale e la cornice, una lista relativa ai «Dominanti della Sicilia dal Diluvio sino al presente Anno 1779».

Nella carta dunque scrittura e disegno giocano un ruolo paritetico. In questo senso, essa può essere considerata tra gli ultimi esiti di quel processo che a partire dal Rinascimento trasforma un oggetto nato con finalità pratiche in oggetto «d'arte» destinato alla raccolta, soprattutto nella forma di atlante. L'atlante, una raccolta in volume di carte dello stesso formato, che Abraham Ortelius inventando una tipologia, nel 1570, lancerà sul mercato, – riprendendo il termine dall'o-

pera di Gerard Mercator *Atlas sive cosmographicae meditationes* – a partire da quella data costituirà oggetto di interesse da parte di umanisti e uomini di scienza. Esso troverà posto nelle loro biblioteche private, nei loro studioli e gabinetti di curiosità, luoghi canonici del sapere dove le conoscenze specialistiche ed eterogenee contenute nei libri ivi raccolti si ricompongono nella figura dell'intellettuale poliedrico del tempo, uomo di lettere e di scienza. L'atlante cinquecentesco e secentesco è in un certo senso metafora di questa idea del sapere: settoriale, nella particolarità dei territori che le singole carte *illustrano*; totale, nella globalità che sottende e cui rimanda, nell'immagine ordinata del mondo che esso ricompone.

L'atlante diventa oggetto da collezionare, prezioso per la qualità delle carte di cui si compone, la loro resa grafica, la decorazione, la colorazione, la sua rilegatura. Esso, come ha osservato Christian Jacob, «dipende nella sua essenza da un fantasma di tesaurizzazione e capitalizzazione. Buona parte della sua efficacia simbolica risiede nel semplice fatto di possederlo, di avere l'intero mondo nel proprio spazio domestico, riserva virtuale di sogni e conoscenze, tesoro che si presta a una progressiva scoperta che può prolungarsi per la durata di una vita. Segno di cultura, fortuna, riuscita sociale e economica, l'atlante è innanzitutto una marca di potere»[3]. Oggetto di pregio e di prestigio dunque, destinato all'amatore facoltoso, spesso dedicato a un sovrano. Non diversamente, singole carte di grandi dimensioni alimentano il mercato collezionistico animato da nobili e mercanti[4].

La carta diventa oggetto estetico che a pieno titolo partecipa della moda e del gusto documentandone pertanto, al pari di altri prodotti artistici, le trasformazioni e le tendenze. Un inventario delle forme dei cartigli e degli elementi figurati che decorano il prodotto cartografico a partire dal XV secolo basterebbe da solo a scrivere una storia della cultura figurativa. Prodotto culturale complesso, analizzabile da molteplici punti di vista, la carta deve al contempo rispondere a una domanda di erudizione: attraverso la rappresentazione figurale e le annotazioni che contiene, il disegno e la scrittura, il sapere si fonda anche sul vedere perché l'appercezione visiva conferisce realtà a ciò di cui si scrive[5]. È questo il caso, soprattutto, di esemplari cartografici relativi a luoghi lontani e poco conosciuti. In queste carte, il disegno di «mostri», nel senso più esteso del termine, marca l'alterità diventandone proiezione simbolica. Minore è il grado delle conoscenze relative a un territorio, maggiore è la quantità di disegni, annotazioni, descrizioni attraverso cui si esprime un immaginario esotico, ideologicamente connotato, che spesso affonda le proprie radici nel mondo antico[6].

La carta è oggetto da guardare e da leggere. Il grado di "realismo" tuttavia è connesso inoltre al livello delle cognizioni tecnico-scientifiche raggiunte e dunque delle modellizzazioni elaborate ed è a questo inversamente proporzionale. In quanto oggetto d'arte, dedicato ai sovrani, anche nelle carte relative all'Europa disegno e scrittura si dividono lo spazio. In questi esemplari non sono infrequenti raffigurazioni di "vedute", mappe, profili di città e porti entro riquadri che incorniciano il rilievo geografico. Un esempio significativo tra tanti possibili è l'«Europa recens descripta» di Willelm Blaeu, che presenta nella parte superiore nove vedute o piante di altrettante città e, lungo i margini destro e sinistro, cinque riquadri per lato raffiguranti ciascuno un gentiluomo e una dama a rappresentare "Angli", "Galli", "Belgi", "Castigliani", "Veneziani", "Germani", "Ungheresi", "Bohemi", "Poloni", "Greci". Questo genere di figurazioni se, da un lato, è tutto sommato coerente con le finalità stesse della carta, dall'altro è una sorta di autorappresentazione dell'Occidente che finisce col celebrare se stesso, il proprio assetto, la propria storia.

La carta della Sicilia di Giovane Battista Ghisi se, da una parte, può essere considerata in linea con questa tradizione cartografica, dall'altra è esemplare di una nuova sensibilità. Nella scelta dei contenuti da *mostrare* essa si pone infatti come una sorta di compendio *enciclopedico*, condensando il massimo di informazione nel minimo di spazio. Nel *Discours préliminaire* all'*Encyclopédie*, il cui titolo completo recita – non dimentichiamolo – *ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, D'Alembert osserva: «l'ordine enciclopedico delle nostre conoscenze [...] consiste nel raccoglierle entro il minimo spazio possibile e nel collocare il filosofo, per così dire, al di sopra di questo vasto labirinto, in un punto di osservazione assai elevato, donde egli possa abbracciare tutte insieme le principali arti e scienze; osservare con una sola occhiata gli oggetti delle sue meditazioni e le operazioni che su di essi può svolgere; distinguere le branche generali delle conoscenze umane, i punti che le separano o le uniscono e talvolta perfino intravedere le vie segrete che le pongono in comunicazione tra loro». E, riprendendo la metafora del vedere, continua introducendo una significativa similitudine: «È una specie di mappamondo che deve mostrare i principali paesi, la loro posizione e mutua dipendenza, la strada in linea retta che li unisce; strada spesso interrotta da mille ostacoli, i quali all'interno di ciascun paese possono esser conosciuti soltanto dagli abitanti o dai viaggiatori, ma che non si potrebbero porre in evidenza se non su carte di piccola scala. Tali carte particolari saranno i vari articoli dell'Enciclopedia, e l'albero, o sistema

figurato, sarà il mappamondo». Come in un gioco di specchi, il "dizionario enciclopedico" è come una carta geografica, la nostra carta geografica è come un dizionario enciclopedico. Metafore coerenti dal momento che l'una e l'altro sono espressioni particolari di un'idea del sapere che, con le stesse parole di d'Alembert, intende «tanti diversi sistemi della conoscenza umana quanti sono i mappamondi che si possono costruire secondo differenti proiezioni»[7].

Jean Marie Goulemot, in un saggio sulla costruzione del sapere enciclopedico dell'Età dei Lumi, quale «discorso sul mondo» che *dice* «la totalità e la diversità del reale», ha marcato la differenza tra i viaggi di esplorazione del XVIII secolo rispetto al passato: «Il *viaggiatore-filosofo* [...] non porta dai suoi viaggi né oro né argento ma piante rare per il giardino del re [...] e un certo numero di disegni e di note sulla fauna, la flora, le tribù e il territorio. Ai soldati e ai marinai si aggiungono botanici, geografi, naturalisti e medici. Sono loro e non più il prete che si fanno carico, per mezzo della penna e del pennello, del divenire delle nuove terre»[8].

La Sicilia è una "terra nuova" e l'attenzione che il cartografo le dedica non è diversa da quella che i "viaggiatori-filosofi" riservano alle nuove terre che esplorano[9]. Il contenuto dei ventisei riquadri che incorniciano la carta di Ghisi riguarda il disegno di monumenti antichi, di piante di città e di porti, ma soprattutto la descrizione, discorsiva e per immagini, di attività produttive, di animali, vegetali e minerali[10]. Una analisi dei contenuti delle opere che i viaggiatori stranieri del Settecento hanno dedicato al loro *tour* in Sicilia rivela strette analogie con quanto la nostra carta illustra in forma condensata. Lo spazio di questo saggio non mi consente un discorso esteso. Mi limiterò pertanto ad osservare che una medesima sensibilità spinge a registrare alcune "emergenze" dell'Isola. D'altra parte, è lo stesso cartografo a dichiarare le sue fonti («i più celebri scrittori antichi e moderni» e le «più recenti osservazioni»). È evidente tuttavia che è stata operata una precisa selezione in ordine alle possibilità offerte dalla realtà. Le scelte sono pertanto indicative degli interessi principali che hanno mosso il cartografo nella realizzazione del suo prodotto. Agisce, nello sfondo, la concezione del sapere che i *Philosophes* protestano. L'estensione dell'atto di conoscenza a ogni aspetto della realtà comporta che la sistematizzazione dei risultati sia comunque l'esito di un punto di vista arbitrario. Scrive d'Alembert a proposito della ripartizione delle materie dell'*Encylopédie*: «La natura – non lo ripeteremo mai abbastanza – è composta unicamente di individui che sono l'oggetto primo delle nostre sensazioni e percezioni dirette. In verità, notiamo in questi individui proprietà comuni, mediante le quali li paragoniamo tra loro, e proprietà dissimili, mediante le quali li distinguiamo; e siffatte proprietà, designate con termini astratti, ci hanno indotto a costituire le differenti classi nelle quali abbiamo sistemato gli oggetti stessi. Ma spesso un oggetto, che è stato posto in una certa classe a causa di una o più d'una delle sue proprietà, rientra in un'altra classe per certe sue altre proprietà, e avrebbe potuto esservi collocato altrettanto bene. Dunque sussiste sempre dell'arbitrio nella partizione generale. L'assetto più naturale sarebbe quello nel quale gli oggetti si susseguissero secondo quelle insensibili sfumature, che servono a un tempo a distinguerli e a unirli. [...] L'universo non è che un vasto oceano, sulla cui superficie distinguiamo alcune isole più o meno grandi, mentre i loro nessi col continente ci sfuggono»[11].

Se guardiamo alla carta di Ghisi alla luce di questo sistema di idee, la selezione e i modi della ripartizione delle «isole» del sapere che il corografo presenta assumono un senso chiaro. A confermare il sistema ideologico di riferimento individuato contribuisce inoltre l'indicazione del dedicatario della carta, quella Caterina II che per il tramite di Voltaire nel 1762 aveva offerto a Diderot la possibilità di proseguire il lavoro editoriale in Russia, quando in Francia al suo completamento si erano frapposti ostacoli di varia natura che avevano costretto gli enciclopedisti a interrompere l'impresa per ben due volte[12].

Il riferimento all'Etna nell'iscrizione dedicatoria potrebbe trarre in inganno circa il contenuto della carta; più che anticiparlo in forma scritturale, esso tuttavia funziona come topos letterario e retorico, come simbolo condensato dell'Isola. Si tratta di una sorta di omaggio al Vulcano quale luogo archetipale, cui aveva grandemente contribuito la letteratura di viaggio del tempo, alimentandosi spesso anche alla letteratura antica[13]. Il passo presenta il Monte come «miracolo» della natura e sintetizza i luoghi della letteratura etnea condensandone i tratti pertinenti («l'altezza del fuoco», «la forza eterna», «l'abbondanza di ori e gemme»). Nei riquadri che illustrano la carta tuttavia uno solo riguarda il Vulcano mentre un altro riferisce di una varietà di castagne famose per le dimensioni fuori misura, tipiche del suo pendio. Di fatto, anche a volersi limitare a considerazioni di tipo quantitativo, dei ventisei ovali illustrati[14] quattro sono dedicati a rovine dell'antichità (tre templi di Agrigento, uno di Segesta), sette sono relativi a vedute di porti e piante di città e si riferiscono ai luoghi canonici visitati dai viaggiatori, Palermo, Girgenti, Messina, Trapani, e ad Augusta, caricatoio importante nella storia del commercio isolano. Le restanti illustrazioni rispondono a interessi scientifici ad ampio spettro, i cui confini spesso non è facile indicare, come sembrerebbe suggerire anche graficamente l'apparente eterogeneità dei raggruppamenti. Il botanico, il mineralogista, il malacologo, lo zoologo vi troverebbero certamente interessanti informazioni. Una certa attenzione è dedicata anche ad aspetti della cultura materiale, la pesca del pesce spada, il sistema di reti della tonnara, la pesca del corallo, la struttura delle saline. Insomma, una piccola enciclopedia della Sicilia.

Infine, alcune considerazioni sulla rappresentazione cartografica in senso stretto. La carta di Ghisi ha come modello quella realizzata, per incarico di Carlo VI, dal Barone Samuele di Schmettau a capo del servizio topografico dell'esercito austriaco. Eseguita tra il 1719 e il 1721 in ventotto fogli ma più volte ristampata in quattro e in due fogli, la "Sicilia" di Schmettau, come è noto agli specialisti, è il punto di riferimento per ogni successiva realizzazione cartografica della Sicilia e anche oggetto di nuove edizioni che si propongono di corregerne gli errori (Orcel; Ufficio Topografico dello Stato Maggiore di Ferdinando IV)[15]. La "Sicilia" di Ghisi aggiorna il modello sotto il profilo della rete viaria[16] anche se non risulta chiaro quanto la carta registri della realtà o non si riferisca piuttosto a un progetto. In altri termini, potremmo trovarci di fronte a uno di quei casi lamentati ancora da Viollet Le Duc nel 1836: «Una volta per tutte non vi fidate delle carte: la maggior parte indicano strade che esistono soltanto grazie al bulino del topografo». Dalla letteratura di viaggio sappiamo che non si tratta di una voce isolata. Anzi, è quasi un topos della letteratura odeporica del Settecento. Tra le tante testimonianze, possiamo qui ricordare quella di Henry Swinburne o di Friedrich Münter che protestano vivacemente per questo stato di cose. Il primo è in Sicilia dal dicembre del 1777 al gennaio del 1778, dunque in anni prossimi alla data della nostra carta; il secondo si riferisce persino a un periodo successivo poiché sbarca a Palermo nell'ottobre del 1785 e riparte da Messina nel febbraio del 1786 facendo tappe più o meno lunghe a Trapani, Mazara, Sciacca, Agrigento, Siracusa.

Se dunque, da un lato, ancora nei primi decenni dell'Ottocento, i viaggiatori stranieri lamentano l'assenza di collegamenti, dall'altro, i tecnici del governo borbonico, addirittura in riferimento a periodi precedenti, registrano invece centinaia di chilometri di strade. Tuttavia, sappiamo che il parlamento siciliano discusse della creazione di un sistema viario, per la prima volta, nel 1774; che ne elaborò un programma articolato nel 1778; che contrasse un mutuo per la sua realizzazione solo nel 1824, con un esito, per di più, molto parziale[17].

D'altro canto, la «Nuova ed esatta carta» non aveva certamente come finalità quella di orientare, in senso letterale, nella realtà fisica, concreta, di un territorio quanto piuttosto di stimolare l'intelligenza e l'immaginazione attraverso alcuni segni tangibili di una lontana "terra di miracoli". Ancora con le parole di d'Alembert: «l'immaginazione è una facoltà creatrice, e lo spirito, prima di creare, comincia col ragionare su quanto *vede* e *conosce*»[18].

Note

[1] C. Jacob, *La carte, la mappemonde et l'atlas. Entre le visible et l'intelligible*, in "Le temps de la réflexion", n. X, 1989 (*Le Monde*), p. 43.

[2] La carta è realizzata su quattro fogli misurante ciascuno cm. 76x54 ca. e ha dunque una dimensione complessiva di cm. 152x106 ca.

[3] C. Jacoh, *art. cit.*, p. 63.

[4] Cfr., per esempio, M. Quaini, *La cartografia a grande scala: dall'astronomo al topografo militare*, in M. Milanesi (a cura di), *L'Europa delle carte. Dal XV al XIX secolo, autoritratti di un continente*, Mazzotta, Milano 1990.

[5] Sulla retorica del sapere fondato sul vedere, soprattutto in relazione alle strategie di descrizione e comunicazione dell'alterità esiste una bibliografia di una certa ampiezza. Qui mi limito a segnalare M. Kilani, *L'invenzione dell'altro. Saggi sul discorso antropologico*, Dedalo, Bari 1997, in part. pp. 77-91 e 93-122; Idem, *Antropologia. Una introduzione*, Dedalo, Bari 1994, pp. 203-213. Un approccio più generale e più radicale è in F. Affergan, *Esotismo e alterità. Saggio sui fondamenti di una critica dell'antropologia*, introduzione di F. Remotti, Milano 1991.

[6] Si osservi, per esempio, la dovizia di particolari di una carta genovese del mondo, del 1457, di autore non identificato, con testo in latino, realizzata su pergamena (Firenze, Biblioteca Nazionale), o di un atlante nautico manoscritto, attribuito a Lopo Homem, datato intorno al 1519 (Parigi, Biblioteca Nazionale) riprodotti in G. Kish, *La carte: image des civilisations*, Seuil, Paris 1980, tavv. 48 e 56.

[7] Il *Discours* è pubblicato a cura di E. Vitale, che vi premette anche una bella introduzione, in *Ragione e civiltà. La visione illuministica del mondo nell'*Enciclopédie *di Diderot e d'Alembert*, Baldini&Castoldi, Milano 1998. I passi citati sono a p. 85.

[8] J.M. Goulemot, *Écriture de la possession du monde et philosophie des Lumières*, in "Le temps de la réflexion" cit., p. 68.

[9] Non è possibile qui riferire del ruolo che la Sicilia ha avuto negli itinerari del *Grand Tour*, a partire dall'ultimo trentennio del Settecento. Sulle ragioni ideologiche e l'articolazione del *Grand Tour* in Italia mi limito a segnalare C. De Seta, *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, in "Storia d'Italia", Annali 5, *Il paesaggio*, Einaudi, Torino 1982; sulla moda del viaggio nel Meridione d'Italia e in Sicilia, quale segno di una rinnovata sensibilità per l'antico e per le civiltà mediterranee del passato cfr. A. Mozzillo, *Viaggiatori stranieri nel Sud*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, e R. La Mesa, *Viaggiatori stranieri in Sicilia*, Cappelli, Rocca San Casciano 1961. Per una ricostruzione puntuale della rappresentazione dell'Isola nella letteratura di viaggio settecentesca, cfr. H. Tuzet, *Viaggiatori stranieri in Sicilia nel XVIII secolo*, Sellerio, Palermo 1988.

[10] Se il lettore avrà la pazienza di osservarli, gli ovali riguardano nell'ordine (dalla destra del cartiglio): 1) "Tempio di Ercole a Girgenti"; 2) "Pianta dello Stretto Mamertino o di Messina" (con l'indicazione e la descrizione di flussi di correnti); 3) "Fata Morgana, o Rappresentanza moltiplicata di Oggetti sul Faro" (con annotazioni sul raggio di incidenza, grafico e annotazioni); 4) "Città Porto e Fortezza di Messina"; 5) "Pianta della Città di Catania"; 6) "Pianta della Città di Palermo Capitale del Regno"; 7) "Porto di Siracusa"; 8) "Porto di Augusta"; 9) "Funghi di Malta" e "Delfino Pesce Organo Pesce Vitello Marino"; 10) riquadro relativo alla pesca, in particolare del pesce spada con annotazioni; 11) "Pescagione de' Tonni" (con leggenda delle parti del sistema di reti della tonnara); 12-13) riquadri contenenti il disegno e la denominazione relativamente a minerali, molluschi, e altri animali marini e varietà di alghe; 14) riquadro contenente il disegno e la denominazione di varietà di palme, aloe e altre piante mediterranee; 15) riquadro contenente il disegno e la denominazione di specie arhoree coltivate in Sicilia (frassino, carrubbo, pistacchio) e schema di impianto di uve particolari; 16) "Il Tempio della Concordia a Girgenti"; 17) riquadro con il disegno e la denominazione di elementi della fauna locale (sono indicati anche due rettili relativamente ai quali si riporta «Serpenti grossi detti Colovrie, s'estendono alla lunghezza di venti e più palmi, sono senza veleno, ma voraci, ed insidiano i Bambini lattanti tirati dall'odor del Latte, sono tutti neri e macchiati di giallo); 18) riquadro con il disegno di un crostaceo detto "penna di mare" la cui didascalia così recita: «Crostaceo detto Penna di Mare, il quale racchiude un frutto simile all'Ostrica, di cui il Polpo è avidissimo. Dentro abita ancora un piccolo Gambero quasi guardiano del detto frutto contro il Polpo, il quale con un picciolo sasso nelle zampe s'accosta sull'Alba alla Penna di Mare, che si schiude, stando il Gamberetto sù la cima dell'apertura a far la Guardia. Il Polpo cerca di sorprendere il Gamberetto gettando il sassetto nell'apertura per impedire che torni a chiudersi, e quindi divorarsi il frutto, ed il Gambero vedendo il Polipo cala e si racchiude»; (segue la leggenda relativa al disegno: «A. Polipo che s'accosta alla Penna di Mare. B. Gamberetto che fa la Guardia su la cima della Penna. C. Penna rovesciata dal Polipo, e Gamberetto che fugge. Questa caccia è costantemente osservata dai Pescatori, specialmente da quei di Taranto, il cui Mare abbonda di Penne Marine. D.D. Lana della Penna Marina, colla quale la penna è attaccata allo Scoglio. È di color verde Pavonazzo, tirante sù la Porpora. Questa lana si scardazza e fila, e se ne fanno de Guanti e Calze assai pregiati. Alcuni Scrittori la credettero il Murice, o la Porpora Tarantina. Nelle stesse Penne si ritrovano delle Perle ancora molto buone»); 19) riquadro contenente il disegno della "Pescagione de' Coralli a Trapani" e relativa leggenda; 20) riquadro contentente il disegno con relativa leggenda delle saline di Trapani, quello di un trappeto con macina per l'estrazione dello zucchero, quello di un minerale relativamente al quale la didascalia recita: «Minerale di Ferro non più veduto, trovato nelle vicinanze di Messina, che mostra tante figure regolari, quadrilatere ed inclinate al centro"; 21) "Castagne rinomate per la loro grossezza nel monte Etna"; 22) "Veduta del Tempio di Diana, o Cerere, a Segesta"; 23) "Veduta del nuovo Porto della Città di Girgenti"; 24) "Veduta della Città di Trapani con Porto e sua Fortezza"; 25) "Veduta del Monte Etna o sia Mongibello dalla parte di Catania che nel Mese di Marzo del 1755 dalla bocca superiore vomitò acqua calda"; 26) "Veduta del Tempio di Giunone Lucina a Girgenti".

[11] *Discours préliminaire* cit. (cfr. n. 7), p. 86.

[12] Cfr. E. Vitale, *Per una civiltà della ragione*, in *Ragione e civiltà. La visione illuministica del mondo* cit., pp. 40-41.

[13] Sui temi ricorrenti nella letteratura etnea cfr. H.Tuzet, *op. cit.*, pp. 210 sgg.; cfr. pure P. Bemho, *De Etna*, tradotto e presentato da V. E. Alfieri, con *Note* di M. Carapezza e L. Sciascia, Sellerio, Palermo 1981.

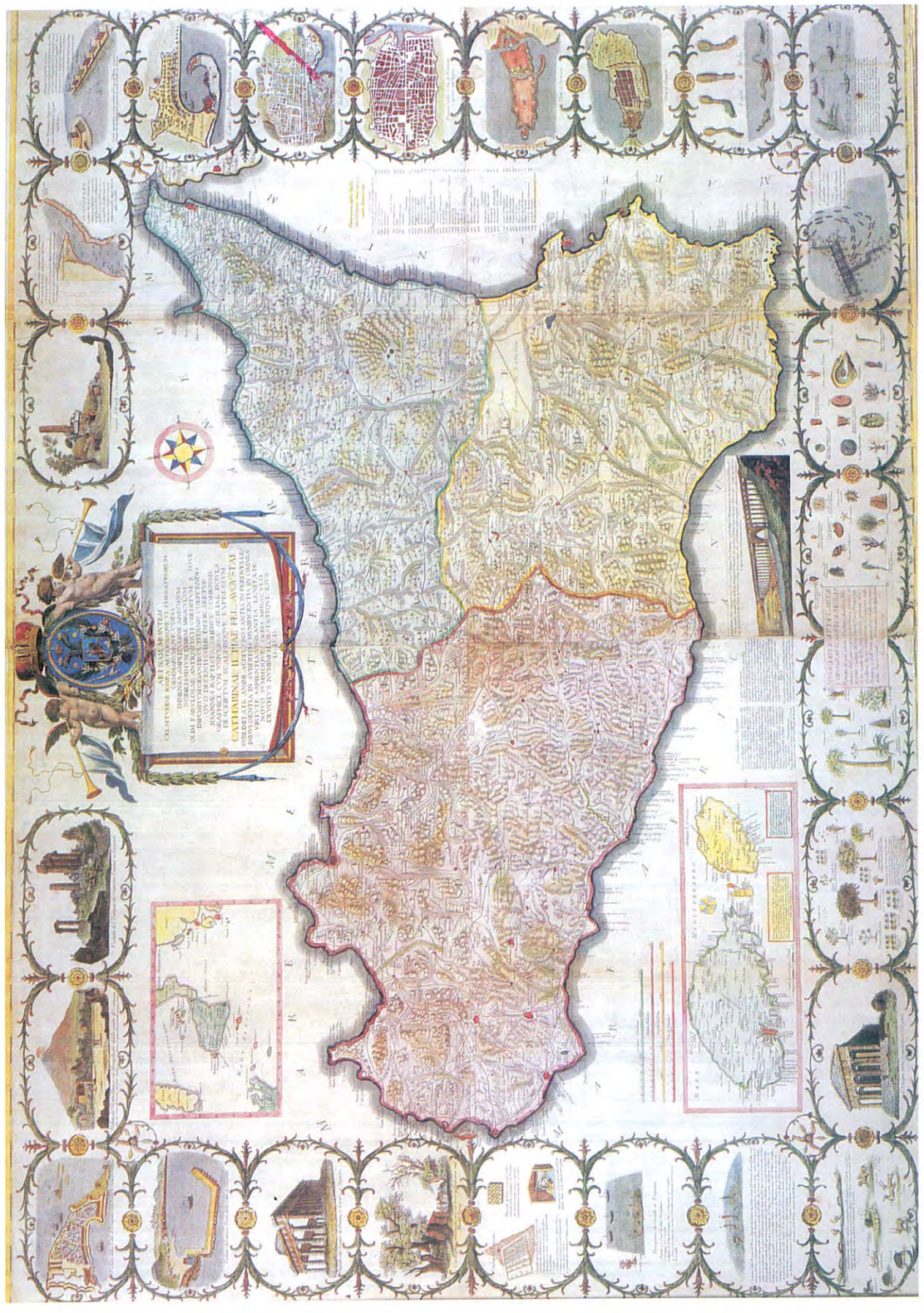
[14] Si sarehbe tentati di riferirsi a questa sorta di cornice come a "miracoli raffigurati", poiché la disposizione, la forma e l'ideologia sottesa alla scelta stessa dei soggetti suggeriscono di ricercare l'analogia più prossima in tante immagini devote che ritraggono il santo al centro del foglio incorniciato da cerchi illustranti episodi miracolosi della sua vita o del suo martirio. Si tratta di una impaginazione mutuata probabilmente dalla iconografia sacra, come è il caso, per esempio, della Madonna del Rosario rappresentata circondata da tondi raffiguranti i misteri gaudiosi e dolorosi. Alcune riproduzioni possono vedersi in G. Cocchiara, *Le immagini devote del popolo siciliano*, introduzione di A. Buttitta, Sellerio, Palermo 1982, alle tavv. 59, 60, 95, 105.

[15] Cfr. A. Enrile, *Primo saggio di cartografia della Regione Siciliana*, Officina Scuola Tipografica, Palermo 1908, pp. 76 sgg.; L. Dufour (a cura di), *La Sicilia disegnata. La carta di Samuel von Schmettau*, presentazione di M. Ganci, Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1995; L. Dufour - A. La Gumina, *Imago Siciliae. Cartografia storica della Sicilia 1420-1860*, Sanfilippo, Catania 1998, pp. 306, 307, 309, 313. Di L. Dufour si veda anche *Atlante storico della Sicilia. Le città costiere nella cartografia manoscritta*, Arnaldo Lombardi Editore, Palermo-Siracusa-Venezia 1992.

[16] R. La Duca, *Scheda cartografica*, in *Sicilia. Nuova ed esatta carta corografica del 1779*, Sellerio, Palermo 1973.

[17] Cfr. O. Cancila, *Il problema stradale sino all'unificazione*, in "Storia della Sicilia", Società editrice Storia di Napoli e della Sicilia, Palermo 1977, vol. IX, pp. 65 sgg.; R. Giuffrida, *Investimenti di capitale straniero in Sicilia nella prima metà dell'Ottocento*, in "Storia della Sicilia" cit., vol. IX, pp. 3 sgg.; A. Buttitta, *Introduzione*, in G. Capitò, *Il carretto siciliano*, Sellerio, Palermo 1979, pp. 11 sgg.

[18] *Discours* cit. p. 88 (corsivi miei).



Goffredo Plastino

*I tamburi della Passione nel Bajo Aragón**

Questa indagine intende illustrare alcuni aspetti delle *performances* ai tamburi che si svolgono in tre paesi del Bajo Aragón (Spagna): Hijar, La Puebla de Hijar, Calanda[1]. Due delle caratteristiche culturali per le quali gli abitanti del Bajo Aragón sono noti in Spagna – e, in una certa misura, anche all'estero[2] – sono la loro *afición* (passione) per la percussione e la loro abilità come suonatori di tamburo (*tambor*) e grancassa (*bombo*). Questa abilità viene esercitata per due giorni nel corso della Settimana Santa. Soltanto dalla mezzanotte di Giovedì Santo fino alle 22:00 di Sabato Santo è possibile, nel Bajo Aragón, suonare *tambores* e *bombos*. Per il resto dell'anno si osserva la proibizione all'uso di questi strumenti, che vengono messi da parte e non più utilizzati[3].

L'esecuzione di ritmi (*toques*, *marchas*) avviene quasi ininterrottamente nel periodo stabilito, e in due ambiti nettamente distinti: durante le processioni e, al di fuori di esse, per lo più durante la notte. La partecipazione alle esecuzioni ai tamburi è collettiva nel senso più ampio: in ogni paese considerato, circa il 40 per cento della popolazione presente suona o il *tambor* o il *bombo*. Ha osservato Bernard Lortat-Jacob (1994: 9) che «L'oggetto stesso della festa è la comunità che si mobilita per l'occasione» e che la musica è una forma di trasposizione sonora della festa. Nel caso dei paesi bajoaragonesi a mobilitarsi è la comunità degli esecutori, che coincide quasi completamente con quella degli abitanti di Calanda, di Hijar e de La Puebla de Hijar. La Settimana Santa diviene l'occasione per cambiare collettivamente ruolo, diventando suonatori di tamburi. L'esecuzione di ritmi non è pertanto, in questo caso, *un evento* all'interno della festa ma *l'evento*: è, letteralmente, la festa. Le forme rituali più importanti appaiono quindi le esecuzioni, "celebrazioni dei ritmi", mentre i riti religiosi (nel corso dei quali, comunque, la percussione è sempre in primo piano) hanno nel complesso un rilievo secondario. In una situazione nella quale le comunità esprimono se stesse non attraverso i ritmi ma direttamente nel ritmo, le esecuzioni ai tamburi appaiono come le parole di un intenso discorso sonoro, con il quale, ad alta voce e contemporaneamente, tutti (o quasi) ripensano, riformulano e ristabiliscono le ragioni dell'essere e dello stare insieme. Le esecuzioni non processionali notturne appaiono, da questo punto di vista, quelle più significative, e sono quelle che desidero prendere in considerazione[4].

Con le parole *romper la hora* (rompere l'ora) si designa l'evento che coincide con la prima esecuzione di tutti i suonatori nella piazza principale del paese, e che ha inizio con un violento attacco percussivo alla mezzanotte del Giovedì Santo[5]. L'innalzamento del livello sonoro al momento dell'attacco è sensibile: a La Puebla de Hijar il picco varia da 105 a 114 dBA, a Hijar è di circa 114 dBA; qualche secondo prima il livello sonoro nelle piazze dei due paesi è di circa 60 dBA (López Barrio e Carles 1996: 73-74). Un alto livello sonoro (100 – 110 dBA) verrà mantenuto nel corso dei giorni in cui sarà consentito suonare i tamburi: è, di fatto, il segnale più evidente (e per questo anche desiderato dai suonatori) che la festa ha avuto effettivamente inizio. Il *romper la hora* si considera concluso quando i primi gruppi di suonatori si allontanano dalla piazza, circa venti minuti dopo la mezzanotte.

A Hijar la *plaza de España* incomincia a riempirsi intorno alle 23:00. I primi ad arrivare sono i turisti, attirati dalla pubblicità che viene fatta alla Settimana Santa di Hijar[6]. I turisti tendono a disporsi al centro della piazza, luogo che dovranno abbandonare per dare spazio ai suonatori che arrivano da soli o a piccoli gruppi. I suonatori si ritrovano anno dopo anno in un luogo determinato, quello di solito occupato dal gruppo di cui fanno parte. I turisti sono allontanati verso i margini della piazza, sotto i portici che la circondano da ogni lato. Intorno alle 23:45 la piazza è piena di suonatori. Dall'alto è possibile distinguere nettamente i diversi gruppi, che si dispongono in cerchio. I suonatori di *bombo* che arrivano in ritardo entrano nella piazza sollevando lo strumento sulla testa. Se non è possibile entrare, molti suonatori si sistemano nelle strade adiacenti.

Il livello sonoro nella piazza è ancora sensibile: quasi tutti parlano ad alta voce, si salutano a volte rumorosamente; molti suonatori ridono e scherzano. Si sente a volte un suono di *tambor* o di *bombo*: qualche suonatore vuole provare l'accordatura dello strumento, o non riesce a contenere il crescente nervosismo. Il livello sonoro diminuisce sensibilmente qualche minuto prima della mezzanotte. Il silenzio diviene quasi totale. I volti dei suonatori esprimono una forte concentrazione e una notevole tensione nervosa. Viene aperto tra la folla uno stretto corridoio, che consente all'*Alcade* di raggiungere, dalla porta dell'*Ayuntamiento*, il centro della piazza. L'*Alcade*, in una posizione sopraelevata per essere visto pressoché da tutti, nel silenzio generale, a mezzanotte abbassa il braccio con un gesto violento e, nello stesso istante, tutti i suonatori incominciano a suonare al più alto volume possibile.

A La Puebla de Hijar la successione degli avvenimenti e dei comportamenti che portano al *romper la hora* è simile. Anche in questo paese la piazza incomincia a riempirsi intorno alle 23:15, ed è praticamente piena intorno alle 23:45; anche qui le strade adiacenti la piazza sono occupate dai gruppi dei suonatori. A La Puebla de Hijar, in questa fase della Settimana Santa, c'è una minore presenza di turisti. Il silenzio che precede il violento attacco di tutti i suonatori è effettivamente rispettato a partire da circa cinque minuti prima della mezzanotte.

Vi sono però, tra Hijar e La Puebla de Hijar, almeno due vistose differenze nel *romper la hora*. La prima è che a Hijar i suonatori debbono recarsi in piazza vestiti con una tunica di colore nero, mentre a La Puebla i suonatori non osservano questa regola[7]. La seconda riguarda l'esecuzione ai tamburi. A Hijar ogni gruppo di suonatori esegue un ritmo, che è comune a molti altri gruppi ma non a tutti. Ogni gruppo, inoltre, osserva una propria durata nella pulsazione. Il risultato sonoro è la sovrapposizione e in qualche caso l'intreccio di ritmi diversi, o di ritmi uguali eseguiti con pulsazioni diverse. A La Puebla de Hijar, al contrario, tutti i suonatori eseguono lo stesso ritmo (che sarà ripreso durante le processioni) con la stessa pulsazione. Tutta la piazza è nel ritmo, sin dall'attacco. Ascoltando il *romper la hora* da una posizione elevata, è possibile percepire di tanto in tanto alcune differenze tra le pulsazioni ritmiche di gruppi posti alle opposte estremità della piazza, differenze che vengono in breve tempo eliminate. Questa percezione scompare però quasi completamente se si è nella piazza.

I suonatori di tamburi si riuniscono in gruppi, denominati *cuadrillas*. Ogni esecuzione ai tamburi avviene all'interno delle *cuadrillas*: nessuno suona da solo durante la Settimana Santa. Le *cuadrillas* sono formazioni abbastanza stabili, che si ricompongono ogni anno. Al loro interno dovrebbe essere rispettata la proporzione, generalmente ritenuta ottimale, tra il numero dei suonatori di tamburo e grancassa (un *bombo* per tre *tambores*). Tale proporzione non è tuttavia vincolante, così come non lo è il numero dei componenti la *cuadrilla*. Un gruppo può essere composto da 4 o 5 suonatori fino a oltre 30 suonatori.

I legami che uniscono i membri dei gruppi sono di amicizia o di parentela. Le *cuadrillas* possono essere composte da un gruppo di amici di infanzia, da vicini di casa, da parenti (all'interno della famiglia nucleare o allargata). Alcune *cuadrillas* si compongono di sole donne. Dove questo si verifica, quasi mai assume il significato di un'opposizione ai gruppi di suonatori maschi, dal momento che in quasi tutti i paesi bajoaragonesi le *cuadrillas* possono essere miste, e non esiste attualmente alcuna probizione di suonare i tamburi nei riguardi delle donne[8].

Una *cuadrilla* è l'espressione sul piano sonoro di legami interpersonali: complicità, amicizie, relazioni di parentela strutturano ogni *cuadrilla*, e spesso questi rapporti si sovrappongono. Se questo porta a una certa stabilità dei gruppi, non significa tuttavia che essi siano immodificabili. La composizione di una *cuadrilla* cambia nel tempo, e può succedere che alcune di esse si sciolgano per dare origine a gruppi diversi. Inoltre, nel corso delle esecuzioni durante la Settimana Santa, le *cuadrillas* non funzionano sempre come gruppi chiusi, dal momento che è possibile (e in alcuni casi è gradita e richiesta) la partecipazione di altri suonatori. Non è raro osservare *cuadrillas* diverse impegnate insieme nell'esecuzione di un ritmo. Inoltre, per molti suonatori non bajoaragonesi, o per quelli che si spostano di paese in paese, è possibile l'integrazione momentanea in un gruppo.

Saper suonare più o meno bene non è il requisito fondamentale per far parte di una *cuadrilla*. È più importante la solidarietà tra i membri del gruppo che l'abilità tecnica. Ciò non significa che non venga valutato positivamente il possesso di particolari qualità esecutive, sia all'interno della propria *cuadrilla* che nelle altre. Ma la coesione del gruppo, lo stare insieme nel ritmo (cioè nell'esecuzione di un ritmo) sono aspetti ritenuti più significativi della semplice espressione di particolari abilità individuali. Una buona *cuadrilla* è quella in cui i legami interpersonali vengono espressi efficacemente in una corretta esecuzione ritmica. Questo determina che l'esecuzione di un ritmo possa durare molto a lungo, senza che venga percepita come noiosa o inutilmente ripetitiva dai suonatori. Quando si raggiunge l'equilibrio ritmico tra i vari componenti un gruppo, ciò è fonte di soddisfazione e spinge alla ripetizione.

La rappresentazione spaziale dell'unità di una *cuadrilla* è data dalla disposizione circolare dei suoi membri, quando suonano da fermi. Il cerchio dei suonatori delimita lo spazio fisico dell'esecuzione e quello impalpabile dei rapporti interpersonali e dei suoni. La disposizione circolare consente inoltre ai suonatori di "stare" ancora di più nel ritmo, dal momento che aumenta per tutti la percezione della propria esecuzione, che avviene quasi sempre contemporaneamente alle esecuzioni delle altre *cuadrillas*.

La *cuadrilla* è *anche* lo spazio fisico e sonoro entro cui far emergere le capacità individuali come suonatori di tamburi. Un bravo *performer* lo è innanzitutto all'interno del suo gruppo: quanto più è bravo, tanto più la *cuadrilla* acquista una considerazione favorevole. Una *cuadrilla* diviene famosa perché vi fa parte un bravo suonatore, e il suo nome viene associato sempre a quello del suo gruppo. Le possibilità di "fare sentire la propria voce" all'interno di una *cuadrilla* sono diverse. La principale consiste nel ruolo di caposquadra (*jefe*). Di solito il *jefe* è il più bravo suonatore di tamburo all'interno del gruppo, anche se non sono rari i casi di capisquadra che sono suonatori di grancassa. Il compito principale del *jefe* è quello di mantenere la coesione della *cuadrilla*. Ciò avviene innanzitutto al livello dell'esecuzione, per cui egli è il responsabile della corretta esecuzione del ritmo prescelto, spesso suggerendo la corretta pulsazione o la giusta figura ritmica. Un suonatore, poi, può fare emergere la sua individualità variando o sottolineando il ritmo che insieme si sta eseguendo. Un suonatore di tamburo può *redoblar* (eseguire dei rulli) sul ritmo: i *redobles*, se complessi e prolungati sono molto apprezzati. Un suonatore di grancassa può enfatizzare la sua *performance* aumentando il volume, ma è soprattutto la sua regolarità che lo rende un suonatore di prestigio.

Le *cuadrillas* che si allontanano dalla piazza quando ha termine il *romper la hora*, iniziano un percorso per le vie del paese: la *ronda*. La disposizione dei suonatori di tamburi durante la *ronda* tiene conto del numero dei membri del gruppo e dell'ampiezza delle strade che si percorrono. La formazione più comune è a schiera, su file pressappoco parallele, con alla testa di solito il caposquadra. Il gruppo procede suonando. Il passaggio da un *toque* a un altro è spesso segnalato dal caposquadra, una volta che il ritmo precedente sia stato eseguito per un periodo di tempo giudicato sufficiente da tutti. Se il ritmo scelto non è eseguito bene (non si verifica quindi la coesione ritmica all'interno del gruppo), è abbandonato per un altro.

Il percorso è in genere consuetudinario, perché ripetuto anno dopo anno. Ma, pur esistendo degli obblighi per le soste, c'è la possibilità di variare il tragitto. Le soste di solito avvengono di fronte alle case dei componenti la *cuadrilla*. I suonatori si fermano e suonano un *toque* fino a quando non sono invitati a entrare e a consumare cibi e bevande, preparati in precedenza. Queste soste sono previste sia dai suonatori sia dagli ospiti, e sono rispettate ogni anno. Altre soste non previste sono quelle che si effettuano di fronte alla casa di un suonatore del gruppo morto durante l'anno: l'esecuzione del ritmo in questo caso ha il significato di sottolineare una continuità affettiva e sonora con la persona scomparsa. Non sempre però le soste sono una formalizzazione di un riconoscimento o di un tributo. La *cuadrilla* può anche fermarsi di fronte alla casa di una persona che si è comportata male con qualcuno dei suonatori, o che non ama il suono dei tamburi. In questo caso la sosta ha un significato derisorio e di sfida. Luoghi di sosta il cui significato è esclusivamente sonoro sono i portici. Spesso le *cuadrillas* raggiungono un portico al di sotto del quale si fermano a suonare. L'ambiente amplifica il suono dei tamburi e rende ancora più percepibile la coesione ritmica della *cuadrilla*, per cui il portico è un luogo particolarmente apprezzato[9]. Alle soste ritualmente stabilite (e ritenute tradizionali), altre se ne sono aggiunte di recente: molte *cuadrillas*, soprattutto quelle composte da ragazzi e ragazze, si fermano nei bar o nelle discoteche, per consumare soprattutto bevande alcoliche e per incontrare amici di altri gruppi.

A Calanda le *rondas* si compiono la notte tra il Venerdì e il Sabato, dopo quella che viene chiamata la *reanudación de redobles* (ripresa dei rulli), che avviene dopo le 22.00 nella Plaza de España. A Calanda la piazza è il luogo privilegiato per il passaggio, la sosta e l'esibizione delle diverse *cuadrillas*. Alcune di esse hanno uno spazio preciso, che di solito è quello che hanno occupato qualche ora prima durante il *romper la hora*, ed è uno spazio nel quale si fermano per un periodo di tempo più o meno lungo. Le *rondas* di Calanda sembrano gravitare intorno alla piazza, come linee sonore che momentaneamente si allontanano da essa per poi ritornarvi. Nel 1996 e nel 1997 ho assistito alla *ronda* del gruppo diretto da Isidro Esquin Piquer "el Rabalera". La *ronda* della *cuadrilla* del Rabalera parte dalla sua casa, dove quasi tutti i suonatori del gruppo si riuniscono. Dopo un tragitto di qualche centinaio di metri percorso suonando, la *cuadrilla* si ferma nel suo spazio all'interno della piazza, dove viene raggiunta da altri suonatori. Lì si ferma a suonare per qualche ora, mentre altri gruppi di suonatori si fermano o passano. La piazza è il luogo principale delle esecuzioni, il centro sonoro al quale si ritorna ripetutamente nel corso della stessa notte. Le strade, al contrario, sono luoghi in cui si sosta solo raramente. Quando "el Rabalera" ritiene che la sua *cuadrilla* abbia suonato per un tempo sufficiente i ritmi che lui stesso di volta in volta indica, fa ripartire la *ronda*. Seguendo un tragitto a tutti noto, conduce i suonatori verso la casa nella quale altri parenti e amici hanno preparato il cibo e le bevande che sono consumati nel corso di un pasto notturno. Durante il percorso la *cuadrilla* si ferma soltanto qualche volta, in piazzette, oppure davanti a qualche edicola votiva.

I percorsi seguiti dalle numerose *cuadrillas* durante la notte, siano essi stati determinati in precedenza o meno, inevitabilmente si intrecciano. Due o più gruppi possono incontrarsi nello stesso luogo durante le *rondas*, il cui spazio di realizzazione coincide con il paese. La piazza principale e gli incroci sono i luoghi privilegiati di questi incontri. Due comportamenti sono di norma seguiti in questo caso dai suonatori. Il primo consiste nel passare accanto, o attraverso, l'altra *cuadrilla*, e allontanarsi seguendo il proprio itinerario, evitando la sosta. Il secondo è quello di fermarsi accanto o di fronte agli altri suonatori, soprattutto quando il luogo non consente il passaggio, perché non ampio o perché occupato in quel momento da altri esecutori. La regola osservata da tutte le *cuadrillas* è di continuare nell'esecuzione del ritmo che si sta suonando. Un incontro tra due o più *cuadrillas* è anche, e soprattutto,

un incontro di ritmi diversi. Il *pique* (puntiglio, o rivalità) avviene quando due *cuadrillas* si "affrontano" eseguendo ciascuna un ritmo diverso, e quando ciascuna tenta di costringere l'altra a eseguire il proprio *toque*.

Alcune strategie performative sono adoperate quando avvengono i *piques*. Se al momento dell'incontro le *cuadrillas* sono disposte entrambe a schiera, oppure una a schiera e l'altra in cerchio, dopo qualche istante dall'inizio del *pique* si nota la tendenza dei suonatori dei due gruppi a disporsi in cerchio. La disposizione circolare consente una maggiore percezione da parte dei suonatori di una *cuadrilla* del ritmo che in quel momento stanno eseguendo "contro" il ritmo dell'altra *cuadrilla*. Il suono rimane "dentro" al cerchio costituito dai suonatori, e in questo modo diviene possibile concentrarsi di più sull'esecuzione. Non sempre, tuttavia, il luogo nel quale avviene il *pique* consente a una *cuadrilla* o a entrambe di disporsi in cerchio. A esempio, quando si incontrano in un vicolo i suonatori mantengono la posizione che avevano assunto nel corso della *ronda* (per lo più, quindi, a schiera), ma danno le spalle ai suonatori dell'altro gruppo, rivolgendosi verso un centro immaginario. Il *pique* è considerato dai suonatori come una situazione pericolosa, perché è possibile in qualsiasi momento perdere il senso della strutttura ritmica che si sta eseguendo. La mancanza di concentrazione sul proprio *toque* porta alla "sconfitta", ed è pertanto necessario che tutti i componenti della *cuadrilla* eseguano il ritmo con la massima attenzione. Ristabilire il cerchio, oppure rivolgersi gli uni verso gli altri, consente una maggiore percezione della *marcha* e quindi di poter sostenere efficacemente il *pique*.

Un'altra strategia performativa è quella di suonare al più alto volume possibile. Quando le *cuadrillas* che si incontrano sono numericamente quasi equivalenti, una delle possibilità di prevalere è data dalla capacità di non far percepire nettamente ai suonatori dell'altro gruppo quello che stanno eseguendo. Suonare più forte può portare a nascondere acusticamente agli altri il loro ritmo. Se una *marcha* si sente più nettamente dell'altra, inevitabilmente il *pique* va verso una delle sue possibili conclusioni: una *cuadrilla* è riuscita a vincere. Suonare a un volume più alto richiede uno sforzo fisico maggiore: i suonatori sono consapevoli di dovere intensificare la percussione, e il fatto di essere rivolti gli uni verso gli altri rappresenta anche una forma di incitamento reciproco. L'aumento del volume a volte precede di poco l'inizio del *pique*: può capitare che una *cuadrilla*, nell'avvicinarsi a un altro gruppo di esecutori, incominci a suonare più forte per segnalare acusticamente la propria disponibilità allo "scontro" o, al contrario, per dissuadere gli altri a iniziarlo.

In questo "gioco", che è anche una forma di provocazione e di "lotta" ritualizzata, vince il gruppo che riesce a mantenere la propria coesione ritmica. Il coinvolgimento dei suonatori deve essere quindi completo. Non perde mai il singolo suonatore, è sempre la *cuadrilla* a essere sconfitta. Oltre alla massima attenzione nell'ascolto del ritmo che insieme ai compagni si sta eseguendo, oltre al massimo controllo sulla coordinazione dei movimenti, tutto il corpo del suonatore partecipa al *pique*. Un esecutore in difficoltà guarda gli altri membri del gruppo e sincronizza i suoi movimenti con i loro: ciò è utile soprattutto quando i livelli sonori delle due *cuadrillas* sono equivalenti. La vista aiuta l'udito: i suonatori di *bombo* o il caposquadra sono osservati, dal momento che i loro gesti (spesso enfatizzati) esprimono visivamente il ritmo. Il corpo, poi, percepisce i bassi prodotti dai *bombos*. Questo strumento, nel corso del *pique* acquista una rilevanza fondamentale, dal momento che sottolinea la pulsazione ritmica: pulsazione che deve rimanere percepibile anche quando tutto il resto tende a diventare indistinto. Il coivolgimento di un suonatore nel *pique* è totale: letteralmente, egli mette tutto se stesso nello scontro con altri esecutori.

La durata di un *pique* non è determinabile. Può essere breve (anche solo un minuto) o piuttosto lunga (oltre cinque minuti, e talvolta di più). Ciò dipende da molte variabili: il luogo dello "scontro", il numero dei componenti le *cuadrillas*, la bravura dei suonatori. I migliori *piques* sono quelli durante i quali le due *cuadrillas* raggiungono un equilibrio, per cui è possibile ascoltare due ritmi perfettamente eseguiti sovrapporsi e a volte incrociarsi per un lungo periodo di tempo. Il *pique* è il momento durante il quale l'unità della *cuadrilla*, che si esprime sonoramente attraverso la comune esecuzione di un ritmo, rischia di scomparire (sia pure momentaneamente). La *cuadrilla* che vince "mangia" l'altra, costringendola a eseguire il suo ritmo, oppure al silenzio. Il *pique* è dunque una forma cerimoniale di rivalità ritmica, però mai l'espressione di rivalità personali tra i suonatori: perdere o vincere ha senso solo all'interno del contesto rituale della Settimana Santa, e non ha ulteriori conseguenze[10].

A La Puebla de Hijar la *cese del toque* (fine del ritmo) avviene alle 22.00 del Sabato Santo. La *cese del toque* è il momento conclusivo di ogni esecuzione ai tamburi. In passato sembra che questo momento non fosse così rigidamente determinato, e probabilmente per molti non era neppure un evento comunitario, come appare oggi. Nel corso del tempo, inoltre, è stato spostato in avanti, di ora in ora. In un certo senso, è come se i suonatori abbiano voluto dilatare il tempo delle loro esecuzioni, differire l'istante dopo il quale è vincolante il divieto di percuotere tamburi e grancasse, divieto che durerà quasi un anno[11].

Le *cuadrillas*, dopo l'ultima processione (che ha inizio alle 18:30 e finisce un paio d'ore dopo), si riformano e suonano per le strade o nella piazza. Si avverte dappertutto una forte intensità, sia nell'esecuzione

dei ritmi, sia emozionale. I *piques* sono quasi del tutto assenti, e quando avvengono non durano a lungo. Le *cuadrillas* tendono a sistemarsi in determinati punti della piazza, dopo avere sostato suonando di fronte a qualche bar o presso la porta di casa di qualcuno dei suonatori. Ogni gruppo suona il ritmo che preferisce: si ricerca con la massima attenzione l'accordo tra i suonatori, si vuole un'esecuzione perfetta. Alcune *cuadrillas* si sistemano sotto i portici, per stare ancora di più nel ritmo. La piazza si riempie lentamente. Ciò che si percepisce in generale è la sovrapposizione di ritmi diversi, che si attenua avvicinandosi a una *cuadrilla*: all'interno di quest'ultima, si percepisce in primo piano il ritmo che si sta eseguendo e, sullo sfondo, tutti gli altri.

La *cese del toque* funziona a La Puebla de Hijar come un *romper la hora* al contrario: da una situazione di indifferenziazione ritmica si va verso la massima coesione ritmica possibile. Ancora intorno le 21:40, non c'è accordo tra i suonatori, che ormai hanno riempito la piazza e le strade adiacenti. Senza che nessuno sappia prevedere come e dove, una *cuadrilla* incomincia a suonare *il* ritmo, che è poi quello usato durante le processioni e per *romper la hora*. Sul ritmo si sincronizzano le *cuadrillas* vicine alla prima e via via tutte le altre: da un "centro" (che non è il centro geometrico della piazza) si diffondono dei cerchi concentrici, la cui circonferenza è data dal ritmo processionale. Intorno alle 21:55 la coesione ritmica è totale. Si percepisce la tendenza a suonare più forte, e ad accellerare leggermente l'andamento ritmico.

Ho assistito a tre *cese del toque* a La Puebla de Hijar, e sostanzialmente a due differenti modalità di conclusione. In un caso, tutte le *cuadrillas* hanno mantenuto fino alla fine lo stesso ritmo. Negli altri, l'accelerazione improvvisa data da una *cuadrilla* all'andamento ritmico generale ha compromesso la coesione fra tutti i suonatori. Il risultato è stato il brusco passaggio a un'esecuzione a-ritmica, durante la quale la maggior parte dei suonatori non ha eseguito il ritmo processionale, ma un ritmo diverso[12]. Nell'indifferenziazione ritmica, l'unico elemento privilegiato dai suonatori è ancora una volta il volume, che aumenta fino alla conclusione dell'esecuzione. Per fermarsi, i suonatori guardano le lancette dell'orologio posto sulla facciata dell'*Ayuntamiento*, che chiude la piazza a sud, e verso la quale quasi tutti sono rivolti. Recentemente, è stato introdotto il costume di fermarsi a un gesto dell'*Alcade*, che si colloca all'interno di uno spazio circolare, aperto dai partecipanti qualche istante prima delle 22:00. Questo costume non viene valutato positivamente da diversi suonatori.

Nei pochi secondi della conclusione avviene un rapidissimo decrescendo, fino a quando nella piazza e nelle strade vicine tutti smettono di suonare: chi continua a farlo è zittito dalla folla, e giudicato severamente, anche nelle discussioni dei giorni successivi. Si sente qualche acclamazione, e poi il brusio della gente che si da appuntamento per dopo cena, o per l'anno successivo.

La Settimana Santa nei paesi bajoaragonesi è più che una festa religiosa durante la quale si suonano i tamburi. La prevalenza di esecuzioni al di fuori dei momenti liturgici è già un chiaro indizio del fatto che è in gioco qualcosa di più importante della celebrazione sonora della Passione. Le comunità, infatti, realizzano nei ritmi il desiderio di stare insieme, e ne svelano le regole attraverso le *performances*. Per questo motivo, l'esecuzione dei ritmi non è delegata a gruppi di suonatori professionisti o semi-professionisti, ma coinvolge tutti, uomini e donne, giovani e anziani, i quali si sentono sollecitati a suonare i tamburi.

Le norme che regolano le *performances* nei diversi ambiti della festa, e i momenti nei quali esse avvengono, appaiono come la chiara manifestazione delle diverse modalità dell'essere insieme. La massima coesione viene raggiunta durante il *romper la hora*: il sentimento prevalente tra i suonatori prima dell'attacco percussivo è quello dell'essere lì con gli altri, ancora una volta (e, idealmente, si è anche con i suonatori del passato, a cui ci si rivolge mentalmente prima di iniziare a suonare). Questa coesione viene espressa forse nel modo più evidente a La Puebla de Hijar, dove durante il *romper la hora* tutti i suonatori eseguono lo stesso ritmo con la stessa pulsazione.

L'essere e il sentirsi insieme è al centro di altre *performances*, soprattutto di quelle che avvengono all'interno delle *cuadrillas*. Un aspetto che emerge nettamente dall'analisi delle esecuzioni ai tamburi è il desiderio dei suonatori di ogni *cuadrilla* di raggiungere la migliore intesa ritmica possibile. Quando questo desiderio si realizza, e ciò avviene abbastanza frequentemente (grazie alla diffusa abilità esecutiva dei bajoaragonesi), i suonatori tendono a ripetere il ritmo, quasi indefinitamente. La ripetizione prolungata non produce assuefazione o noia, né negli esecutori né negli ascoltatori. Ripetere un ritmo è fonte di piacere, di gioia, di soddisfazione personale e collettiva. A questo proposito possono essere qui richiamate alcune considerazioni di Thomas Turino (1993: 111), il quale ha sottolineato di recente come una prolungata ripetizione musicale, nel corso di una festa, sia un mezzo per riunire la gente, per evidenziare un'unione sociale. La sincronia dei movimenti, il muoversi e il suonare insieme in un gruppo ("being in sync"), sono elementi cruciali per percepirsi all'interno di una situazione sociale. In questo senso la musica è una forma di "affective intesity". Nel contesto festivo, la ripetizione musicale prolungata non produce noia né porta alla noia, ma è alla base del potere estetico. Attraverso la ripetizione musicale – ricorda ancora Turino – si apre la possibilità di una più profonda connessione tra i

membri della comunità. I ritmi diventano così la "actual realization" dell'espressione della comunità e dell'identità, non semplicemente la loro espressione simbolica. Queste osservazioni sono estremamente utili per l'analisi delle esecuzioni ritmiche che avvengono durante la Settimana Santa nel Bajo Aragón. La ripetizione di un ritmo da parte di una *cuadrilla* diviene infatti, concretamente, la realizzazione dell'unità tra i membri del gruppo. L'iterazione è la conferma dell'accordo esistente tra coloro i quali fanno parte di quella piccola comunità che è la *cuadrilla*.

Un altro livello di coesione è dato dalla comune conoscenza dei ritmi. Pur essendo possibile per una *cuadrilla* eseguire ritmi di sua composizione, di solito si eseguono i ritmi tradizionali, che in un certo senso "passano" da un gruppo all'altro durante la Settimana Santa. La condivisione e lo "scambio" dei ritmi rappresenta un'altra forma dell'autopercezione dei suonatori bajoaragonesi come comunità.

Lo stare insieme non è comunque, nel Bajo Aragón, suonare tutti lo stesso ritmo per tutto il tempo. Ciò semmai avviene durante le processioni, la cui durata e intensità non sono però prevalenti. Identità e senso della collettività sono espressi nei ritmi *insieme* alla differenziazione. Ciò è possibile già nel momento di *romper la hora*, quando i diversi gruppi eseguono lo stesso ritmo ma con pulsazioni diverse (come a Hijar e a Calanda). L'essere insieme agli altri è anche un esserci in modi diversi, e ogni suonatore si sente allo stesso tempo appartenente alla comunità più ampia, quella del paese, e anche in grado di far sentire la sua "voce", in quanto membro di quella micro-comunità che è il suo gruppo. Anche i ritmi, se nell'insieme rappresentano un elemento identitario, singolarmente possono essere usati come elementi di distinzione tra gruppo e gruppo in momenti determinati. Le possibilità di distinguersi giungono poi fino all'elaborazione di uno stile personale, che è valutato positivamente se l'esecutore è un suonatore abile.

Nelle *performances* ai tamburi, i bajoaragonesi riescono ad armonizzare l'identità, l'appartenenza alla comunità e la necessità di essere in qualche modo distinti gli uni dagli altri. Attraverso un'esplicita e sapiente alternanza di momenti collettivi e "privati", essi fanno della festa l'occasione principale per riconoscersi simili e allo stesso tempo diversi. Ma perché ciò sia reso evidente, contemporaneamente a tutti e a ciascuno, deve essere espresso in un linguaggio altro, che in questo caso è quello ritmico. Nei ritmi si esprimono legami e opposizioni interpersonali; ed è solo perché manifestati nelle *performances* che, a esempio, i conflitti non hanno alcuna conseguenza negativa, come avviene nei *piques*.

Le *performances* ai tamburi sono la concreta, "actual realization" dell'appartenenza comunitaria dei bajoaragonesi, del loro senso di identità e di distinzione, e i ritmi costituiscono il mezzo che rende tutto questo possibile. La Settimana Santa nel Bajo Aragón sembra proprio essere un rito durante il quale, più che celebrare la Passione, i suonatori di tamburo celebrano i ritmi, perché è nei ritmi che ogni comportamento e ogni rapporto tra loro diventa coerente. Anno dopo anno *hijaranos*, *pueblanos* e *calandinos* continuano quindi a suonare gli stessi *toques*, ma aggiungendo o togliendo qualcosa, modificando l'assetto ritmico anche soltanto in alcuni dettagli. Ciò determina la consapevolezza collettiva dello scorrere del tempo, e afferma, attraverso l'esecuzione, il significato dell'essere "ancora qui e ancora insieme agli altri": come nel passato e diversamente dal passato.

Note

* Queste pagine costituiscono l'anticipazione di un testo in corso di pubblicazione in Spagna, dedicato all'analisi dei ritmi per tamburi eseguiti durante la Settimana Santa in alcuni paesi del Bajo Aragón. Il lavoro si basa su una ricerca sul campo (1995-1997), supportata dall'Instituto de Estudios Turolenses di Teruel. Desidero qui ringraziare Francisco Javier Saenz Guallar, Antonino Buttitta e Sergio Bonanzinga per aver sostenuto la mia ricerca e per aver voluto ospitare su AAM questo contributo.

[1] Il Bajo Aragón è una regione di antica tradizione storica che si estende dal sud del fiume Ebro fino alle ultime propaggini orientali del sistema montano iberico. Il suo territorio è situato tra le provincie di Teruel e di Zaragoza, è solcato dai fiumi Martín, Regallo, Guadalope e Matarraña, e i suoi limiti sono definiti a est dal fiume Algás e a ovest dal fiume Aguasvivas. Con una superficie di circa 6.000 chilometri quadrati e una popolazione di circa 70.000 abitanti, il Bajo Aragón costituisce attualmente una delle aree di maggiore potenza economica e culturale della Comunità Autonoma Aragonese. Nel novembre 1996 le *Cortes de Aragón* hanno approvato una nuova suddivisione amministrativa, secondo la quale alcuni paesi bajoaragonesi rientrano da allora in altre *comarcas* (Bajo Martín, Andorra, oltre a Bajo Aragón). Ciò nonostante, preferisco adottare l'indicazione "Bajo Aragón" poiché è quella comunemente adoperata nei paesi nei quali è stata svolta la ricerca. Gli abitanti di Hijar, La Puebla de Hijar e Calanda si definiscono *bajoaragoneses*.

[2] A Calanda è nato il noto regista Luis Buñuel (1900-1983) che in molti film – da *L'âge d'or* del 1930 a *Simón del desierto* del 1965 – ha utilizzato come colonna sonora i ritmi tradizionali ai tamburi del suo paese. Buñuel è anche autore di un libro di memorie, *Mi último suspiro* (edito nel 1982), uno dei cui capitoli è dedicato ai tamburi di Calanda. La notorietà di Buñel, i suoi film e la diffusione del suo libro hanno contribuito ad attirare a Calanda, nel corso degli anni (soprattutto dopo la fine della dittatura franchista) molti turisti. Inoltre, nove paesi bajoaragonesi (oltre a quelli già ricordati: Albalate del Arzobispo, Alcañiz, Alcorisa, Andorra, Samper de Calanda e Urrea de Gaén) sono riuniti nella *Ruta* (itinerario) *del Tambor y del Bombo*, uno dei cui scopi è quello di incrementare il turismo in coincidenza con la celebrazione della Settimana Santa.

[3] In realtà è possibile ascoltare esecuzioni ai tamburi nei paesi bajoaragonesi a partire da febbraio, quando alcuni gruppi di suonatori incominciano a provare sequenze di ritmi che saranno eseguite durante concorsi ed esibizioni connesse alle attività della *Ruta*, come a esempio il *Concurso Regional de Tambores y Bombos*, che ha luogo a Híjar la domenica delle Palme, e la *Exaltación del Tambor y Bombo*, che ha luogo (lo stesso giorno, nel pomeriggio) a La Puebla de Híjar. Queste esecuzioni, tuttavia, non sono considerate come proprie della Settimana Santa, ma come una sua anticipazione. Nel Bajo Aragón, inoltre, sono ancora attive coppie di suonatori di tamburo e *dulzaina* (oboe tradizionale):cfr. Bajén - Gros 1994.

[4] Molti altri aspetti della Settimana Santa bajoaragonese meriterebbero un maggiore approfondimento: in primo luogo l'analisi dei ritmi; e poi la lettura organologica degli strumenti musicali, l'apprendimento delle tecniche esecutive, i rapporti tra sacro e profano nella festa, l'influsso del turismo e dei mezzi di comunicazione di massa sulle esecuzioni. Questi aspetti (e molti altri) non possono però essere considerati in questa sede, e saranno oggetto di lavori di prossima pubblicazione. Per uno sguardo generale sulla Settimana Santa bajoaragonese, si vedano: Micolau Adell - Sáenz Guallar 1984; Segura Rodriguez 1987: 175-259.

[5] Il *romper la hora* non avviene in tutti i paesi bajoaragonesi qui considerati alla stessa ora: a Calanda avviene alle 12:00 del Venerdì Santo.

[6] La Settimana Santa di Hijar è stata dichiarata *Fiesta de Interés Turistico Nacional* (Festa di interesse turistico nazionale) nel 1966.

[7] A Hijar la prima processione inizia alle 2:00 del mattino del Venerdì Santo.

[8] A Hijar fino al 1997 alle donne è stato formalmente proibito di suonare i tamburi, anche se in passato molte volte gruppi femminili o singole donne hanno suonato nelle procesioni o di notte. Questa proibizione sembra essere stata superata apertamente nel corso della Settimana Santa del 1997, alla quale hanno partecipato alcune *cuadrillas* solo femminili.

[9] Il livello sonoro delle *cuadrillas* che suonano sotto i portici della *plaza de España* di Calanda raggiunge i 115 dBA (López Barrio - Carles 1997: 74).

[10] Se il *pique* sembra essere il risultato di scontri personali, viene valutato negativamente dagli altri suonatori (Lourdes Segura 1987: 244-245).

[11] A Hijar i suonatori smettono di suonare alla fine dell'ultima processione del sabato pomeriggio. A Calanda la *finalización des redobles* (fine dei rulli) avviene alle 14:00 del Sabato Santo, con modalità in parte differenti rispetto a quelle osservate a La Puebla de Hijar.

[12] Non sempre la conclusione avviene sullo stesso ritmo: può darsi il caso di una *cuadrilla* che continui a suonare il suo ritmo *contro* quello eseguito da tutti gli altri, non ricohoscendo appunto agli altri il diritto di determinare il ritmo da seguire (Lourdes Segura 1987: 175-176).

Riferimenti

Bajén L. M. - Gros M.
1994 (a cura di), *Los dulzaineros de Alcañiz*, Ayuntamiento de Alcañiz, Alcañiz (compact disc e libretto).

López Barrio I. - Carles J. L.
1996 *El sonido en las tradiciónes de Semana Santa del Bajo Aragón*, Instituto de Acústica/CSIC, Madrid (con compact disc allegato).
1997 *El sonido en las tradiciónes de Semana Santa de Calanda*, Instituto de Acústica/CISC - Patronato Municipal de Cultura de Calanda, Madrid/Calanda (con compact disc allegato).

Lortat-Jacob B.
1994 *Musiques en fête. Maroc, Sardaigne, Roumanie*, Société d'ethnologie, Nanterre.

Micolau Adell I. I. - Sáenz Guallar F. J.
1984 (a cura di), *La Semana Santa del Bajo Aragón. Antología*, Centro de Estudios Bajoaragoneses, Alcañiz.

Segura Rodriguez L.
1987 *Percusión e identidad. Aproxinación antropológica a nueve comunidades del Bajo Aragón turolense*, Caja de Ahorros de la Inmaculada, Zaragoza.

Turino T.
1993 *Moving Away from Silence. Music of the Peruvian Altiplano and the Experience of Urban Migration*, The University of Chicago Press, Chicago-London.



1. Il costruttore di *tambores* Tomás Gascón Virgos, con il *tambor* di Luis Buñuel e l'autobiografia del regista (Calanda, 1996)



2. Il costruttore di *tambores* José Plana Sanz e sua moglie nel loro laboratorio (Calanda, 1997)



3. Bambini nel cortile della scuola elementare (La Puebla de Híjar, 1996)



4. *Tambores* (Híjar, 1997)







5-7.Una *cuadrilla* prova una sequenza di ritmi (Híjar, 1997)



8. Prima di una prova (Calanda, 1997)



9. Nei pressi di Alcañiz (1996)



10. Una *cuadrilla* (La Puebla de Híjar, 1996)



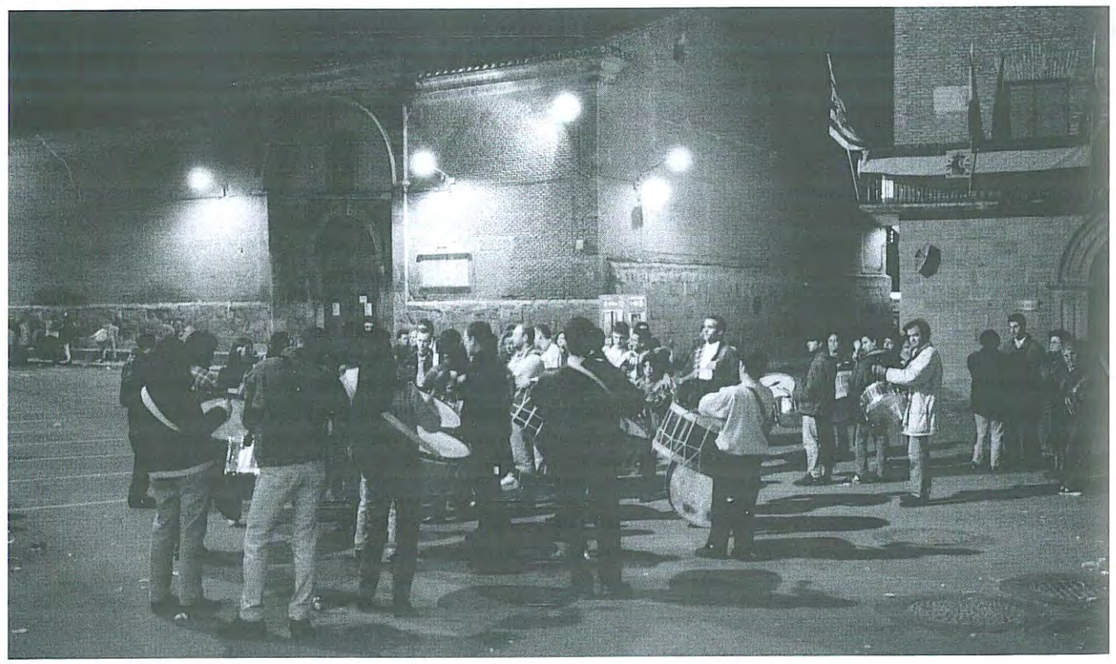
11. *Romper la hora* (Híjar, 1997)



12. La *cuadrilla* "el Diablo" durante una *ronda* (Híjar, 1997)



13. *Romper la hora* (Híjar, 1997)



14. La *cuadrilla* "el Diablo" durante una *ronda* (Híjar, 1997)



15. Una *cuadrilla* attraversa la plaza de España (Calanda, 1997)



16. Una *ronda* (Híjar, 1996)



17. Híjar (1996)



18. La *cuadrilla* di Isidro Esquin Piquer "el Rabalera" (Calanda, 1996)



19. Urrea de Gaén (1997)



20. Processione "Pregón del Santo Entierro" (Híjar, 1997)







21-23. Processione "Pregón del Santo Entierro" (Híjar, 1997)



24. Prima della processione del "Pregón" (Calanda, 1996)



25. Samper de Calanda (1997)



26. Prima della processione " Subida de Imágenes al Calvario" (Híjar, 1997)

Enric Martí Mora

El Corpus Christi en la ciudad de Valencia

Con la entrada de las tropas cristianas del rey Jaime I en la ciudad de Valencia el 9 de octubre de 1238, se abre un nuevo capítulo de la historia del Reino de Valencia, al convertirse éste en un territorio bajo dominación cristiana, alterando notoriamente los calendarios festivos de la Comunidad Valenciana, introduciendo en estos, gran cantidad de celebraciones en recuerdo de los nuevos acontecimientos para que las futuras generaciones recuerden y tengan presente como fue posible la formación de un pueblo soberano gracias a la intervención divina.

En cuanto a la procesión concretamente hablando, son muchas las fechas que se barajan por los distintos autores, según nos relatan gran número de documentos, que comentan distintos episodios festivos sin dejar de manera clara una primera fecha de esta procesión. Lo que sí podemos apuntar es que el mismo día de la rendición, se celebró misa en los alrededores de la gran mezquita de la ciudad, que posteriormente y después de ser bendecida se convertiría en Catedral. En señal de victoria se paseó por las calles de la recién conquistada ciudad la "Sagrada Forma consagrada", junto con un carro triunfal que portaba la espada del rey con la punta señalando al cielo como símbolo del poder real y divino por los que fue posible la victoria.

Según apuntan las crónicas oficiales, con motivo del centenario de la cristianización del Reino de Valencia se recordaría aquella fecha con actos parecidos, dejando constituida la primera procesión en honor al corpus Christi conocida en la cristiandad con gran parafernalia festiva. Lo que sí podemos señalar es que fue en el año 1355 cuando el Papa Urbano IV promulgó una bula dando privilegios a la ciudad de Valencia por ser ésta la primera en celebrar una procesión con la Sagrada Forma, este ejemplo lo siguieron otras ciudades de la cristiandad por la gran fama que esta celebración estaba alcanzado, permite que, de forma oficial y continuada se celebre la festividad del Corpus Christi, cuarenta días después de la celebración del Jueves Santo, como de manera anárquica parece que se celebraba en la ciudad de Valencia desde 1264.

Siendo como fuere, de una manera u otra, lo cierto es que esta celebración va tomando importancia, tanto religiosa como política y lúdica, donde cada vez más se van añadiendo actos que engrandecen la fiesta, de tal manera, que esta misma procesión se repetirá o desplazará de su día prescrito por petición real o por conmemorar actos importantes, tales como las entradas de los diferentes monarcas, que una vez coronados en la capital de la Corona de Aragón debían de asistir a las diferentes capitales de los reinos anexos para ser proclamados como monarcas por los distintos estamentos políticos, religiosos, militares y de la propia ciudadanía, llegándose a montar tal cantidad de festejos, por los distintos gremios y asociaciones, que con motivo de la entrada de Juan I para recorrer 300 escasos metros (los que distan desde las puertas Principales de la ciudad a la Catedral se tardaron tres días y dos noches).

Por otra parte este impresionante desfile aglutinaba a toda la ciudad en pleno y parte de los alrededores, e incluso a gentes de lejanas tierras, que acudían para presenciar esta importante efemérides, por lo que la iglesia aprovechó tales acontecimientos para introducir actos que catequizasen al pueblo, y a partir del siglo XVI se introdujo gran número de participantes para la representación de danzas y actos sacramentales con el fin de contentar a los distintos gremios, que pedían una mayor integración en los actos ciudadanos, religiosos y políticos.

Muchas de las representaciones antiguas, ya no tenían cabida dentro de modernas estructuras filosóficas de la iglesia, por lo que, también en los primeros años del siglo XVI se renuevan y se acomodan las interpretaciones que desde antiguo se venían conservando por parte de un importante porcentaje de la población, que no querían perder sus tradiciones (queremos recordar, que en la comunidad Valenciana convivían en perfecta armonía colectivos muy numerosos de distintas religiones).

Con todo ello se puede comprender que danzas, ritos, pantomimas, etc. fuesen evolucionando hacia las estructuras, formas y simbolismos que hoy conocemos, para lo cual se contrataron a profesionales que montasen y enseñasen danzas, bailes y obras teatrales, que junto a las corales y músicas religiosas llevaron a esta celebración a su máximo exponente en el siglo XVIII, cuando la ciudad asistía a un recuperado esplendor económico y social que recordaba los tiempos de siglos anteriores cuando esta ciudad fue, prácticamente la capital del mediterráneo.

La festividad està estructurada en dos partes bien diferenciadas que consisten en dos actos procesionales, el primero se celebraba el día anterior a modo de anuncio donde tenìa lugar la representación de los pasajes bíblicos del nacimiento de Jesús, la adoración de los reyes magos y la huida a Egipto con la persecución de los soldados de Herodes y el degollamiento de

los inocentes, de donde recoge el nombre popular de la "DEGOLLA" y además se representan distintos autos sacramentales conocidos por "els misteris" (pequeñas obras teatrales que representan pasajes sagrados en Lengua Valenciana), de los que aun hoy se conservan algunos y que solían representarse sobre "les roques" (carros triunfales de gran tamaño) que desde la Edad Media pasean en las grandes solemnidades y que precedían a la gran procesión, como anuncio de la próxima procesión que se celebra por la tarde del día de la fiesta, a diferencia de todas las demás que lo harán por la mañana, por una bula que se le concede a Valencia, por haber sido esta la primera en celebrarse dicha procesión, con la condición de que la "Custodia", portadora de la Sagrada Forma, no quedase a oscuras al caer la noche, para lo cual se crea la figura de "els ciriarots", personajes vestidos con túnicas blancas, coronados y con grandes barbas blancas, que provistos de impresionantes velones encendidos, rodearán a la custodia para iluminarla.

Veamos ahora el cortejo de la procesión y su estructura social, religiosa, militar y política que será precedida por la entrega "dels pomells" (ramos de flores sujetos a un màstil y que son entregados a las distintas autoridades para que sean colocados en los balcones de los edificios más emblemáticos de la ciudad, el ayuntamiento, presidencia del gobierno valenciano, arzobispo, etc.), al mismo tiempo se procede al levantamiento de un monumento floral de grandes dimensiones con alegorías a la Eucaristía (*v.* foto 1), al mismo tiempo se instala un tapiz, confeccionado con flor seca, que cubre gran parte de la fachada principal de la basílica de la Virgen de los Desamparados. Ahora se procederá al traslado de los carros triunfales desde la casa donde se guardan (desde 1477) a los alrededores de la Catedral, quedando instaladas como escenario para las representaciones de los Autos Sacramentales, éstas son arrastradas por los caballos de carga tradicionales de la huerta valenciana, exceptuando una que será empujada por un grupo de ciudadanos, ésta, es la conocida como "la roca diablera" (la más popular de todas ellas y como su nombre indica está referida a los horrores del infierno sobre la cual se interpretaban danzas con muy distintos argumentos; *v.* foto 2). Todos estos traslados son acompañados por instrumentos musicales tradicionales, como la dulzaina y el tamboril.

A partir de este punto encontraremos gran diferencia en la distinta estructuración de la fiesta que irá cambiando según los distintos dictámenes de la evolución religiosa, por las órdenes o mandatos que el clero establecía, encontrándonos con la prohibición de distintos instrumentos musicales, unas veces de viento, otras de cuerda, la imposibilidad de introducir danzas entre la cruz procesional y la custodia, lenguas que se utilizaban para distintos cantos corales, etc. Por todo ello y con el fin de no alargar el presente trabajo haremos un corto recorrido por el "convit" y la solemne procesión que desde el siglo XIX ha llegado hasta nuestros días.

El convit: pequeña procesión de la que ya hemos hablado anteriormente, que se representaba el día anterior a la fiesta como pregón de la misma, y que actualmente se celebra el mismo día de la fiesta por la mañana, en ella se interpretan diferentes danzas de niños, niñas, adolescentes y hombres (recordemos que las mujeres tenían vetada su participación en cualquier tipo de representación), de ésta, podemos decir que se han perdido gran cantidad de elementos, como por ejemplo la participación de San Cristóbal, representado por un hombre muy grande llevando en su hombro un niño, ambos de un gran salto atravesaban la calle, recordando de esta manera el milagro de este Santo al pasar al niño Jesús por el mar, siendo esta representación la que nos recuerda la gran devoción que el pueblo tiene hacia el santo, siendo plasmado en todas las iglesias y catedrales importantes por un lienzo o fresco de enormes dimensiones y que en ocasiones se solía realizar con un muñeco gigantesco que se sacaba en procesión.

Las danzas que hoy en día se conservan son: gigantes y cabezudos (*v.* foto 4) representa la segunda y que tienen como simbología la adoración a Cristo por las distintas clases sociales, así como las distintas razas y continentes que antiguamente se conocían (Europa, Africa y Asia) siendo las razas la blanca, la negra y la gitana. Les seguirán las danzas infantiles de "els arquets" (danzas de labradoras), "els turcs" (danza guerrera entre musulmanes), "els llauradors" (labradores), "els pastorests" (pastores), la "mangrana" (granada) que representa la conversión de los judíos ante la eucaristía, "els cavallests" lucha ecuestre representada por mancebos en el paso a la pubertad, y para finalizar con la danza de la moma (danza masculina que en la actualidad se le ha querido dar el sentido de batalla entre la virtud y los siete pecados capitales , pero que según muchos autores opinamos que es una danza de burla hacia los herejes y judíos que se interpretaba en las comitivas que conducían a los reos hacia la hoguera). Después seguirán los distintos personajes que representan los autos sacramentales (Reyes Magos, San Cristóbal y los peregrinos, Adán y Eva, la huida a Egipto, etc.) precedidos por el "Capella de les Roques" (personaje a caballo que representa al sacerdote que cuidaba la Casa de les Roques y que era el encargado de pregonar la festividad), a continuación vendrán los seguidores del Rey Herodes que ataviados con ropajes diabólicos, representan los degollamientos de los inocentes lanzando dulces y golpes con un instrumento de pergamino. A estos, es costumbre lazarles agua desde los balcones, cerrando el cortejo los heraldos y timbaleros de la ciudad con la bandera del Reino de Valencia.

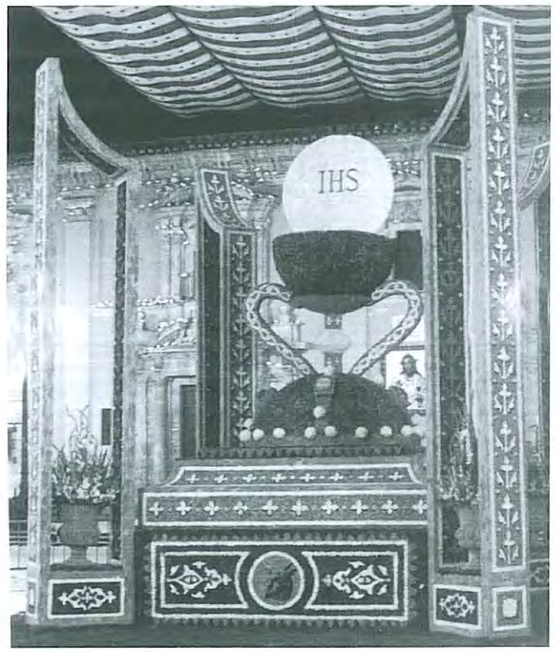
Ya en la tarde se disparará pólvora por todo el recorrido de la procesión, para posteriormente arrojar plantas aromáticas y perfumar el ambiente, para seguidamente desfilar los carros triunfales, tirados por caballos, que serán desenganchados en la última cuesta del recorrido, para que solo se quede el animal más potente y demostrar así su fuerza de arrastre (*v.* foto 3), (extraoficialmente se crean apuestas por el caballo favorito, que aunque no muy legal es de gran tradición para los participantes).

Unas horas más tarde tendrán comienzo las danzas, que se verán reducidas a los gigantes y cabezudos, la danza de la "mangrana" y la danza de la moma seguido de la guardia a caballo en vestido de gala con las enseñas de la ciudad y del reino, detrás la cruz procesional, con lo que quedará abierta la parte sacra de la misma, desfilando las banderas y estandartes de cada uno de los gremios de artesanos de la ciudad, a partir de este momento aparecen personajes que representarán los distintos capítulos del antiguo y nuevo testamento como son, entre otros: Noé (con una paloma en la mano) Jacob y sus doce hijos (vestidos de blanco con sus nombres en el pecho), el arca de la alianza con sus portadores, el altar del sacrificio con el candelabro de los siete brazos, portado por ocho judíos, los exploradores de la tierra prometida (representados por Gedeón y Caleb con un gigantesco racimo de uvas), Josué (con una espada y un sol al que constantemente hace parar) a continuación todos los profetas menores desde Oseas a Malaquías, Salomón y la Reina de Saba (luciendo ostentosos trajes), las matronas (hoy representadas por mujeres), los cuatro evangelistas, el "ángel custodio" de la ciudad de Valencia (muy venerado en la Edad Media), las tres águilas (representan a San Juan Evangelista y la unión de Valencia y Roma) desfilan entre las distintas parroquias custodiadas por legiones Romanas, Santa Margalida (desfilando con la "Cuca Fera", una gran tortuga que representa al demonio dominado por la Santa, leyenda popular muy extendida por la Edad Media en todo el Mediterráneo), San Jorge y Santa Marta (con un dragón alado y otro sin alas que recuerdan las leyendas de estos Santos), "Els Ciriarots" (*v.* foto 5; personajes ya comentados y encargados de rodear a la Eucaristía en caso de que se ponga el sol), jerarquías de la iglesia, clero y corales con cánticos a la Eucaristía cerrando la Custodia, rodeada por seis mancebos vestidos de terciopelo y seda a la costumbre del siglo XVI portando espigas plateadas y racimos de uva, banda de música, honores militares y representantes políticos.

Es de destacar la gran cantidad de pétalos de flores que se lanzan desde los balcones al paso de la custodia (*v.* foto 6) y la real bandera.

A estos actos le acompañan otros de menos esplendor como conciertos, fuegos de artificio, toques de campanas y sobre todo la gran celebración que tendrá lugar en las distintas iglesias importantes de la ciudad y que se conmemorará ocho días más tarde.

Estamos pues asistiendo a una de las celebraciones lúdicas, religiosas y populares más ricas de Europa con gran contenido religioso, político y popular que se ha mantenido a lo largo de la historia convirtiéndose en un tesoro tradicional y popular de gran valor.



1



2

3





4



5

6



Giuseppe Aiello

La barca lunga

Il periodo immediatamente successivo all'ultimo conflitto mondiale ha visto la progressiva scomparsa della propulsione a vela dal barcareccio da pesca delle marinerie mediterranee. La diffusione della motorizzazione ha determinato da un lato migliori condizioni di sicurezza e reso più competitive le nostre flotte, dall'altro ha imposto l' evoluzione strutturale per buona parte delle tradizionali imbarcazioni sino alla scomparsa di molti degli originari modelli.

Due erano i tipi di imbarcazione per la pesca sottocosta: la lancia e il gozzetto. La prima era utilizzata dai pescatori che privilegiavano l'uso delle lenze (*linzaluora*) e dai rigattieri. Era armata con una variante di vela latina caratterizzata dall'angolo di mura tronco (*vila pantuoria*), senza orza né poggia. Questa vela risultava particolarmente adatta a essere manovrata da una sola persona. Murata con un gancio a un occhio fissato al centro della tuga di prua affidava alla sola scotta la sua regolazione. Il gozzetto era preferito dai pescatori che utilizzavano le reti e di norma era armato con la vela fornita delle manovre di prua. Una variante era quello usato di notte dai fiocinatori (*cannilara*), mestiere particolarmente praticato nel golfo di Palermo e a Porticello (Santa Flavia). *U vuzzarieddu i cannila* si distingueva per il ridotto volume della poppa: piccola e bassa consentiva al fiocinatore in piedi di scrutare il fondo, con l'ausilio di una sorgente luminosa. Le prede eventuali erano per buona parte polpetti (*maiulina*) e polpesse (*fraieddi*). Ovviamente tutto quello che capitava alla portata della fiocina (*friscina*) era oggetto di cattura. Questi gozzi, per poter esercitare la pesca con la fiocina, necessitavano di mare calmo e limpido (*mari finu e acqua svitriata*). I loro spostamenti sottocosta erano determinati proprio dalla ricerca di tali condizioni. Si spostavano da un ridosso all'altro, sfruttando le deboli brezze notturne, con vele spesso rattoppate al punto da non avere il coraggio a mostrarle di giorno, e inferite ad un'antenna, arrangiata magari con un paio delle loro lunghe aste da fiocina. Il gozzo (*vuzzarieddru*), piccolo o grande che fosse, é venuto via via scomparendo proprio a causa della sua poppa rastremata poco adatta alla motorizzazione fuoribordo.

La lancia, grazie alla sua poppa quadra rivelatasi particolarmente adatta all'applicazione dei motori fuoribordo, non solo è riuscita a sopravvivere nella forma originaria ma si é imposta come il mezzo più idoneo per la pesca minore. In alcune marinerie sprovviste di strutture di ricovero questo tipo di imbarcazione è ancora oggi molto diffuso. Nello scalo (*scaru*) di Aspra (Bagheria), specialmente in periodo estivo, alle lance dei pescatori si vanno a sommare decine di lance utilizzate per diporto o per forme di pesca semiprofessionale.

Anche la *vaicca longa*, tipo particolare di gozzo, che aveva rappresentato sino agli anni Cinquanta l'imbarcazione con cui i pescatori della Sicilia nordoccidentale avevano esercitato i mestieri più importanti, ha dovuto cedere definitivamente le armi. Era l'unica alternativa alla dimensione artigianale della pesca costiera esercitata con l'ausilio delle piccole imbarcazioni. In abili mani poteva dilatare lo spazio dell'azione di pesca sino ai mari d'Africa e a tutto il Mediterraneo occidentale, annullando le distanze che separavano da un'abbondanza spesso mitizzata. La sua scomparsa ha finito con il cancellare anche le conoscenze indispensabili per la sua conduzione a vela: un sapere che era parte determinante delle attività (*mistieri*) che, ancora oggi, continuano a identificare il complesso di conoscenze, tecniche e mezzi necessari alla mirata azione di prelievo delle diverse specie ittiche.

Vaicca una e mistieri cientu, era questa la strategia che permetteva al pescatore di presentarsi, stagione dopo stagione, mese dopo mese con i mezzi più appropriati per strappare al mare di che vivere, inseguendo quotidianamente una miracolosa quanto improbabile pesca capace di pareggiare i frequenti lunghi periodi di precaria sopravvivenza. Il sogno non era l'arricchimento, ma la possibilità di una nuova solida barca e di migliori attrezzi per rinnovare la sfida al mare, nella piena convinzione che quei mezzi, associati al sapere, avrebbero reso possibile l'acquisizione di un ruolo più prestigioso all'interno della propria comunità.

Era raro che il lavoro in mare da semplice pescatore offrisse la possibilità di raggiungere la condizione di padrone (*patruni i vaicca*). Per i più abili, la meta e il massimo del riconoscimento erano rappresentati dall'affidamento di una barca in comando (*ncumannu*) da parte di qualcuno dei piccoli armatori che sceglievano questa forma di investimento. A questo tipo di rapporto hanno fatto ricorso da sempre un consistente numero di imprenditori. Per buona parte si trattava di gente che era riuscita ad affrancarsi per varie motivazioni dal lavoro sul mare. Non era però affatto raro che il ruolo di armatore fosse esercitato da impiegati, commercianti e addirittura da professionisti. Spaziando dall'affidamento di una barca alla fornitura delle sole reti in cambio di una quota parte del pescato, riuscivano da un lato a mettere a frutto il capitale e dal-

l'altro a mantenere saldi i vincoli con una realtà in cui riconoscevano la propria appartenenza. Per alcuni versi si deve a questa forma di imprenditoria l'affermarsi di forme di prelievo sempre più "moderne", dirette ad un maggiore sfruttamento di una risorsa che ancora appariva inesauribile.

Le ragioni sono anche da ricercare nella consolidata forma di divisione degli utili fra membri dell'equipaggio e proprietari delle attrezzature. Consideriamo una imbarcazione dedita alla pesca delle alalunghe con la rete derivante; le quote, detratte le spese per il vitto (*a spisa*), venivano così divise: otto parti per la barca e la rete, una e mezzo per il capobarca, una parte per ognuno dei sei membri dell'equipaggio e, a seconda degli accordi, una parte per *u bonu e boné* che veniva distribuito fra tutto l'equipaggio. Questo sistema ancora oggi sostanzialmente in uso presso le nostre marinerie, appare come l'unico praticabile. Concorrere per il risultato finale, dividere i rischi di un'attività spesso esposta a situazioni di pericolo, è prassi da sempre più accettata che subita dalla *piscaturanza.*

S'un hai u ficatu pì fallu stu mistieri, allaigati i l'acqua e mari, mettiti chi pieri n'tierra e macari sutta i canali (Se non hai fegato per esercitare questo mestiere, allontanati dall'acqua di mare, pianta i piedi per terra e magari in un posto riparato dalle tegole). Quanto questo modo di dire sia stato canzonatorio per i pavidi o di richiamo alle regole per pigri e ribelli poco importa, esso è lì a significare l'accettazione di un mondo e delle sue regole, suonando anche da sfida a trovare un'alternativa improbabile.

Se la figura del capobarca coincideva con quella di padrone era buona norma che la sua quota individuale restasse uguale a quella degli altri. Nel caso di affido in comando, alla parte e mezza di sua spettanza, il capobarca vedeva aggiunta una regalia da parte dell'armatore. Il compenso aggiuntivo, giustificato dalla gestione della barca e delle attrezzature, serviva a significare il ruolo anche da un punto di vista economico.

Il passaggio da capobarca allo stato di padrone era frutto di anni di sacrifici. Un contributo venne dai piccoli capitali messi insieme a seguito delle ondate migratorie verso le Americhe o dai risparmi di anni di imbarco sui mercantili. È accaduto solo rare volte che un capobarca, grazie a un equipaggio composto per buona parte da appartenenti al suo stesso nucleo familiare, abbia realizzato una piccola fortuna a seguito di diverse abbondanti stagioni di pesca. Anche se questa opportunità, offerta dal mare, è stata solo per pochi, ha certamente contribuito a coltivare una speranza nei più.

Quando il gruzzolo lo rendeva possibile arrivava il momento dell'ordinazione della propria barca. Si sceglieva il cantiere che dava maggiore affidamento sia per qualità costruttive sia per la particolare linea (*aibbu*) che si riteneva essere in grado di conferire alla barca. La dimensione era dettata da molteplici fattori quali il denaro disponibile, i *mistieri* che si intendevano privilegiare e non ultimo il luogo dove la barca era destinata a fare base (*fari scaru*). Determinante, per la scelta delle dimensioni (*paimmiatu*), era infatti l'esistenza di una struttura di ricovero. L'assenza di questa e la conseguente necessità di continui alaggi finivano con lo scoraggiare la realizzazione di barche di una certa stazza. Piccoli accorgimenti e indicazioni, pensati a lungo e dettati dall'esperienza maturata nei lunghi anni trascorsi sul mare, venivano suggeriti al costruttore (*mastru*) che spesso si vedeva costretto a mediare richieste da lui non ritenute accettabili. Sancito l'accordo e appena impostata la barca (*misa accavaddu*), le visite in cantiere si infittivano, la presenza dell'aspirante padrone spesso diventava fissa e quasi mai inattiva. Armato di pennello e di una mistura di olio di lino e minio di piombo provvedeva a generose mani di pittura su quelle parti che una volta assemblate non sarebbero più state raggiungibili. L'unico desiderio era quello di vedere pigliare forma al suo sogno, pezzo dopo pezzo. Discreto ma vigile, si trasformava in aiutante pur di rendere bene accetta la sua presenza in cantiere.

Mano a mano che la costruzione procedeva, si pensava a ordinare i remi che di norma erano realizzati da artigiani specializzati (*rrimaluora*). A queste maestranze competeva anche la fornitura di bozzelli (*bbuzzieddi*), bigotte (*minnulicchi*) e del *catinazzu* della trozza. Era nelle loro botteghe infatti che si trovavano le migliori assi di faggio per i remi o le essenze più adatte a ricavarne duri e resistenti accessori. Non mancavano i tronchi di larice per realizzare alberi o i leggeri ed elastici vettini di pino rosso per l'antennale della vela. Bastava fornire a questi artigiani la lunghezza della barca per avere immediatamente il corretto dimensionamento di ogni elemento.

Particolare attenzione veniva dedicata al corredo di vele di cui dotare la barca. Se la *vila ranni* era d'obbligo e anche se questa era fornita di terzaroli per poterne ridurre la superficie in caso di vento teso, i pescatori che sapevano molto esteso il loro raggio d'azione preferivano avere in barca vele ridotte a cui fare ricorso in caso di cattivo tempo. Dediti a *mistieri* che li vedevano ora spingersi molto al largo (*nte mari fuora*), ora affrontare lunghi percorsi verso più propizie zone di pesca anche se sotto costa (*a mari tirrienu*), alcuni equipaggi proprio perché più esposti agli improvvisi cambiamenti del tempo avevano particolare cura della velatura. Soprattutto temuti erano i venti sciroccali che soffiando da terra saltavano spesso di direzione o subivano improvvise accelerazioni a causa dell'orografia delle coste. Erano queste condizioni, tutt'altro che improbabili, a richiedere perizia e quel coraggio che in qualche occasione rasentava la temerarietà. Una vela particolarmente adatta a risalire il vento (*pruriari*), in quei frangenti, poteva risultare la carta vincente per guadagnare la costa (*pigghiari tirrienu*) e mettersi al sicuro.

I primi nuclei di pescatori provenienti da Palermo vennero insediandosi stabilmente lungo le coste a oriente e a occidente della città dopo la scomparsa del fenomeno della pirateria. Fu questo il presupposto per la nascita dei borghi marinari di Aspra, Sant'Elia e Porticello a levante, e di Mondello, Sferracavallo, Isola e Terrasini a ponente. La loro attività necessitava della presenza di un mercato capace di assorbire il pescato e che fosse sufficientemente vicino da potere essere raggiunto, anche nelle stagioni meno fresche, senza che il pescato andasse a male.

Il golfo di Palermo era battuto da *riattieri* (piccoli commercianti spesso ambulanti) che su lance a vela abbordavano le barche dei pescatori pur di accaparrarsi prodotto fresco particolarmente richiesto dalla città. Fra quaresime, giorni di magro e penitenze il consumo di carne era proibito per un considerevole numero di giorni nel corso dell'anno. Il pesce azzurro – specialmente la sarda, particolarmente abbondante nei nostri mari – era l'unico prodotto assieme al baccalà capace di soddisfare la richiesta durante questi periodi.

L'abbondanza e il prezzo contenuto della sarda ne favorivano un largo consumo presso i meno abbienti, mentre il pesce più pregiato (*scamali*) era riservato a palati più raffinati. Dallo stadio di avannotto (*nunnata* o *saidieddra*) a quello di adulto il prelievo di questa specie non conosceva sosta. Nemmeno i periodi di particolare abbondanza facevano crollare completamente i prezzi. Le sarde come in genere il pesce azzurro in sovrappiù trovavano sempre pronto un mercato alternativo che le indirizzava alla conservazione sotto sale, fatto che determinava una massiccia opera di prelievo nei confronti di questa specie.

I privilegi delle tonnare includevano la facoltà di disciplinare ogni attività di pesca che potesse in qualche modo interferire con quella del tonno, i pescatori si vedevano stagionalmente preclusa ogni possibilità di esercitare la loro attività nello specchio d'acqua, che spesso si estendeva per miglia, sia sottovento che sopravento rispetto alle tonnare. Il numero di queste calate lungo tutta la costa nordoccidentale della Sicilia, per il periodo maggio giugno veniva a bloccare l'attività di pesca giusto nel momento più favorevole. L'imposizione, anche con la forza, di questi divieti contribuì in maniera determinante allo sviluppo di fenomeni migratori stagionali se non all'affermarsi di alcune forme di pesca d'altura con reti derivanti.

Significativa fu la migrazione stagionale che coinvolgeva le comunità marinare dislocate lungo il tratto di costa che si estendeva da Termini Imerese (PA) sino a Trapani. Centinaia di barche nel periodo maggio giugno migravano verso la costa sud occidentale della Sicilia (*a cuosta o menziuinnu*). Le spiagge tra Marinella e Torretta Granitola venivano letteralmente invase da questa variopinta flotta composta in prevalenza dalle barche lunghe. Gli equipaggi dormivano all'adiaccio sotto una tenda di fortuna realizzata con i remi e le vele. La concentrazione in quello specchio d'acqua era dovuta non solo all'abbondanza di pesce azzurro ma anche alla comparsa stagionale di numerosi addetti all'attività di salagione. Provenivano per buona parte dalle stesse marinerie dei pescatori. Via terra avevano affrontato con i carretti il trasferimento di tutto quello che poteva servire alla loro attività. Gli imprenditori prendevano in affitto un magazzino per il periodo della campagna di pesca, contando per l'approvigionamento di sale e barili sulla vicina Marsala. Fra pescatori e salatori veniva sancito un accordo che fissava il prezzo del pescato indipendentemente dall'andamento delle catture. Se una nottata di pesca particolarmente abbondante intasava i magazzini di salagione, i pescatori, rinunziando anche a una notte di pesca, correvano in aiuto per smaltire l'eccezionale quantità. Il pesce, se non sistemato direttamente nei barili, veniva trattato col sale alla rinfusa (*si nfruscava*) per evitare che andasse a male. Ogni sforzo era giustificato pur di ristabilire l'equilibrio indispensabile per riprendere le operazioni di pesca. La campagna durava circa cinquanta giorni, il riposo festivo veniva osservato non prendendo il mare la sera del sabato e partecipando alla messa domenicale indossando l'abito buono (*u vistitu ru nguàggiu*). Di questo fenomeno stagionale si conosce ben poco, a parte alcune testimonianze orali raccolte in anni passati. L'unico dato certo è l'epoca della sua scomparsa avvenuta quando l'Italia prese parte al secondo conflitto mondiale. È facile intuire quanto questa migrazione abbia contribuito allo sviluppo di una fitta rete di solidali amicizie spesso suggellate con un comparatico; per chi batteva il mare in lungo e in largo, un amico in ogni scalo era una sicurezza oltre che motivo di orgoglio.

Le strategie adottate dai pescatori non sono sfuggite alla logica del raggiungimento del massimo risultato con il minimo sforzo. La condizione ideale era rappresentata dalla possibilità di svolgere la propria attività sotto costa in un mare pescoso e con strumenti che non richiedessero eccessivi sforzi per approntarli. Questa logica in apparenza utopica ha permesso sino ad un recente passato, seppure in maniera precaria, la sopravvivenza di un consistente gruppo di addetti all'interno della comunità marinara. Una piccola imbarcazione e qualche lenza, associate ad una minuziosa conoscenza delle abitudini delle prede e dei loro gusti in fatto di esche potevano bastare. Alcuni solitari con la qualità e la taglia del pescato tentavano così di compensarne la minore quantità.

Ben altri erano i mezzi che concorrevano all'azione di prelievo di pesce azzurro (*saiddi*, *anciovi* e *alacci*) con le menaidi (*tratti*), o la pesca con il tartanone (*taittaruni*) e quella a strascico con la paranza. Questi sistemi richiedevano imbarcazioni di una certa dimensione capaci di ospitare un equipaggio di almeno sei persone oltre le reti e le attrezzature. La loro dimensione di

norma oscillava tra i 26 e i 32 palmi, anche se non erano affatto rare quelle che arrivavano a 40, queste ultime erano particolarmente impiegate in coppia per rimorchiare le paranze o per la pesca d'altura alle alalunghe.

Strutturalmente non esisteva differenza. Indipendentemente dalla stazza le lunghe barche si presentavano con le stesse linee d'acqua e caratterizzate dallo svettante dritto di poppa (*aciddruzzu i puppa*). Erano barche essenzialmente aperte con una copertura ridotta al triangolo di poppa e di prua (*vaicca liscia*); altre erano caratterizzate dall'aggiunta di una pontatura parziale ridotta a due corsie che correvano da prua a poppa immediatamente al di sotto dei trincarini (*vaicca chi currìtura*). Queste ultime risultavano decisamente più asciutte nella navigazione a vela con mare formato. Quando infatti ingavonate affrontavano le onde, e gli sbuffi superavano il capodibanda, i *currìtura* impedivano di imbarcare acqua lasciandola defluire dagli ombrinali. Al vano di prua, chiuso da una paratia, si accedeva tramite uno sportello; in questo spazio (*u puostu r'asciuttu*), specialmente nelle barche più grandi, potevano trovare ricovero per dormire anche quattro persone. Il vano di poppa, più ridotto, era di norma riservato al capobarca.

La chiglia (*rruota*) era articolata in tre pezzi e continuava coi dritti di prora e di poppa (*campiuna*). Tutti questi elementi erano realizzati in duro legno di quercia e non prima di aver sottoposto le assi a una buona stagionatura comprendente anche un lungo periodo di immersione in acqua di mare. Le parti erano assemblate per mezzo di incastri (*palieddi*) e chiodi zincati, mentre i controdritti (*contrarruota*) venivano a rinforzare dall'interno gli incastri di prua e di poppa. Una volta intagliate le pàscime lungo i dritti, la struttura poteva essere impostata (*misa accavaddu*). Era questa un'operazione che richiedeva particolare attenzione perché da essa poteva dipendere anche il risultato finale. La chiglia veniva posizionata su una lunga robusta trave livellata e saldamente ancorata a terra. Una serie di tacchetti puntelli e tiranti la bloccavano in linea e con i dritti perfettamente verticali. Ogni malaugurata deviazione della ruota, dovuta a imperizia o a un drastico cambiamento del grado di umidità nell'aria, avrebbe tarato la barca rendendola incapace di correre su una rotta senza continue correzioni di timone. Una barca con questo difetto (*na vaicca chi ci tira a anga*) sarebbe stata motivo di rassegnata disperazione in ogni vero pescatore.

Sulla chiglia impostata venivano segnati i punti dove sarebbero state piantate le corbe e i zangoni (*zzancuna*). La distanza interasse fra di essi era di circa 18 cm. Piccole tolleranze erano ammesse solo per garantirne una regolare distribuzione. Le corbe in tre pezzi erano realizzate preventivamente in gelso bianco. Il madiere e le due staminali in cui consistono venivano ricavate da assi segate da tronchi scelti per la naturale curvatura che presentavano (*aggaibbati*). Il fine era la maggiore resistenza della struttura, resa possibile proprio perché le fibre orientate e senza interruzioni risultavano meno soggette a spezzarsi.

Lo strumento in legno, che il costruttore utilizzava in questa fase, era un modello (*mienzu aibbu*) che riproduceva lo sviluppo di una mezza corba. Era il frutto di anni di esperienza, di attente verifiche e di successivi adattamenti. Recava impresse una serie di tacche che segnavano la misura che progressivamente doveva essere assegnata a madieri e staminali, mano a mano che si procedeva dal baglio massimo verso prua e verso poppa. L'utilizzo del mezzo garbo non era condizionato dalla stazza della barca, potendosi con esso tracciare il profilo delle corbe quale che fosse la misura richiesta.

Madieri e staminali, una volta assemblati con chiodi zincati, venivano fissati alla chiglia. Era il momento in cui l'occhio e lo strumento, compasso o archipendolo che fosse, cominciavano a imporre il proprio ruolo. Dopo accurate misurazioni le corbe venivano bloccate provvisoriamente nella loro posizione con una serie di flessibili listelli (*fuimmi*) che, correndo da prua a poppa permettevano inoltre di cogliere le linee che l'imbarcazione veniva assumendo. La zangonatura (*inchimientu*) completava l'ossatura. Ognuno di questi elementi veniva assemblato controllandone il perfetto adattarsi alle forme e intervenendo se si rendevano necessari piccoli aggiustamenti. Gli zangoni, una volta piantati, oltre alla stellatura di prua e poppa, fissavano definitivamente quelle che sarebbero state le linee d'acqua.

La barca a questo punto cominciava a mostrare la sua struttura. Si procedeva a tracciare la linea dei bordi (*uorri*) stabilendo così sia l'insellatura (*ngallatu*) che l'altezza del bordo libero. L'applicazione della cinta (*a tavula a cinta*) era un momento decisivo nel processo costruttivo. Inchiodata su tutte le corbe e ai dritti, costituiva il primo filo di fasciame e una linea di riferimento per molte delle operazioni successive. Ogni intervento volto ad una modifica dell'ossatura dopo questa operazione non sarebbe stato più praticabile. *U cintiatu* veniva completato dall'applicazione della controcinta (*nfurra*) che, inchiodata dall'interno contribuiva a serrare saldamente tutti gli staminali.

Ora si procedeva a segnare i punti dove piazzare banchi e centine. Questa operazione segnava la distribuzione degli spazi interni (*si spaitieva a vaicca*) che dovevano rispondere ad esigenze sia strutturali che funzionali. Gli spazi coperti a poppa e a prua utilizzabili come ricoveri, la distanza dei banchi per favorire la voga, lo spazio libero a poppa (*làssitu i puppa*), tutti gli elementi, utili ad un migliore esercizio del mestiere, venivano presi in considerazione.Robusti banchi in cipresso incastrati alla controcinta e bloccati con squadre (*vrazzuola*) in legno di gelso venivano ad assumere anche la funzione di centine. Particolare attenzione era

rivolta a quello destinato a reggere l'albero. Era infatti in uno dei banchi di prua che si ricavava la mastra nella quale, una solida staffa di ferro (*cucciddatu*), avrebbe tenuto bloccato l'albero quando questo veniva armato. Fissate le centine (*trianti*) che delimitavano gli spazi di poppa e di prua, si potevano realizzare le coperture delle due tughe. La parziale pontatura della barca veniva completata dalle due corsie di deflusso laterali (*currìtura*). Le assi che disegnavano i bordi esterni di queste, si incastravano alle estremità degli staminali, andando a poggiare per tutta la lunghezza sulla cinta e restando sporgenti per un paio di centimetri dalla murata. Il bordo interno, impedendo all'acqua di finire nel fondo, ne favoriva il deflusso dagli ombrinali.

Il bordo (*uorru*), in più pezzi impalellati, era realizzato in due strati (*fila r'uorru*). L'inferiore si incastrava alle teste degli staminali seguendo la linea dell'insellatura; il superiore, su cui erano ricavati gli alloggi degli scalmi (*nuottuli*), si piantava sul primo dopo che le parti in eccesso degli staminali erano state rasate. Due listelli: *l'uorru nfacci* all'esterno e *a nfurrietta* all'interno, una volta inchiodati, oltre a rinforzare guarnivano il bordo coprendone allo stesso tempo le linee di connessura. Due robusti forcazzi (*fuiccazzi*), applicati di rinforzo a poppa e a prua, bloccavano fra di loro e contro i dritti i bordi che lì convergevano. La prua era resa più asciutta alzandola con l'applicazione di due falche ancorate fra il dritto di prua e due solidi blocchi (*nuttuluna*) che fungevano anche da supporto per gli scalmi quando si rendeva necessaria l'azione di un vogatore a prua. Nello spazio fra il bordo e il piano delle corsie di deflusso veniva inserito il filo di fasciame (*a tavula i buinali*) sul cui margine inferiore e in corrispondenza di ogni staminale erano ricavati gli ombrinali.

La struttura della barca a questo punto permetteva la rimozione dei puntelli e dei tacconi che la tenevano impostata. Adagiatala su un fianco si potevano piantare il primo filo di fasciame immediatamente a ridosso della chiglia (*a tavula a pascima*) e quello immediatamente successivo. Questa operazione ripetuta sull'altro lato conferiva alla barca una resistenza strutturale tale da consentirne anche il trascinamento.

Il fasciame di conifere veniva scelto con particolare attenzione. Privilegiate erano le assi di *pulintinu* e di "pitch pine" che presentavano pochi nodi e una venatura integra e compatta. Ogni corso di fasciame, in uno o due pezzi a seconda della lunghezza della barca, dopo piallato, veniva fissato provvisoriamente agli staminali utilizzando dei sergenti. Piegandolo attorno all'ossatura se ne correggeva lo sviluppo, ora rifilando con la sega ora lavorando di pialletto (*si frischiavanu i tavuli*). Quando, per aderire agli zangoni e alle pascime, era costretto a subire delle torsioni, il fasciame veniva prima inumidito e poi fiammato (*si fuchiava*). L'umidità e la temperatura ammorbidivano il legno rendendolo più docile all'azione delle cagne che, sapientemente usate, permettevano di torcere le estremità dei corsi senza provocarvi alcuna lesione. Dopo prove, smontaggi e aggiustamenti successivi, ogni corso, perfettamente aderente e bloccato dai sergenti, poteva essere inchiodato. Completata l'opera (*nchiusa a vaicca*) si poteva procedere a rifinire gli interni, a isolare le tughe e ad approntare il pagliolo.

Quando la barca era completata, veniva affidata all'opera specializzata del calafato, armato di mazzuolo in legno e di tutta una serie di scalpelli (*fierri i calafatari*). Questo artigiano provvedeva a guarnire i comenti con stoppa ricavata anche da filacce di vecchio cordame. La fibra vegetale, cardata con le mani (*sbittata*), veniva appena arrotolata e inserita con decisi colpi. Uno scalpello, senza taglio e anzi fornito di una sottile scanalatura, permetteva di forzare la stoppa nelle connessure del fasciame senza danneggiarlo. Al contatto con l'acqua il legno, gonfiandosi contro la stoppa, avrebbe assicurato la perfetta tenuta contro ogni infiltrazione.

Raffinato accorgimento costruttivo, messo in atto dai più abili carpentieri di un tempo, consisteva nell'applicazione di una sorta di falsa chiglia (*carinuozzu*). L'obiettivo era di rendere particolarmente stagna la carena che mostrava il suo punto debole nella parte in corrispondenza delle connessure dei primi corsi di fasciame (*tavuli i pascima*) accostati alla ruota. La barca lunga, sia quando restava in bilico (*ncampana*) su un *paratu* durante gli alaggi, sia quando in navigazione con mare mosso precipitava nel cavo dell'onda, scaricava forti sollecitazioni sulla parte centrale e piatta della carena. In queste condizioni, piuttosto ricorrenti, poteva verificarsi uno scorrimento fra fasciame e ruota (*a vaicca spascimava*). Il danno anche se di lieve entità poteva aprire la strada a indesiderate infiltrazioni. Gli antichi mastri, nel momento in cui approntavano la ruota in tre pezzi, sostituivano la parte centrale con un asse di abete fissato provvisoriamente con delle lapazze. La costruzione poteva così procedere sino al completamento della barca. L'asse di abete, che sostituiva la porzione centrale della ruota, una volta rimosso lasciava un vuoto nel fasciame. Con l'inserimento di una assicella (*rrummagghiu ru carinuozzu*) dello stesso spessore del fasciame, si andava a stagnare perfettamente la carena. La porzione originaria di chiglia, rifilata nella parte superiore dello spessore del fasciame, andava ora ad alloggiare perfettamente fra gli incastri (*palieddi*) delle due porzioni di ruota che ormai erano parte integrante della struttura. Due coppie di grossi chiodi (*pieina*) passanti, inseriti all'altezza delle palelle, andavano ad ancorare saldamente la falsa chiglia alla carena. Uno dei vantaggi che offriva l'applicazione del *carinuozzu* stava nella facilità con cui poteva essere sostituito una volta logorato dai continui alaggi.

Particolare cura era rivolta alla pitturazione della barca, rivolta sia a preservare il legno che alla chiodatura. Ogni chiodo, una volta piantato, veniva ribattuto

con una spina (*ribusciu*) sino a farne penetrare la testa nel legno per qualche millimetro. Una buona stuccatura avrebbe così meglio protetto le teste assicurandone una tenuta per lungo tempo. La carena e il fondo della barca venivano impeciati a caldo. Impermeabilizzata così, l'opera viva era messa nelle condizioni di resistere a lungo all'azione dell'acqua di mare. L'opera morta veniva trattata con una miscela di olio di lino e minio di piombo, successive mani della stessa, prima più diluita e poi più densa, avrebbe impregnato il legno lasciandovi sopra uno strato protettivo.

Se l'interno era lasciato rosso minio, l'esterno dell'opera morta era dipinta con vivaci colori. Il blu dei bordi, il bianco della linea degli ombrinali, il rosso della cinta e un filo di giallo, a marcare il bordino delle corsie, ne sfilavano le forme facendola somigliare ad un nicchio in amore. Una tavolozza abbastanza ridotta, se dà un lato determinava una costante cromatica, dall'altro permetteva una serie di combinazioni che facevano la differenza. Fregi e panneggi lungo la fascia degli ombrinali, figure con funzioni propiziatorie o apotropaiche venivano dipinte ora a prua ora a poppa. Stelle e comete si disputavano gli spazi con cavallucci marini, vigili occhi e inghirlandate accattivanti sirene. Se l'opera morta era lo spazio dove anche la trasgressione poteva essere ammessa, il dritto di poppa era invece il luogo destinato al sacro. Qui sul lato di babordo e nel punto più alto veniva dipinta, anche facendo ricorso all'opera di un *pincisanti*, l'immagine del santo protettore. Presenza questa sentita come indispensabile nella lotta contro quegli elementi che il mare avrebbe potuto scatenare, e davanti a cui forza e perizia potevano dimostrarsi insufficienti: un altare, prossimo a chi ha il governo della barca, baluardo contro la sciagura e la morte.

Elemento essenziale e centrale della lunga barca era la velatura. Era questa che l'avrebbe trasformata in un'agile creatura capace di volare sulle onde. *I vili pâ vaicca sù comu l'ali pû quaietru, i stinnìcchia e senza mancu muvilli curri rarienti u mari* (le vele per la barca sono come le ali per la diomedea, le distende e senza un battito vola radente al mare), è l'appropriata, calzante immagine con cui un anziano pescatore definì le vele, e mai definizione fu più appropriata. Nella barca lunga la velatura era costituita principalmente da una vela latina a cui spesso si associava una piccola vela di straglio (*billacchiuni*) murata su un bompresso. Quella latina è una vela da taglio triangolare retta, inferita per l'ipotenusa a un pennone che resta obliquo rispetto all'albero. In questo tipo di vela il pennone che la sostiene assume la denominazione di antenna (*ntinna*). Questa è una lunga pertica realizzata in due pezzi: il carro (*caru*), più robusto nella parte più bassa, e la penna (*pinna*), più sottile ricavata dal vettino di un giovane abete. I due pezzi sono serrati insieme da trinche (*capiddi*), che possono essere due o quattro a secondo delle dimensioni dell'antenna stessa e quindi dalla porzione in cui i due pezzi si sovrappongono. L'antenna è sostenuta da un albero in unico pezzo e a testa quadra (albero a calcese). Nelle sue cavatoie sono alloggiate delle pulegge che, rinviando la drizza (*straddru*) a un paranco (*tira tira*), permettono di issare la vela. L'antenna è tenuta accosta all'albero da una trozza (*cuddura*) costituita da uno scorsoio in doppio con l'occhio guarnito da una redancia (*catinazzu*) di duro legno di frassino o di sorbo. Un paranco a due rinvii (*truozza*) collegato alla *cuddura* e agganciato al bordo dell'imbarcazione oltre a serrare la trozza assolve allo stesso tempo la funzione di sartia.

Alla base del carro due manovre: l'orza (*u ravanzi*) rinviata in un bertoccio (*minnulicchia*) assicurato al dritto di prua (*campiuni i prua*) e la poggiastrella (*uoissa a puppa*), permettono di variare la posizione dell'antennale e quindi di orientare al meglio la vela rispetto al vento. La scotta, ralingata alla base e rinviata attorno al dritto di poppa, completa il sistema di manovre per la messa a segno della vela. L'albero è sostenuto con una robusta staffa (*cucciddratu*) di ferro che lo serra contro la mastra incavata in uno dei banchi di prora. Il piede rastremato a sezione quadrata va ad alloggiare nella scassa ricavata in un asse saldamente inchiodato ai madieri.

La vela latina, sino a quando fu in uso, era ottenuta dalla cucitura di ferzi paralleli alla balumina e perpendicolari alla base. Il materiale usato era un tessuto di cotone morbido e resistente che veniva commercializzato in rotoli con una larghezza che corrispondeva esattamente a quella dei ferzi e caratterizzato dalla perfetta tessitura e dalla regolarità delle cimose. La larghezza della tela usata sui gozzi più grandi era di 50 cm; mentre per i piccoli gozzetti e le lance esisteva della tela con una larghezza di 40 o 32 cm. La dimenzione della velatura veniva espressa in canne (mt 2,08), riferendosi così più alla quantità di tela utilizzata per confezionare la vela che alla sua superfice effettiva.

Anche se la realizzazione delle vele era affidata normalmente a velai che operavano a Palermo nella zona della Cala, ogni marineria ha conosciuto pescatori particolarmente abili che si sono distinti in quest'arte. Esercitandola come mestiere, se non alternativo almeno integrativo, hanno finito col raggiungere livelli tali da essere preferiti in qualche caso ai velai professionisti. Questi marinai erano capaci non solo di progettare su misura la vela per ogni imbarcazione, ma anche di individuarne e correggerne gli eventuali difetti.

Negli anni in cui le barche lunghe conobbero il massimo della diffusione, specialmente fra i pescatori che si dedicavano alla pesca delle alalunghe, era diffusa una sentita e partecipata competitività. Quando alla fine di una notte di pesca si faceva rotta verso terra, non si rinunziava a cercare l'ingaggio con una o più delle numerose barche che navigavano sulla stessa rotta di ritorno.

La motivazione, anche se è più facile da trovare nel vantaggio di presentarsi per primi a fare mercato, è piuttosto da ricercare nel desiderio e nella quasi necessità di affermare la supremazia di sè e del proprio mezzo. In un ambito dove destrezza forza e coraggio avevano ancora dei significati, presentarsi allo scalo *avanti a tutti* era ragione non solo economica, ma anche sociale, specialmente se a questo primato si accompagnavano i frutti di una abbondante pesca. Epici ingaggi erano spesso destinati a durare nella memoria della comunità marinara. Scucire e ricucire una vela più volte sino a ottenere la forma voluta, correggere il grasso (*mmannu*) e controllarne meticolosamente ogni dettaglio era un tempo ben speso se l'obiettivo era la rivincita o il consolidamento di un primato. L'opera dell'esperto poteva essere la carta vincente, la sfida finiva così con il coinvolgimento anche delle diverse scuole di taglio. Nella memoria dei più vecchi pescatori *pirriruoti* figure come *u Miruddra* e *Pràzzitu Cifalù* ancora oggi hanno un significato. Furono questi infatti gli ultimi pescatori velai che assistettero all'oblio della vela latina che tanto aveva segnato la storia delle nostre marinerie.

La prima fase della realizzazione della vela consisteva nel tagliare dal rotolo i ferzi necessari a comporla. Due erano le misure che dovevano essere tenute in considerazione. Quella della barca per determinare il numero di ferzi occorrenti allo sviluppo della base, (tenendo ovviamente conto della larghezza della tela impiegata), e quella della balumina (*caruta i puppa*). Una volta tagliati tutti i ferzi si poteva procedere alla loro cucitura cominciando da quelli più lunghi. Il sistema più diffuso era quello a bigherello (*buiduniedru*). Le cimose contigue dei due ferzi da unire venivano sovrapposte, arrotolate e cucite a sopragitto e utilizzando il filo in doppio. Il risultato era la creazione di robuste cuciture a rilievo che si aveva cura di alternare sui due lati della vela. La loro concentrazione su un solo lato avrebbe determinato di fatto un diverso rendimento secondo le mura e proprio per il diverso attrito che i due lati della vela avrebbero offerto al vento.

Alle estremità di ogni cucitura, sia alla base che all'inferitura, veniva realizzata una pince per una lunghezza di circa 35 cm e per una larghezza che poteva variare da 4 ad 8 cm. Il complesso di pince, se da un lato determinava il grasso (*mmannu*) della vela e l'allunamento della base, dall'altro rappresentava uno degli elementi da tenere in particolare considerazione nella fase di progettazione della vela. Rastremando ogni cucitura con la creazione della pince, alla fine, tanto la base quanto l'inferitura risulteranno più corte della larghezza della pince moltiplicata per il numero dei ferzi meno uno. Il concetto è più chiaro se consideriamo una barca di 8 mt; la base della vela che pensiamo di ottenere sia pari alla lunghezza della barca, per raggiungere quella lunghezza utilizziamo sedici ferzi da 50 cm uniti con quindici cuciture. Se alle estremità di ogni cucitura la pince è di 6 cm, alla fine la base risulterà più corta di 6 cm x 15 = 90 cm, quantità certamente non trascurabile e che va compensata aumentando il numero dei ferzi di due unità.

I tre angoli della vela venivano rinforzati applicandovi dei tacconi mentre l'inferitura e la base si rinforzavano ripiegando i bordi e cucendoli a guaina su un cavetto di canapa (*vuriddruzzu*) di 5 mm. Restando inserita all'interno, l'anima di cavetto veniva a costituire un punto di forza per l'ingratigliatura della vela. I gratili erano ricavati da un cavo di circa 8 mm per l'inferitura e da uno di 14 mm per la base. Il primo veniva lasciato più lungo oltre l'angolo di penna e usato per fissare la vela all'antenna; il secondo, continuando oltre la bugna per una lunghezza pari quasi a metà di quella della barca, veniva a costituire la scotta. La balumina (*caruta i puppa*) era rinforzata solo dalla cucitura a guaina e all'interno di questa i velai più accorti potevano inserire un sagolino (*cazzavientu*). Questo, fissato con una cucitura alla penna, usciva da un'asola immediatamente sopra la bugna. La sua funzione era quella di agire sulla balumina quando questa fileggiava, tirando il sagolino di qualche centimetro se ne operava la chiusura di quel tanto che bastava a stabilizzarla.

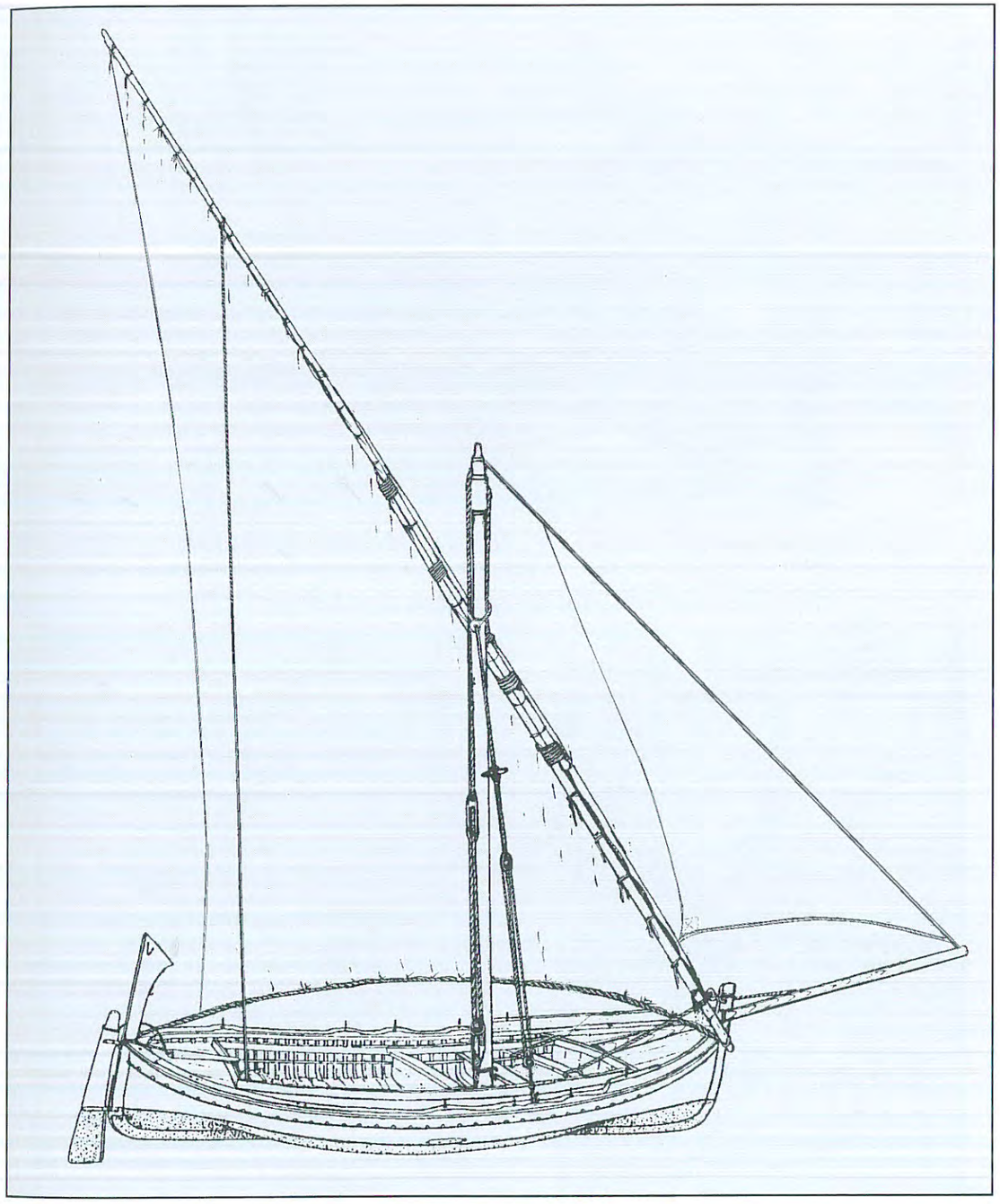
L'ingratigliatura era realizzata mediante cuciture (*azzuppatura*) a più passate distribuite a coppie in corrispondenza di ciascuna delle costure dei ferzi. All'estremità anteriore della linea di scotta, si ricavava un occhio impiombato per inserirvi la punta rastremata del carro collegandovi anche la ralinga. I matafioni d'inferitura venivano assicurati con un nodo a bocca di lupo intorno alla ralinga in corrispondenza di ognuna delle cuciture dei ferzi. Il primo tratto della parte irralingata della scotta, specialmente nelle andature di bolina, era soggetto a logorarsi a causa dello sfregamento contro le falche di prua, è per questo motivo che il tratto interessato (*bbattifaicca*) veniva guarnito con una fasciatura (*mpatuinatura*) o con un pezzo di robusto cavo impiombato alle sue estremità. Talvolta questa guarnizione era costituita da due trecce di filacce (*mustazzu*) appaiate e cucite lungo il tratto da proteggere. La condizione generale della vela, la sua armatura e ogni rattoppo denunziavano il momento congiunturale che la barca attraversava, una vela nuova era sicuramente indice di un proficuo periodo di pesca.

L'armamento della vela cominciava dall'impostazione dell'albero, se nelle barche più piccole questo poteva essere tranquillamente maneggiato per il suo peso contenuto, in quelle più grandi l'operazione richiedeva l'azione combinata di almeno quattro membri dell'equipaggio. L'albero, da terra, veniva imbarcato con l'ausilio di un rullo (*miulieddu*), all'occorrenza montato a poppa, non appena il piede era prossimo al banco della mastra veniva bloccato; con la drizza e il suo paranco dato di volta al dritto di prua, si alava per metterlo all'impiedi. Due marinai tenevano in equili-

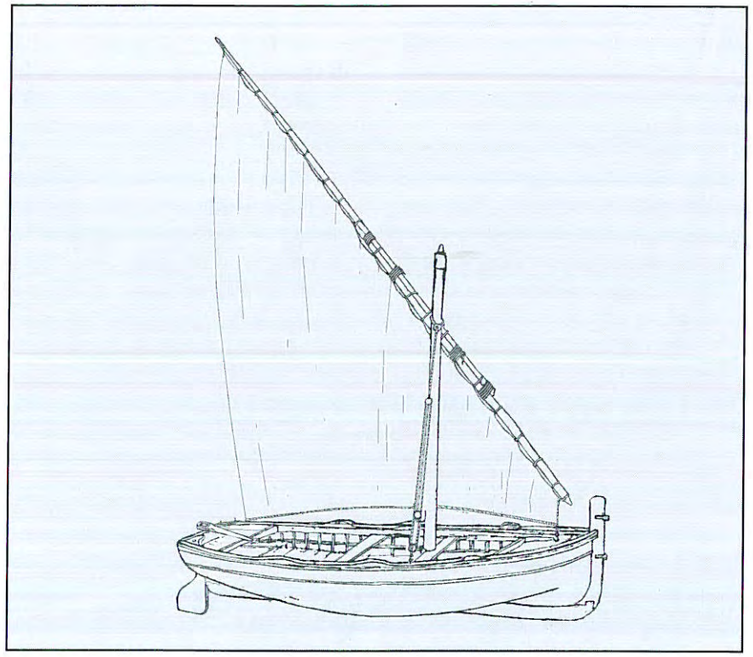
brio l'albero anche con l'ausilio di due cime mentre un quarto, guidando il piede verso la scassa, si teneva pronto a bloccare l'albero nella mastra con la staffa di ferro (*cucciddatu*). Gli equipaggi ben affiatati assolvevano a questa manovra con molta sicurezza e celerità, anche perchè era normale che l'albero venisse tirato giù una volta raggiunta la zona di pesca.

Le operazioni di calata e di salpamento delle reti, specialmente in presenza di onda lunga (*inchitura*), venivano facilitate dalla maggiore stabilità che la barca acquisiva quando antenna e albero erano abbasso. La vela veniva inferita (*ammantata*) assicurando la penna all'estremità dell'antenna e inserendo l'estremità del carro nell'occhio di mura, i due pezzi (*caru e pinna*) venivano fatti scorrere l'uno sull'altro ricorrendo anche all'uso di un paranco, e sino a dare la giusta tensione all'inferitura. Quando questa era ritenuta sufficiente, serrati con le trinche (*capiddi*) carro e penna, si legavano con un nodo piano i matafioni completando così l'inferitura. La drizza (*straddu*) in doppio veniva passata a scorsoio intorno a carro e penna e fermata con un coccinello ricavato spesso dalla resistente tibia di un ovino. La trozza (*cuddura*) passata intorno a drizza e albero veniva serrata con l'ausilio del suo paranco solo dopo che l'antenna era stata issata e messa a segno. L'orza veniva rinviata verso poppa dal bertoccio legato al dritto di prua, mentre la poggiastrella che doveva restare sopravento veniva spostata ad ogni cambio di mura, alle due manovre veniva data volta in uno dei banchi di voga con un nodo di scotta ganciato, facile da sciogliere e a portata di mano dell'uomo preposto alla loro manovra. La scotta, rinviata intorno al dritto, finiva con un analogo nodo ad una bitta a pollice piantata al centro della centina di poppa (*trianti*). La possibilità di intervento sulla vela era ampliata dall'ostina, questa sapientemente usata permetteva sia di intervenire sul grasso della vela nelle andature di bolina sia di trattenere la penna nelle andature di poppa con vento teso assumendo la funzione di braccio.

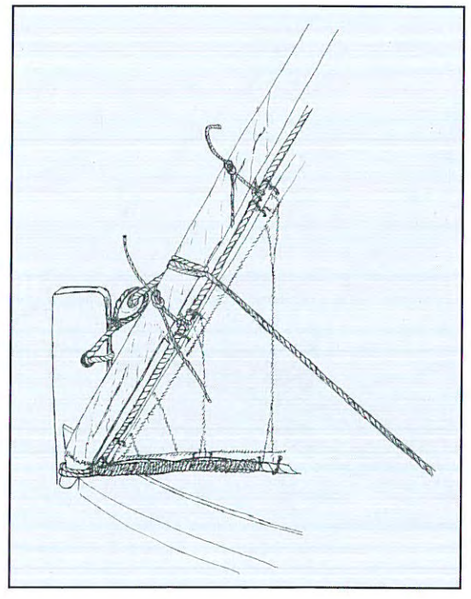
Quando la barca veniva ultimata e completata di vele e attrezzature, tirata a lucido, veniva alata sui *parati* lubrificati con sego sino allo scalo. Qui attendeva l'ultimo atto che l'avrebbe resa pronta a prendere la via del mare. Il prete chiamato ad impartire battesimo e benedizione e a pregare perchè i santi la preservassero da ogni disavventura, aspergeva acqua benedetta in quantità mai ritenuta sufficiente dal padrone. Conclusosi il cerimoniale si dava il via al passamano di generose brocche di vino accompagnate da un canestro di dolciumi secchi. Tutta la comunità era invitata a festeggiare la nuova condizione acquisita dal propietario della barca. Più questa meta era stata agognata tanto più il vino scorreva nel tentativo di esorcizzare e annegare l'invidia palese o nascosta che il nuovo ruolo avrebbe potuto alimentare.



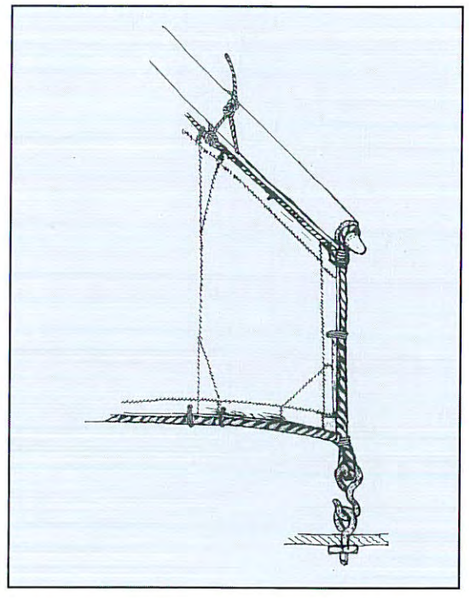
1. La barca lunga (*a vaicca longa*)



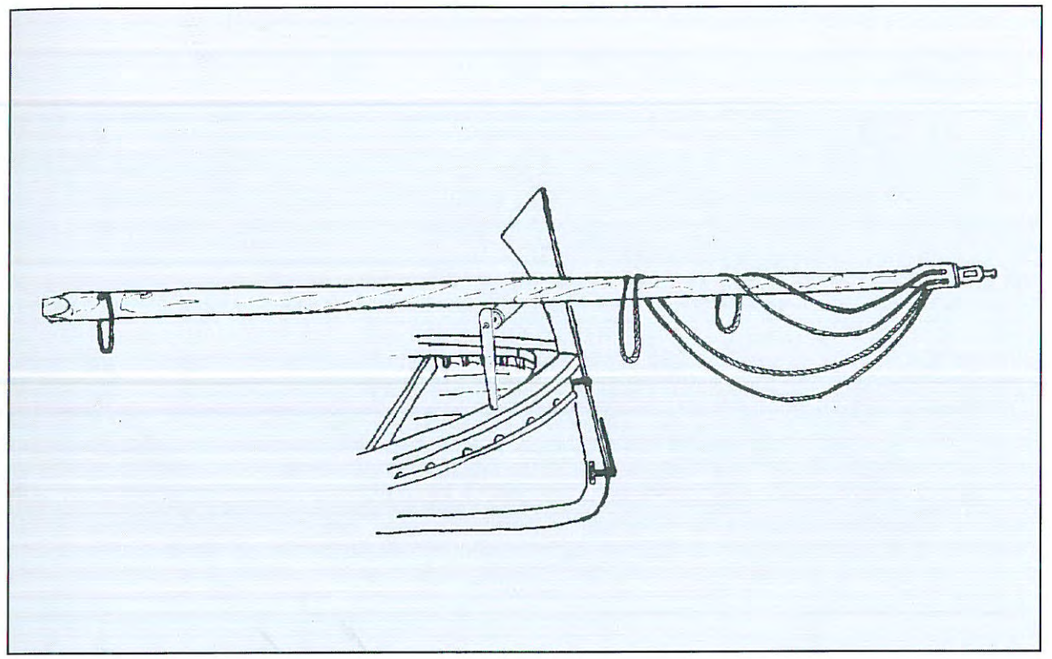
2. Una variante della vela latina era rappresentata da quella *pantuoria* particolarmente adatta a essere manovrata da una sola persona.Era diffusa non solo sulle piccole lance ma anche sui grandi gozzi (*vuzzi i carricu*) utilizzati nel porto di Palermo per l'imbarco e lo sbarco delle merci dai mercantili che restavano in rada



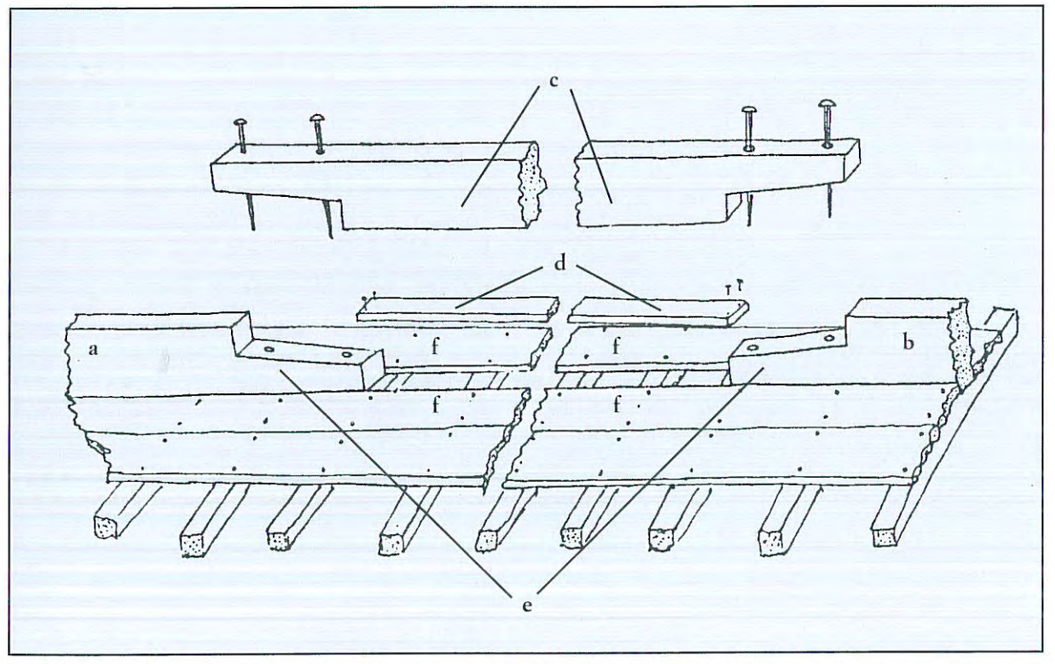
3. Nella vela latina alle manovre di prua si dà volta ai banchi di voga: alla poggia direttamente, mentre l'orza viene prima rinviata attraverso un bertoccio (*minnulicchia*)



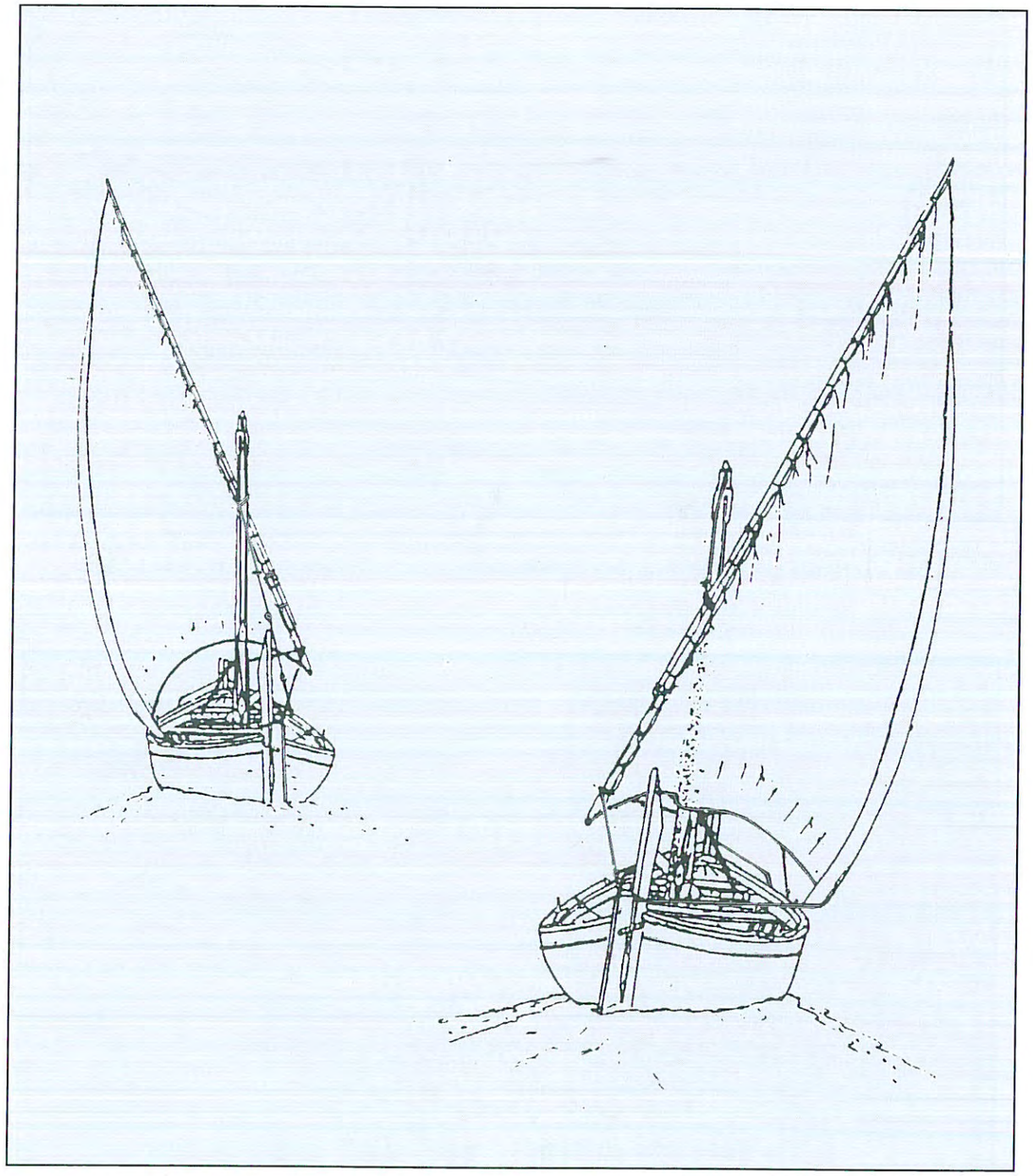
4. La vela *pantuoria* era caratterizzata dall'angolo di mura tronco e dall'assenza di poggia e orza. Murata sulla tuga di prua, compensava con la facilità di manovra la minore capacità di stringere il vento



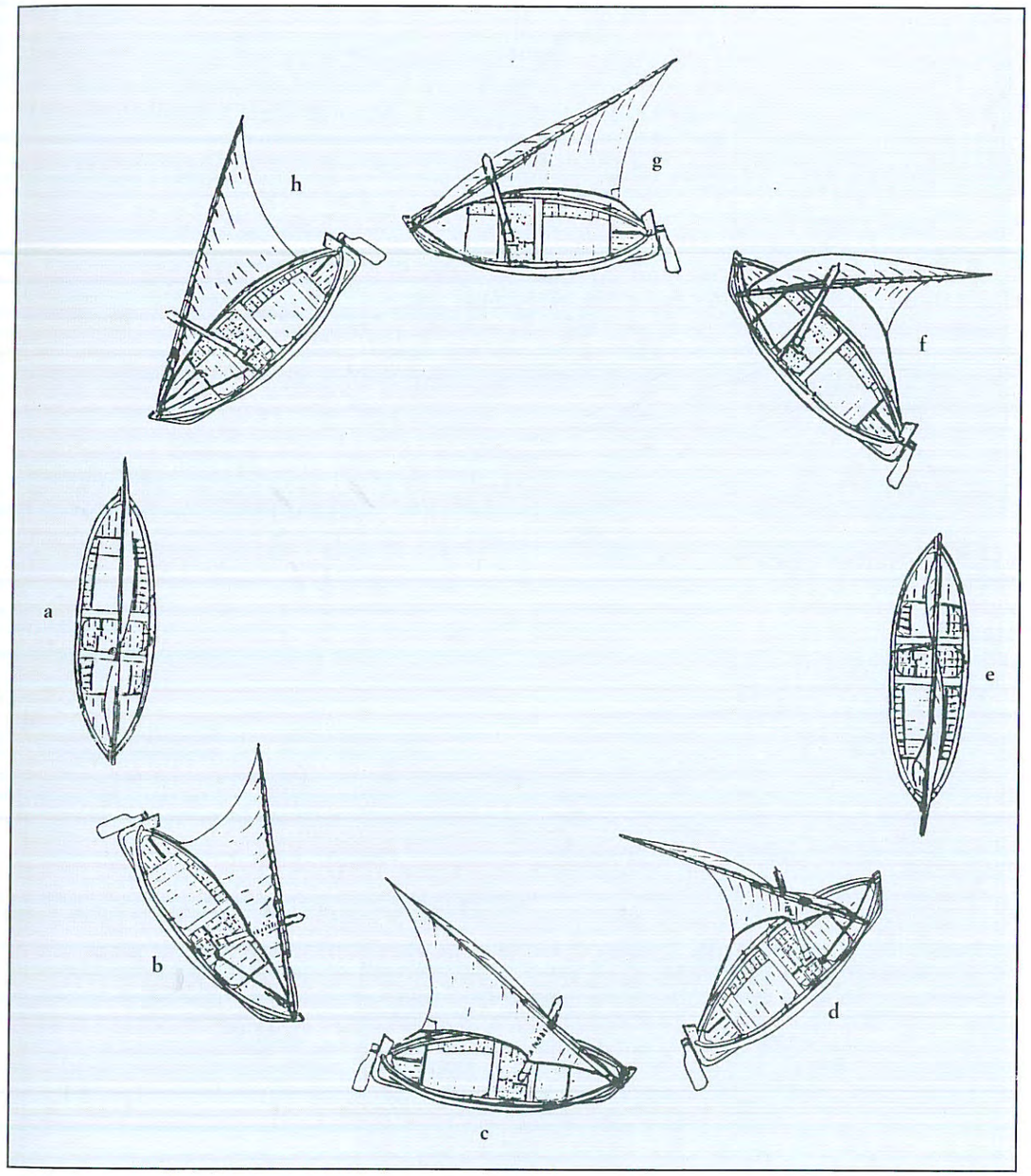
5. Per facilitare l'imbarco dell'albero e dell'antennale veniva utilizzato un rullo (*miulieddu*), mentre per alare le barche vengono ancora utilizzati dei blocchi di duro legno con scanalature (*siddati*) insevate in cui scorre la chiglia



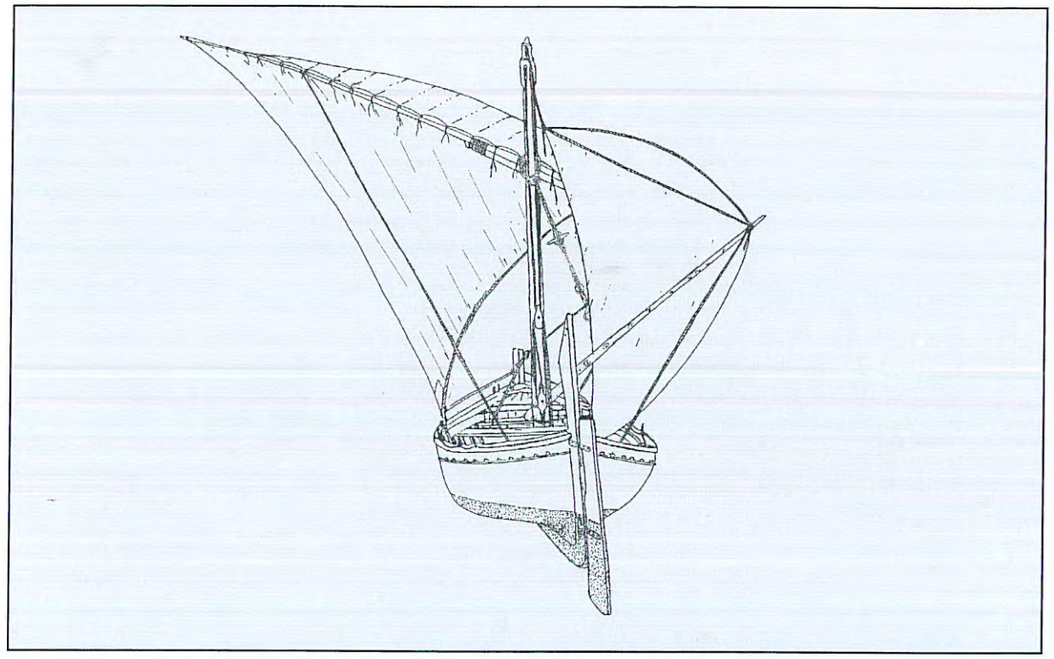
6. Nella "lunga barca" la chiglia era realizzata in tre pezzi: a) *rruota i prua*; b) *rruota i puppa*; c) *carinuozzu*. Durante la costruzione, l'elemento centrale (*carinuozzu*) era sostituito da un elemento provvisorio. A barca ultimata, questo veniva rimosso e lo spazio fra le pascime (c. *pàscimi*) veniva sigillato con un'assicella (d. *rrummàgghiu ru carinuozzu*) che completava il fasciame. Il *carinuozzu* veniva quindi fissato con due coppie di robusti chiodi in corrispondenza delle palelle (e).



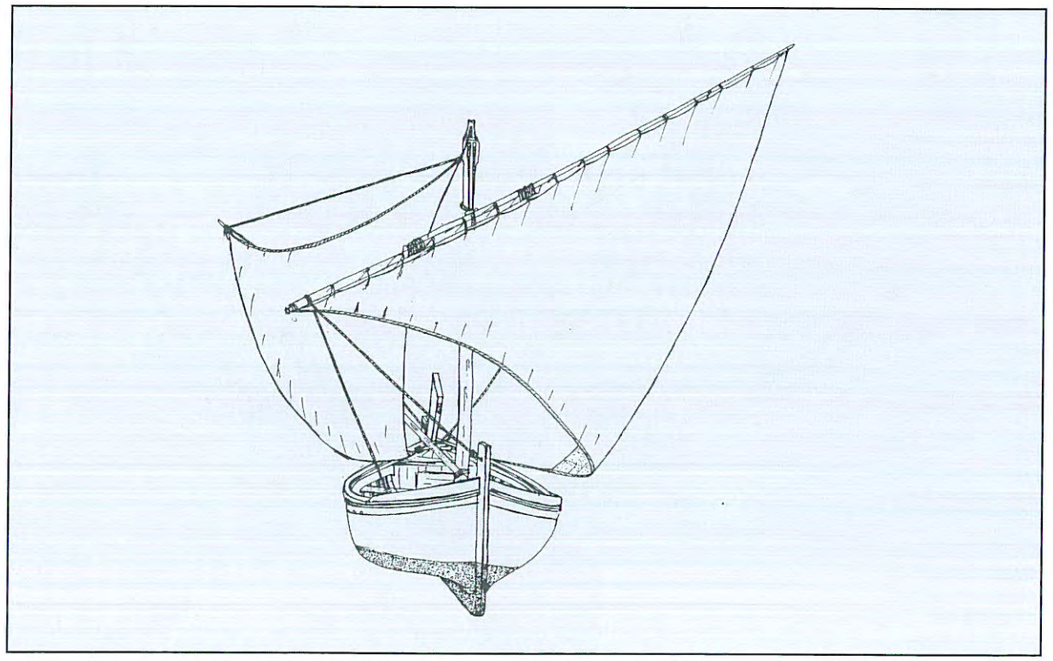
7. La vela latina può restare sottovento o sopravento rispetto all'albero, passando da un assetto all'altro a ogni virata (*quannu s'abbattieva*). Se il bordo da percorrere con la vela *o sduossu* era breve se ne poteva mantenere l'assetto, mentre si preferiva affrontare la complessa manovra per portare la vela sottovento (*rivissari*) nel caso che il bordo fosse particolarmente lungo



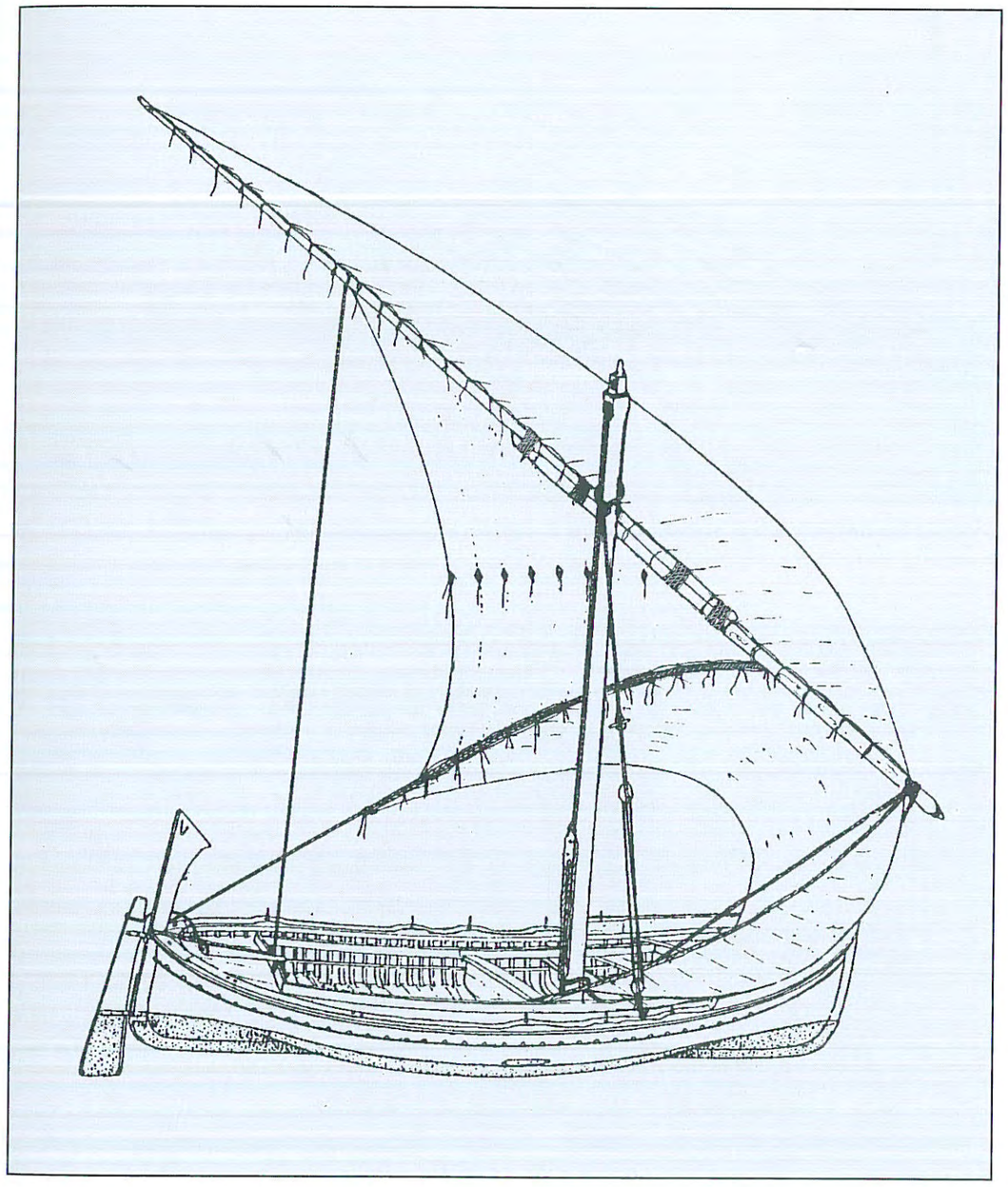
8. Le andature con la vela sottovento (*o rittu*) e sopravento (o *sduossu*) all'albero: a) virata di prua (*abbattirî*); b) stringere il vento (*putiggiari o sduossu*); c) con il vento al traverso (*i lascu o sduossu*); d) andare in poppa (*m'puppa o sduossu*); e) virata di poppa (*abbattiri mpuppa*); f) andare in poppa (*m'puppa o rittu*); g) con il vento al traverso (*i lascu o rittu*); h) stringere il vento (*putiggiari o rittu*)



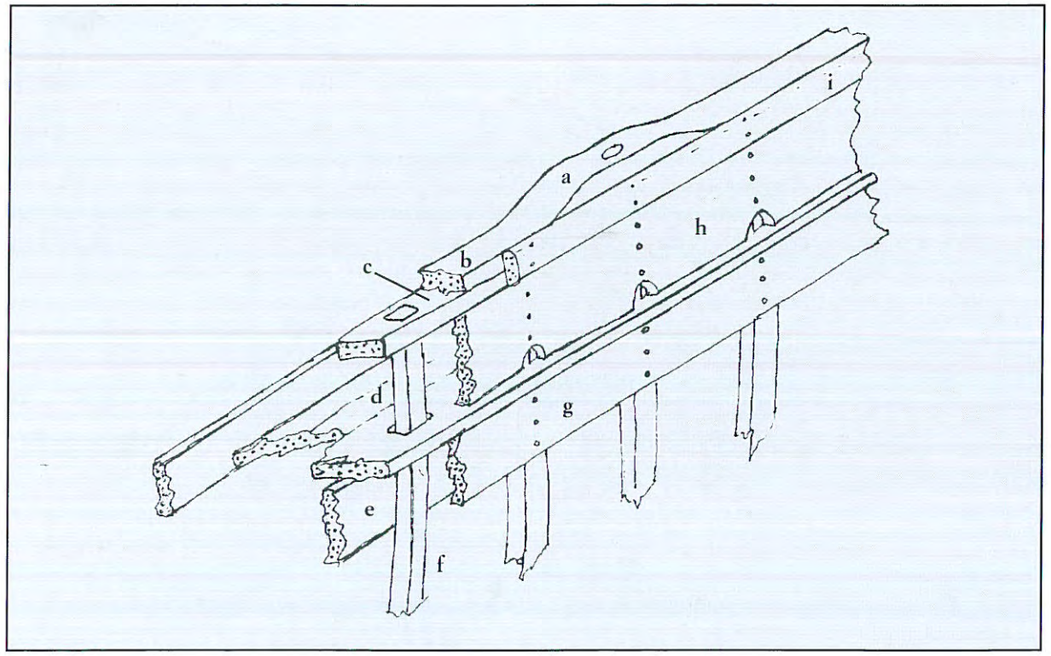
9. Un sistema per aumentare la superfice velica nelle andature di poppa, prevedeva la vela ridotta drizzata per il punto di mura e tenuta con la scotta in alto e fuoribordo da un picco assicurato alla base dell'albero. Oltre all'azione del timone in queste condizioni poteva essere utile l'azione del remo di governo (*u rimu assiibirisi*)



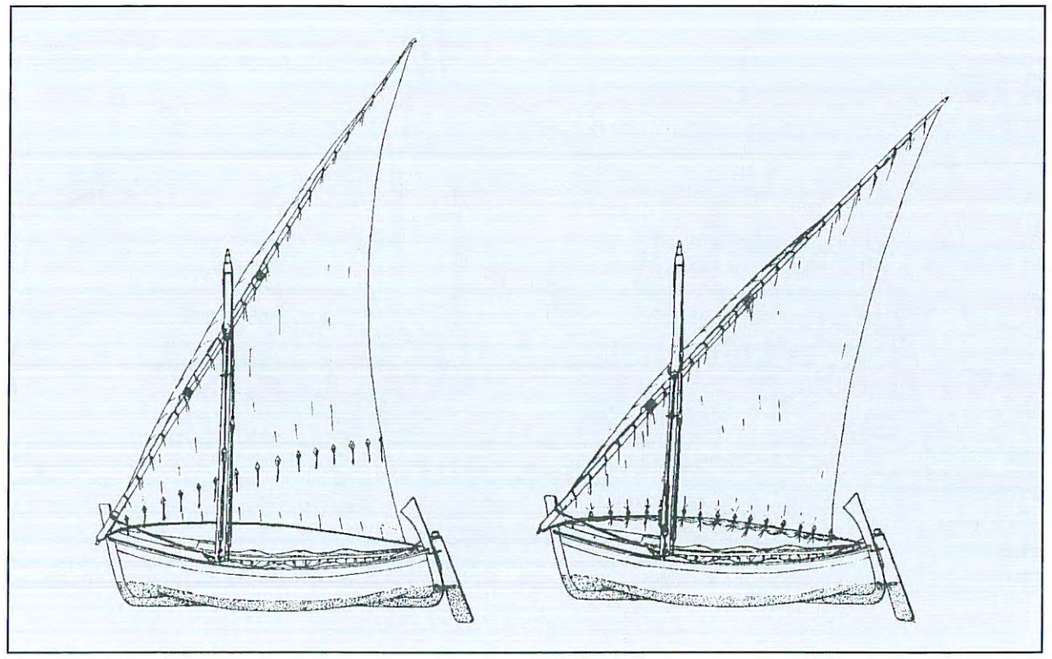
10. Con la vela grande di traverso (*cruciata*) e la vela ridotta murata per la penna con la scotta a fare da braccio, si riduceva il rollio della barca durante il rimorchio della rete. Stare al timone (*assiibirisi*) della barca, trattenuta per la poppa dal cavo di rimorchio, necessitava di particolare attenzione. Infatti se la rete bloccata da una imprevista asperità frenava la barca, questa poteva straorzare o strapuggiare



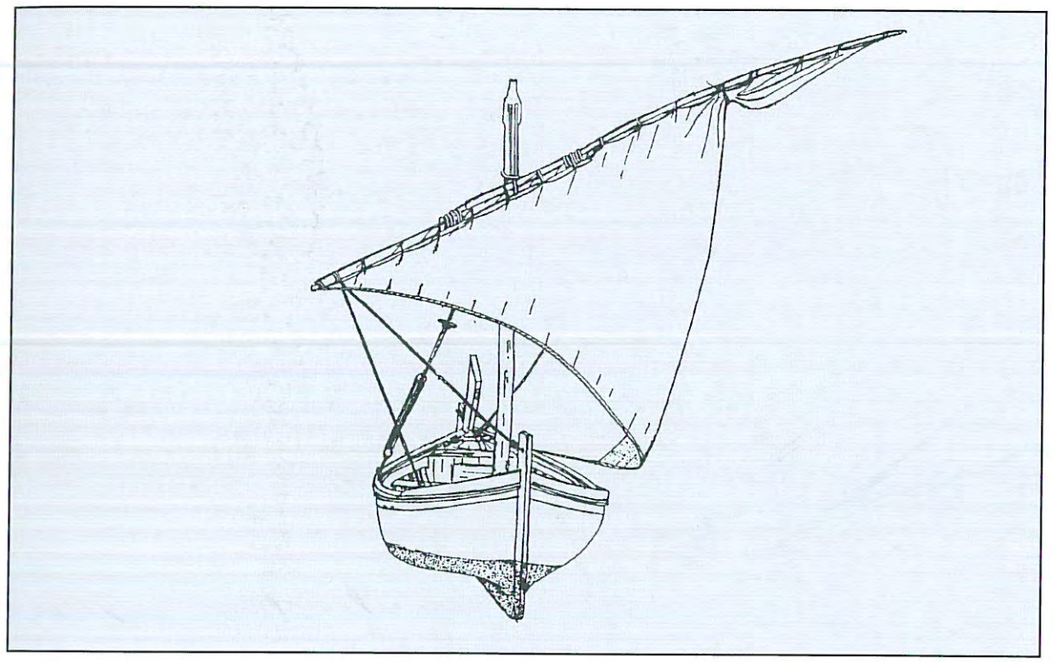
11. La rete a strascico (*paranza*) veniva rimorchiata da una coppia (*cucchia*) di barche sfruttando le andature portanti. Per aumentare al bisogno la superfice velica si aggiungeva, alla base di quella più grande, la vela di fortuna (*mièttiri a fascina*)



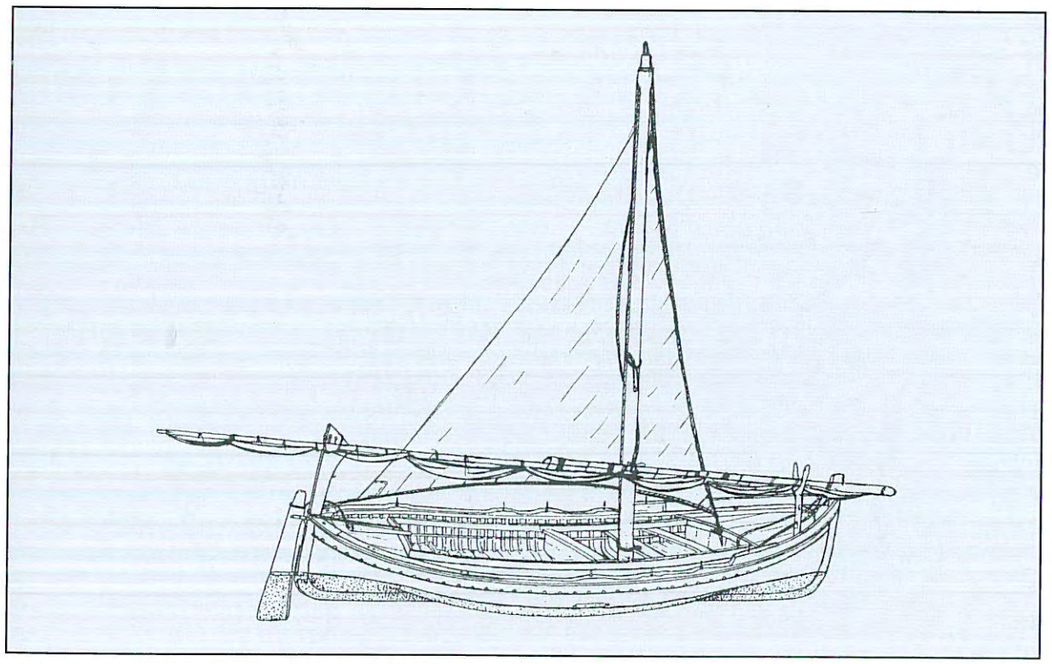
12. Particolare del bordo e della parziale pontatura: a) *nuottula*; b) *uorru i ncapu*; c) *uorru i sutta*; d) *curriturí*; e) *nfurra*; f) *straminali*; g) *cinta*; h) *tàvula i bbuinali*; i) *uorru nfacci*



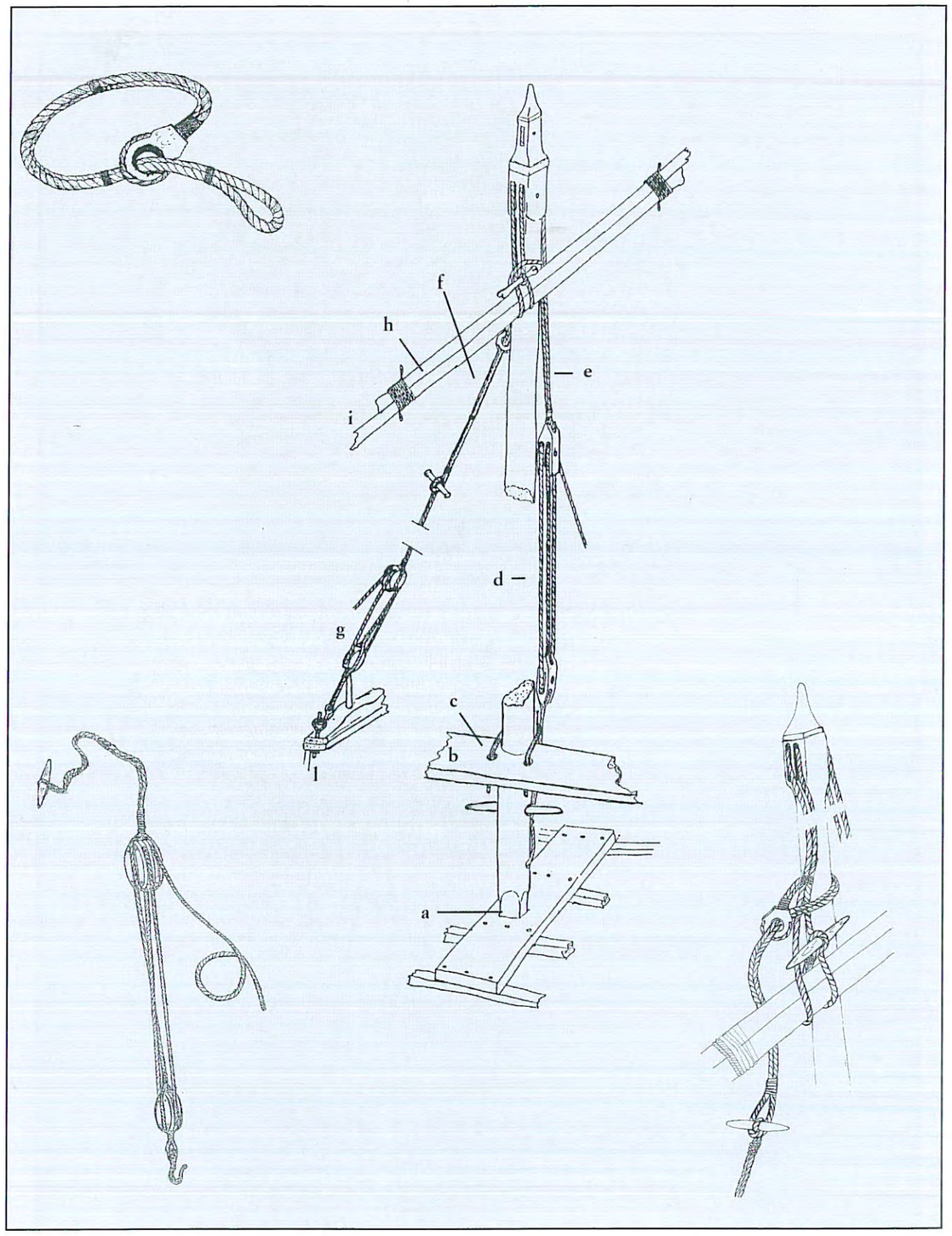
13. Si pigliava una mano di terzaroli serrando con i matafioni l'imbando della vela intorno alla linea di scotta. Mollando di drizza e cazzando la trozza l'antenna si abbassava spostando in basso il centro di spinta della vela e stabilizzando la barca



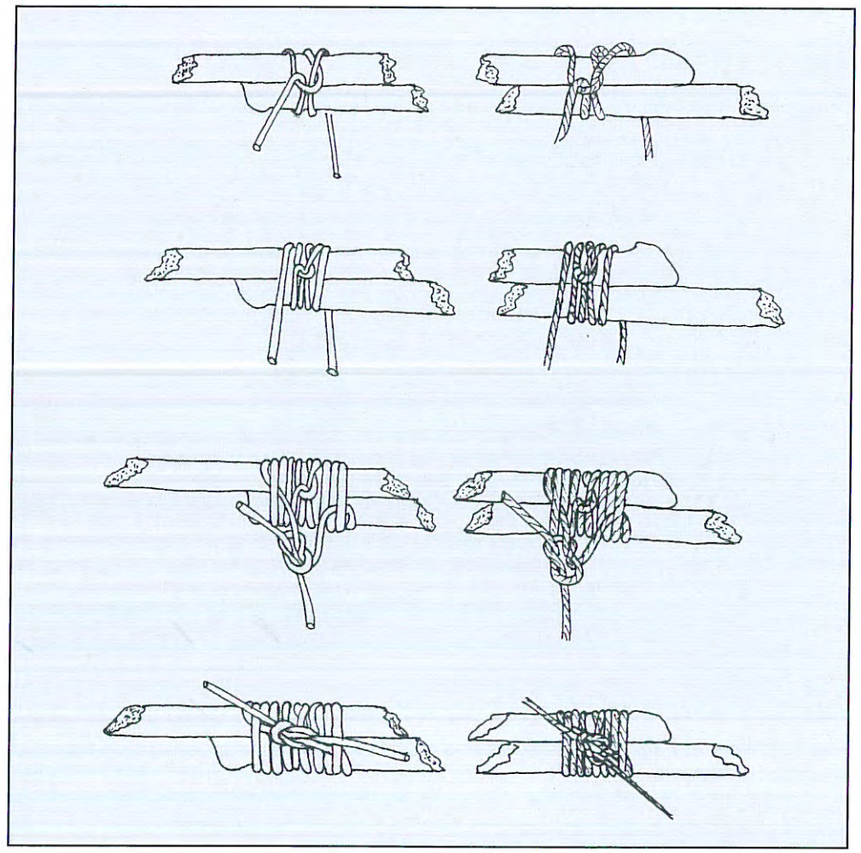
14. Di lasco con vento forte si poteva ridurre la vela utilizzando l'ostina come imbroglio



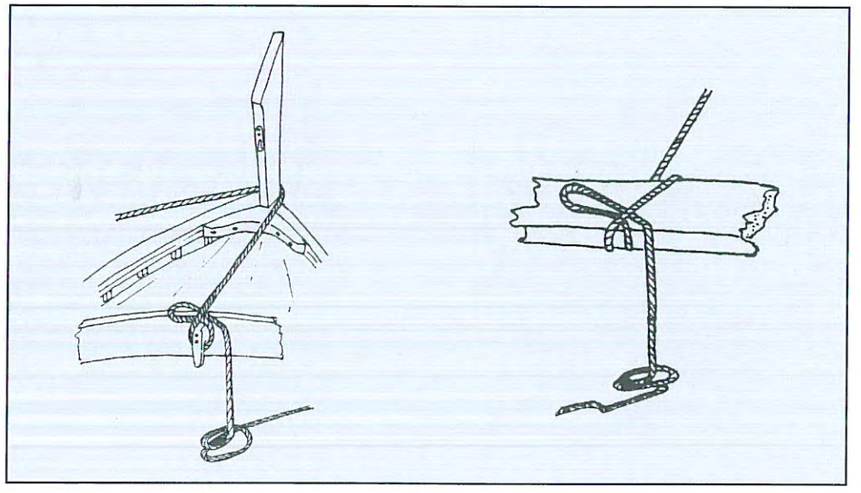
15. *U manciavientu* veniva drizzato in testa d'albero e murato alla centina di prua, a questa vela si ricorreva quando le condizioni di vento e mare si facevano difficili. In assenza di una vela ridotta si poteva drizzare alla stessa maniera la vela grande arrotolandone la base (*fari a piraluora*)



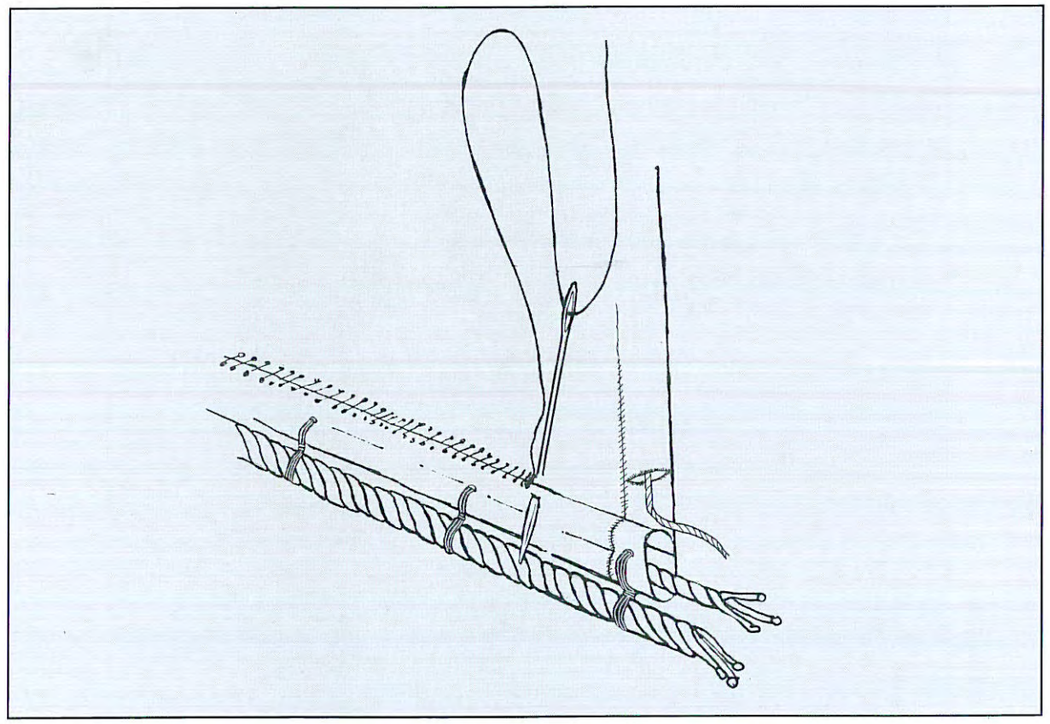
16. Sistema di ancoraggio dell'albero e complesso delle manovre per issare e tenere a segno l'antennale: a) *sgassa*, b) *vancu i l'aibbulu*, c) *cucciddatu*, d) *tira tira*, e) *straddu*, f) *cuddura*, g) *truozza*, h) *ntinna*, i) *caru*, l) *uorru*. Particolari della trozza (*cuddura*, in alto), del paranco della drizza (*tiratira*, a destra) e del paranco (*truozza*) della trozza (a sinistra)



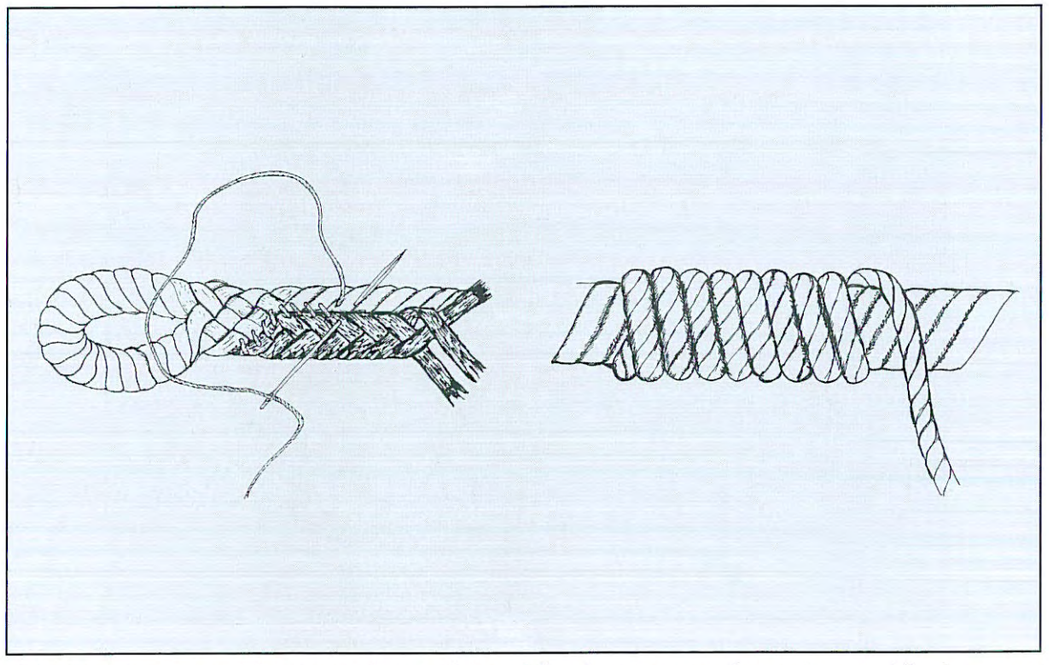
17. Esecuzione del nodo di trinca utilizzato per serrare (*ammusciddari*) il carro (*caru*) alla penna (*pinna*, *pinnuola*, *ntinna*). Due o quattro trinche (*capiddi*, *musciedda*) distribuite nel tratto in cui i due pezzi dell'antennale si sovrapponevano erano sufficienti a bloccare il tutto



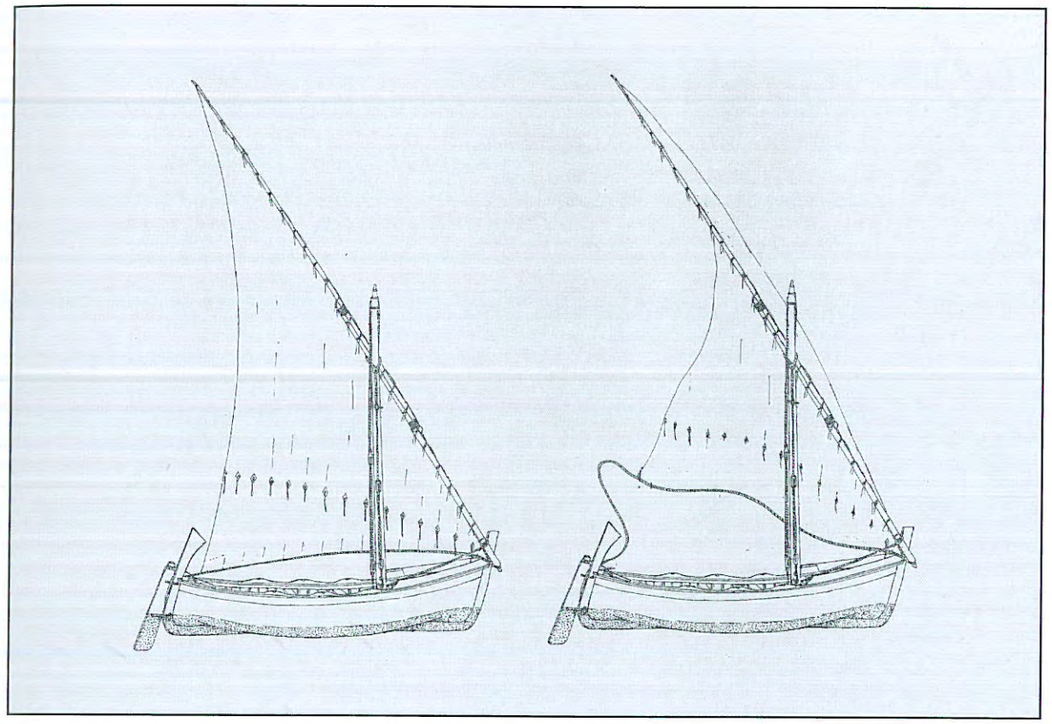
18. Sia alla scotta che alle manovre di prua veniva data volta con nodi facili da sciogliere. La scotta, rinviata intorno al dritto di poppa, veniva assicurata con una volta ganciata su una galloccia a pollice, mentre le manovre di prua venivano rinviate intorno a uno dei banchi di voga e fermati sempre con una volta ganciata



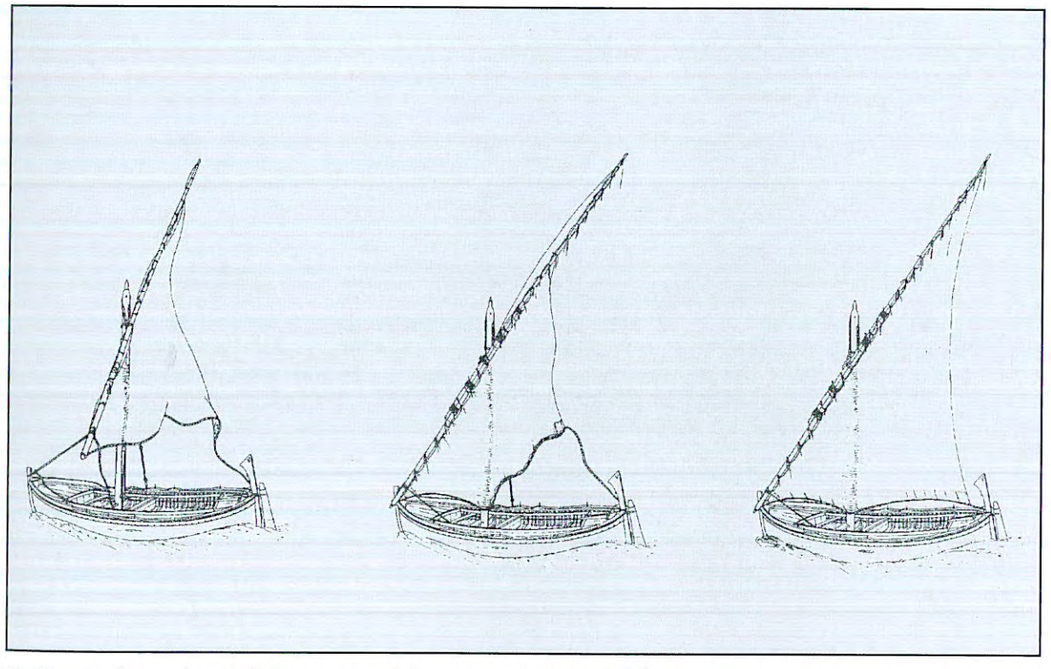
19. Lungo il bordo d'inferitura e alla base della vela veniva ricavata una guaina cucita (*vaina*) al cui interno si inseriva un midollino(*vuridduzzu*) di canapa che veniva a costituire un punto di forza per ingratigliare l'inferitura e la base alla scotta



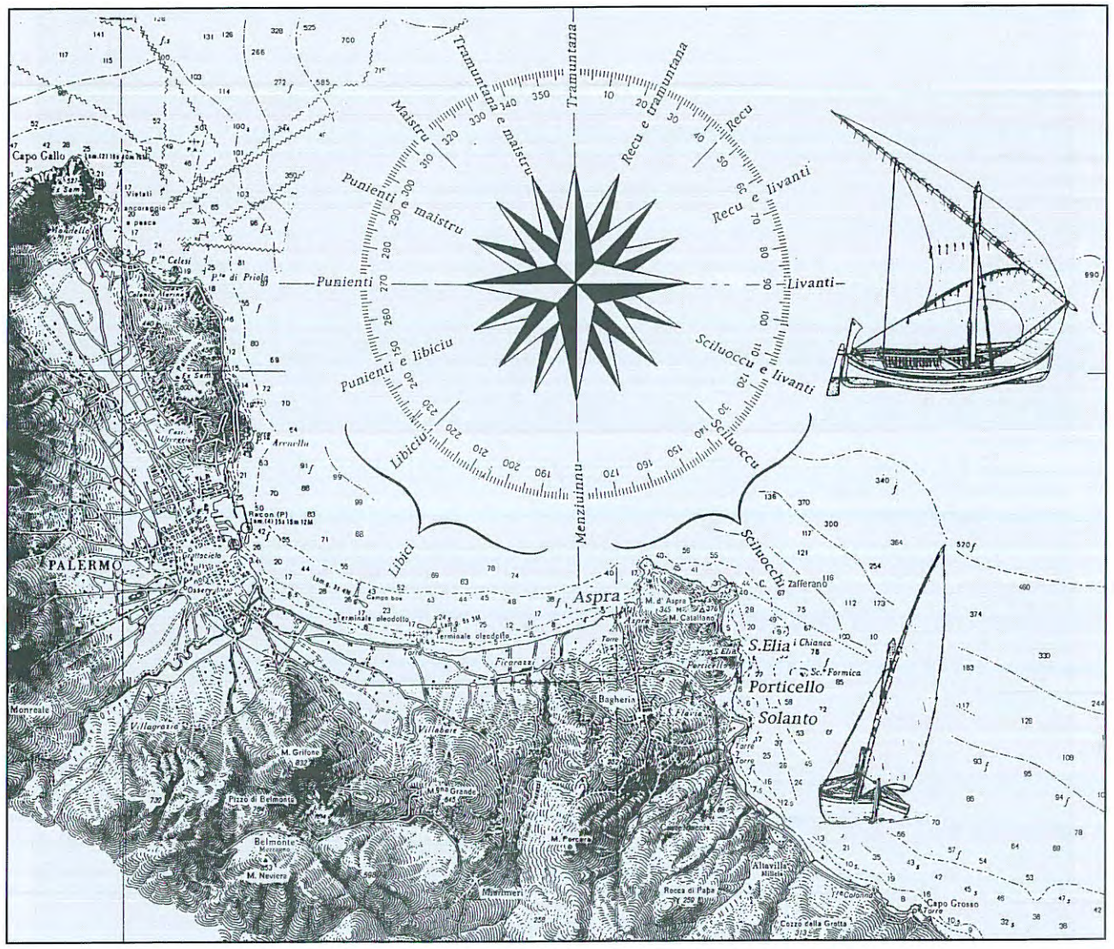
20. La porzione anteriore della scotta irralingata alla base della vela era soggetta a logorarsi a causa dello sfregamento contro le falche. Utile si rivelava una protezione (*battifaicca*), realizzata o con una fasciatura (*mpatuinatura*) o con due trecce di filacce (*mustazzu*) cucite nella parte inferiore



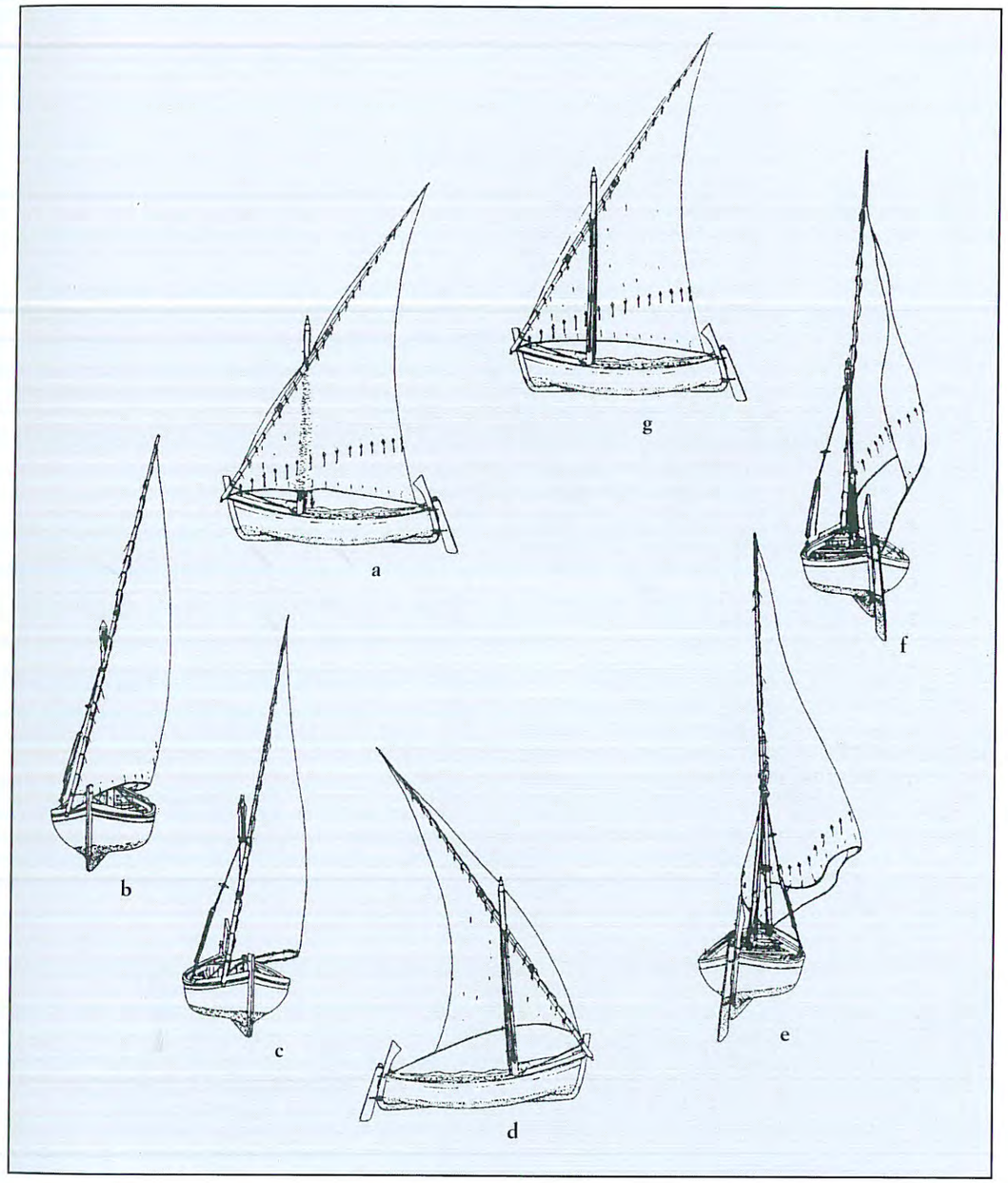
21. Nell'andatura *o rittu* (vela sottovento all'albero), per sventare poteva essere sufficiente lascare la scotta



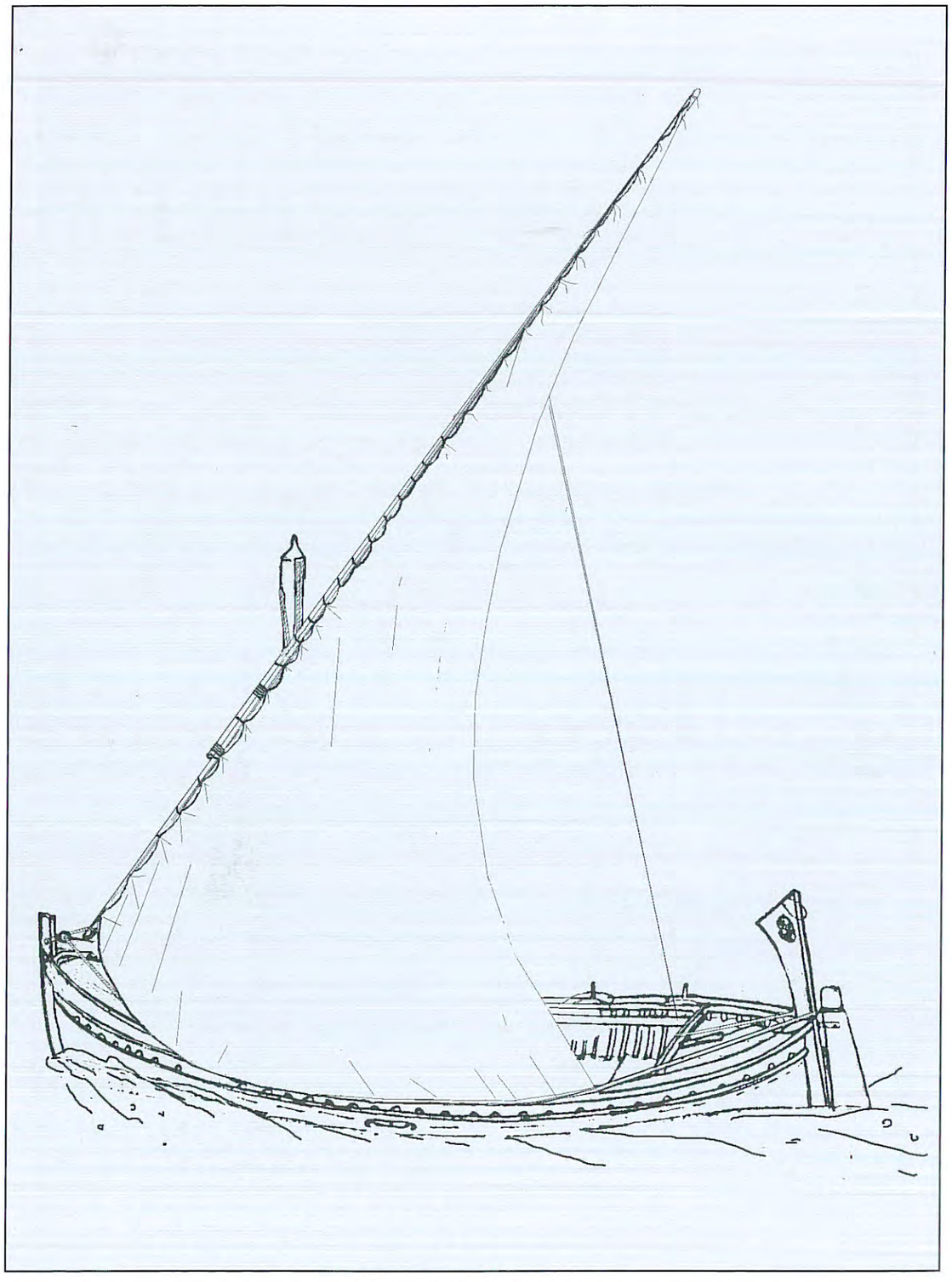
22. L'uomo di prua (*prurieri*) doveva stare vigile e pronto ai comandi del timoniere. Se la barca tendeva a ingavonarsi per una improvvisa e forte raffica (*rriefula vranca*), nell'andatura *o sduossu* lascare la scotta poteva non bastare, allora arrivava l'ordine urlato e perentorio: *muodda u ravanzi e l'uoissa a puppa!* (molla orza e poggiastrella!). La manovra prontamente eseguita faceva alzare il carro sventando la vela e riportando la barca in assetto



23. I venti nelle comunità marinare di Aspra, Sant'Elia, Porticello e Solanto



24. La complessa manovra per far passare l'antenna da sopravento a sottovento (*riviissari*): *a)* la barca naviga di bolina (*pruria*) con l'albero sottovento alla vela (*o sduossu*); *b)* la barca orza sino a virare di prua venendo sulle nuove mura con l'albero sopravento alla vela (*o rittu*); *c)* il timoniere poggia, la barca acquista velocità; *d)* puggiando e filando la scotta la barca va di lasco, l'equipaggio é pronto alla manovra; *e)* in fil di ruota scatta la manovra: il *prurieri* lasca orza e poggiastrella mentre si molla la trozza per consentire al *cascieri* di drizzare l'antenna più in alto a ridosso del calcese. Si fila la scotta passandola sull'altro bordo appena la vela va in bandiera mentre tirando la base del carro verso l'albero si porta l'antenna in verticale; *f)* l'antenna, drizzata più in alto e in verticale, viene portata sull'altro bordo. Mentre il timoniere orza e cazza la scotta per consentire alla vela ormai sottovento di portare, l'equipaggio rimette a segno le manovre di prua, molla la drizza riportando a segno l'antenna e serra la trozza dopo averne portato il paranco sopravento; *g)* la manovra é conclusa la barca torna sulla rotta originaria con l'albero e la trozza sopravento



25. In navigazione di bolina larga

Giuseppe Giacobello

Riviste italiane di etnoantropologia (1919-1999)

Un primo inventario

Nelle pagine che seguono si riportano i primi risultati, oltremodo schematizzati, di una ricognizione sulle riviste italiane di etnoantropologia ancora in corso di svolgimento. L'evidente incompletezza del repertorio presentato richiede qualche parola introduttiva.

Alla delimitazione di tipo cronologico – di preminente utilità operativa, ma giustificabile dal valore storiografico riconosciuto al I Congresso di Etnografia Italiana (Roma, 1911) – ne è seguita un'altra, per così dire, procedurale, basata sulla scelta di inserire in questo primo inventario solo le riviste già esaminate per intero (annata dopo annata, fascicolo per fascicolo) e quindi condizionata dalle lacunose e non sempre agevoli disponibilità bibliotecarie. Al periodo 1912-1999 sarà così necessario dedicare almeno una pubblicazione integrativa che includa altri importanti periodici, già individuati ma non ancora completamente esaminati, e gli ulteriori riscontri ottenuti con il procedere del lavoro. Un esame specifico dovrà inoltre essere riservato alle riviste demologiche a forte radicamento regionale che qui non hanno trovato spazio, pur avendo costituito uno dei tratti caratteristici dell'esperienza etnografica italiana.

Tali risvolti di apparente ordine pratico conducono comunque alla questione più delicata dei molteplici criteri di inclusione e di esclusione che possono essere individuati nel corso di queste operazioni repertoriali; questione non risolvibile con un generico rimando a un campo disciplinare pensato come omogeneo e ben definito, dato che, a sua volta, essa rinvia alla complessità, alla variabilità e per molti versi all'irriducibilità dei percorsi interpretativi con cui è stata ed è oggi concepita, in Italia come altrove, la conoscenza antropologica. Quand'anche si riuscisse infatti a ottenere un risultato accettabile per le riviste cui si sono riferite le comunità accademiche ufficiali e che godono, per questo, di riconoscimenti più o meno tangibili, resterebbe ancora da affrontare un cospicuo campionario di altre pubblicazioni che, specie negli ultimi decenni, con modi e risultati assai diversi, hanno contribuito alla generale esigenza di informazioni e di riflessioni etnoantropologiche manifestata da vari settori della nostra società. Una semplice scorsa alle nove edizioni dell'utile catalogo curato da R. Maini (*Catalogo dei periodici italiani*, Editrice Bibliografica, Milano, 1981-1999) è sufficiente per prendere contatto con una realtà di progetti editoriali per molti versi insospettabile, che si espande ancora ove si tenga presente la stabile accoglienza di "interventi" antropologici assicurata dai periodici di sociologia, di storia e di altri settori disciplinari.

La scelta delle riviste come osservatorio della presenza dell'antropologia nella storia culturale italiana obbliga a misurarsi congiuntamente con l'insieme di questioni che hanno accompagnato l'evoluzione di un determinato contesto scientifico e con la funzione stessa di uno strumento di comunicazione che nel tempo ha fatto registrare mutamenti di vario segno. La presentazione di questo inventario non avviene dunque in versione ristretta perché si è in qualche modo riusciti a trovare un efficace criterio selettivo, ma solo perché si è adottata una prospettiva graduale e si è comunque ritenuto che il patrimonio accumulatosi negli ottant'anni qui considerati possa intanto essere proposto quale convincente base di partenza. Assieme alle potenzialità documentarie testimoniate per ciascun territorio d'indagine (per le quali si può soltanto auspicare l'ulteriore dettagliata informatizzazione per autori, argomenti, luoghi, popolazioni, ecc.), questo *corpus* può contribuire a segnalare una fonte davvero importante per lo studio storico degli affinamenti teorici e delle consapevolezze disciplinari dell'antropologia italiana. Di questa storia, la quarantina di riviste qui incluse e quelle che dovranno esservi aggiunte, pur con le sensibili differenze di struttura editoriale, lasciano emergere molti crocevia caratterizzanti: il rapporto tra gli orientamenti naturalistici e quelli storico-culturali, il confronto tra le esperienze etnografiche "esotiche" e lo studio delle diversità regionali europee, il coinvolgimento privilegiato di talune correnti filosofiche, l'influenza di determinati movimenti politici, la ricorrente apertura nei confronti di metodologie internazionali, soltanto per richiamare quelli di ordine più generale.

Questo lavoro mostra poi almeno un altro limite. L'indagine è stata mantenuta entro il settore delle riviste a stampa, quando, di questi tempi, il riferimento alla promettente editoria elettronica sarebbe invece obbligato. Molti dei problemi di catalogazione sollevati riceverebbero del resto più d'una risposta da un'adeguata messa in rete informatica. Basti solo pensare – ed è un altro sincero auspicio di prosecuzione per questo lavoro – alle potenzialità di consultazione di una struttura aperta a continue integrazioni e costanti aggiornamenti.

Anche nella più elastica delle soluzioni, il problema di un sistema di pertinenze critiche, antropologiche o di altro genere, cui richiamarsi per vagliare ogni singola "appartenenza", rimarrebbe tuttavia inalterato, insito com'è nel doveroso quanto convenzionale discrimine di ogni progetto di conoscenza che voglia dotarsi di un'identità non stagionale. Niente come la

stesura in apparenza pacifica di un catalogo per "cultori della materia" aiuta a rendersene conto.

Le notizie di precedenti ricognizioni sulle riviste etnoantropologiche italiane non sembrano essere molte. A distanza di una quindicina d'anni, si può ancora condividere un giudizio formulato in occasione di un convegno sulle riviste europee di etnologia tenutosi nel 1895 a Carcassonne: «Pour ce qui concerne la situation des revues d'anthropologie en Italie, il faut tout d'abord signaler un fait qui ne touche pas seulement à ce domaine, mais qui a, au contraire, un caractère tres général: c'est-à-dire l'indéniable perte d'importance des revues que nous pourrions appeler "historiques", et la naissance parallèle de nouvelles importantes revues dans le panorama des études ethno-anthropologiques. D'ailleurs, ces revues ne sont pas nombreuses et jouent un rôle quelque peu marginal dans le débat culturel général, n'étant presque jamais, même si elles devraient l'être, un lieu réel de rencontre et de discussion pour les chercheurs appartenant aux diverses branche d'étude» (cfr. R. LIONETTI - C. M. RITA, *La situation des revues d'anthropologie en Italie*, USTS, n. s., I (1988) 1-2: 253-259). La valutazione sconfortante appena riportata può forse trovare un parziale bilanciamento nell'interessante contributo di A. DE NAPOLI e T. SEPPILLI (*I primi periodici italiani di antropologia medica. Quadro informativo e indice degli articoli di quattro riviste pioniere (1967-1992)*, AM2, 1996/1-2: 321-352) su alcune riviste di interesse etnoiatrico (AM1, EI e SMP), insieme alla generale constatazione della migliore tenuta testuale mostrata dai periodici dedicati a settori specialistici e da quelli a prevalente struttura monotematica – il criterio espositivo qui adottato rispecchia del resto tale convincimento.

Tra gli interventi dedicati a singoli periodici si segnalano: *Anthropology in Italy through the pages of the* Rivista di Antropologia*: computerized catalog of volumes 1-76 and their supplements (1893-1998)*, RA, LXXVII/1999: 1-14; R. MILETO, *Etnografia e folklore nelle opere di Raffaele Corso*, Rubbettino Ed., Soveria Mannelli (CZ), 1985 (introd. di L. M. Lombardi Satriani); E. PARDINI - V. ROSSI (a c. di), *Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia. (...) Indice dei cento volumi 1871-1970*, Soc. Italiana di Antropologia e Etnologia, Firenze, 1975 (present. di G. Genna); P. MESSERI, *Commemorazione «Archivio» per i suoi trascorsi cento anni di vita*, in Pardini - Rossi 1975: VII-XI; P. TOSCHI, *I venticinque anni di Lares*, in «Lares», XXVI (1960) 1-2: 1-8.

Utili elementi di valutazione sono ricavabili dai lavori dedicati alla storia degli studi etnoantropologici italiani, tra cui: P. APOLITO (a c. di), *Sguardi e modelli. Saggi italiani di antropologia*, A. BUTTITTA, *Ideologie e folklore*, Flaccovio, Palermo, 1971; B. BERNARDI, *La situazione attuale degli studi etno-antropologici*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XI (1973): 536-558; A. M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*, Palumbo, Palermo, 1973; ID., *Sulla storiografia demo-etno-antropologica italiana. Prefazione*, in Clemente e altri 1985: VII-XVI; P. CLEMENTE, *Folklore Studies and Ethnoanthropological Research in Italy: 1960-1980*, in «Ethnologia Europaea», XIII (1982-83) 1: 37-50; P. CLEMENTE E ALTRI, *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*, Laterza, Roma-Bari, 1985 (prefaz. di A. M. Cirese); U. FABIETTI, *Storia dell'antropologia*, Zanichelli, Bologna, 1991; V. GROTTANELLI, *Ethnology and/or Cultural Anthropology in Italy: Traditions and Developments*, in «Current Anthropology», 1977/4: 593-613; V. LANTERNARI, *Le nuove scienze umane in Italia. Genesi e sviluppi*, in Id., *Antropologia e imperialismo e altri saggi*, Einaudi, Torino, 1974: 321-340; L. M. LOMBARDI SATRIANI, *Realtà meridionale e conoscenza demologica. Linee per una storia degli studi demologici dagli anni postunitari alla conquista della Libia*, in Id., *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Sellerio, Palermo, 1979: 113-135; V. PETRARCA, *Demologia e scienze umane*, Guida, Napoli, 1985; S. PUCCINI, *Evoluzionismo e positivismo nell'antropologia italiana (1869-1911)*, in Clemente e altri 1985: 97-148; S. PUCCINI - M. SQUILLACCIOTTI M., *Per una prima ricostruzione critico-bibliografica degli studi demo-etno-antropologici italiani nel periodo tra le due guerre*, in P. Angelini e altri, *Studi antropologici italiani e rapporti di classe. Dal positivismo al dibattito attuale*, F. Angeli, Milano, 1980: 67-93, 201-239; F. REMOTTI, *Tendenze autarchiche nell'antropologia culturale italiana*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», XIX (1978) 4: 183-266; P. SOLINAS, *Il dibattito sull'antropologia culturale*, in A. M. Cirese (a c. di), *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palumbo, Palermo, 1972: 197-234; T. TENTORI, *Cultori di scienze antropologiche in Italia tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento*, in F. Fedele - A. Baldi (a c. di), *Alle origini dell'antropologia italiana. Giustiniano Nicolucci e il suo tempo*, Guida, Napoli, 1988: 85-99.

Chi volesse segnalare integrazioni o rettifiche può indirizzarle attraverso e-mail (dod7565@iperbole.bologna.it).

Criterio di schedatura

Di ogni rivista vengono forniti in ordine:
- sigla alfabetica (ricavata dal titolo);
- titolo ed eventuale sottotitolo;
- luogo e periodo di pubblicazione (se ancora in corso, anche l'attuale casa editrice);
- dati relativi alla dirigenza scientifico-editoriale e (in taluni casi) alla redazione;
- sintesi del programma editoriale (talvolta con citazioni originali tratte sempre dagli scritti di presentazione proposti nel primo numero, salvo diversa indicazione);
- struttura editoriale (con le rubriche stabili e i titoli o gli argomenti degli eventuali numeri monotematici);
- rimandi a eventuali pubblicazioni degli indici;
- indicazioni su eventuali collane editoriali collegate (con i dati relativi a ciascun volume).

Biblioteca

AAE

«Archivio per l'Antropologia e l'Etnologia», Firenze, in corso dal 1871.

• Dir. G. Genna (1942-1953, P. Graziosi (1954-1964), A. Marzi (1965), R. Parenti (1966-1977), C. Corrain (dal 1978).

• Nasce su iniziativa di Paolo Mantegazza quale organo ufficiale della Società Italiana di Antropologia e Etnologia (dal 1878 al 1910 Società Italiana di Antropologia, Etnologia e Psicologia Comparata). Caratterizzato da un impianto originario di esplicito orientamento naturalista, sottoposto nel tempo a frequenti processi di aggiornamento, ha comunque garantito una significativa presenza di contributi etnologici accanto alle stabili pubblicazioni di antropologia fisica, paleontologia umana, paletnologia, ecc. Sempre per quanto riguarda i contenuti, una sintetica ricostruzione storica ha individuato «tre fasi di particolare fisionomia»: una prima, dalla fondazione al secondo decennio del Novecento, «con memorie di tipo antropologico ed etnologico classico a firma di Mantegazza, Giglioli, Nicolucci, G. Sergi, Sommier, Riccardi, Livi, ecc.»; una seconda, compresa tra i due conflitti mondiali, in cui, «pur continuando e intensificandosi anche una larga partecipazione di autori stranieri in Antropologia classica e Etnologia, va sempre più prendendo consistenza lo studio della Paleontologia Umana, della Paletnologia e dell'Archeologia», unitamente a un notevole sviluppo di «studi antropologici sull'Africa Italiana»; una terza, dal secondo dopoguerra ai giorni nostri, sempre caratterizzata dai lavori di Paleontologia e di Paleoantropologia, ma con sensibili aperture ai nuovi indirizzi dell'antropologia biologica, primo fra tutti quello della genetica (cfr. Messeri 1975).

• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Memorie, Note e Comunicazioni, Notizie, Necrologi, Recensioni, Rendiconti della S.I.A.E., Indice analitico) ad eccezione dei seguenti volumi: CVI (1976) suppl., *Popolamento e spopolamento di una vallata alpina. Ricerche antropologiche nell'alta Val Varaita e testimonianze di cultura occitanica* (a c. di B. Chiarelli); CIX-CX (1979-1980), Vol. in memoria di Raffaello Parenti; CXIX (1989), *Paolo Mantegazza: Lezioni di antropologia* (2 voll.); CXXII-CXXIII (1992-1993), Voll. dedicati a Cleto Corrain in occasione del suo giubileo.

• Per l'indice dei primi cento volumi (1871-1970), con le suddivisioni in base ad autori e argomenti cfr. Pardini - Rossi 1975.

AAM

«Archivio Antropologico Mediterraneo. Semestrale di studi e ricerche», Palermo, in corso dal 1998 (Sellerio Ed., Palermo).

• Presid. comit. edit. A. M. Cirese; dir. A. Buttitta; condir. M. Herzfeld, M. Kilani, L. M. Lombardi Satriani; B. Lortat-Jacob; dir. resp. V. Cusenza. Redaz. presso l'Istituto di Scienze antropologiche e geografiche dell'Università di Palermo (Cattedra di Antropologia culturale) e presso la Scuola internazionale di scienze umane (Gibellina).

• Interessata a valorizzare le esperienze di ricerca maturate nell'ambito dei sistemi e dei processi storico-sociali dell'area mediterranea, la rivista vuole anche offrirsi come luogo di verifica delle metodologie antropologiche, traendo riflessioni dalle nuove ondate migratorie Sud-Nord e dagli ineludibili rivolgimenti che esse hanno imposto a molte rigide ripartizioni del pensiero etnologico tradizionale.

• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Ragionare / Ricercare / Documentare / Ricordare / Biblioteca / Abstracts / Leggere-Vedere-Ascoltare).

AC

«Antropologia contemporanea. Italian Journal of Anthropology / Journal Italien d'Anthropologie», Firenze, in corso dal 1978 (dal 1992 A. Pontecorboli Ed. / EDK).

• Dir. resp. B. Chiarelli (1978-1991), G. Ardito e B. Chiarelli (dal 1992).

• «Pubblica articoli e note originali su temi antropologici d'attualità, secondo la definizione delle discipline operata dalla U.A.I. (Unione Antropologica Italiana, sez. ital. della European Anthropological Association) e dalla F.I.A.I. (Federazione delle Istituzioni Antropologiche Italiane)». Frequenti le pubblicazioni su temi e metodi che possono impegnare congiuntamente riflessioni di tipo naturalistico ed etnoantroplogico. All'esperienza di AC sono da collegare altre riviste (qui non inventariate) che si richiamano al medesimo campo interpretativo: «Human Evolution», in corso dal 1986 (oggi A. Pontecorboli Ed., Firenze), «Journal of Human Evolution», in corso dal 1972 (oggi Academic Press, London), «International Journal of Anthropology. Official organ of the European Anthropological Association», in corso dal 1986 (oggi A. Pontecorboli Ed., Firenze).

• Volumi monotematici: I (1978) 1-2, Atti del congr. della U.A.I. (Padova, 2-4 dic. 1977); II (1979) 2-4 e VI (1983) 1, *Atti del II Congr. naz. di Scienze antropologiche* (Trieste, 13-15 ott. 1978); III (1980) 2, *Abstracts of VIII Congress of the International Primatological Society* (Firenze, 7-12 lug. 1980); III (1980) 4, *Il secular trend nell'uomo: interesse teorico e applicativo* (atti del conv. di Bologna, 26-27 ott. 1979); V (1982) 1-2, *Antropologia, archeologia e gestione del territorio* (atti del IV congr. degli Antropologi

Italiani, Napoli 27-28 nov. 1981) e *Scienze biologiche per la conoscenza e la valorizzazione del patrimonio storico e ambientale* (atti del conv. di S. Miniato al Tedesco, 4-6 dic. 1981); VI (1983) 3, Atti del II congr. naz. di Primatologia (Pavia, 16-17 giu 1983); VI (1983) 4, dedicato all'istituzione dei consultori di genetica; VII (1984) 2, *Abstracts of IV Congress of the European Anthropological Association* (Firenze, 4-7 set. 1984); VII (1984, *Antropologia applicata ed egemonia* (atti parz. del V congr. degli Antrop. It., Varenna, 1983); VIII (1985) 1, *Paolo Mantegazza e il suo tempo: l'origine e lo sviluppo delle scienze antropologiche in Italia* (atti del conv. di Firenze, 30-31 mag. 1985; VIII (1985) 1, *Paolo Mantegazza e il suo tempo: notizie storiche sulle scienze antropologiche in Italia dal 1880 al 1980*; IX (1986) 4, *Anthropological Perspectives of Sociobiology* (atti del meeting di Pavia, 14-15 mar. 1986); X (1987) 1-2 (suppl.), *Le popolazioni mediterranee* (atti del VI congr. degli Antrop. It., Cagliari, 18-20 ott. 1985); XIII (1990) 2-3, *Biodemografia delle popolazioni dell'area mediterranea* (atti del VI conv. degli Antrop. It., Frascati, 24-27 set. 1987); XIV (1991) 1-3, Atti del VIII congr. degli Antrop. It., Parma, 12-14 ott. 1989); XV (1992) 2, dedic. al cinquecentenario della "scoperta dell'America"; XVI (1993) 1-4, *Significato di reperto, di dato e di informazione nell'indagine antropologica* (atti del IX congr. naz. degli Antrop. It. (Bari, ott. 1991); XVII (1994) 4, *Odori e feromoni: percezione e comportamento* (a c. di B. Chiarelli e F. Scalfaro); XVIII (1995) 3-4, *Il popolamento della Sardegna. Storia, effetti e prospettive* (atti della giorn. di st. di Cagliari, 22 apr. 1995); XX (1997) 1-4, *Storia del popolamento del Mediterraneo: aspetti antropologici, archeologici e demografici* (atti del XII congr. dell'Assoc. Antropologica Ital., Palermo - Alia, 16-20 set. 1997).

AES

«AES. Materiali, studi e argomenti di etnografia e storia sociale», Vigevano, 1993-1995.

• Dir. M. Laveroni; redaz. a c. della Associazione di Etnografia e Storia Sociale (A.E.S.).

• La rivista è nata per divulgare gli interessi e le attività dell'A.E.S., ritenendo che «in una società in rapida trasformazione occorre agire per non disperdere i patrimoni delle culture "altre" (dalle testimonianze tradizionalmente affidate alla comunicazione orale, ai documenti della cultura materiale, alle più varie espressioni create dalle minoranze vecchie e nuove)».

• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Rubriche / Documenti / Saggi e Contributi).

AL

«Annali Lateranensi. Pubblicazione del Pontificio Museo Missionario Etnologico», Città del Vaticano, 1937-1961 (prosegue come APMME).

• Dir. W. Schmidt (1937-1939); M. Schulien (1940-1961).

• Annuario del Museo vaticano, impostato in due parti: una dedicata alle collezioni custodite e alle ulteriori acquisizioni progressivamente realizzate, l'altra (la più cospicua) finalizzata a ospitare articoli in varie lingue (latino, italiano, inglese, tedesco, francese e spagnolo) prodotti da missionari e studiosi di etnologia (sia di orientamento religioso sia di orientamento laico, come ad es. A. Bausani, B. Bernardi, E. Cerulli, E. E. Evans-Pritchard, V. L. Grottanelli, V. Maconi e altri) e dedicati alle «condizioni culturali dei popoli delle missioni e in prima linea alla loro cultura spirituale: le condizioni religiose, sociali e morali, l'arte, i miti e le leggende coi rispettivi testi, e quei problemi ed indirizzi dell'ambiente missionario che stanno in nesso con queste manifestazioni spirituali».

• Struttura pluritematica.

• Ogni volume presenta indici molto dettagliati delle materie, dei nomi di paesi, popoli e lingue, delle persone e degli autori.

AM1

«Antropologia medica. Per un confronto di culture sui temi della salute», Brescia-Trieste, 1986-1988.

• Dir. R. Lionetti. Realizzata nell'ambito delle attività di ricerca del «Gruppo di antropologia della salute e della malattia» (Istituto di Igiene, Università di Trieste), del «Gruppo di lavoro per l'antropologia della medicina» (Istituto di Etnologia ed Antropologia culturale, Università di Perugia) e (dal 1987) del «Centro regionale umbro per la ricerca e la documentazione storico-psichiatrica (Provincia Regionale di Perugia).

• Si è proposta «come luogo di approfondimento teorico e metodologico, come strumento di informazione e di aggiornamento bibliografico, e come punto di riferimento per quanti – antropologi, sociologi, medici, infermieri, operatori e amministratori impegnati nel campo della sanità – sono oggi professionalmente e culturalmente interessati agli aspetti sociali e culturali della malattia».

• Struttura monotematica: 1986/1, *Scienze umane e formazione sanitaria*; 1986/2, *Aspetti antropologici dell'alcoolismo* (a c. di R. Lionetti); 1987/3, *Antropologia e professioni infermieristiche* (a c. di R. Lionetti); 1988/4, *Migrazione e salute mentale in Europa* (a c. di J. Arpin, L. Comba e F. Fleury).

• Per le schede bibliografiche di tutti gli articoli pubblicati cfr. De Napoli-Seppilli 1996: 335-338.

AM2

«AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica», Perugia, in corso dal 1996 (Argo Ed., Lecce).

• Dir. T. Seppilli. Testata della Fondazione "Angelo Celli" per una cultura della salute (Perugia), realizzata con la collab. dell'Istituto di Etnologia e Antropologia culturale dell'Univ. di Perugia.

• «Tenendo sullo sfondo il grosso nodo fondante intorno al quale si organizza l'intero costrutto delle scienze

Biblioteca

umane – quello della relativa autonomia e ad un tempo delle complesse intersezioni fra il *biologico* e il *sociale* » –, i curatori della rivista si propongono «una esplorazione a tutto campo di ciò che possiamo definire come il "versante storico-sociale" della fenomenologia di salute/malattia, specie per quanto concerne le dinamiche culturali e della soggettività e la loro stessa incidenza sui meccanismi delle difese organiche e del controllo dei processi corporei». Sempre in questo quadro, lo specifico obbiettivo viene individuato, in negativo, nel «superamento dei limiti biologistici che frenano oggi lo sviluppo della nostra medicina e ne riducono, ad un tempo, le fondamenta scientifiche e le stesse possibilità operative»; mentre, in un ottica positiva, si pensa alla rivista come «contributo critico alla costruzione di una nuova medicina, scientifica e unitaria, capace di accogliere in un quadro epistemologico coerente l'eredità dei numerosi tentativi attraverso i quali l'uomo ha cercato di fronteggiare le minacce alla sua salute».

• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Saggi / Ricerche / Note, Interventi, Rassegne / Riproposte / Osservatorio).

• Nel vol. 1996/1-2 (pp. 321-352) si segnala un utile contributo a cura di A. De Napoli e T. Seppilli, che contiene la schedatura dettagliata di tutti gli articoli apparsi su AM1, EI e SMP.

AMP

«Annali del Museo Pitrè», Palermo, 1950-1964.

• Dir. G. Cocchiara (1950-1963), G. Bonomo (1963-1964). Dal 1957 redaz. a cura dell'Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Università di Palermo.

• Proposti in origine come ideale continuazione dell'«Archivio per lo studio delle tradizioni popolari» (Palermo, 1882-1909). Le pubblicazioni hanno riguardato soprattutto ricerche e studi di folklore, etnologia, sociologia e storia delle religioni. Sul piano della "storia degli studi" si segnala la pubblicazione di una minima parte dell'epistolario di Giuseppe Pitrè (in partic. con F. J. Child, D. Comparetti, K. Krhon, W. Mannhardt, P. Rajna e H. Usener) e diversi saggi di G. Cocchiara, P. Collaer, B. Emrich Duncan, M. Eliade, E. Li Gotti, S. Lo Nigro, G. A. Megas, E. Meletinschij, C. Naselli, G. Ortutay, G. Rossi-Taibbi, O. Tiby e altri.

• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Saggi / Ricerche e Documenti / Recensioni / Note e Schede).

APMME

«Annali del Pontificio Museo Missionario Etnologico», Città del Vaticano, in corso dal 1962 (continuazione di AL).

• Dir. M. Schulien (1962-1967), P. Maarschalkerwerd (dal 1968).

• Mantiene inalterati i caratteri editoriali di AL.

ARSTPI

«Archivio per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari», Napoli-Catania, 1936-1941 (continuazione di FI; dopo la sospensione degli anni 1942-45 prosegue come FRTP).

• Dir. R. Corso.

• Pur dovendosi misurare con le sollecitazioni della cultura ufficiale del periodo fascista e con i relativi progetti di inquadramento. propagandistico delle "diversità" regionali italiane, riesce nel complesso a mantenere la linea editoriale già sperimentata con FI.

• Struttura pluritematica (rubriche stabili: [Articoli] / Note e Commenti / Bibliografia / Annunzi Bibliografici).

• Gli indici di tutte le annate, riprodotti anastaticamente da ciascun fascicolo, sono stati pubbl. in Mileto 1985: 157-166.

BAELM

«Bollettino di informazione dell'Archivio Etnico Linguistico-Musicale della Discoteca di Stato», Roma, in corso dal 1969.

• Concepito in un primo tempo come supplemento semestrale del Bollettino dell'U.P.L.A.S. (Ufficio della Proprietà Letteraria Artistica e Scientifica - Presidenza del Consiglio dei Ministri) e successivamente come iniziativa promossa dall'Ufficio centrale per i beni librari e gli istituti culturali (Minist. per i Beni Culturali e Ambientali), è stato predisposto dalla Discoteca di Stato quale strumento di informazione sulle attività dell'A.E.L.M. (ricerche sul campo, acquisizioni archivistiche, pubblicazioni, incontri scientifici, ecc.) e di analoghe istituzioni italiane e straniere del campo etnoantropologico, e quindi destinato a «studiosi e ricercatori che operino nell'ambito dell'etnologia, delle tradizioni popolari, dell'etnomusicologia, della glottologia, della dialettologia e di altre materie affini».

• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Attività dell'A.E.L.M. / Attività di altri istituti) ad eccezione dei voll.: VIII (1976), *Studio della narrativa di tradizione orale sulla base delle registrazioni sonore* (collab. di A. Milillo); XIV (1982), *Antropologia culturale. Ricerche e ricercatori sulla realtà italiana* (a c. di L. Li Causi; introd. di T. Tentori).

• Pubblicazioni in vario modo collegate: *Catalogo delle edizioni e registrazioni*, Discoteca di Stato, Roma, 1963; *Archivio Etnico Linguistico-Musicale. Catalogo delle registrazioni*, Discoteca di Stato, Roma, 1967 (I ediz.), 1970 (II ediz.); A. M. Cirese e L. Serafini (a c. di), *Tradizioni orali non cantate. Primo inventario nazionale per tipi, motivi o argomenti di fiabe, leggende, storie e anedddoti, indovinelli, proverbi, notizie sui modi tradizionali di espressione e di vita ecc., di cui alle registrazioni sul campo promosse dalla Discoteca di Stato in tutte le regioni italiane negli anni 1968-69 e 1972*, Discoteca di stato - Ministero dei Beni Culturali e Ambientali, Roma, 1975; S. Biagiola (a c. di), *Etnomusica. Catalogo della musica di tradizione orale*

nelle registrazioni dell'Archivio Etnico Linguistico-Musicale della Discoteca di Stato, Discoteca di Stato, Roma, 1986.

CM
«Culture musicali. Quaderni di etnomusicologia. Semestrale della Società Italiana di Etnomusicologia», Roma, 1982-1990.
• Dir. D. Carpitella (1982-1989), R. Leydi (1990). Redaz. c/o la cattedra di Etnomusicologia dell'Univ. di Roma "La Sapienza" (Facoltà di Lettere e Filosofia).
• Ha costruito il proprio terreno di riflessione intorno alle musiche di tradizione orale, confrontandosi in generale con le tradizioni musicali diverse da quella europea di ispirazione colta e prefiggendosi metodi descrittivo-analitici incentrati su «funzioni, norme e valori non soltanto estetici» ma in preminenza antropologici. Ripercorrendo inoltre alcune linee del dibattito sullo statuto dell'etnomusicologia europea – intesa non solo in relazione a una particolare area geografica, ma con riferimento a particolari criteri e punti di vista – ha inteso soffermarsi su alcuni temi specifici, tra cui: «gli strati musicali di una zona complessa come quella mediterranea, i nessi tra archeologia ed etnomusicologia attraverso documenti iconografici del mondo antico, i repertori vocali rituali delle culture agrarie europee, i contatti tra musica d'élite e musica popolare nei periodi medievale e rinascimentale [...], le musiche tradizionali popolari, più che colte, del vicino e medio oriente».
• Struttura pluritematica, tranne che per i seguenti volumi monografici: V-VI (1986-1987) 10-11, *Etnomusicologia italiana fuori di casa*; VI-VIII (1987-1988) 12-14, *La musica come sistema autonomo?*; VIII (1989) 15-16, *Nuove tecnologie e documentazione etnomusicologica*; IX (1990) 1-2, *Colto e popolare*.
• Collegata alla rivista si segnala la collana «Etnomusicologia» (dir. D. Carpitella): 1. C. Brailoiu, *Folklore Musicale*, vol. I; 2. F. Giannattasio, *L'organetto. Uno strumento musicale contaminato nell'era industriale*; 3. C. Brailoiu, *Folklore Musicale*, vol. II; 4. A. Sparagna, *La tradizione musicale a Maranola*.

DM
«Il De Martino. Bollettino dell'Istituto Ernesto De Martino per la conoscenza e la presenza alternativa del mondo popolare e proletario», Novara, in corso dal 1992 (Ediz. Magia Studio Redazionale, Novara).
• Dir. F. Coggiola (1992-1995), I. Della Mea (dal 1996).
• Finalizzato a rilanciare le attività del famoso istituto di ricerca sociale (compresi l'incremento dell'«archivio di fonti orali sul mondo popolare e proletario», della biblioteca, dell'emeroteca, della discoteca, della fototeca, della filmoteca e di altre forme di documentazione) e a fornire informazioni e rassegne critiche su tutte le iniziative collegate.
• Struttura in prevalenza monotematica: 2 (1993), *Immigrazione, leghismi e razzismo differenzialista*; 3 (1994), *Rileggere Gramsci* (a c. di C. Bermani e F. Colombara); 4 (1995), *"La meta che non so": Franco Fortini* (a c. di C. Bermani e F. Colombara); 5-6 (1996), *Tra Furore e valore: Ernesto De Martino*; 7 (1997), *Musiche contro: tra antagonismo e omologazione*.

EA
«Etnoantropologia», Roma, in corso dal 1994 (Argo Ed., Lecce).
• Dir. L. M. Lombardi Satriani. Redaz. c/o Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari (Roma).
• Costituisce l'organo ufficiale dell'Associazione Italiana per le Scienze Etnoantropologiche (cfr. www.aisea.it) e con questa condivide l'obiettivo di una maggiore diffusione delle prospettive e dei metodi di ricerca elaborati in campo antropologico.
• Struttura pluritematica; si segnalano tuttavia i seguenti volumi: 1995/3-4, *L'antropologia e la società italiana* (comunicazioni presentate al I congr. dell'A.I.S.E.A., Roma 1994); *Lo statuto delle discipline demoetnoantropologiche nei nuovi curricula universitari* (atti del semin. di Bologna, 3 apr. 1995).

EAC
«Etnologia. Antropologia culturale. Studi e ricerche», Napoli, 1974-1985 (continuazione di RE; prosegue come SEAS).
• Dir. P. Battista (1974-1984) e S. Lopresti (1985). Pubblicata sotto gli auspici del Consiglio Nazionale delle Ricerche.
• Nel riquadro redazionale interno il sottotitolo è «Rassegna di studi etno-antropologici» e gli scopi editoriali sono individuati nella pubblicazione di «lavori originali ed inediti nel campo degli studi etno-antropologici, rassegne di aggiornamento anche su argomenti inerenti altre discipline affini», come «sociologia, psicologia, storia del folklore e delle tradizioni popolari, etnomusicologia, antropologia economica, linguistica, etnomedicina, ecologia, archeologia, storia e istituzioni dei paesi afro-asiatici, paletnologia». Annovera tra i suoi fondatori e ispiratori studiosi come G. Tucci, P. Toschi, P. Filiasi Carcano e G. Germani.
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Articoli / Notiziario / Bibliografia / Indice degli articoli apparsi nelle annate precedenti).
• Nel vol. 1985/13, pp. 142-147, è pubblicato l'indice degli articoli apparsi in tutte le dodici annate precedenti.

EI
«Etnoiatria. Rivista di etnomedicina», Varese, 1967-1968.
• Dir. A. Scarpa; redazione a cura dell'Istituto Italiano di Etnoiatria.
• Lamentando lo scarso rilievo accordato all'etnomedicina o etnoiatria sia dagli ambienti medici sia dagli studiosi di scienze antropologiche, ha cercato di «portare a conoscenza di tutti coloro che si interessano di medicine tradizionali, specie se appartenenti a discipline scientifiche diverse, le ricerche compiute e le memorie pubblicate»; obiettivo peraltro omogeneo con il programma di intenti dell'I.I.E.
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: [Articoli] / Recensioni di libri / Estratti scelti / L'arbre à palahres / Notiziario etnoiatrico / Bibliografia etnoiatrica regionale / Movimento della Biblioteca dell'I.I.E.).
• Per le schede bibliografiche di tutti gli articoli pubblicati cfr. De Napoli-Seppilli 1996: 325-326.

Biblioteca

EM
«EM. Annuario degli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia», Roma, in corso dal 1993 (dal 1996 Skira Ed., Milano).
• Dir. B. Cagli.
• È sorto «con l'intento di salvaguardare e arricchire il ricco patrimonio di musica popolare che si è costituito con gli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia», riprendendo e rinnovando l'eredità del Centro Nazionale Studi di Musica popolare. La centralità accordata ai modi della documentazione etnomusicologica è inoltre confermata da diversi studi dedicati ad altre istituzioni ed esperienze di ricerca.
• Struttura pluritematica. Si segnalano i voll.: I (1993), per un organico raggruppamento di studi dedicati all'attività del Centro Nazionale Studi di Musica popolare (tra cui la riproposta di alcuni scritti di G. Nataletti, E. De Martino e D. Carpitella) e per gli *Indici delle raccolte degli Archivi di Etnomusicologia* (a c. di R. Ferretti); III (1995), per un inventario sistematico degli *Studi sugli Archivi di Etnomusicologia dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia* (a c. di F. Vacca).

ES
«Etnosistemi. Processi e dinamiche culturali», Roma, in corso dal 1994 (CISU - Centro informazione e stampa universitaria, Roma).
• Dir. resp. M. Pavanello (1994-1998), F. Cuturi (dal 1989).
• Nasce «dall'esigenza di offrire uno spazio critico all'esperienza della ricerca etnoantropologica come specifico e costruttivo contributo al dibattito che, anche in Italia, riflette oggi sul senso dei discorsi e delle pratiche antropologiche, e sulle loro forme di rappresentazione». Questa prospettiva di fondo, caratterizzata soprattutto dalla «preoccupazione di cogliere la dimensione processuale e storica degli "oggetti" antropologici», conduce quindi a privilegiare «i lavori in cui la pratica etnoantropologica risulta fondata sul dialogo tra costruzioni teoriche, metodologie di ricerca, forme di rappresentazione e "dati" derivanti da ricerche. Contributi che hanno un solido e critico fondamento etnografico e archivistico o una significativa familiarità con fonti letterarie, orali, storiografiche».
• Struttura monotematica: I (1994) 1, *Potere e territorio in Africa Occidentale* (a c. di F. Viti); II (1995) 2, *Prove, finzioni, testimonianze. Forme di validità in antropologia e storia* (a c. di B. Palumbo); III (1996) 3, *Rituali comunitari nelle Alpi italiane* (a c. di F. Cappelletto); IV (1997) 4, *Etnografie degli eventi comunicativi. Dialoghi e monologhi fra udibile e visibile* (a c. di F. G. Cuturi); V (1998) 5, *Figure della corporeità in Europa* (a c. di G. Pizza); VI (1999) 6, *Etnografia nei contesti educativi*, a c. di F. Gobbo e A. M. Gomes.
• All'interno della rivista hanno acquisito costante visibilità le seguenti collane di interesse etnoantropologico, prodotte della medesima casa editrice: «D.E.A. Materiali e studi demoetnoantropologici» (dir. A. M. Cirese): 1. A. M. Cirese, *Segnicità, fabrilità, procreazione. Appunti etnoantropologici*, 1984; 2. C. Bianco, *Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici*, 1994[2]; 3. S. Puccini, *L'uomo e gli uomini. Scritti di antropologi italiani dell'Ottocento*, 1991; 4. P. G. Solinas, *Itinerari di letture per l'antropologia. Guida bibliografica ragionata*, 1991; 5. L. Piasere, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, 1991; 6. A. M. Cirese, *Mondo culto e mondo popolare dal 1400 al 1800* (in preparaz.); 7. M. Pavanello, *Sistemi umani. Profilo di antropologia economica e di ecologia culturale*, 1992; 8. L. Piasere - P. G. Solinas, *Le culture della parentela e l'esogamia perfetta*, 1998; 9. S. Puccini, *Il corpo, la mente e le passioni*, 1998; 10. F. M. Zerilli, *Il lato oscuro dell'etnologia. Il contributo dell'antropologia naturalista al processo di istituzionalizzazione degli studi etnologici in Francia*, 1998; «Romanes. Collana di studi zingari» (dir. L. Piasere): 1. L. Piasere (a c. di), *Italia romaní*, vol. I, 1996; 2. P. Williams, *Noi, non ne parliamo. I vivi e i morti fra i Manus*, 1997.

EST
«Etnostoria. Quadrimestrale del Centro Internazionale di Etnostoria», Roma, 1984-1991 (dal 1984 al 1985 è uscito come «Bollettino» del C.I.E.).
• Dir. A. Rigoli; redaz. c/o la sede del C.I.E. a Palermo.
• In una prospettiva di superamento dei tradizionali steccati teorico-metodologici che hanno caratterizzato il rapporto tra storici e antropologi (primo fra tutti quello inerente l'impiego delle fonti scritte e orali), la rivista ha voluto offrire uno spazio per una «scienza integrale» dei processi storico-culturali che, «continuando a studiare il potere e le classi dominanti, si prefigga, ad un tempo, di individuare l'angolo visuale di quelle dominate, di chiarire i nessi dialettici e i processi complessivi di sviluppo, di ricostruire accanto al "pubblico" il "privato", all'"eccezionale" il "vissuto", all'"azione" la "mentalità" [...]. Un "Bollettino", dunque, aperto alle varie forme di storiografia (la sociologica, la politica, l'economica, la sociale): e però diverso nei suoi diversi approcci ai documenti, alle testimonianze, come ai molteplici tagli della ricerca: esito, oltre il limite dell'utopia, di un'impostazione di equili-

brio, in grado di dare polifonia alla voce della narrazione dello storico».
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Metodi e Prospettive / Ricerche e Analisi / Documenti e Testimonianze / Cronache ed echi della stampa / Asterisco / Segmenti di bibliografia / Segnalazioni / Notiziario).
• Collegata alla rivista, la collana «Quaderni di Etnostoria» (dir. A. Rigoli): 1. G. Sebesta – G. Tassoni, *Proverbi trentini, ladini, altoatesini*; 2. A. Amitrano Savarese (a c. di), *Pitrè a Palermo. La dinamica del cambiamento*; 3. E. Parroco, *La logica del fare*; 4. A. Fragale, *Vincenzo Linares tra popolo e letteratura*.

ETH
«Ethnos. Bollettino dell'Istituto Nazionale di Demopsicologia», Napoli, 1922-1923.
• Dir. N. Borrelli.
• Gli scopi principali furono individuati nella raccolta del «vasto patrimonio delle tradizioni orali del popolo italiano e gli oggetti etnografici di ogni regione», nonché nella promozione dello «studio della Demopsicologia e dell'Etnografia». Costituisce una testimonianza dei modi in cui vennero recepiti tra gli studiosi italiani l'esperienza accademica di Giuseppe Pitrè (Università di Palermo, 1911), a cui espressamente l'Istituto si richiamava, l'Esposizione Etnografica di Roma (1911) e il I Congresso di Etnografia Italiana (1911). Tra i soci fondatori, oltre a N. Borrelli e a R. Corso (di recente nomina alla cattedra di Etnografia presso l'Univ. di Roma e alla cattedra di Etnologia presso l'Ist. Orieutale di Napoli), si registrano tra gli altri: A. Balladoro, C. Caravaglios, G. Fara, G. Giannini, S. F. Krauss, G. La Mantia, A. Laucellotti, S. La Sorsa, R. Lehmann - Nitsche, R. Lombardi Satriani, L. Pigorini, G. Schirò, G. Sergi; per l'elenco completo e la cronaca dei primi atti cfr. il fasc. I (1922) 1.
• Struttura pluritematica; si segnala tuttavia il fasc. II (1923) 2-3, *In memoria di Giuseppe Pitrè*.

EUJE
«Europaea. Journal des Européanistes / Journal of the Europeanists», Cagliari, in corso dal 1995 (M & T Sardegna Ed.).
• Dir. G. Angioni. Redaz. presso la Facoltà di Magistero dell'Università di Cagliari.
• Organo della Sociètè des Europèanistes / Europeanists Society (Bruxelles), «arises from renewed iuterest in those studies generically defined as "European ethnology", and thus from the need for a new tool for iuvestigation and confrontation, available to anyone in the world concerned with Europe from an ethnological or anthropological viewpoint, regardless of his theoretical orientation, his subject matter or his research methods. [...] Europaea also intends to act as an intermediary in information and discussion, proposals and commeuts, even those beyond the already vague thematic and geopolitical limits implicit in the therms "ethnology", "anthropology", "folklore" and also "European"».
• Struttura plurtitematica. In alcuni volumi, tuttavia, alcune sezioni indicate con etichette evocative presentano diversi contrihuti accomunati da affinità tematiche: II 1996 1, *Limina*; II (1996) 2, *Le regard éloigné*; III (1997) 1, *Glottogonia*; III (1997) 2, *Ethno-Archaeologica*; IV (1998) 1, *Parentalia*.
• A ciascun volume è allegato un floppy disk che contiene i testi degli articoli pubblicati.

FI
«Il Folklore Italiano. Archivio trimestrale per la raccolta e lo studio delle tradizioni popolari italiane», Napoli-Catania, 1925-1935 (prosegue come ARSTPI e poi come FRTP).
• Dir. R. Corso.
• Testimonianza dei temi e dei metodi privilegiati dalla demologia regionale tra le due guerre (da comparare in questo senso con quauto ha proposto LR2, dal 1930 in poi), rappresenta uno dei principali strumenti attraverso cui Raffaele Corso, proseguendo per alcuni versi l'operato di Pitrè, tentò di affermare una considerazione scientifica degli studi sul patrimonio folklorico italiano, pensati come parte integrante delle più generali discipline etnografiche.
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: [Articoli] / Note e Commeuti / Bibliografia / Anuunzi Bibliografici) a eccezione del vol. V (1930) 1-2, *Per l'Arte Popolare Italiana*.
• Gli indici di tutte le annate, riprodotti anastaticamente da ciascun fascicolo, sono stati pubbl. in Mileto 1985: 133-156.
• Si segnalano iuoltre i seguenti volumi della collana collegata «Studi di tradizioui popolari italiane» (dir. R. Corso): 1. R. Corso, *Reviviscenze. Serie prima* (1928); 2. C. Caravaglios, *Voci e gridi di venditori in Napoli* (1931).

FRTP
«Folklore. Rivista trimestrale di tradizioni popolari», Napoli, 1946-1959 (continuazione di FI e di ARSTPI).
• Dir. R. Corso.
• Pur proseguendo la linea editoriale già sperimentata in FI e ARSTPI, si apre a diversi riscontri comparativi con contributi etnografici dedicati ad altre aree geografiche.
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: [Articoli] / Note e Commenti / Bibliografia / Annunzi Bibliografici).
• Gli indici di tutte le annate, riprodotti anastaticamente da ciascun fascicolo, sono stati pubbl. in Mileto 1985: 167-187.

LP
«La Lapa. Argomenti di storia e letteratura popolare», Rieti, 1953-1955.
• Dir. Eugenio e Alberto Mario Cirese.

Biblioteca

• A distanza di tempo, si conferma come uno dei modelli più riusciti con cui, in ambiente italiano, si è cercato di tenere insieme lo studio sui patrimoni culturali regionali con importanti tendenze della riflessione umanistica nazionale ed europea (si segnalano, tra gli altri, scritti di G. B. Bronzini, D. Carpitella, G. Cocchiara, R. Corso, E. De Martino, M. S. Giannini, V. Lanternari, C. Lévi-Strauss, G. Lombardo Radice, M. Maget, M. Maticetov, P. P. Pasolini, R. Redfield, R. Roversi, J. Rouch, T. Seppilli, T. Tentori, P. Toschi).
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Discussioni / Antologia / Appunti documentari / Letture e Note) a eccezione del vol. III (1955) 1-2, *Numero speciale dedicato al Molise in onore di Eugenio Cirese*.
• La ristampa anastatica di tutti i fascicoli, in un unico volume, con una *Nota introduttiva* di P. Clemente (che ne ricostruisce la storia principale), corredata di indice cronologico, indice alfabetico degli autori e degli scritti, indice analitico (persone, luoghi e cose notevoli), indice delle trascrizioni musicali e delle illustrazioni, è stata realizzata nel 1991 dall'Ed. Marinelli di Isernia.

LR1
«Lares. Bullettino della Società di Etnografia Italiana», Roma, 1912-1915.
• Dir. L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915).
• Rivolto in prima istanza alla ricerca sulle tradizioni popolari italiane, ha costituito uno degli esiti concreti del dibattito elaborato al I Congresso di Etnografia Italiana (1911). Nei quattro volumi compaiono interventi di importanti studiosi di quel periodo, tra cui F. Baldasseroni, A. Balladoro, G. Bellucci, R. Corso, G. A. Di Cesarò, S. La Sorsa, A. Levi, L. Loria, A. Mochi, F. Novati, G. Pansa, R. Pettazzoni, G. Pitrè, M. L. Vagner. Venne interrotto dagli eventi relativi al primo conflitto mondiale. A questa esperienza si sono richiamati i fondatori di LR2.
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: [Articoli] / Recensioni / Rassegna bibliografica).

LR2
«Lares. Rivista trimestrale di studi demo-etno-antropologici, Bari, in corso dal 1930 (ma con questa particolare denominazione dal 1979; Olschki , Firenze).
• Dir. G. B. Bronzini. In precedenza: «Organo del Comitato Nazionale per le Tradizioni Popolari», Firenze, 1930-1932, dir. P. Toschi; «Organo del Comitato Nazionale Italiauo per le Arti Popolari», Roma, 1933-1942/5; «Rivista di Arti e Tradizioni popolari», Roma, 1942/6-1943/3; 1944-1948 interr.; «Organo della Società di Etnografia Italiana», Roma, 1949-1954, dir. P. Toschi; «Organo della Società di Etnografia Italiana e dell'Ist. di Storia delle Tradizioni popolari dell'Univ. di Roma», Roma, 1955-1969, dir. P. Toschi; «Organo della Società di Etnografia Italiana e della Federazione Italiana Arti e Tradizioni Popolari dell'E.N.A.L.», Roma, 1970, dir. P. Toschi; «Organo della Società di Etnografia Italiana, della Cattedra di Storia delle tradizioni popolari dell'Univ. di Bari e della Federazione Italiana Arti e Tradizioni Popolari dell'E.N.A.L.», Roma, 1971-1974, dir. P. Toschi (fino al 1974/1), G. B. Bronzini (dal 1974/2-3-4); «Organo dell'Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Univ. di Bari e della Federazione Italiana Arti e Tradizioni Popolari dell'E.N.A.L.», Bari, 1975-1978, dir. G. B. Bronzini.
• Ha perlopiù mantenuto una struttura da contenitore pluritematico, fedele alla funzione di un periodico "istituzionale" che ha voluto seguire lo sviluppo degli «studi delle tradizioni popolari nelle varie regioni italiane e nelle varie nazioni del mondo». Per una breve storia del periodo 1930-1960 (specie in relazione ai continui mutamenti dirigenziali del periodo fascista) cfr. Toschi 1960.
• Dal 1973 ogni fascicolo è organizzato in sei sezioni stabili: I. Problemi e ricerche, II. Documenti e inchieste, III. Testi e analisi, IV. Letture e discussioni, V. Bibliografia critica e informativa, VI. Atti e notizie. Volumi monotematici (con i tit. orig., in corsivo, oppure con etichette sintetiche): VI (1935) 4, Medicina popolare di area italiana; X (1939) 4-6, Tradizioni popolari della Germania; XX (1954) 1-2, atti del V Congr. Naz. di Tradizioni Popolari (Torino, 9-12 sett. 1948); XXII (1956), atti del VI Congr. Naz. di Tradizioni Popolari, dedic. alle tradizioni popolari della Sardegna (Cagliari-Nuoro-Sassari, 29 apr. - 1 mag. 1956); XXV (1959), atti del VII Congr. Naz. di Tradizioni Popolari, dedic. alle trad. pop. dell'Abruzzo (Chieti, 4-8 sett. 1957); XXXI (1965) 1-2, *I mascheramenti rituali nelle Alpi Orientali*, atti del IV conv. di Etnografia delle Alpi Orientali (Grado, 1964); XV (1974) 2-3-4, *Tradizioni religiose popolari e letteratura religiosa popolare*, atti del conv. (Châtillon, 18-19 sett. 1971); LI (1985) 3, atti della giornata di studio sulla *Museografia demologica* (Monte Sant'Angelo, 23 lug. 1983); LI (1985) 4, *Ballata e storia*, atti della «14. Arbeitstagung der Kommission für Volsdichtung der S.I.E.F.» (Monte Sant'Angelo - Bari - Martina Franca, 23-28 lug. 1983); LV (1989) 2, *Omaggio a Carlo Levi (1902-1975)*; LV (1989) 3, *Antropologia e mondo antico*, atti del I conv. dell'Assoc. «Antropologia e mondo antico» (Siena, 7-9 dic. 1987); LVIII (1992) 4 – LIX (1993) 1 e 2, *Demologia ed etnografia museale* (omaggio a Giuseppe Sebesta).
• Collegata alla rivista, presso il medesimo editore, la collana «Biblioteca di Lares» (dir. P. Toschi, 1955-1974, G. B. Bronzini, dal 1974): 1. P. Toschi, *"Rappresaglia" di studi di letteratura popolare* (1957); 2. G. Tassoni, *Proverbi e indovinelli. Folklore mantovano* (1955); 3. A. Bonaccorsi, *Il folklore musicale in Toscana* (1956); 4. P. Moretti, *Poesia popolare sarda. Canti dell'Ogliastra* (1958); 5. A. M. Eustacchi-Nardi, *Contributo allo studio delle tradizioni popolari marchigiane* (1958); 6. F. Alziator, *Picaro e folklore e altri saggi di storia delle tradizioni popolari* (1959); 7. B. M. Galanti, *Vita tradizionale*

Biblioteca

dell'Abruzzo e del Molise. Saggi storico-critici (1961); 8. G. Perusini, *Vita di popolo in Friuli. Patti agrari e consuetudini tradizionali* (1961); 9. M. Borgatti, *Canti popolari emiliani raccolti a Cento* (1962); 10. E. Nobilio, *Vita tradizionale dei contadini abruzzesi nel territorio di Penne* (1962); 11. M. Laghezza Ricagni, *Studi sul canto lirico monostrofico popolare italiano* (1963); 12. G. Rohlfs, *Primitive costruzioni a cupola in Europa* (1963); 13. M. Del Donno, *Poesia popolare e religiosa. Studi e testi di leggende agiografiche e moraleggianti del Sannio beneventano* (1964); 14. F. Zucchi, *Del vestire alla marchigiana* (1964); 15. M. Del Donno, *Poesia popolare religiosa. Canti narrativi del Sannio beneventano* (1964); 16. G. Tassoni, *Tradizioni popolari del mantovano* (1964); 17. S. Fontana, *"Il maggio"* (1964); 18. P. Toschi, *La leggenda di S. Giorgio nei canti popolari italiani* (1964); 19. G. Radole, *Canti popolari istriani* (1965); 20. M. P. Giardini, *Tradizioni popolari nel "Decameron"* (1965); 21. V. Morpurgo, *La celebre poesia "Smrt Majke Jugovica" ed altre due canzoni popolari serbo-croate* (1965); 22. G. Profeta, *Canti nuziali nel folklore italiano* (1965); 23. G. B. Bronzini, *Tradizione di stile aedico dai Cantari al "Furioso"* (1966); 24. I. M. Malecore, *La poesia popolare nel Salento* (1967); 25. L. Paolucci, *La Sibilla appenninica* (1967); 26. A. Vecchi, *Il culto delle immagini nelle stampe popolari* (1968); 27. M. Borgatti, *Folklore emiliano raccolto a Cento* (1968); 28. G. Radole, *Seconda raccolta di canti popolari istriani con bibliografia critica* (1968); 29. G. Crocioni, *Le tradizioni popolari nella letteratura italiana* (a c. di G. Anceschi) (1970); 30. D. Krekoukias, *Gli animali nella meteorologia popolare degli antichi Greci, Romani e Bizantini* (1970); 31. G. Soro, *Folklore logudorese* (1971); 32. E. Giancristofaro, *Il Mangiafavole. Inchiesta diretta sul folklore abruzzese* (1971); 33. G. Tassoni, *Fole mantovane* (1971); 34. C. Del Monte Tàmmaro, *Indice delle fiabe abruzzesi* (1971); 35. R. Bellabarba, *Proverbi marchigiani illustrati* (1971); 36. L. Giglioli, *Natività. Sacra famiglia e ninne-nanne nel canto popolare di alcune regioni italiane* (1972); 37. D. Siracusa Ilacqua, *I racconti popolari della raccolta Cannizzaro* (1972); 38. D. Siracusa Ilacqua, *I manoscritti di Tommaso Cannizzaro demologo* (1973); 39. G. Delfino - A. Schmuckher, *Stregoneria, magia, credenze e superstizioni a Genova e in Liguria* (1973); 40. P. Battista, *Vita di antiche tradizioni campane. La saga dei «Gigli»* (1973); 41. F. Angarano, *Vita tradizionale dei contadini e pastori calabresi* (1973); 42. R. Bellabarba, *Proverbi toscani illustrati* (1974); 43. I. M. Malecore, *Proverbi francavillesi* (1974); 44. M. L. Rossi, *L'aneddoto di tradizione orale nel Comune di Subbiano. Novelle, barzellette, bazzecole* (1986); 45. G. Tassoni, *Folklore e società. Studi di demologia padana* (1977); 46. P. Sibilla, *Una comunità Walser delle Alpi. Strutture tradizionali e processi culturali* (1980); 47. A. Piromalli, *Letteratura e cultura popolare* (1983); 48. G. B. Bronzini (a c. di), *Ex voto e santuari in Puglia. I: Il Gargano* (1993); 49. T. Garzoni da Bagnacavallo, *La piazza universale di tutte le professioni del mondo* (1997); 50. F. Canadé Sautman, *La religion du quotidine. Rites et croyances populaires de la fin du Moyen Age* (1995); 51. G. Anceschi, *«La verità sfacciata». Appunti per una storia dei rapporti fra lingua e dialetti* (1996); 52. R. Togni - G. Forni - F. Pisani, *Guida ai musei etnografici italiani* (1997).

OS

«Ossimori. Periodico di antropologia e scienze umane», Poggibonsi (SI), in corso dal 1992 (Lalli Editore).

• Dir. P. De Simonis; redaz. presso la Biblioteca Comunale di Poggibonsi, in collab. con il Laboratorio di Tradizioni popolari di Poggibonsi.

• Pur «partendo da temi e discussioni propri degli studi antropologici, vuol dialogare con le arti, le scienze, la letteratura», per tentare di «mettere insieme tematiche diverse, far dialogare campi e posizioni distanti, sollecitare nuovi orieutamenti», impegnandosi inoltre «nella costruzione di uno stile comunicativo e in una misura dei testi che si distanziano dalla saggistica e cercano riferimenti nella divulgazione e nella discussione di alta qualità e rigore».

• Strutturata intorno a quattro «campi», non ritennti come rubriche stabili ma piuttosto come «luoghi elastici di confluenza»: *Antropologia della complessità e del noi* («una sorta di verbale ragionato e arricchito di incontri seminariali, appositamente organizzati su argomenti che sollecitano la riflessione sulla contemporaneità»), *Rappresentazione, descrizione, uso delle tecnologie* («sui metodi della ricerca, sui modi per raggiungere risultati rappresentativi, sulla valutazione dell'apporto offerto dalle nuove tecnologie al rapporto tra dato e angolatura di visione»), *Il saggio* (dedicato al «più classico prodotto della scrittura specialistica, rendendolo appunto "oggetto": di interpretazione, discussione, contrappunto, così da ottenere ogni volta la messa a fuoco di qualche tema, concetto, settore»), *Caleidoscopio* («frammenti di informazione e recensione di vario di argouento e variamente componibili», snl modello delle «schegge» e dei «blob» televisivi). Per mantenere una certa omogeneità con gli altri dati forniti in questo inventario, per ogni vol. si segnalano (con i tit. orig., in corsivo, oppure con etichette sintetiche) gli argomenti delle prime due sezioni (ma solo nei casi in cui le caratterizzano per intero) e il saggio oggetto di dibattito della terza: 1992/1, *Il calcio: una prospettiva antropologica* (relaz. introd. di F. Dei) – E. Leach, *Etnografia tribale: passato, presente, futuro*; 1993/2, *Multiculturalismo, identità etnica e storia orale* (relaz. introd. di P. Clemente) – *L'uso del videodisco in etnografia* – D. F. Pocock, *Persone, testi e moralità*; 1993/3, *Antropologia, mafia e scienze sociali. Riflessioni dall'esterno* (relaz. introd. di L. Li Causi e M. Cassano) – Gli strumenti audio-visivi nella ricerca antropologica – B. Lincoln, *Una festa di riaggregazione cosmico-sociale. La Danza del Sole dei Lakota Sioux*; 1994/4, *Il fattore etnico: dall'etnia all'etnocentrismo* (relaz. introd. di B. Bernardi) – J. Llobera, *Il compito degli anni '90: ricostruire l'antropologia*; 1994/5, *Per una lettura antropologica del turismo* (relaz. introd. di A. Simonicca) – *Il Museo Guatelli di Ozzano Taro* – H. Bausinger, *L'Europa delle regioni*; 1995/6, *Ridimensionare l'etnia? Note metodologiche sul fenomeno etnico* (relaz. introd. di L. Li Causi) – H. Donnan e T. M. Wilson, *Identità culturale e cultura sulle frontiere internazionali*; 1995/7, G. R. Saunders, *L'etnocentrismo critico e l'etnologia di Ernesto De Martino*; 1997/8, *Ripensare la democrazia nel processo di pluralizzazione etnica della società contemporanea* (relaz. introd. di M. Pavanello) – Fotografie e cinematografie antropologiche – C. De France, *L'antropologia filmica: una genesi difficile ma promettente*; 1997/9-10, *Tarantismo: "fenomeno religioso minore" o orizzonte culturale di riscatto della presenza? Note a margine su* La terra del rimorso *di E. De Martino* (relaz. introd. di M. Busoni) – *Sulle scritture etnografiche*.

QAE

«Quaderni di Antropologia e di Etnologia», Padova, 1975-77 (prosegue come QSA).

• Dir. C. Corrain.

• Ha costituito una sorta di sperimentazione editoriale che ha poi condotto a QSA.

• Struttura pluritematica.

QSA

«Quaderni di Scienze Antropologiche», Padova, in corso dal 1978 (continuazione di QAE).

• Dir. C. Corrain. Redaz. c/o Università di Padova – Dip. di Biologia – Unità di ricerca di Antropologia ed Etnologia.

• Pur maturando nell'ambito di un contesto scientifico legato alle scienze antropologiche di tipo naturalistico, ospita anche interventi di interesse etnoantropologico.

• Struttura pluritematica.

RA

«Rivista di antropologia», Roma, in corso dal 1911 (continuazione di «Atti della Società Romana di Antropologia», Roma, 1893-1910).

• Dir. S. Sergi (1916-1967), V. Correnti (1968-1990), P. Passarello (dal 1991). Redaz. c/o il Dipartimento di Biologia Animale e dell'Uomo – Univ. di Roma "La Sapienza".

• Pubblicazione scientifica ufficiale dell'Istituto Italiano di Antropologia (Roma), «accoglie articoli originali, rassegne, recensioni e notizie di argomento antropologico, con attenzione al significato interdisciplinare e di sintesi dell'Antropologia».

• Struttura tendenzialmente pluritematica; volumi monotematici: XXXIX (1952) suppl., F. Landogna Cassone, *La persona criminale*; XL (1954) suppl., G. Prosdocimo, *Tra i Libici del Sud Tripolino. Etnologia e criminologia*; XLVI (1959) suppl., M. Manfredonia, *I solchi cerebrali negli Eritrei dell'Altopiano. Saggio analitico*; XLIX (1962) suppl., *Atti del I Congr. di Scienze Antropologiche Etnologiche e di Folklore* (Torino, 19-23 set. 1961); LV (1969) suppl., V. Correnti, *L'accrescimento da 6 a 20 anni nella popolazione palermitana. Ricerche longitudinali a breve termine*; LVIII (1972-1973), dedicato alla memoria di Sergio Sergi; LXII (1983) suppl., AA. VV., *L'uomo di Saccopastore e il suo ambiente. I Neandertaliani nel Lazio*; LXIII (1984-1985), *Recherches biologiques, nutritionelles et sanitaires sur des populations de la République Populaire du Congo et problèmes liés au développement rural*; LXIV (1986), *La comunità neolitica di Scamuso*; LXVI (1988) suppl., AA. VV., *Phisical Anthropology and Prehistoric Archaeology* (atti del simp. internaz. di Roma, 5-8 ott. 1987); LXX (1992), *La migration humaine: une demarche transdisciplinaire de l'Anthropologie Biologique* (atti del XX coll. degli Anthropologistes de Langue Française, Roma, 14-17 ott. 1991); LXXI (1993) 1, *1893-1993: Cent'anni di Antropologia all'Università di Roma "La Sapienza" – Prospettive dell'Antropologia in vista del prossimo millennio* (atti del simp. di Roma, 17 dic. 1993); LXXIII (1995), *Contributions to human skeletal biology*; LXXIV (1996), *Biodemography in anthropological studies*; LXXVI (1998), *1954-1997: Quarantatré anni di storia dell'alimentazione in un'area del Cilento (Rofrano, Salerno)*; LXXVI (1998) suppl., M. Cresta - V. Teti (ed. by), *The Road of Food Habits in the Mediterranean Area* (atti del VII meeting della Internat. Comm. of Anthropology of Food, body of the I.U.A.E.S. - Napoli, 26-30 mag. 1997).

• Un indice generale del periodo 1893-1993, con suddivisioni per singoli volumi, per autori e per argomenti, è stato pubbl. nel vol. LXXI (1993): 117-227. Per un'ulteriore versione computerizzata, relativa al periodo 1893-1998, cfr. vol. LXXVII (1999): 1-14.

RE

«Rivista di etnografia», Napoli, 1946-1973 (prosegue come EAC).

• Dir. G. Tucci.

• In conformità alle concezioni del suo direttore-fondatore (a sua volta in aperto richiamo al pensiero di Raffaele Corso), la rivista ha inteso «promuovere in Italia gli studi etnografici, sia sotto la forma di ricerche originali, sia sotto quella di divulgazione dei risultati dell'indagine scientifica», senza alcuna distinzione metodologica tra gli interessi etnologici rivolti alle popolazioni extra-occidentali allora ritenute «primitive» e quelli «folklorici» o «demopsicologici» rivolti a gruppi sociali interni a cui venivano ancora attribuiti aspetti di «arcaicità». Nell'ultimo periodo di pubblicazione, tuttavia, si può constatare la graduale revisione di questa originaria concezione primitivistica e arcai-

cizzante, pur nel tentativo di mantenere un confronto tra etnografie "esotiche" e "europee".
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Articoli / Notiziario / Bibliografia).

RF
«La ricerca folklorica. Contributi allo studio della cultura delle classi popolari», Milano, in corso dal 1980 (Grafo Ed., Brescia).
• Dir. resp. G. Sanga. Dal 1994 la redaz. scientifica è presso il Dipartimento di Studi storici, Univ. Ca' Foscari di Venezia.
• Nasce «dal convincimento che esista un interesse, a vari livelli, per i temi della cultura popolare, e una necessità di approfondimento e di confronto, sia tra gli studiosi della disciplina, sia con gli studiosi delle altre scienze umane. La consapevolezza delle implicazioni politico-ideologiche sempre legate al lavoro dell'antropologo e la convinzione che esista una continua dialettica tra rilevamento empirico ed elaborazione teorica, tale che nessuno dei due momenti possa essere sottovalutato, costituiscono la prospettiva metodologica in cui la rivista si riconosce, al di là della naturale diversità di orientamenti e di esperienze».
• Strutturata in volumi monotematici: 1980/1, *La cultura popolare. Questioni teoriche* (a c. di G. Sanga); 1980/2, *Antropologia visiva. La fotografia* (a c. di S. Spini); 1981/3, *Antropologia visiva. Il cinema* (a c. di E. Minervini); 1981/4, *Antropologia simbolica. Categorie culturali e segni linguistici* (a c. di G. R. Cardona); 1982/5, *La scrittura: funzioni e ideologie* (a c. di G. R. Cardona); 1982/6, *Interpretazioni del Carnevale*, a c. di I. Sordi; 1983/7, *Cultura popolare e cultura di massa*, a c. di A. Signorelli; 1983/8, *La medicina popolare in Italia* (a c. di T. Seppilli); 1984/9, *Il lavoro e le sue rappresentazioni* (a c. di G. Angioni); 1984/10, *I frutti del Ramo d'oro. James Frazer e le eredità dell'antropologia* (a c. di P. Clemente); 1985/11, *Antropologia dello spazio* (a c. di B. Fiore); 1985/12, *Il viaggio, la prova, il premio. La fiaba e i testi extrafolklorici* (a c. di L. Beduschi); 1986/13, *Ernesto De Martino. La ricerca e i suoi percorsi* (a c. di C. Gallini); 1986/14, *L'abbigliamento popolare italiano* (a c. di G. Sanga); 1987/15, *Oralità e scrittura. Le letterature popolari europee* (a c. di G. Cusatelli); 1987/16, *La cultura della bambola* (a c. di E. Silvestrini e E. Simeoni); 1988/17, *l'etnopsichiatria* (a c. di R. Lionetti); 1988/18, *A sud dell'occidente. Viaggi, missioni e colonie della vecchia Italia* (a c. di P. G. Solinas); 1989/19, *La piazza. Ambulanti vagabondi malviventi fieranti* (a c. di G. Sanga); 1989/20, *Antropologia urbana. Progettare e abitare: le contraddizioni dell'urban planning* (a c. di A. Signorelli); 1990/21, *La cultura del mare* (a c. di G. Mondardini Morelli); 1991/22, *Europa zingara* (a c. di L. Piasere); 1991/23, *Professione antropologo* (a c. di P. Clemente); 1991/24, *Artisti, icone, simulacri. Per un'antropologia dell'arte popolare* (a c. di E. Silvestrini); 1992/25, *Forme di famiglia. Ricerche per un Atlante italiano. Parte prima* (a c. di P. G. Solinas); 1992/26, *Francesco Cherubini dialettologo e folklorista* (a c. di G. Sanga); 1993/27, *Forme di famiglia. Ricerche per un Atlante italiano. Parte seconda* (a c. di P. G. Solinas); 1993/28, *L'America Latina dopo il 1992. Un'altra integrazione, una modernità "altra"* (a c. di N. Garcìa Canclini e A. Signorelli); 1994/29, *Miracoli e miracolati* (a c. di M. P. Di Bella); 1994/30, *Antropologia dell'alimentazione* (a c. di M. Turci); 1995/31, *Scrittura e figura. Studi di storia e antropologia della scrittura in memoria di Giorgio Raimondo Cardona* (a c. di A. Bartoli Langeli e G. Sanga); 1995/32, *Alle origini della ricerca sul campo. Questionari, guide e istruzioni di viaggio dal XVIII al XX secolo* (a c. di S. Puccini); 1996/33, *Romantici in Europa. Tradizioni popolari e letteratura* (a c. di G. Cusatelli, S. Goi, D. Mazza); 1996/34, *La vita sociale delle perle. Produzione materiale, usi simbolici e ruoli sessuali: da Murano all'Africa e al Borneo* (a c. di N. M. Filippini e L. D. Sciama); 1997/35, *Antropologia dell'interiorità* (a c. di V. Matera); 1997/36, *Leggende. Riflessioni sull'immaginario* (a c. di D. Perco); 1998/37 e 38, *Famiglie alpine lombardo-venete tra Otto e Novecento* (a c. di G. Sanga), 2 parti; 1999/39, *Antropologia museale* (a c. di M. Turci); 1999/40, *Società pastorali d'Africa e d'Asia* (a c. di M. Arioti e B. Casciarri).
• Collegata alla rivista, presso il medesimo editore, la collana «La ricerca folklorica/testi»: 1. G. Sanga, *Il peso della carne. Il culto millenaristico del profeta Domenico Masselli di Stornarella*, 1978; 2. P. G. Bogatyrëv, *Il teatro delle marionette* (a c. di M. Di Salvo; pref. di R. Leydi; introd. di I. Sordi), 1980; 3. R. Lionetti, *Latte di padre. Vitalità, contesti, livelli di lettura di un motivo folklorico*, 1984; 4. M. Squillacciotti (a c. di), *Antropologia del numero. Categorie cognitive e forme sociali*, 1986; 5. F. Cappelletto. *Il Carnevale. Organizzazione sociale e pratiche cerimoniali a Bagolino*, 1985; 6. A. Bartoli Langeli, *Scrittura e parentela. Autografia collettiva, scritture personali, rapporti familiari in una fonte italiana quattro-cinquecentesca*, 1989; 7. L. Del Giudice, *Cecilia. Testi e contesti di un canto narrativo tradizionale*, 1995.

SASL
«Storia, antropologia e scienze del linguaggio. Rivista quadrimestrale», Roma, in corso dal 1986 (Domograf).
• Dir. resp. M. Bulzoni (1986-1992), C. Ocone (1992-1997), S. Giusti (dal 1998). Dal 1996 la redazione risulta presso l'Associazione "Leone Verde" di Cassino.
• Rivista-osservatorio interessata al confronto interdisciplinare tra le scienze umane.
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Studi e ricerche / Note e discussioni / Recensioni), a eccezione dei voll.: X (1995) 3, *Ernesto De Martino e il senso della storia*; XII (1997) 1-2, L. Dondoli, *Ancora sulla linguistica di Benedetto Croce: i suoi autori e i suoi critici*; XIII (1998) 1-2, *Culture e storie. Seminario di studi antropologici*.
• Collegata alla rivista, presso il medesimo editore, la collana «Quaderni di Storia, antropologia e scienze del linguaggio»: 1. L. Dondoli, *La natura catartica dell'arte*; 1991. 2. *Le piante magiche. Una ricerca storico-antropologica* (a c. di S. Giusti), 1995; 3. *Cultura planetaria o pianeta multiculturale* (a c. di S. Giusti; collab. di F. Ciccodicola), 1997.
• Per l'indice analitico delle annate 1986-1992 cfr. il vol. VII (1992) 2-3: 179-198; per quello delle annate 1993-1994 cfr. vol. IX (1994) 2-3: 195-214, per quello delle annate 1995-1997 cfr. vol. XI (1997) 3.

SEAS
«Studi Etno-antropologici e Sociologici», Napoli, in corso dal 1986 (continuazione di EAC).
• Dir. S. Lopresti (1986), F. Zanfardino (1987-1994; consul. scient. P. Battista); dir. della sez. sociologica R. Sibilio (dal 1996). Pubblicata sotto gli auspici del Consiglio Nazionale delle Ricerche.
• Nel riquadro redazionale interno il sottotitolo è «Rassegna di studi etno-antropologici» e gli scopi editoriali risultano identici a quelli già richiamati per EAC.
• Struttura pluritematica.
• Diversi volumi di interesse etno-antropologico si segnalano nella collana «Prisma» (Atena 2000 Ed., Napoli) direttamente collegata alla rivista, tra cui: P. Battista, *Introduzione alla cultura somala: dal tribalismo alla nuova realtà sociopolitica*, 1979; P. Battista, *Birago Diop: Conteur africain*, 1979; F. Santini, *L'asino arpista. Consuntivo*, 1988.

SM
«SM. Annali di San Michele», S. Michele all'Adige (TN), in corso dal 1988.
• Dir. G. Faustini (1988), A. Gorfer (1989-1991), A Gorfer e G. Kezich (1992-1995), G. Kezich e P. Gampostrini (dal 1996); redaz. presso il Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina (MUCGT).
• Costituisce in pratica l'annuario del MUCGT, istituzione che unitamente alle specifiche attività museali promuove una fertile attività editoriale orientata al censimento e all'analisi della documentazione etnologica di area trentina in particolare e più in generale alpina. Nel periodo 1988-1992 la rivista è stata espressamente concepita come miscellanea di etnografia trentina e alpina; dal 1993 viene finalizzata prevalentemente alla pubblicazione degli atti del Seminario Permanente di Etnografia Alpina (SPEA) e di altre iniziative scientifiche organizzate presso il MUCGT.
• Volumi monotematici: 1993/6, *La frontiera nascosta rivisitata. Ecologia, economia, etnicità nell'arco alpino* (atti SPEA - I ciclo, a c. di G. Kezich e P. P. Viazzo); 1994/7, *Antropologia museale. Caratteri rappresentazioni e progetti dei musei antropologici, demologici ed etnografici* (atti del I Seminario naz. di Antropologia museale, Roma - S. Michele all'Adige, 1993, a c. di G. Kezich e M. Turci); 1995/8, *Le Alpi, il Trentino e il lavoro dell'uomo. Forme e trasformazioni del lavoro alpino* (atti SPEA - II ciclo, a c. di G. Kezich e P. P. Viazzo); 1996-97/9-10, *Nuovi saggi su «La frontiera nascosta»*; 1998/11, *Equilibri sulle Alpi. Saggi in onore di Robert McC. Netting* (atti SPEA - III ciclo, a c. di G. Kezich e P. P. Viazzo); 1999/12, *Scheuerlaier, le Alpi e dintorni* (atti SPEA - IV ciclo).
• Sempre a c. del MUCGT, si segnalano le seguenti collane di interesse etnoantropologico: «Classici dell'etnografia delle Alpi» (dir. G. Kezich e P. P. Viazzo; in coedizione con la NIS - Nuova Italia Scientifica - Roma): 1. J. W. Cole - E. J. Wolf, *La frontiera nascosta: ecologia e etnicità fra Trentino e Sudtirolo*, S. Michele all'Adige, 1993[2]; 2. R. McC. Netting, *In equilibrio sopra un'alpe. Continuità e mutamento nell'ecologia di una comunità alpina del Vallese*, 1996; 3. P. Scheuermeier, *Il Trentino dei contadini: 1921-1931*, 1997[2]; «Monografie etnografiche trentine - Nuova serie», 5 voll. (1994-1998); «Monografie etnografiche trentine - Vecchia serie», 4 voll. (1984-1990); «Opere di Giuseppe Sebesta», 4 voll. (1978-1991). Per i dettagli e per altre pubbl. cfr. htpp://www.delta.it.mucgt.

SMP
«Storia e medicina popolare. Rivista quadrimestrale del Centro "Storia e Medicina Popolare"», Roma, 1983-1992.
• Dir. G. Lützenkirchen, vice-dir. V. Simonelli; dir. resp. F. Troncarelli.
• In linea con il programma scientifico del Centro Storia e Medicina Popolare (di cui è stato presidente anche A. M. Di Nola), ha cercato di favorire un confronto tra studiosi di antropologia e operatori socio-sanitari, orientandosi alla pubblicazione di «contributi (articoli originali, note critiche, revisioni bibliografiche su argomenti specifici, recensioni) nel campo della storia della medicina e della società, con particolare riferimento a quella delle classi subalterne».
• Volumi monotematici: V (1987) 1, G. Lützenkirchen, *Tradizioni popolari di Ciociaria. Saggio bibliografico (1867-1986)*; VI (1988) 3, A. Melchiorre, *Tradizioni popolari della Marsica. Saggio bibliografico (1604-1988)*, introd. di A. M. Di Nola; VII (1989) 2, G. Lützenkirchen, *Tradizioni popolari di Ciociaria. Saggio bibliografico. Supplemento 1830-1986 - Aggiornamento 1987-1988*; IX (1991) 2-3 e X (1992) 1, *Psichiatria, magia, medicina popolare* (atti del conv. di Ferentino, 14-16 nov., sez. demo-antropologica), a c. di G. Lützenkirchen; X (1992) 2-3, *Studi e ricerche sulle tradizioni popolari nel Lazio Meridionale* (atti della giorn. di Patrica, 25 ott. 1992).
• Per i sommari completi delle annate 1983-1992 cfr. il fasc. X (1992) 2-3, 96-100; per le schede bibliografiche di tutti gli articoli pubblicati cfr. De Napoli-Seppilli 1996: 328-334.

SSA
«Seminario di Scienze antropologiche», Firenze, 1979-1988.
• Dir. Q. Milanesi. Redaz. c/o Istituto di Antropologia e Etnologia dell'Univ. di Firenze, con il contributo del Centro di Documentazione per le Scienze Antropologiche e della Società Italiana di Ecologia Umana (S.I.E.U.).
• Già nel titolo gli ideatori della rivista hanno voluto sintetizzare il programma e il metodo adottato per raggiungerlo: «si tratta infatti di seminari e di lavori specifici, senza porre limiti precisi al campo di indagine, che spaziano dalla antropologia fisica alla etnologia, in una visione polimorfa e completa dell'uomo considerato come un essere meraviglioso». Nel campo delle scienze antropologiche viene pertanto compreso «l'insieme di tutte le conoscenze che rignardano l'uomo nella sua interezza fisica, psichica, culturale e comportamentale e le sue attività nel tempo e nello spazio».
• Struttura pluritematica (rubriche: [Articoli] / Lo scaffale / Recensioni / Notizie / Bollettino della S.I.E.U.) ad eccezione del supplem. al vol. VIII (1986), *Ecologia e longevità* (atti del II conv. naz. della S.I.E.U., Firenze, 4-8 dic. 1980).• Un indice di tutte le dieci annualità, curato da Q. Milanesi, M. E. Frati e G. Stefania e suddiviso per autori e per argomenti, è stato pubblicato come supplemento al vol. X (1988).

USTS
«L'Uomo. Società tradizione sviluppo», Roma, 1977-1987; n. s. in corso dal 1988 (Giardini Ed. e Stamp., Pisa).
• Dir. Vinigi L. Grottanelli (1977-1985), G. R. Cardona (1986-1987), I. Signorini (1988-1994), C. Rocchi (dal 1994). Redaz. c/o Istituto di Etnologia, Fac. di Lettere e Filosofia, Univ. di Roma (dal 1982 Dipartimento di studi Glottoantropologici, Univ. di Roma «La Sapienza»; success. Dipartimento di studi Glottoantropologici e Discipline Musicali).
• Fondata per iniziativa di V. L. Grottanelli (che ne rimase stabilmente direttore onorario) e con l'iniziale contributo del CIDAECA (Comitato internaz. per lo sviluppo delle attività educative e culturali in Africa), si è presentata come «la prima rivista con programma schiettamente etnologico pubblicata in Italia», adombrando in tal modo antiche polemiche sugli attardamenti teorici degli ambienti scientifi italiani e quindi rivendicando uno spazio autonomo per «quanti nel mondo universitario si dedicano allo studio dei popoli sotto il profilo culturale e quanti sul piano operativo mirano a promuovere la collaborazione fra società e continenti diversi a diverso livello di sviluppo». L'attenzione ai mutamenti e alle dinamiche culturali impresse dalla modernità occidentale al resto del pianeta e la riflessione sulle relative conseguenze "professionali" per le discipline etnoantropologiche hanno costituito elementi costanti del suo programma editoriale.
• Struttura pluritematica, tranne per i voll.: IV (1980) 2, *La ricerca sul terreno* (a c. di V. L. Grottanelli); VII (1983) 1-2, *Sistemi di denominazione nelle società europee e cicli di sviluppo familiare* (a c. di C. Brombereger e P. G. Solinas); IX (1985) 1-2, *Divisione delle carni: dinamica sociale e organizzazione del cosmo* (a c. di C Grottanelli, N. Parise e P. G. Solinas); XI (1987) 1, *Forme di comparatico italiano* (a c. di I. Signorini); XI (1987) 2, *Which anthropology for which development* (a c. di M. Pavanello); n.s. II (1989) 1 e 2, *Messico terra d'incontro: la cultura mestiza* (a c. di I. Signorini); n.s. III (1990) 1, *Dal grano al pane: simboli, saperi, pratiche* (a c. di I. Signorini); n.s. III (1990) 2, *Viaggi e scritture di viaggio* (a c. di C. Bologna); n.s. IV 1991 1, *La dimensione quotidiana: ricerche e problemi metodologici* (a c. di A. Ciattini); n.s. V (1992) 1-2, *Cultura e società: temi africani* (a c. di G. Banti); n.s. VII (1994) 1-2, *Riunirsi, riconoscersi, rappresentarsi* (a c. di M. Minicuci); n.s. VIII (1995) 1, *North American Indians: Cultures in Motion* (a c. di E. S. Tiberini); n.s. IX (1996) 1-2 (solo pp. 95-167), *Antropologia del testo fra oralità e scrittura*.
• Collegata alla rivista, si segnala la collana «Quaderni de "L'Uomo. Società tradizione sviluppo» (CISU – Centro informazione e stampa universitaria, Roma): 1. *Prospettive di studi Akan. Saggi in memoria di Vinigi L. Grottanelli* (a c. di M. Pavanello), 1998; 2. *La cultura plurale: riflessioni su dialoghi e silenzi in Mesoamerica. Omaggio a Italo Signorini* (a c. di A. Lupo), 1998.

U&C
«Uomo & Cultura. Rivista di studi etnologici», Palermo, 1968-1993.
• Dir. A. Buttitta (1968-1978); in seguito (1979-1993) «Rivista di studi antropologici», dir. S. Miceli, condir. A. Buttitta e A. Pasqualino, dir. resp. S. F. Flaccovio. Redaz. a c. dell'Istituto di Etnologia (poi di Scienze antropologiche e geografiche), Facoltà di Lettere e Filosofia - Università di Palermo.
• Rifuggendo sin dall'inizio da un'interpretazione angusta del concetto di 'etnologia', in passato limitato a quello di scienza delle culture cosiddette primitive (perché erroneamente ritenute più elementari e quindi di presunta più semplice accessibilità), ha inteso proporsi come spazio di riflessione per una moderna scienza della cultura interessata tanto allo «studio diacronico delle strutture» quanto alle «analisi sincroniche dei processi» che sempre e ovunque caratterizzano l'esperienza delle società umane. Su queste premesse, la rivista ha costituito uno dei laboratori italiani in cui è stato sperimentato l'incontro assai fecondo delle prospettive antropologiche con quelle di derivazione semiotico-linguistica.
• Struttura pluritematica (rubriche stabili: Saggi / Ricerche / Note / Recensioni). Per la particolare convergenza tematica dei contributi pubblicati, si segnalano tuttavia i seguenti volumi (con etichette sintetiche spesso ricavate dagli "editoriali" o dai saggi introduttivi): II (1969) 3-4,

Linguaggi, letterature e analisi formale; III (1970) 5-6, Strutture e narrazioni; V (1972) 9, L'uso dei modelli nelle scienze sociali; VI (1973) 11-12, Modelli formali e tipologie della cultura; VIII-IX (1975-76) 15-18, Semiotica della cultura e riti sociali; X-XI (1977-78) 19-22, Semiotica della cultura e ideologie; XII (1979) 23-24, Modelli, strutture e codici sociali; XV-XVI (1982-83) 29-32, Simboli e identità; XIX-XX (1986-87) 37-40, Mito e storia / miti e storie; XXI-XXI (1988-89) 41-44, Strutture della parentela e strutture del mito; XXIII-XXVI (1990-93) 45-52, Prova e interpretazione nei modelli antropologici.
• Collegata alla rivista, la collana «Uomo & Cultura - Testi» (dir. A. Buttitta): 1. G. Bonomo, *Studi demologici* (1970); 2. R. Ambrosini, *Strutture e parole* (1970); 3. A. Rigoli, *Mondo popolare e letteratura* (1971); 4. A. Buttitta, *Ideologie e folklore* (1971); 5. A. Pagliaro, *Forma e tradizione* (1972); 6. G. Cocchiara, *L'eterno selvaggio* (1972); 7. R. Leydi, *Folk music revival* (1972); 8. D. Carpitella, *Musica e tradizione orale* (1973); 9. C. Gallini, *Dono e malocchio* (1973); 10. G. Angioni, *Tre saggi sull'antropologia coloniale* (1974); 11. AA. VV., *Demologia e folklore. Studi in memoria di Giuseppe Cocchiara* (a c. dell'Istituto di Storia delle tradizioni popolari dell'Univ. di Palermo – 1974); 12. P. Mazzamuto, *L'arrovello dell'Arcolaio* (1974); 13. D. Carpitella (a c. di), *L'etnomusicologia in Italia* (atti del primo convegno sugli Studi Etnomusicologici in Italia, Roma 29 nov.-2 dic. 1973 – 1975[1], 1982[2]); 14. G. Stefani, *Musica e religione nell'Italia barocca* (1975); 15. AA. VV., *Strutture e generi delle letterature etniche* (atti del simposio internaz. di Palermo, 5-10 apr. 1970 – 1978); 16. AA. VV., *La magia: segno e conflitto* (atti del convegno internaz. di Palermo, 2-4 mag. 1975 – 1979). 18. M. C. Venuti, *Epistemologia e filosofia dell'educazione*, 1983. A questi si aggiunga il vol. della «Serie speciale»: A. Rigoli, *La Baronessa di Carini. Tradizione e poesia* (con disco 45 giri - 1975).

Biblioteca

Mario Giacomarra

L'Atlante Linguistico della Sicilia

Un laboratorio etnografico e sociolinguistico

Biblioteca

L'*Atlante Linguistico della Sicilia* rientra in quella lunga serie di iniziative di cui si è fatto promotore il Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani fondato nel 1951 da insigni filologi e linguisti come Ettore Li Gotti, Antonino Pagliaro e Giorgio Piccitto. Le produzioni scientifiche del Centro, curate in parte dai più diretti collaboratori dei primi (Giuseppe Cusimano, Pietro Palumbo, Alberto Vàrvaro, Giovanni Tropea e Girolamo Caracausi), vanno dal *Vocabolario siciliano*, giunto ormai al quarto volume dei cinque previsti, alla *Collezione degli antichi testi siciliani*, dai *Lessici siciliani* ai *Dizionari* etimologici e storici, al *Bollettino* infine, che nei numeri finora pubblicati ha accolto rilevanti contributi dei maggiori studiosi italiani ed europei.

L'*Atlante* costituisce un punto di svolta rispetto alle esperienze segnalate, sia per la mole del progetto sia perché alla dimensione puramente dialettale delle origini è venuto coniugandone una etnografica e una più propriamente sociolinguistica. Nei quindici anni trascorsi dal 1985, anno della elaborazione del progetto, i collaboratori guidati da Giovanni Ruffino si sono così ritrovati a condurre un discorso scientifico nuovo, nell'intento di ricavare nuovi e rilevanti risultati dall'accostamento dell'una all'altra dimensione. I *Materiali dell'Atlante*, da questo punto di vista, costituiscono tappe di una riflessione e di una ricerca che è lungi dal concludersi ma che ha già prodotto risultati conoscitivi di grande rilievo: intorno al complesso universo antropologico cui si rifanno la cultura materiale, i giochi fanciulleschi e il mondo delle zolfare, da una parte, e intorno alle problematiche connesse all'analisi variazionale e alle tecniche più appropriate per indagini sempre più raffinate.

È questo l'ultimo aspetto, ma non il meno importante, che caratterizza l'*Atlante*: il ricorso attento e avvertito non solo alle registrazioni di testimonianze orali sparse per l'Isola ma anche alle nuove tecnologie informatiche che consentono una loro ricognizione con modalità dianzi poco o punto applicate in lavori del genere. Da questo punto di vista l'*Atlante* ha fatto tesoro delle indicazioni provenienti dai progetti in corso di attuazione in Italia e in diversi Paesi stranieri.

Se prendiamo in considerazione i lavori finora pubblicati nella collana dei *Materiali e ricerche*, troviamo conferma dell'indirizzo adottato dall'*Atlante* nel corso degli anni, teso a coniugare etnografia e sociolinguistica. Certo, è importante considerare la delicatezza dell'accostamento di due orientamenti che, in apparenza, fanno appello a competenze diverse. Ma è di altrettanto rilievo il complesso scientifico e conoscitivo che emerge dalle ricerche: si parte dal sostrato culturale di una popolazione, tradizionale o moderno che sia, riflesso o determinato nei suoi aspetti linguistici, se ne rilevano le diverse realizzazioni nello spazio geografico (tale essendo il compito storico degli Atlanti linguistici), ma nello stesso tempo se ne registrano le variazioni sociosituazionali in parlanti di strati sociali diversi, che procedano o meno verso l'italianizzazione.

Il primo volume, curato da Giovanni Ruffino, *Percorsi di geografia linguistica. Idee per un Atlante siciliano della cultura dialettale e dell'italiano regionale* (1995), per qualche verso riprende le questioni affrontate nel convegno palermitano del 1985 (*Atlanti linguistici: aspetti linguistici ed etnografici*, Pacini, Pisa 1988). Vi sono raccolti un gran numero di saggi di autori appartenenti a diverse aree disciplinari, ognuno dei quali affronta specifici argomenti, alcuni dei quali sono di genere etnografico. Il progetto iniziale, nel 1985, era ancora incentrato su un *Atlante linguistico-etnografico della Sicilia* (ALES), e il volume segna i passi in una diversa direzione che esso ha compiuto nel corso dei dieci anni. Facendo tesoro inoltre del contributo dell'*Osservatorio linguistico siciliano* (curato da Franco Lo Piparo) esso è in grado di offrire ben più che un'idea della quantità di questioni che si son dovute affrontare e risolvere da quando si è messo in moto il progetto. I sette contributi con problematiche d'ordine sociolinguistico e i nove incentrati su una dimensione geolinguistica costituiscono ormai maggioranza rispetto a quelli ancora rivolti all'approccio etnografico. Cento pagine, delle circa seicento, sono dedicate da Giovanni Ruffino ad una messa a punto della progressione del progetto *Atlante* dalla prima proposta alle prospettive che intanto si sono andate delineando. Una grande quantità di giovani collaboratori si sono via via raccolti attorno al progetto offrendo contributi di non poco rilievo. Ad essi si sono rivolti corsi di formazione e aggiornamento, prima di impegnarli in spedizioni di ricerca nei punti di rilevamento: di questi ultimi si offrono per la prima volta numerose cartine rappresentative.

Il secondo volume della collezione (*I pani di Pasqua in Sicilia. Un saggio di geografia linguistica e etnografica*, 1995) presenta i risultati di una ricerca condotta da Giovanni Ruffino su una dimensione regionale, ancora di tipo etnografico certamente, ma in cui la componente geolinguistica trova modo di esplicarsi in tutta la

sua ricchezza: essa permette infatti di individuare isoglosse caratterizzanti e indicazioni sulle aree linguistiche a struttura in prevalenza innovativa o recessiva. Una raccolta di etnotesti, trascritti secondo criteri altamente formalizzati, e una ricca documentazione fotografica non fanno solo da corredo al volume, ma bensì ne costituiscono una componente essenziale.

Il terzo volume, di A. Leone (*Profilo di sintassi siciliana*, 1995) pare distaccarsi dalla linea finora tracciata perché prende in esame aspetti grammaticali che parrebbero estranei alle problematiche di un Atlante: in realtà si tratta solo di un'apparenza, dal momento che il "discorso sociolinguistico" su cui il progetto Atlante è ormai stabilmente avviato valorizza il "parlato spontaneo", in cui le componenti lessicali non compaiono staccate dal contesto frastico, ma inserite in complessi testuali da cui la dimensione sintattica è ineliminahile.

È senz'altro con il quarto volume di Mari D'Agostino e Antonino Pennisi (*Per una sociolinguistica spaziale. Modelli e rappresentazioni della variabilità linguistica nelle esperienze dell'ALS*, 1995) che l'analisi variazionale si impone in tutta la sua ricchezza di nodi problematici e di questioni operative: l'individuazione di punti rappresentativi dove concentrare la ricerca, che non sono più quelli "conservativi" o "innovativi" in genere, ma quelli a struttura in prevalenza innovativa o recessiva e dai quali si può evincere una tendenza verso l'uno o l'altro polo. Tali punti non vengono individuati ricorrendo solo alla collocazione geografica (nella logica bartoliana delle aree), ma anche e soprattutto a fatti d'ordine economico e sociale: non basta insomma che un paese sia collocato sulla costa perché sia ritenuto centro d'espansione linguistica, ma sono i tratti di una realtà socioeconomica in sviluppo e quelli sostanzialmente statici a caratterizzare in primo luogo l'area in questione. L'analisi dei processi fonetici e delle dinamiche socio-spaziali è preceduta da una discussione dei modelli, dei metodi e delle rappresentazioni della variabilità linguistica: da qui discendono le riflessioni sulla vettorializzazione e sul monitoraggio statistico continuo (con relativa tipologia cartografica fatta di carte polarizzanti, irradiazionali e metacarte). Seguono le proposte per una tipologia dei processi variazionali nell'ALS in cui vengono compresi indici di variabilità inter-areale, generazionale, culturale e funzionale. Le conclusioni tornano a porre questioni di grande rilievo: convergenza e divergenza, da chi e verso dove, spazialità e territorio, con attenzione alle aree e ai punti d'indagine e soprattutto ai sistemi urbani e alla loro complessità.

Sulla linea tracciata dai lavori precedenti si muovono i contributi successivi prodotti per lo più dai collaboratori dell'Atlante e raccolti per cura di Mari D'Agostino (*Aspetti della variabilità. Ricerche linguistiche siciliane*, 1997): presentano i risultati di ricerche sul campo condotte nei due anni d'intervallo. Indagini sul parlato fra i giovani a Palermo o sulle trasformazioni in atto in un paese dell'Agrigentino, sull'italiano regionale e sul parlato nelle colonie galloitaliche, costituiscono tasselli di un mosaico che si va componendo e offre dati sempre più numerosi a quella sorta di hanca-dati informatizzata in cui confluiscono le numerose ricerche condotte a partire dai primi anni Novanta.

Di fronte alla gran massa di materiali da investigare, l'orientamento del gruppo di lavoro dell'ALS è quello di concentrarsi su settori specifici della cultura isolana: i giochi tradizionali sono quelli presi in prima considerazione. Nella pubblicazione curata da Giovanni Ruffino (*I giochi fanciulleschi tradizionali. I nomi della trottola e la memoria del gioco*, 1997) si ritrovano gli esiti più interessanti, se guardiamo al passato, e più stimolanti, se al futuro, prodotti sull'argomento. Per un verso si tratta di carte geolinguistiche su cui vengono riportate le diverse denominazioni della trottola nei diversi punti di rilevamento, individuandone linee di diffusione nel contesto delle aree, innovative o conservative che siano; all'uopo costituisce parte integrante e essenziale una guida ai testi e ai rilevamenti linguistico-etnografici condotti nell'ormai lunga esperienza di ricerca dell'*Atlante*. Ma ciò che più interessa (e fa la differenza, è il caso di dire) è la carta sonora su cd rom la quale consente di accedere ai punti riportati sulla cartina e riprodurre il nome della trottola secondo la pronuncia rilevata in ogni singolo luogo (sia che venga presa isolatamente, sia che venga registrata così com'è inserita nei testi di riferimento raccolti). Il ricorso alle nuove tecnologie, dopo una riflessione e una messa a punto durata parecchi anni e variamente sperimentata, trova in questo lavoro la prima, grande manifestazione di ciò di cui un Atlante moderno può rendere conto, sia sul piano geolinguistico ed etnografico sia su quello variazionale.

Per la novità dell'opera, e del lavoro innovativo che le sta dietro, per non dire della tempestività di svolgimento, si possono considerare benvenuti i lavori del convegno in cui diversi studiosi hanno potuto mettere a confronto le loro idee. Il riferimento va agli Atti delle giornate di studio del 1997 curati da Giovanni Ruffino *La carta dei giochi. L'Atlante linguistico della Sicilia e la tradizione ludica infantile* (1999). Vi si ritrovano in parte contrihuti incentrati su aspetti particolari dei giochi tradizionali e su alcune questioni connesse, in parte riflessioni sull'esperienza dell'ALS, sul rapporto tra raccoglitore e informatore, e note sui giochi nei centri siculo-albanesi e galloitalici. Non mancano infine contrihuti diretti a interpretare la lettura di carte "complicate", ovvero carte su cui convergono informazioni diverse, non solo di tipo ludico.

E veniamo alle due ultime realizzazioni comprese nella collezione dei "Materiali e ricerche" dell'Atlante. Sono certamente diverse, ma hanno in comune un radicamento in zone limitate del territorio che le rende rispettivamente interessanti su un piano sociale, la prima, e antropologico, la seconda. Le *Parole del sottosuolo. Lingua e cultura delle zolfare nissene* (1999), di Marina Castiglione, si incentrano sulla realtà sociale e umana vissuta tra Otto e Novecento dai lavoratori delle zolfare del Nisseno. Quella della Castiglione è un'esperienza vissuta da vicino, vivendo e operando a Caltanissetta, prima di essere studiata; nella stesura dell'opera si avverte quel senso di partecipazione e denuncia non sempre presente in altri lavori. Ciò arricchisce, naturalmente, e nulla toglie alla scientificità della ricerca. Dopo due capitoli introduttivi, la giovane ricercatrice passa a ricostruire il lavoro del minatore, presentando i tratti più rilevanti dei rapporti e dei modi di produzione per poi procedere ad una attenta ricognizione degli strumenti e delle tecniche utilizzati nell'estrazione e nella fusione dello zolfo. La seconda parte è tutta intesa a mettere a fuoco la realtà linguistica soggiacente alla complessa realtà sociale. Dopo aver elahorato un complesso e ricco glossario, si prendono in esame i prestiti settoriali e non settoriali, le neoformazioni italianeggianti, i passaggi dal dialetto all'italiano regionale e infine le variazioni diatoniche. Si tratta di un'indagine, dunque, idealmente basata sulla osservazione partecipante, che partendo dalla realtà sociale passa alla cultura materiale per concludersi in quelli che sono i riflessi etnolinguistici nel vocabolario settoriale del Nisseno: non manca la dimensione sociolinguistica, come si ricava dall'interesse per le variazioni sociali e situazionali che vengono riccamente documentate.

L'altro lavoro, che per adesso conclude la collezione dei "Materiali", è il *Lessico del dialetto di Castelbuono* (2000). Ne sono autori due studiosi locali, Massimo Genchi e Gioacchino Cannizzaro, entrambi insegnanti in scuole del circondario, che vi hanno lavorato per un arco di quindici anni e che ora vedono premiata la loro fatica grazie alla disponibilità del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani che ha creduto nell'iniziativa sin dal 1992. Letto in filigrana, anche questo lessico locale conferma come le parole siano indici e indizi della cultura di una comunità: attraverso la loro lettura e interpretazione si può ricostruire un secolo di storia del centro delle Madonie e del suo territorio circostante. Non è un caso che i due autori partano da una ricognizione di testi risalenti al secolo scorso ma non si fermino ad essa: ne fanno invece il punto di partenza per una serie di interviste rivolte a testimoni privilegiati, operatori dei settori di pertinenza, da cui ricavano le informazioni necessarie. Una ricca serie di controlli incrociati, sia sul piano sincronico che diacronico, consente loro di procedere a ricostruzioni sempre più attente e raffinate. Ne vien fuori il lessico di una comunità, appunto, ma basato su quelli che altri chiamano linguaggi settoriali che sono noti solo a chi effettivamente li usa (o li usava). Il valore antropologico del *Lessico* risulta indubbio, a questo punto, e pur non condividendo l'impostazione dell'*Atlante* (né poteva averla, *pour cause*) offre possihilità di confronto con quanto le ricerche dell'ALS andranno via via rilevando.

Il quadro dei "Materiali" dell'*Atlante* che ahbiamo cercato di stilare è del tutto approssimativo, come ben si comprende, e una lettura attenta di ognuno dei singoli volumi richiamati non potrà che far scoprire aspetti d'interesse specifico su cui sarebbe stato impossibile soffermarsi più di tanto. Sulla doppia linea che i Materiali e l'Atlante stanno seguendo (la etnografica e la sociolinguistica), non ci pare però di poter dubitare: confermiamo anzi che essa viene costantemente perseguita e i due aspetti tendono a essere coniugati con sempre maggiore attenzione. Ne danno conferma i volumi attualmente in preparazione: si va infatti dai *Problemi di trascrizione e tecniche di informatizzazione degli atlanti linguistici* (che riproducono gli Atti del Convegno del novembre 1999) alle *Inchieste sociovariazionali dell'ALS. Materiali preliminari* di Giovanni Ruffino e Mari D'Agostino, agli *Etnotesti ludici* di Vito Matranga (in cui vanno componendosi le tessere della ricerca sui giochi tradizionali). Si va poi da *Barche di Sicilia. Una ricognizione storico-linguistico-etnografica* di F .Castro al *Lessico madonita della pastorizia* di Roberto Sottile e al *Lessico agropastorale della parlata di Piana degli Albanesi* di Vito Matranga, per finire con *La cultura alimentare in Sicilia. Lessico del pane* di Nara Bernardi. Su una linea finora poco praticata, a parte il saggio di Alfonso Leone già citato, ma che si rivela essenziale nell'analisi degli etnotesti, vanno infine *L'articolo indeterminativo in siciliano* di Mari D'Agostino, Giovanni Ruffino e Salvatore C. Sgroi, e *Aspetti della morfologia verbale siciliana* di Luisa Amenta.

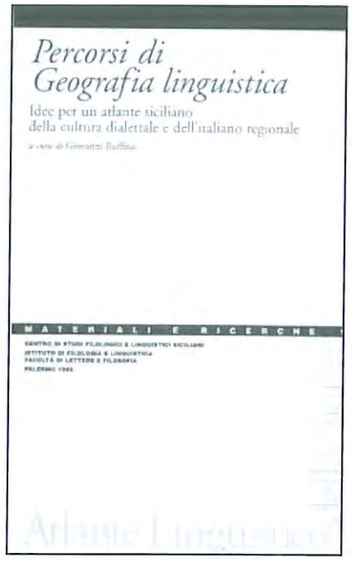
Che cosa possiamo dire in conclusione? Come ci insegnano le tante esperienze di ricerche geolinguistiche in corso, o completate ma non ancora accessibili al pubblico perché non pubblicate, ogni progetto di Atlante è un'impresa che per concludersi ha bisogno del contributo di più generazioni e della collaborazione di tanti giovani studiosi. Ma soprattutto ha hisogno di un ispiratore, che non si irrigidisca nelle scelte fatte, e di un "conduttore" che, dinanzi alle infinite difficoltà (economiche in primo luogo), abbia la forza di reagire trovando ogni volta nuove soluzioni: ci sia consentito dire che l'ALS in Giovanni Ruffino trova sia l'uno che l'altro.

Un altro aspetto degli Atlanti consiste nel fatto che, a parte il prodotto finito, il senso della loro progettualità consiste anche nei materiali che va approntando e offrendo all'attenzione degli studiosi: credia-

Biblioteca

mo che l'ALS si sia mosso in questa direzione sin dall'inizio e con piena consapevolezza, se solo guardiamo ai numerosi testi prodotti (di cui i Materiali sono solo una parte) e soprattutto ai non meno numerosi convegni organizzati. Gli incontri svoltisi con cadenza quasi biennale hanno permesso di dibattere sui metodi e i risultati via via acquisiti, e di adottare nuove modalità di ricerca provenienti dalle diverse parti del mondo: tutto ciò depone a favore della serietà del progetto ma anche della sua versatilità. Come abbiamo rilevato, l'Atlante di oggi non è più quello di quindici anni addietro: non si è fermato al progetto iniziale e non ha avuto paura di mettersi in discussione.

La vitalità dell'opera ne risulta infine confermata e ampliata per le ramificazioni lungo le quali consente di muoversi. Il Centro di Studi Filologici e Linguistici ha trovato nell'*Atlante* un motore nuovo ed efficiente per offrire contributi significativi alla comunità scientifica e rinnovare ancora le ragioni per cui nel 1951 era nato.



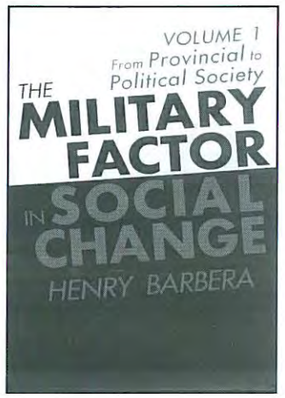








Leggere



HENRY BARBERA, *The Military Factor in Social Change*, 2 voll. (1. *From Provincial to Political Society*; 2. *The State as Revolution*), Transaction Publishers, New Brunswick (N.J., U.S.A.) 1998, pp. 246 + 338.

Storia e antropologia sono ancora considerate discipline diverse che mirano a finalità e obiettivi lontani nel tempo e nello spazio: l'«uomo» dello storico è colto nella morsa degli eventi che lo definiscono, l'«uomo» dell'antropologo si delinea nello straniamento spaziale e nella comparazione modellizzante. Un pregio della ricerca di Barbera consiste invece, in partenza da tre società apparentemente diverse (l'Attica antica, la Sicilia medievale, la Prussia moderna), di studiare il modello di uomo che queste società veicolano, descrivendone minutamente gli eventi e tessendo, al contempo, un continuo filo comparativo attraverso il tema conduttore e strutturante della guerra.

Quali sono, si chiede l'autore, le ripercussioni che grandi migrazioni, guerre, disastri naturali, idee innovative e tecnologie avanzate, hanno sulle società e sui valori che queste ultime adottano nel tempo? Inoltre, tra tutti questi eventi, ne esiste qualcuno che emerge per forza causativa? La risposta è che gli eventi straordinari provocano il passaggio dalla società provinciale a quella politica; tra gli eventi straordinari, la guerra occupa un ruolo centrale nella trasformazione delle società e nella configurazione dei tratti specifici delle singole culture. Studiare la guerra vuol dire allora comprendere il cambiamento delle società e al contempo ritrovare le invarianti trasformazionali che assimilano società apparentemente diverse quali l'Attica antica, la Sicilia medievale, la Prussia moderna.

L'ipotesi di lavoro di Barbera viene condensata dall'autore in alcuni passaggi chiave del primo volume: «under the impact of certain crisis-inducing events, Athenians, Sicilians, and Prussians became pioneers of sorts, in contrast to their provincially organized contemporaries – ancient Spartans, medieval French, modern Austrians – in undergoing a thorough transformation from provincial to political society. Whenever a provincial society is transformed into a political society all corporate groups and sodalities lose their privacy, independence, and autonomy and society becomes atomized, as a result of government centralization and expansion. Concomitantly, there is a birth of subsidiary groups, to answer individual needs of affiliation, meaning and protection in the changed order» (*vol. I*, p.46).

Se un'idea comunemente accettata è che lo stato moderno ha preso l'avvio soprattutto dai mutamenti che ebbero luogo in Prussia, l'opinione di Barbera è diversa: «In my view, the essential features of the pattern appeared not only in Prussia but in ancient Attika and medieval Sicily as well [...] It is my thesis that there exist ancient, medieval and modern manifestations of political society and that these are observable» (*vol. I*, p. 16). Nell'osservare questo processo di modernizzazione nelle diverse società, Barbera non pretende di elaborare un modello teorico dell'evento, un dialogismo sociale dell'azione-reazione, ma – più semplicemente, però anche più efficacemente – individua nei momenti di crisi il momento chiave (e lo snodo di riconduzione teorica) di intere conversioni e riconfigurazioni di valori sociali; inoltre, discute i tratti disgiuntivi (autorità/potere, usi/legge, lealtà/senso di appartenenza, dovere/diritti, ecc.), che collegano gli stati precedenti la crisi ai nuovi assetti, e il valore di operatore di stabilità e instabilità della guerra: «For all the horrors of war and the genuine abhorrence of war that rightly exist among peoples, its incidental benefits in the field of social reform cannot be overlooked. For it is during war or shortly thereafter, as mentioned above, that new bodies of law are created to extend rights to every inhabitant of the territorial state. It is during a time of war that many reforms are initiated and accepted by government officials and made parts of the structure of their societies. Equalization of wealth, progressive taxation, regularization of industries, wage increases and improvement in working conditions, worker-management councils, housing ventures, death taxes, unemployment insurance plans, pension systems, and the enfranchisement of formerly voteless elements of the population have all been achieved or advanced under the impress of war» (*vol. I*, p. 141).

I due tomi di Barbera sono pertanto da annoverare nell'archivio virtuale dell'antropologia perché, oltre a un valore intrinseco, hanno il pregio di potere sollevare echi di dibattiti lontani – ma mai spenti in ambito antropologico – a proposito di temi paralleli e trasversali: il ruolo del "capo che non è un capo" e la funzione della guerra e della violenza nelle società Altre (cfr. P. Clastres); il ruolo attivo dello studioso nel cogliere i tratti culturali del nemico per potersene servire a fini patriottici (cfr. R. Benedict); la modellizzazione del conflitto in quanto rappresentazione interna-esterna delle frontiere dell'alterità (cfr. J. Lotman). Più recentemente, il sinologo F. Jullien ha posto, nelle sue opere, l'accento sul ruolo della

guerra nella cultura cinese, un pensiero in cui la fluidità delle posizioni e regolazioni strategiche prevale sulla staticità e immobilità tipica della concettualizzazione occidentale. Il tema delle trasformazioni sociali e quello della guerra sono dunque attualissimi e hanno al contempo radici filosofiche e sociologiche. Si ricordi, ad esempio, che secondo Marx, nell'evoluzione del comunitarismo primitivo verso il capitalismo, due meccanismi fondamentali sono l'amplificazione del commercio e la guerra: la «contrattualità» del commercio e la «polemicità» della guerra caratterizzano le relazioni tra le comunità.

Inoltre, a proposito di guerra e trasformazioni sociali, a partire da un punto di vista più semiotico, ci si potrebbe chiedere se la guerra e la pace non sono altro che due figure sociali al cui fondo giace un dispositivo più generale di attrazione e repulsione, un meccanismo di oscillazioni tra polarità polemico-conflittuali e contrattuali-partecipative. Una maggiore comprensione della natura umana potrebbe, quindi, provenire proprio dallo studio dei dispositivi invarianti soggiacenti la molteplicità delle forme che assume la guerra (ed evidentemente il suo opposto simmetrico come la pace). L'interrogativo interculturale potrebbe essere il seguente: quali figure di mediazione, quali assunzioni di temporalità, quali tipologie di frontiere spaziali si nascondono nella varietà del «fare polemico» e del «fare contrattuale»? I due volumi di Henry Barbera non hanno forse la pretesa di rispondere a queste domande, ma sicuramente coniugano l'analisi di casi specifici e la più ampia teoria, affrontano l'analisi concreta con un buon impianto storico e, infine, adottano un efficace punto di vista antropologico. *(Stefano Montes)*



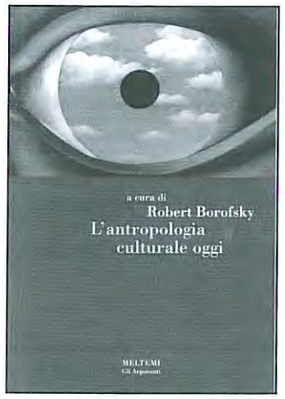
GIANNI BERENGO GARDIN - NICO STAITI, *Zingari a Palermo. Herdelesi e santa Rosalia*, Peliti Associati, Pomezia 1997, pp. 95.

I Rom sono stati spesso definiti come un popolo ibrido o addirittura privo di cultura, senza un'identità propria o un'appartenenza spaziale e temporale che specifichi i confini dei loro usi e costumi. Contrariamente a qualsiasi giudizio stereotipato, i Rom hanno invece una salda storia millenaria: infatti, sebbene abbiano subito continue trasformazioni, in realtà hanno sempre mantenuto un proprio nucleo identitario, fondato su un sistema culturale tradizionalmente orale che salvaguarda i propri rituali, usanze e miti dalle contaminazioni del mondo *gagè* (termine usato dagli stessi Rom per designare tutti coloro che non appartengono alla cultura zingara).

Zingari a Palermo. Herdelesi e Santa Rosalia, lavoro congiunto del fotografo Gianni Berengo Gardin e dell'etnomusicologo Nico Staiti, permette, grazie anche alla sintesi di immagini e testo scritto, di sfatare alcuni preconcetti sugli zingari e, al contempo, di far conoscere le espressioni vive e quotidiane delle etnie Rom, presenti e sedentarizzate ormai da anni nella città di Palermo. Originale nell'impostazione e nel contenuto etnografico, questo libro presenta un'attenta analisi della ritualità magico-simbolica dei Rom Khorakhanè Shiptari (di religione musulmana) e dei Rom Cergari (cristiano-ortodossi) provenienti dalla Bosnia, dal Kosovo e dal Montenegro. Berengo Gardin e Staiti si soffermano in particolare, con la dovuta cura e attenzione, su alcune espressioni, gesti e rituali tipici delle feste religiose di Herdelesi e di Santa Rosalia, celebrate annualmente il 6 Maggio al campo nomadi di Palermo. Tali cerimonie, cariche di interpretazioni simboliche assai suggestive, costituiscono uno dei momenti più forti di aggregazione per le tante comunità Rom provenienti non solo dall'Italia, ma da tutta l'Europa. Come illustrano e spiegano i due autori, i gruppi Rom hanno inglobato nella loro tradizione il culto di una "Santa" appartenente storicamente alla devozione popolare palermitana, creando così un elaborato sistema sincretico religioso dove il cattolicesimo sembra fondersi "magicamente" con la religione islamica e cristiano-ortodossa.

Il libro si suddivide in due parti: nella prima, Staiti introduce e presenta la cultura nel suo insieme, per concentrarsi poi, più in particolare, sulla festa di Herdelesi e Santa Rosalia; nella seconda, Berengo Gardin illustra queste stesse celebrazioni con diverse immagini in bianco e nero. Lo scritto e il percorso fotografico insieme, riescono a 'mostrare' non solo la cultura Rom in generale, ma anche a tratteggiare un percorso 'narrativo' che indugia sulla specifica sacralità del suo rituale religioso e sulle attività quotidiane: il «sacro» e il «quotidiano» fungono così da filo conduttore che permette di cogliere, grazie alla poesia delle immagini, lo spirito comunitario che contraddistingue l'etica nomade (purtroppo a pochi ben nota). Così, con l'uso dell'obiettivo, oltre che con la scrittura, i due autori riescono ad evocare vicende reali ed emozioni genuine da sempre negate a un popolo oggetto perenne di persecuzioni. Non è

irrilevante infatti che questo studio possa essere considerato anche un lungo lavoro di fiducia e di cooperazione che si instaura non solo tra un fotografo, un etnologo e alcuni Rom, ma soprattutto tra due culture più in generale. Infatti, a conferma di ciò, gli autori scrivono che «da parte di gente abituata ad essere sfruttata per "pezzi di colore" e maltrattata dai mezzi di informazione, è un notevole atto di fiducia. La comunità mantiene con noi frequenti contatti: ci telefonano per invitarci ad osservare, a filmare, a fotografare una particolare cerimonia in moschea, una festa di nozze, un mutamento nelle strutture abitative. Il che, mi sembra di poter dire, è segno della riuscita del nostro lavoro: restituisce alla ricerca una funzione che, troppo spesso, è assente dalle inchieste etnologiche». *(Massimiliano Imparato)*



ROBERT BOROFSKY, *L'antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma 2000, pp. 688.

A Robert Borofsky, antropologo specialista dell'area polinesiana e docente presso la Hawaii Pacific University, si deve la realizzazione di questo importante volume inteso a tracciare un bilancio a 150 anni dalla nascita dell'antropologia. A trentatré fra i più noti antropologi – tra gli altri Lévi-Strauss, Goody, Sahlins, Harris, Gertz, Marcus, Godelier, Rappaport – è stato chiesto di indicare non solo l'attuale "stato dell'arte" di una disciplina, ma di descrivere, attraverso una "Biografia intellettuale" appositamente redatta, le proprie personali teorie e i propri referenti scientifici. Il quadro generale tracciato dal curatore nell'*Introduzione* è seguito da una *Nota* stesa da Paola De Sanctis Ricciardone che chiarisce i criteri che caratterizzano la presente edizione. Ciascuna delle sei sezioni tematiche che compongono il libro, preceduta da una presentazione di Borofsky, è infatti arricchita da testi di antropologi italiani (Massimo Canevacci, Vanessa Maher, Vincenzo Matera, Giovanna Salvioni, Alberto Sobrero, Massimo Squillacciotti) che vi hanno aggiunto essenziali aggiornamenti metodologici e bibliografici.

Il volume – che trae origine da una giornata di studi organizzata in occasione dell'incontro annuale dell'American Anthropological Association del 1989, dal titolo "Assessing Developments in Anthropology" ("Valutare gli sviluppi dell'Antropologia") – si articola come segue. PARTE PRIMA (*Diversità e divergenze nella comunità antropologica*: Philip Carl Salzman, *Lo straniero solitario nel cuore dell'ignoto*; George Marcus, *Dopo la critica dell'etnografia: la fede, la speranza e la carità, ma di tutte più grande è la carità*; Robert F. Murphy, *La dialettica di fatti e parole*; Marvin Harris, *Il materialismo culturale è vivo e vegeto e non se ne andrà finché non si farà avanti qualcosa di meglio*. PARTE SECONDA, *La prospettiva comparativa*: Laura Nader, *La coscienza comparativa*; Maurice Godelier, *"Specchio, specchio delle mie brame…". Il ruolo passato e futuro dell'antropologia: un tentativo di valutazione*; Adam Kuper, *I futuri dell'antropologia*; Roberto DaMatta, *Alcune notazioni preconcette sull'antropologia interpretativa: un punto di vista dal Brasile*; Veena Das, *Il discorso antropologico sull'India: la ragione e l'altro*. PARTE TERZA, *Ripensare le prospettive precedenti*: Roy Rappaport, *L'evoluzione dell'umanità e il futuro dell'antropologia*; H. Russell Bernard, *I metodi appartengono a tutti*; Robert I. Levy, *Per un'antropologia imperniata sulla persona*; Silvia Janagisako e Jane Collier, *Genere sessuale e parentela: verso una analisi unificata*; Marilyn Strathern, *Le relazioni tra parti e totalità: un approccio alternativo*; Eric R. Wolf, *Il potere: vecchie conclusioni, nuove domande*; Nancy Scheper-Hughes, *Il sapere incorporato: pensare con il corpo attraverso una antropologia medica critica*. PARTE QUARTA, *Ripensare il culturale*: Jack Goody, *La cultura e i suoi confini: un punto di vista europeo*; Ward H. Goodenough, *Per una teoria operativa della cultura*; Maurice Bloch, *Linguaggio, antropologia e scienze cognitive*; Claudia Strauss e Naomi Quinn, *Un'antropologia cognitivo-culturale*; Roger M. Keesing, *Le teorie della cultura rivisitate*; PARTE QUINTA, *La cultura in movimento*: Andrew P. Vayda; *Azioni, variazioni, e cambiamento: la nascente prospettiva anti-essenzialista in antropologia*; Robert Borofsky, *Conoscere e conoscenza nelle attività culturali*; Fredrik Barth, *Una prospettiva personale circa i compiti attuali dell'antropologia culturale e sociale*; Sally Falk Moore, *L'etnografia del presente e l'analisi del processo*; Marshall Sahlins, *'Addio tristi tropici': l'etnografia nel contesto storico del mondo moderno*; Conrad Kottak e Elisabeth Colson, *Connessioni a molteplici livelli: longitudine e studi comparativi*. PARTE SESTA, *L'antropologia applicata*: Claude Lévi-Strauss, *Antropologia, razza e politica: una conversazione con Didier Heribon*; Stanley J. Tambiah, *La politica dell'etnicità*; Valery A. Tishkov, *Invenzioni e manifestazioni di etno-nazionalismi nel linguaggio sovietico accademico e pubblico*; Clifford Geertz, *Gli usi della diversità*. Il volume si chiude con le *Conclusioni* del curatore (*Una valutazione del campo di studi*) ed è corredato da ampia *Bibliografia* e da un *Indice dei nomi*.



IGNAZIO E. BUTTITTA, *Le fiamme dei santi. Usi rituali del fuoco in Sicilia*, Meltemi, Roma 1999, pp. 235.

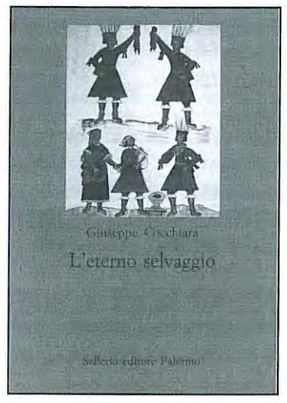
Esiste una Sicilia che, in alcuni periodi dell'anno, puntualmente s'illumina di fuoco. Un fuoco però diverso da quello che uccise sindacalisti come Placido Rizzotto o giornalisti come Giuseppe Impastato, protagonisti di due recenti film sul fenomeno mafioso (*Placido Rizzotto* di Scimeca e *I cento passi* di Giordana); o da quelli dolosi che, ogni estate, sottraggono, in ogni provincia, migliaia di preziosissimi ettari di bosco ai nostri respiri. Le fiamme siciliane, di cui il libro di Ignazio E. Buttitta fornisce una mappa storico-antropologica finora inedita ed estremamente precisa e particolareggiata, sono quelle dei santi, insomma i roghi, i falò, le fiaccolate, le luminarie accesi nel complesso cerimoniale dei cicli e riti festivi che contraddistinguono la cultura folklorica siciliana. Uniti ai dati sino a oggi registrati da etnografi, folkloristi e storici locali, i materiali raccolti da Buttitta nei vari centri dell'Isola attraverso un'accurata ricerca sul campo, gettano una luce nuova sugli usi rituali e simbolici del fuoco tuttora attivi nel corso del Carnevale, del ciclo pasquale, per l'Ascensione, per l'Assunzione della Madonna (15 agosto), per San Giovanni (24 giugno) e in occasioni festive specifiche quali le vigilie dell'Immacolata (8 dicembre), di Santa Lucia (13 dicembre), di Natale, di Capodanno, di Sant'Antonio Abate (17 genneaio).

A Isnello, in provincia di Palermo, la sera del 24 dicembre, prima della rituale *campaniata da naca* (scampanio della culla, un ritmo eseguito da due suonatori con le campane della Chiesa Madre), le persone si riuniscono e brindano, al suono della banda e dei suonatori di *friscalettu*, *ciaramedda* e zampogna, attorno alla *luminaria*: «una grande catasta vagamente semisferica costituita prevalentemente da ceppi e grossi rami di rovere, quercia, faggio, raccolti nei boschi circostanti da membri del comitato organizzatore e disposti con cura in modo da bruciare in maniera uniforme e il più a lungo possibile. [...] Al suo centro svetta un alto tronco sfrondato, *a ntinna* (l'antenna), cui è stata lasciata la chioma verde». Un informatore, sulla presenza della *ntinna*, ammicca allusivamente: «S'è fatta sempre, ogni anno c'è la gara a chi ce l'ha più lunga». Il falò si rinnova ogni anno perché «è una tradizione»; «è una cosa antica e si accende ogni anno»; qualcuno dice anche che serve «a riscaldare Gesù Bambino».

È, questo di Isnello, un chiaro esempio di come lo studioso proceda a una appropriata contestualizzazione delle testimonianze raccolte sul campo, che acquistano il loro pieno valore antropologico inserite, come sono, nell'esauriente corso descrittivo dedicato a ogni singola festività in cui compare l'uso rituale del fuoco. Sottoposto a questa feconda disposizione etnografica il fuoco siciliano sprigiona, nella realtà festiva così come nella lettura del libro, richiami simbolici essenziali quali quelli che esprimono l'intima connessione tra le feste e i cicli astrali e agrari, dove *vampi*, come quelle accese la vigilia di San Giuseppe a Palermo così come ad Altofonte, Misilmeri, Monreale, Cinisi e Bagheria in un periodo che coincide con la potatura degli agrumi, risponde a «esigenze di carattere purificatorio e apotropaico e secondariamente profilattico e fecondativo». Questi, come i numerosi altri esempi che compongono il versante squisitamente etnografico del volume, costituiscono le fondamenta da cui Buttitta, alla fine del suo lavoro di ricerca, trae un quadro delle specifiche funzioni socioculturali e simboliche che il fuoco ricopre nella dimensione festiva della cultura folklorica siciliana. I falò della vigilia risultano così connessi «alla necessità di marcare l'avvento del periodo festivo e di purificare il tempo e lo spazio sacri nonché gli appartenenti alla comunità». Una logica simbolica di purificazione – resa evidente dal vocabolo *pur*, radice di tutte le purificazioni, che in sanscrito significa esso stesso "fuoco" – ora tesa, nei falò invernali e in quelli di fine giugno, a determinare l'efficace rigenerazione produttiva della natura, ora a evocare la carnevalesca distruzione dei mali e delle colpe accumulatisi nel corso dell'anno, ora a consacrare i principi delle relazioni interfamiliari e a rinsaldare i rapporti di vicinato. Buttitta, però, coglie tali corrispondenze simboliche, a esempio in relazione alla sfera della sessualità, considerando il fuoco rituale all'interno di tutte le fasi cerimoniali – dalla raccolta del legname sino alla costruzione dei falò, all'accensione e alla raccolta dei carboni – di cui il rogo è solo un elemento. L'acquisizione della legna da ardere, donata attraverso questue o sottratta dai più giovani attraverso forme rituali di furto, è così al tempo stesso un momento di gioco ma anche una sorta di prova iniziatica che testimonia la raggiunta virilità come anche la forza riproduttiva, il coraggio, la fecondità e l'abbondanza del futuro. I falò sono così associati ai luoghi della socialità (le piazze, i crocicchi) e della vita produttiva (le campagne, i litorali). Attorno alla loro luce e al loro calore, richiamati quali perenni simboli d'alleanza e solidarietà, le persone si riuniscono per celebrare la continuità del gruppo cui appartengono. E ciò attraverso l'ostentato «consumo collettivo di cibo e bevande intorno al fuoco: focacce o dolci distribuiti tra i presenti (San Biagio Platani, Canicattì); carni arrostite sulla brace (Calamonaci, Cianciana, Marsala, Gratteri)». Altre volte «si preparano specifiche pietanze da consumarsi in famiglia (le *muffuletti* per l'Immacolata, la *cuccia* per Santa Lucia, le *sfinci* per San Giuseppe, carni di

suino per Sant'Antonio Abate e Carnevale). A Santa Margherita durante l'esecuzione del *focu di San Bastianu* vengono venduti, da parte del comitato organizzatore, panini con salsiccia cotta al momento».

Si tratta, insomma, di un quadro simbolico e cerimoniale quantomai articolato, dove i riti stagionali del fuoco appaiono quali eufemizzazioni di riti sacrificali, del resto presenti nell'antichità classica come in una notevole quantità di culture lontane e diverse da quella esaminata. Il lavoro di Buttitta arriva, allora, quale determinante tassello siciliano al grande dramma del fuoco che Gilber Durand così ricapitola nelle sue *Strutture antropologiche dell'immaginario*: «Rogo dove muore Quaresima, rogo di Natale, bruciamento dell'Epifania e del ramo Badnjak nei paesi danubiani – ramo unto con incenso ed olio – "calenda", "rogo del Cristo", come rituale dell'*aranî*, implicano una reminiscenza sacrificale, il fuoco essendo l'elemento sacrificale per eccellenza, colui che conferisce al sacrificato la distruzione totale, alba delle totali rigenerazioni. Queste usanze vengono a iscriversi nella grande costellazione drammatica della morte seguita dalla resurrezione». (*Mauro Geraci*)



GIUSEPPE COCCHIARA, *L'eterno selvaggio*, n. ed. a cura di Gabriella D'Agostino, Sellerio, Palermo 2000, pp. 329.

Ci sono ristampe che secondano le urgenti ragioni del mercato. Altre che maturano da più o meno nobili occasioni celebrative o memorie di anniversari. Altre ancora irrompono improvvisamente come epifanie, provocazioni, illuminazioni. È questo il caso del volume di Giuseppe Cocchiara, edito per la prima volta da Il Saggiatore nel 1961, ristampato nel 1972 da Flaccovio con una prefazione di Antonino Buttitta e riproposto oggi da Sellerio in una nuova edizione, con un apparato bibliografico ragionato e aggiornato, a cura di Gabriella D'Agostino. «Un classico – ha scritto Italo Calvino – è un libro che non ha mai finito di dire quello che ha da dire». In questo senso l'opera di Cocchiara appartiene a quella categoria di classici, «che ci arrivano portando su di sé la traccia che hanno lasciato nella cultura o nelle culture che hanno attraversato».

Se è vero che i libri non rimangono mai gli stessi ma cambiano nel tempo ricevendo nuove luci e nuove risonanze dai mutamenti del contesto e delle prospettive storiche, *L'eterno selvaggio* riletto oggi sembra arricchirsi di significati inediti e di suggerimenti di grande attualità. Tralasciando il discutibile impianto concettuale costruito sui dettami dello storicismo idealistico, l'opera di Cocchiara, pubblicata un anno prima di *La pensée sauvage* di Lévi-Strauss, ha avuto il merito di anticipare una più equilibrata e attenta riabilitazione del pensiero e della cultura dei popoli cosiddetti primitivi nell'orizzonte degli studi antropologici. Venti anni prima de *La conquete de l'Amérique* di Todorov, Cocchiara pone al centro della riflessione sull'identità degli europei la scoperta delle Indie Occidentali, quel 1492 che segna l'invenzione del mito del buon selvaggio, a partire dal quale la presenza dell'Altro è stata rifiutata o assimilata, manipolata o rimossa.

Alla ricostruzione delle diverse tappe dell'"incivilimento dei barbari" a opera dei colonizzatori si sono accompagnate le vicende scientifiche dell'antropologia, da Vico a Rousseau, dall'evoluzionismo positivista al funzionalismo britannico, fino ad arrivare al "rimorso dell'Occidente" che ha prodotto nel periodo della decolonizzazione luoghi non meno immaginari e ideologie del primitivo non meno prive di miti o di mistificazioni. Nell'acuta sintesi compiuta da Cocchiara il selvaggio, realtà storica, invenzione letteraria o paradigma antropologico, è diventato strumento di analisi e di autoanalisi culturale dell'Occidente, una sorta di *alter ego* attraverso il quale è possibile leggere, in filigrana o in contrappunto, la nostra storia, la civiltà e la tradizione europea per costatare infine, come scrive lo stesso studioso, «fino a qual punto il nostro mondo si sia specchiato e riconosciuto nel mondo primitivo».

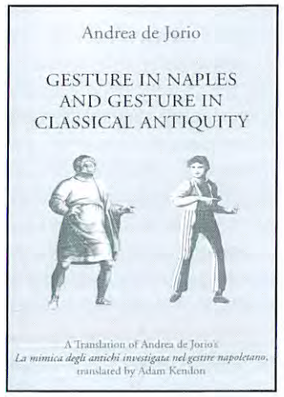
Nel denso saggio, *Un lungo viaggio*, che Gabriella D'Agostino ha scritto a introduzione di *L'eterno selvaggio*, sono individuate le linee direttrici dell'opera di Cocchiara e, parallelamente, le diverse e controverse strade battute dalla ricerca antropologica impegnata a conoscere, comprendere e descrivere l'alterità, sempre e comunque a partire dalle forme e dai modelli di percezione e di rappresentazione dell'identità. Sul vecchio e consumato fronte dei rapporti tra osservato e osservatore la riflessione scientifica non ha mai cessato di dare i suoi frutti e torna oggi più che mai a promuovere e a sollecitare revisioni e ripensamenti epistemologici. «Relativamente allo studio scientifico del mondo cosiddetto primitivo, ma anche di ogni altro universo culturale, – osserva D'Agostino – l'inquietante ma suggestivo problema è quello di un io che nel momento in cui è chiamato a rappresentare l'altro, di fatto riconferma se stesso. Questo è il paradosso, che in sede scientifica si risolve in un serio *impasse*, di cui solo da qualche anno si comincia ad avere piena consapevolezza».

In un'epoca di globalizzazione dei mercati e di impetuosi movi-

menti migratori dai Paesi del Terzo Mondo in direzione del Nord ricco e potente, l'abitante delle isole esotiche e remote o dei piccoli villaggi lontani e sperduti è diventato nel frattempo ospite delle nostre città, convive in mezzo a noi, protagonista di un nuovo importante capitolo nella storia del continente europeo. Come aveva intuito Cocchiara, «il primitivo che i bianchi adescavano con le perline di vetro è completamente scomparso. Oggi non esistono più popoli che sono soltanto delle appendici coloniali. Esistono popoli che rivendicano la loro qualità umana e il loro diritto di fare parte di una umanità priva di pregiudizi». Eppure il "selvaggio" è ancora lì, eternamente altro da noi, nella sua incomprensibile differenza che lo fa straniero senza identità e senza diritti. Siano essi Maghrebini o Filippini, Albanesi o Senegalesi, a loro, in fondo, continuiamo a guardare non diversamente da come Colombo prima e i colonizzatori spagnoli dopo avevano percepito gli Indiani, adottando cioè una doppia e speculare strategia: l'assimilazione oppure la discriminazione. Nell'uno come nell'altro caso, ieri come oggi, si afferma la convinzione che il mondo è uno e si identifica con quello dei bianchi, degli europei, degli occidentali.

La riproposizione dell'opera di Cocchiara, in un tempo in cui il vecchio etnocentrismo sembra assumere forme e formule nuove, può contribuire non solo a ripensare i fondamenti dei saperi antropologici, gli oscuri, ambigui e tortuosi percorsi ideologici che dal razionalismo illuministico allo storicismo romantico hanno alimentato il mito del buon selvaggio. Ma, sul filo di questa critica ricognizione, può aiutarci a scoprire e riconoscere quanto tardoromanticismo, ingenuo idealismo o positivismo di ritorno ci siano ancora nelle più recenti teorie del relativismo culturale, dell'etnicismo o del multiculturalismo. Nel fecondo e problematico ampliarsi dell'orizzonte antropologico dell'uomo europeo, Cocchiara intravedeva e indicava ciò che oggi appare in tutta evidenza. «La barbarie, – ha scritto nella prima pagina del suo libro – ove volessimo considerarla soltanto tale, altro non è se non un momento essenziale e imprescindibile della civiltà».

La grande lezione che ha lasciato lo studioso siciliano sta probabilmente nell'aver colto la centralità dello scambio come fatto storico e paradigmatico delle culture e fattore costitutivo dell'identità di un popolo. Cocchiara ci insegna, insomma, che non esiste gruppo umano che rimanga immobile nella storia, che si possa sottrarre all'incessante dinamica del dare e del ricevere. In questo senso, il suo richiamo alla coscienza europea perché non si rinchiuda «entro le maglie di un umanesimo, cui si guarda non con lo spirito innovatore proprio delle grandi tradizioni culturali, ma come a una specie di idolo ormai senza templi e senza altari», è monito quanto mai esemplare ed attuale. La ricerca o ridefinizione dell'identità europea passa attraverso l'incontro e il confronto con le culture extraeuropee, ovvero la convivenza e l'integrazione con i popoli che un tempo chiamavamo primitivi e selvaggi per giustificare e legittimare la nostra ansia "civilizzatrice". A quanti, «nutriti del midollo di leone della cultura europea», sembrano voler esorcizzare «a suon di piffero umanistico» la complessità e la ineludibilità della contaminazione storica e culturale potremmo ripetere il grido di quel Pigmeo che, posto da Cocchiara come un epitaffio a chiusura del suo volume, si rivolgeva a Padre Trilles esclamando: «Oh! quanto sono bestie gli Europei che ritengono noi be stie!». *(Antonino Cusumano)*



Andrea de Jorio, *Gesture in Naples and Gesture in Classical Antiquity*. A translation of *La mimica degli antichi investigata nel gestire napoletano*, Introduction and Notes by Adam Kendon, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 2000, CVII+517+17+tavv.17+XXI.

Edito originariamente a Napoli nel 1832, il testo di Andrea de Jorio, nella recente traduzione inglese di Adam Kendon ripropone al pubblico americano una riflessione fondamentale nel campo della cinesica. Corredato dell'introduzione di Kendon, utile per un percorso di lettura più moderno e unitario, il volume di de Jorio dà nuova linfa vitale a questo genere di studi ed è al contempo fonte di nuove considerazioni scientifiche sulle connesse problematiche antropologiche e semiologiche, sulle relative pratiche artistiche e assiologiche.

L'intento dell'autore è quello di ritrovare le relazioni esistenti tra i gesti dei napoletani del suo tempo e quelli discretizzati dagli antichi, al fine di potere meglio analizzare le immagini dipinte su vasi, quadri e monumenti appartenenti alla cultura greco-romana. Sebbene però l'idea iniziale sia quella di produrre un trattato sulla metodologia di interpretazione delle arti figurative, l'interesse finale di questo studio risiede nel modo specifico di articolare la dimensione gestuale in una più ampia prospettiva etnolinguistica. De Jorio descrive infatti non tanto la gestualità in sé, quanto la sua specifica codificazione nella vita di tutti i giorni di un gruppo sociale e all'interno di una cultura ben definita; inoltre, contrariamente all'ipotesi di un "quasi linguaggio", universale e indifferenziato, i gesti si rivelano, nella sua logica ermeneutica, un vero e proprio codice comunicativo simile alla lingua, espressione e significazione appresa di una particolare tradizione culturale.

A questo riguardo, è infatti possibile formulare due tesi sul modo di investigare il linguaggio dei gesti: da una parte, seguendo un'idea piuttosto ingenua, si può avanzare l'ipotesi che si tratti di una forma comunicativa sviluppatasi nel corso dei secoli, secondo modalità di tipo iconico-referenziale, in maniera più grossolana e in posizione subalterna rispetto alla lingua vera e propria; dall'altra, si possono invece considerare i gesti alla stessa stregua del linguaggio verbale, ovvero come un sistema di segni strutturato, altamente sintattico e semantico: un linguaggio biplano, in cui al piano del significante (l'articolazione fisica del gesto) corrisponde sempre un piano del significato (il suo referente semantico). Nel primo caso, la gestualità rischia di essere ridotta, nei suoi aspetti sincronici, a un semplice linguaggio monoplano, dai tratti universalmente e placidamente riconosciuti al di là delle specificità culturali; inoltre, diacronicamente, piuttosto che una convenzione socio-culturale, la gestualità viene qui intesa un'evoluzione motivata e analogica in isomorfismo referenziale con le figure del mondo naturale, in altri termini, incapace di significare se non accompagnata (e disambiguata) dalla lingua parlata. Nel secondo caso, al contrario, siamo in presenza di una vera e propria forma espressiva che possiede una sua specificità comunicativa e una indipendenza assoluta nei confronti del linguaggio verbale. A fronte di queste due ipotesi, è però possibile inserirne una terza – in quest'ottica si pone sapientemente il testo di de Jorio – che risulta una via di mezzo tra le prime due e anticipa l'episteme ideativa attuale: in questo caso, la gestualità pur possedendo una sua grammatica indipendente può essere intesa un linguaggio in commistione traduttiva (isomorfa ed eteromorfa, pluri-isotopica e poli-funzionale) con altri – quali la prossemica, i tratti soprasegmentali più in generale, i diversi contesti comunicativi spaziali, culturali e pragmatici, nonché gli usi specifici, il linguaggio pittorico, quello musicale e coreutico – con i quali intreccia un forte tessuto di interdipendenze relazionali.

In questo raffinato processo di analisi, organizzato secondo una fitta trama teorica, retorica e linguistica, de Jorio tiene presenti diverse variabili imprescindibili: 1) l'intima relazione che si stabilisce tra la forma fisica del gesto e il suo significato (il gesto come vero e proprio *segno* non-verbale), 2) la necessità di una descrizione adeguata, in quanto al variare di un semplice tratto minimo del gesto (dinamica del movimento fisico, direzionalità, articolazione eidetica, contesto comunicativo, variazione dello sguardo o dell'espressione facciale) varia necessariamente l'idea a esso correlata; 3) il contesto d'uso; 4) la combinazione dei gesti tra loro (lo studio della *sintassi* gestuale); 5) l'analisi della retorica del gesto, ovvero lo sviluppo delle espressioni che si possono definire in qualche modo metaforiche o metonimiche; 6) la ricerca della grammatica del gesto, comprendente la nozione di persona, genere, numero, tempo verbale, nonché comparativi, superlativi e diminutivi; 7) la correlazione biplanare, diacronica e iso-comparativa, tra la pratica espressiva di una popolazione ancora vivente e di una passata. *(Licia Taverna)*



Alessandro Duranti, *Antropologia del linguaggio*, Meltemi, Roma 2000, pp. 320.

Questo manuale introduttivo (così è definito dallo stesso Autore nella *Prefazione*) si rivela di lettura piuttosto impegnativa, per la varietà e l'ampiezza degli ambiti scientifici che, obiettivamente, lo studio del linguaggio coinvolge, ma anche per le difficoltà intrinseche alla prospettiva disciplinare specifica di un'antropologia del linguaggio.

Anche se Duranti precisa di avere scartato un approccio enciclopedico a favore di «una esposizione della ricerca contemporanea sul linguaggio e sulla cultura», tuttavia già solo scorrendo l'indice del volume si evidenzia la varietà dei temi affrontati: dalla definizione del campo dell'antropologia del linguaggio all'analisi di forme di scambi comunicativi particolari, dall'esame di alcune teorie della cultura a quello della controversa questione della trascrizione di una cultura orale in una scritta e di una lingua in un'altra.

Presupposto di un'antropologia del linguaggio è il seguente: il linguaggio è strumento sociale e pratica culturale, «cioè una forma di azione che presuppone e al tempo stesso dà vita a modi di essere nel mondo». In altri termini, usando il linguaggio contribuiamo al costituirsi della realtà che tentiamo di rappresentare.

Dopo essersi impegnato a definire il campo di studi della disciplina e averne sottolineato la conti-

guità con altre scienze linguistiche, prima fra tutte la sociolinguistica, anch'essa interessata agli attori sociali in quanto componenti le comunità linguistiche e ai modi in cui la lingua entra a far parte dell'azione sociale; dopo averne preso in esame i metodi d'indagine, da quelli etnografici consolidati ad altri messi a disposizione dalla moderna tecnologia, i quali hanno ampliato le possibilità di documentazione suscitando nel contempo nuove questioni, etiche e tecniche; l'Autore focalizza la centralità del concetto di "partecipazione", in quanto esso «sottolinea il carattere intrinsecamente sociale, collettivo» degli atti linguistici, i quali «consentono di partecipare ad interazioni con altri».

Pensare ai parlanti come "partecipanti" (una delle componenti degli eventi linguistici proposte da Hymes) vuol dire andare oltre la lingua e includere nell'analisi l'esperienza di cosa significhi essere membro di una comunità di parlanti.

Pertanto, le strutture linguistiche vanno studiate in relazione al tessuto sociale dentro il quale sono utilizzate: «La lingua è lo strumento prototipico col quale interagiamo col mondo [...] la comunicazione linguistica [... è] parte di una rete complessa di risorse semiotiche, entro la quale siamo immersi per tutto il corso della nostra vita e che ci tiene legati a particolari storie sociali e alle istituzioni che ne sono espressione».

Il riferimento a numerosi studiosi che, in ambito antropologico, da Boas a Malinowski a Lévi-Strauss, delle scienze linguistiche, da Austin e Searle a Sapir e Whorf, degli studi di cinesica (Birdwhistell), di microsociologia interazionale (Goffman), di etnometodologia, e in altri ancora, si sono interessati del linguaggio, del suo rapporto con la cultura e con il pensiero, conferma come sia inevitabile occuparsi della lingua: essa infatti costituisce il sistema più complesso di classificazione dell'esperienza, prerequisito di una ricca vita intellettuale, stante l'intima connessione fra sviluppo linguistico e cognitivo.

Nella prospettiva antropologica, in particolare, «studiare il linguaggio [...] significa soprattutto riconoscere la complessa interazione fra la lingua come risorsa umana e la lingua come prodotto e processo storico». Da qui prende le mosse il tema della variazione linguistica e del suo rapporto con fattori contestuali, sollevando altre questioni rilevanti e di non sempre facile investigazione, come la definizione delle comunità linguistiche o della conoscenza necessaria per essere membri competenti di una comunità.

Inevitabile, a questo punto, il collegamento con le ricerche whorfiane sul problematico rapporto lingua-pensiero, cioè sull'ipotesi della "relatività linguistica", nozione che si rivela tanto più d'attualità per via del dibattito in corso sul contatto linguistico e sulla mescolanza fra le lingue.

Nel prosieguo del libro, l'Autore analizza forme linguistiche specifiche utilizzate presso differenti comunità di parlanti, comparandole fra loro e sottolineando come il loro significato muti a seconda dei contesti d'uso, subculturali e situazionali. Si evidenzia così che, seppure «buona parte della grammatica sia fatta di componenti e principi rigidi, che non possono essere spiegati riconducendoli a fattori contestuali, [... tuttavia] molti fenomeni grammaticali trovano una propria motivazione o spiegazione in ambiti più ampi o di natura diversa rispetto alla grammatica considerata in se stessa». È questo il caso delle «marche agentive, quelle di transitività e l'uso dei pronomi personali nella conversazione», analizzati da Duranti. Insomma, seppure le grammatiche ubbidiscono in parte a una propria logica, essa è anche prodotto di altri tipi di fattori, come si evidenzia nello studio dell'acquisizione e della socializzazione della lingua. Proprio qui si colloca il contributo degli antropologi del linguaggio, rispetto sia all'antropologia che alla linguistica descrittiva e teorica, cioè nell'analisi dell'interfaccia struttura e uso e delle unità grammaticali nei loro rapporti con unità sociali e culturali.

Per chiarire il modo in cui la lingua viene usata e compresa, Duranti fa riferimento alla metafora dei giochi linguistici di Wittgenstein: «L'uso di una parola nel linguaggio è il suo significato. La grammatica descrive l'uso delle parole nel linguaggio. Dunque sta al linguaggio come la descrizione di un gioco, come le regole di un gioco stanno al gioco». La sollecitazione di Wittgenstein spinge ad osservare il modo in cui è usato il linguaggio per capirne il significato: «Qui la parola "gioco linguistico" è destinata a mettere in evidenza il fatto che il parlare un linguaggio fa parte di un'attività, o di una forma di vita».

La nozione di "gioco linguistico" ha il pregio di sottolineare un aspetto spesso trascurato da chi prende in considerazione i singoli atti linguistici: è questo il caso della conversazione, che è uno scambio in cui ciascuna parte acquista il proprio significato in base alla posizione occupata in una "sequenza" di atti.

Gli studi sulla conversazione, avviati all'inizio degli anni settanta (Sacks e Schegloff) si sono rivelati molto importanti, nonostante le accuse di essere un ambito d'interesse ridotto, poiché gli scambi conversazionali sono microcosmi dell'ordine sociale e consentono di capire meglio la cultura che rende tali ordini non solo possibili ma significativi.

La scoperta più suggestiva emersa dall'analisi della conversazione è però l'esistenza, in ogni tipo di situazione, di "corsi d'azione preferiti", alternativi ma non equivalenti, cioè risposte preferite ed evitate: «Studiare la struttura delle preferenze, allora, è un modo per cogliere l'essenza di ciò che fa della lingua un potente strumento di cultura», un modo di porre in relazione comportamento individuale e più ampie strutture istituzionali.

Le preferenze costituiscono delle "cornici interpretative" entro le quali i membri di una cultura agiscono nel momento stesso in cui danno inizio all'attività di mediazione del parlare, rendendo così possibile intuire ciò verso cui gli attori si muovono, ma anche ciò che viene ritenuto normale o è atteso in una situazione data. Il concetto di "preferenza", all'incrocio fra sociologia, psicologia, linguistica, «si riferisce ad uno spettro di fenomeni associati al fatto che le scelte fra corsi d'azione non equivalenti sono realizzate abitudinariamente, e in modi che riflettono una gerarchia istituzionalizzata di alternative» (Atkinson e Heritage). In altri termini, tale nozione rivela i modi sottili e potenti insieme in cui gli individui sono soggetti alle pressioni culturali; pur essendovi possibilità di scelta, tuttavia le alternative non hanno tutte lo stesso valore. Comunque le preferenze sono meccanismi di controllo modificabili, poiché si può optare per una preferenza di solito evitata.

Ritorna, seppure sotto altra veste, la questione della varietà, della differenza e dell'adeguatezza del comportamento linguistico: quando si ha padronanza di una lingua? Forse, dichiara Duranti, tale quesito andrebbe posto più correttamente in altri termini, e cioè: qual è la lingua di riferimento?

Possedere una lingua «significa esser parte di una comunità di persone dedite tutte assieme a una serie di attività comuni mediante l'uso di risorse comunicative ampiamente, ma mai totalmente, condivise. In questo senso avere una lingua significa anche essere parte di una tradizione, di una storia comune, e dunque avere accesso a una memoria collettiva piena di racconti, allusioni, opinioni, ricette e molte altre cose che fanno di noi degli esseri umani». *(Francesca Giordano)*



NÉSTOR GARCÍA CANCLINI, *Culture ibride. Strategie per entrare e uscire dalla modernità*, trad. it. a cura di A. Giglia, prefazione di A. Signorelli, Guerini Studio, Milano 1998, pp. 294.

I termini "ibrido", "ibridazione", "cultura ibrida", fino a poco tempo fa presenti solo sporadicamente nella letteratura antropologica e sociologica italiana, negli ultimissimi anni sono divenuti frequentissimi [...].

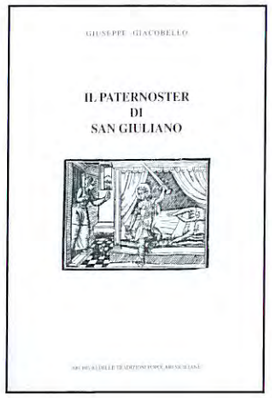
Vediamo dunque in primo luogo i concetti che strutturano il libro. Il primo è l'impostazione storicizzante. L'impianto stesso del libro ne è caratterizzato: l'ipotesi è che non si possa capire come e perché stiamo nella modernità, né tanto meno si possa capire verso quale direzione ne stiamo uscendo, se non analizziamo come ci siamo entrati [...]. All'interno della prospettiva storicizzante Canclini conferisce nuovo smalto al vecchio strumento della comparazione. Senza mai dimenticare che ciò che conferisce legittimità alla comparazione è, almeno, l'omogeneità di scala dei fatti comparati, Canclini padroneggia con sicurezza il confronto tra situazioni locali, e nazionali, e intercontinentali. E perviene subito a un risultato di rilievo: la modernità culturale non è modernizzazione, la modernità non è un processo unidirezionale che cancella o riassorbe il passato o al più lascia dietro di sé intatte isole di arcaicità: la modernità culturale è fatta di incroci, di intersezioni, di mescolanze tra il tradizionale e il nuovo. La modernità è *ibrida*.

[...] La seconda ipotesi che regge il lavoro è che la ibridazione culturale si alimenti da tre filoni di produzione culturale: quello culto, quello popolare, quello di massa. Tuttavia per Canclini [...] questa tripartizione va decostruita, giacché si rivela del tutto inadeguata a dare conto di ciò che realmente accade; per la stessa ragione va liquidata la distinzione e l'ignoranza reciproca tra le discipline (storia dell'arte e della letteratura, folklore e antropologia, massmediologia) che rispettivamente si occupano dei tre filoni. Ma come? Qui la risposta di Canclini è tanto semplice quanto radicale: scendendo sul terreno e costituendo in oggetto centrale della ricerca innanzi tutto il *consumo culturale*. È osservando i consumi che si vedono in atto i *processi* di ibridazione, che si afferrano i *prodotti* ibridi.

[...] La rilettura critica dei processi di modernizzazione e dei loro esiti è uno dei motivi principali dell'interesse specifico che *Culture ibride* riveste per i lettori italiani, cittadini di un Paese la cui storia della modernizzazione è atipica, ibrida, incompiuta non meno di quella latinoamericana, anche se in modi e per ragioni diverse.

Ultimo ma non minore interesse del libro sta nella sua capacità di riproporre un'antropologia dei *processi*. Dopo l'esaurirsi della stagione ispirata a Geertz e al postgeertzismo, dopo che la riduzione delle culture a *testi* ha provato la sua scarsa efficacia euristica, sembra necessario che l'antropologia ritrovi il coraggio di misurarsi con il significato *umano* degli accadimenti: quel significato che non si esaurisce nel significato-per-me-antropologo o nel significato-per-te-indigeno, perché non è solo esperienza interiore o condivisione empatica o gioco linguistico. Proprio in quanto prodotto della comunicazione, il significa-

to degli accadimenti è collettivo ed è *nella* storia, è prodotto storico e come tale si rende comprensibile. Non è l'ultimo dei meriti di Canclini l'aver riproposto con persuasiva energia intellettuale questa pista di ricerca antropologica. *(dalla* Prefazione *di Amalia Signorelli)*



GIUSEPPE GIACOBELLO, *Il paternoster di san Giuliano. Recitazioni ritmiche e simbolismo divinatorio in Sicilia*, Folkstudio («Archivio delle tradizioni popolari siciliane», n. 37-38), Palermo 1999, pp. 180.

L'ultimo volume della collana curata dal Folkstudio di Palermo è dedicato a un argomento poco frequentato nella ricerca folklorica: la preghiera popolare di tradizione orale. Ma precisiamo meglio. Se pensiamo a tutte le espressioni della tradizione orale che possiamo comprendere sotto il termine preghiera, dobbiamo riconoscere che alcuni settori hanno ricevuto una notevole attenzione, perché legati ai cicli celebrativi di maggiore diffusione, come la Pasqua e il Natale, oppure perché caratterizzati da elementi che rientrano da tempo in indagini specialistiche; è il caso delle forme melodiche adottate dai gruppi polifonici delle confraternite o dai suonatori di strada, nel corso di molte ricorrenze del calendario festivo, e divenute oggetto di approfondite ricerche etnomusicologiche. Più rarefatta, invece, la situazione per altri tipi di preghiera, non cantati ma ugualmente diffusi, che pure rientrano tra i "formalizzati orali metrici e ritmici", per usare una denominazione molto tecnica proposta da Bruno Pianta. Lo studio di Giacobello, che proprio a quest'ultimo settore si dedica da diversi anni, coniugando le prospettive filologiche sull'oralità con l'antropologia dei comportamenti religiosi, è da accogliere pertanto con l'attenzione che è dovuta ai tentativi pazienti in territori ostici e "fuori moda".

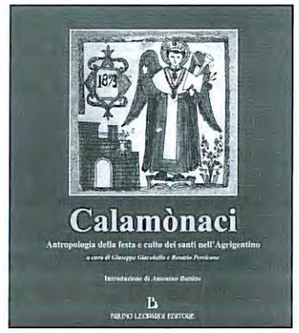
Il san Giuliano che campeggia nella copertina (così come nelle belle xilografie italiane del XVI e del XVII secolo riprodotte all'interno) è il santo *ospitaliere* o *parricida* che ricalca, nell'agiografia cristiana, le orme fabulatorie dell'Edipo tebano – fenomeno a suo tempo indagato da Propp su scala europea – e di cui giungono notizie già dalla *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze. Alla sua storia tragica e *divota* – tragica perché Giuliano, come il suo antecedente greco, benché profeticamente avvertito, non riesce a impedirsi il compimento della catastrofe familiare; *divota* perché la vicenda è stata adottata dall'immaginario religioso europeo in forma di narrazione epica alla cui enunciazione era attribuito valore di preghiera – Giacobello ha già dedicato un precedente lavoro (*La divota historia di san Giuliano il parricida. Forme agiografiche e valori celebrativi nel repertorio di area italiana*, «Lares», LXII–1996/4: 623-666), mettendo in risalto le congiunte valenze mitiche e rituali di un genere di orazione ben determinato che egli, in questo e in altri scritti citati in bibliografia, ha proposto di definire *preghiera agiografica* («strutturata discorsivamente come un racconto rievocativo della vita del santo che, nel momento stesso in cui veniva formalmente enunciato – direttamente o su commissione, con il canto, la declamazione o la semplice recitazione –, si configurava anche come specifico e intenzionale gesto comunicativo indirizzato o dedicato a quel medesimo sacro interlocutore, come deliberata instaurazione di un contatto devozionale»).

Di preghiere in qualche modo riferibili a san Giuliano nell'Europa tardo-medievale e moderna ne sono circolate diverse. Tra queste, la più famosa è stata senza dubbio il *paternoster di san Giuliano*, che ha fornito lo spunto a Giovanni Boccaccio per tessere le trame della dodicesima novella del Decameron e che per secoli ha corso *veloce di bocca in bocca*, adeguandosi a diverse esigenze simboliche. Recitata oppure trascritta come amuleto la ritroviamo in pratiche di propiziazione amorosa (secondo le dinamiche evocate con ironia nella novella di Rinaldo D'Esti), in richieste di protezione per i viandanti (in base ai caratteri del patronato attribuito nel Medioevo a san Giuliano), in rituali scongiuratori contro le febbri terzane o altri malevoli influssi e inoltre in consultazioni divinatorie predisposte per diverse necessità della vita quotidiana.

Questa molteplicità di forme, di usanze e di attestazioni confluite intorno alla tradizione (anch'essa ricca di varianti) di un "unico" testo religioso ha attratto la curiosità di Giacobello, persuaso, con buoni argomenti, di avere individuato un'opportunità esemplare per circoscrivere alcuni caratteri comuni a un intero settore di orazioni popolari e al corrispettivo corredo di atteggiamenti rituali.

Dopo l'*Introduzione*, che sintetizza l'impianto della ricerca, ricollegandola ad altre compiute in passato o ancora in corso, nel capitolo I (*Tradizione agiografica e ricezione devozionale*) sono esaminati i complessi rapporti instauratisi nel tempo (anche attraverso le stampe popolari) tra l'orazione agiografica (in ottave di endecasillabi) e il paternoster (metricamente irregolare); rapporti che l'autore analizza inoltre alla luce di alcune riflessioni antropologiche dedicate alla fisionomia generale dei miti e dei riti. Nel capitolo II (*Preghiere popolari, letterarietà e demologia*) vengono ricostruiti i principali momenti dell'insolito interesse erudito alimentatosi intorno a questo singolare paternoster, grazie soprattutto al suo ricorrere nelle opere letterarie (del Boccaccio ma anche del Sacchetti, del Berni, dell'Aretino e di altri ancora), che ha coinvolto storici della letteratura e della religiosità, bibliofili antiquari e naturalmente studiosi di tradizioni popolari (da Giuseppe Pitrè a Carmelina Naselli, da Paolo Toschi a Giuseppe Bonomo). Nel capitolo III (*I responsi dell'inciampo e la divinazione dell'ascolto*), di sicuro la parte più fertile e suggestiva dell'intero libro, l'analisi si concentra sull'insieme delle attestazioni disponibili per la Sicilia (il contesto al momento meglio documentato, anche grazie a ricerche sul campo svolte dall'autore) e sugli impieghi del paternoster nell'ambito di due singolarissime tradizioni divinatorie popolari: la *ritmomanzia* (basata sulla corretta e fluente recitazione della preghiera, con il criterio degli scioglilingua) e la *cledonomanzia* (basata sull'interpretazione allegorica dei fenomeni avvertiti durante la stessa recitazione). In queste pagine trova ampio sviluppo il metodo interpretativo privilegiato dall'autore, secondo cui le orazioni come quella di san Giuliano, in apparenza elementari e spesso linguisticamente frammentarie, non acquistano particolare rilevanza se prese "alla lettera", alla stregua di un qualsiasi testo poetico-letterario; richiedono piuttosto di essere considerate in stretto legame con il loro specifico impiego rituale, con la loro natura di enunciazioni vocali e quindi con l'intero universo comunicativo di prevalente oralità che ne costituisce l'asse culturale di riferimento. Lo stesso capitolo è di conseguenza ricco di documenti e testimonianze che suffragano questa prospettiva, ponendo il lettore "non addetto ai lavori" di fronte a una fenomenologia religiosa di solito liquidata erroneamente tra le brume della superstizione.

Completano il volume: il capitolo IV (*Rito/mito. Ulteriori sviluppi*), con l'esame di interessanti documenti ecclesiastici di età moderna (tra cui alcuni processi inquisitoriali per presunte pratiche "superstiziose"); il capitolo V (*Fidèles jusqu'à l'incompréhension? Un repertorio e le sue questioni critiche*), quasi un contraltare filologico del capitolo III, con la presentazione scrupolosa e annotata di quarantatré lezioni siciliane del paternoster e la proposta di una analisi morfologica fondata sulle componenti formulari delle orazioni e finalizzata a superare il problema della frequente incomprensibilità di alcune sequenze; le *Fotoriproduzioni* (integrali o parziali) di alcuni libretti devozionali italiani dei secc. XVI e XVII che contengono l'orazione agiografica e il paternoster; una copiosa *Bibliografia* e l'*Indice dei luoghi* citati. *(G. Invrea)*



GIUSEPPE GIACOBELLO - ROSARIO PERRICONE (a cura di), *Calamònaci. Culto dei santi e antropologia della festa nell'Agrigentino*, Leopardi, Palermo 1999, pp. 207.

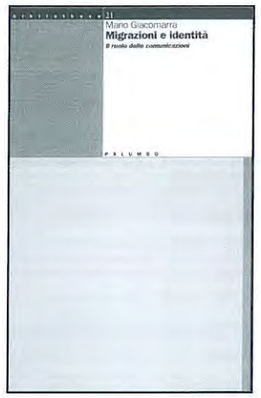
«È vero che tra identità e luoghi esiste una indissociabile connessione. Si tratta però di un rapporto i cui esiti si esercitano e esprimono a livello mitico. Il prodotto ideologico che chiamiamo identità è una realtà mitica. Al suo costituirsi in mito tende la rappresentazione di un certo spazio, in genere il proprio paese, tessuta con il telaio della memoria che è di per sé un dispositivo mitico». Con queste parole Antonino Buttitta sottolinea il nesso tra ambiente e identità socio-culturale nell'*Introduzione* a questo volume che raccoglie diversi contributi incentrati sui riti connessi al culto patronale di san Vincenzo Ferreri nel piccolo centro rurale agrigentino di Calamònaci.

Il volume si apre con il testo di Giovanni Moroni *Strutture di feudo, religiosità di borgo*. Si tratta di una puntuale ricostruzione della vicenda della comunità ecclesiale, finalizzata alla comprensione delle dinamiche che ancora oggi vedono i calamonacesi schierati in due opposte fazioni: i *Sangiuannara* (devoti di san Giovanni) e i *Sammichilara* (devoti di san Michele). Ignazio E. Buttitta entra nel vivo della simbologia festiva nel saggio *L'albero e il fuoco*. La presenza di rami di alloro nei cortei processionali e l'allestimento di fuochi pirotecnici, insieme a fiaccole, petardi e falò, rinvia infatti a una ritualità arcaica riplasmata in termini di "offerta" ai santi cattolici. Le peculiari modalità con cui si svolgono i cortei processionali in onore dei santi Giovanni e Michele vengono poste in evidenza da Vincenzo Vacante nel testo *I paesi delle "rrigattiati"*. Queste anomale processioni, dette appunto *rrigattiati*, sono caratterizzate da andamenti frenetici impressi ai simulacri, che i contrapposti gruppi di giovani devoti fanno correre e danzare a turno nella strada principale del paese, con vivacissimo accompagnamento musicale del complesso bandistico. Il tema coreutico-musicale viene quindi approfondito da Sergio Bonanzinga, in riferimento a un più ampio quadro tipologico regionale, nel saggio *Le offerte danzate*. L'autore osserva come anche il modulo coreutico rinvii a una ritualità arcaica, connessa alla propiziazione della fertilità naturale e umana, il cui senso permane entro l'orizzonte ideologico cristiano-cattolico: «In nome dei Santi le *rigattiati* ancora dispiegano il *caos*, che è anche il sacrificio, la penitenza, il dissesto del proprio corpo offerto per ricevere in cambio la salute, la fertilità e la vita. Esse sono però nel contempo emblema della "transi-

zione", del passaggio dei giovani al mondo degli uomini».

Nell'*iter* festivo nulla è lasciato al caso e tutto si svolge secondo norme necessarie a dotare di senso l'esperienza vitale. *Il codice della festa* viene in questa chiave indagato da Fatima Giallombardo, che ne interpreta i segni osservando come «il cibo e oggetti della ricchezza suntuaria, quali il denaro e i metalli preziosi, entro circuiti offertori e devozionali, tessano le trame di un equilibrato e rassicurante rapporto col mondo». Raccolta e redistribuzione dei beni nella periodica rifondazione della comunità, scelta, presentazione e trattamento degli alimenti, non meno delle azioni coreutiche parossistiche (*rrigattiati*), rimandano a significati che implicano una relazione osmotica tra vita e morte. Su questo delicato e intricato rapporto si fondano d'altronde le concezioni della religiosità popolare: «nel "qui e ora" di questa piccola comunità agrigentina la festa ha il potere di fronteggiare ancora il futuro, di addomesticarne le spinte, grazie alla sua straordinaria capacità di plasmare il mondo, di reinventarne ogni volta il senso».

Il saggio *Tra cielo e terra: immagini della santità* di Gabriella D'Agostino affronta la suggestiva tematica dell'iconografia sacra. Questa, traducendo in immagini concrete le straordinarie vicende dei santi sulla Terra, si offre quale efficace strumento di mediazione tra fedeli e divinità. Giuseppe Giacobello, nel saggio *Preghiere itineranti, legami votivi e vincoli territoriali*, si occupa di un altro fondamentale aspetto del "linguaggio rituale", incentrando l'indagine sul cosiddetto *viàggiu a Ssammicenzu* (viaggio per san Vincenzo): una pratica devozionale itinerante che gruppi di donne svolgono ogni martedì lungo l'intero ciclo dell'anno. Il saggio è corredato da una *Nota musicologica* di Andrea Ferrante contenente le trascrizioni musicali del *Rrusariu a Ssammicenzu* (cantato dalle donne durante il *viàggiu*) e delle due melodie che ritmano le *rrigattiati* (*Sangiuannata* e *Sammichilata*). Agli aspetti specificamente lessicali è dedicato il contributo di Giuliano Rizzo, *Le parole della festa*, che chiude il volume. In Appendice i curatori hanno collocato alcune interessanti narrazioni agiografiche in siciliano su san Vincenzo risalenti al tardo secolo XV. *(Rosa Alba Gambino)*



MARIO GIACOMARRA, *Migrazioni e identità. Il ruolo delle comunicazioni*, Palumbo, Palermo 2000, pp. 160.

A differenza di quanto suggerisce il titolo, *Migrazioni e identità* non è solo un lavoro sui processi migratori in atto nel nostro Paese, di cui si esaminano le modalità più recenti e si offrono i dati sulle consistenze, aggiornati agli ultimi mesi dell'anno appena trascorso. Certo è anche questo, se vi è dedicata quasi la metà del volume. Ma ciò che offre una chiave di lettura più adeguata è il sottotitolo, *Il ruolo delle comunicazioni*, che fa entrare in circolo un fattore non del tutto nuovo, ma che tale diventa se si considera la prima parte del volume, dedicata alle minoranze etniche e linguistiche. È un fatto, del resto, che immigrati e minoranze costituiscono due dimensioni sociali di uno stesso fenomeno: quelle che oggi chiamiamo minoranze possono essere state protagoniste di un processo migratorio svoltosi in passato; nel presente ogni nucleo migrante non può che conformarsi, a sua volta, come una minoranza nei confronti della popolazione ospite. Immigrati, minoranze e comunicazioni costituiscono appunto i perni su cui si incentra la riflessione dell'autore.

Viviamo in un tempo sempre più caratterizzato dalle migrazioni. Nonostante paure nascoste e avversioni dichiarate, nuclei di popoli migranti continuano a spostarsi dal Sud al Nord del mondo, dall'Est all'Ovest. Alle migrazioni seguono processi di integrazione lungo percorsi diversificati che, per quanto diversi, non possono però eludere una questione comune: il trattamento dell'identità, che può andare dalla crisi alla ricerca, dalla tutela alla rivendicazione, dal recupero alla costruzione della stessa. La conservazione o la costruzione d'identità costituiscono modalità diverse ma complementari di un unico processo (l'integrazione nella popolazione ospite a partire da forme iniziali di convivenza). Ciò non esclude casi di scontri etnici o problemi di xenofobia e razzismo, quelli su cui più si soffermano le cronache dei giornali, ingigantendone la portata.

L'immigrazione in Italia, a trenta anni dal suo inizio, non smette di costituire un problema per il suo carattere di flusso continuo, punteggiato di numerosi episodi di sofferenza di quelli che vengono marchiati come "clandestini". Per altro verso essa costituisce un fenomeno sociale di grande rilievo per i processi di integrazione che, silenziosamente, si vanno svolgendo soprattutto nel passaggio dalla prima alla seconda generazione di immigrati. Stiamo lentamente trascorrendo insomma dal tempo dell'immigrazione, tuttora in atto, a quello dell'integrazione sociale degli immigrati. A parte i problemi legati al mondo del lavoro e dalle condizioni di vita, emergono perciò e si impongono, con sempre maggiore evidenza, le questioni legate all'identità dei nuclei di popolazione immigrata. Lungi dal condividere la logica della loro assimilazione alle culture delle società ospiti, si diffonde (pur tra reazioni e contraddizioni) un orientamento teso all'integrazione degli immigrati, nel rispetto delle loro identità etniche variamente riplasmate e "ricostruite". Con quali esiti?

Il lavoro di Mario Giacomarra colloca le recenti immigrazioni verso il nostro Paese su uno sfondo che si potrebbe chiamare dei "tempi lunghi" (e non è un caso che sono ampiamente presenti le prospettive tracciate da Fernand Braudel e da Maurice Aymard sul Mediterraneo a partire dal XVI secolo): le migrazioni (e non più immigrazioni, come si nota) appaiono in tal senso un fenomeno cui il Mar Mediterraneo pare da sempre abituato (esso è infatti definito da Braudel "mare di movimento"). Che cosa sta accadendo, o si prevede potrà accadere, con gli immigrati di fine millennio? L'autore prova a dare una risposta guardando appunto a cosa è accaduto in passato di quei popoli migranti. Prende perciò in esame due casi di immigrazione verificatisi in Sicilia nel basso Medioevo e in età moderna. Il confronto con quanto è accaduto in passato tra i galloitalici e gli albanesi immigrati in Sicilia tra l'XI e il XVI secolo si rivela ricco di indicazioni: lì si sono registrati processi di conservazione in un caso e di costruzione di identità, nell'altro, e di entrambe si evidenziano le condizioni di svolgimento.

La storia dei due diversi nuclei immigrati in Sicilia, per ragioni diverse, può contribuire a spiegare il differente modo in cui essi hanno trattato la loro identità: nel primo caso si può parlare di conservazione perché i galloitalici si sono trovati, inconsapevolmente è il caso di dire, a conservare i tratti della loro identità mentre si distribuivano nei diversi centri della Sicilia centrale e orientale senza contrapporsi ai tratti culturali preesistenti, ma semplicemente coniugandoli con quelli di cui essi erano portatori; nel caso degli albanesi, invece, si è registrato un lento ma fattivo lavoro di costruzione d'identità, per opera di una *intelligentsia* locale identificabile in primo luogo con il clero senza escludere però intellettuali d'origine laica espressione della cultura arbreshe. Nei secoli del silenzio essi hanno lavorato per conservare il loro rito e la loro lingua, come i loro costumi più in generale, sicché hanno avuto modo di conformare tratti della loro cultura d'origine ad una nuova situazione, costruendo appunto una nuova identità che con l'originaria può forse non avere più molto in comune.

Appare con chiarezza, in quest'ultimo caso, che l'identità originaria si è andata variamente conformando man mano che l'integrazione avanzava. È possibile che ora si ripetano fenomeni simili con i nuovi immigrati, o il crescere planetario delle comunicazioni ne cambierà totalmente lo scenario? L'autore rileva come le "minoranze storiche" (tale è il modo in cui vengono denominate dalla legge nazionale appena approvata) tendessero a stare lontane dalle vie di comunicazione per assicurarsi una sopravvivenza culturale, prima che economica e sociale. Le "nuove minoranze" mostrano invece di volersi esporre alle comunicazioni, e con esse confrontarsi per entrare a far parte, sia pure con le loro specificità, della grande cultura europea. Da questo punto di vista, la ricognizione che Giacomarra conduce sull'universo delle comunicazioni offre indizi molto significativi. Il ruolo svolto oggi dalle comunicazioni fisiche e soprattutto da quelle simboliche, sempre maggiori distributrici di immaginario, si rivela essenziale: lo è già stato, in parte almeno, nell'attivare i nuovi flussi migratori e ora può facilitare i processi di integrazione in atto. A differenza degli immigrati della prima generazione, spesso avanti in età e interessati solo a raccogliere un gruzzoletto di denaro per rientrare nel loro paese d'origine, i nuovi immigrati sono giovani, muniti di titoli di studio elevati, aperti alla modernità e desiderosi di parteciparvi e di appropriarsi dei suoi simboli. Mostrano insomma di non volersi sottrarre all'universo delle comunicazioni e tutto quello di cui esso è portatore, ma bensì di voler inserirsi in esso e parteciparvi attivamente.

"Comunicare per integrarsi" su cui l'autore insiste nella seconda parte del volume, allora, non è solo una vuota formula: i *mass media*, dopo anni di frequente distorsione informativa, possono oggi svolgere una delicata funzione, che non si limita a costruire e offrire solo un'immagine dell'universo migratorio. Se ben assolta, essa può agevolare i processi di integrazione in atto, coinvolgendo gli attori sociali interessati: basti pensare a quanto può una corretta informazione sulle condizioni di vita che i popoli africani o asiatici conducono nei loro Paesi, e quanto può anche una corretta informazione sulle condizioni di vita dei nuclei immigrati nel nostro Paese. Lo stereotipo "immigrato uguale delinquente" che negli ultimi anni ha creato un ingiustificato allarme sociale avrebbe di che soffrirne: in tal senso il semplice rispetto della deontologia professionale del giornalista può produrre effetti di grande rilievo sociale.

Una corretta informazione è in grado di facilitare una sempre maggiore integrazione in un mondo in cui la crisi demografica fa intravedere solo un grigio futuro di anziani. Non è un caso che l'autore chiuda il volume riprendendo la Relazione dell'ONU di fine '99 la quale, dati i bassi indici di natalità registrati in Europa e in Italia in particolare, ritiene necessario ammettere in Italia 300 mila immigrati l'anno, a fronte dei 63 mila regolarizzati nel 1998. *(Giovanni Li Puma)*



MARIO GIACOMARRA, *Al di qua dei media. Introduzione agli studi di comunicazione e interazione sociale*, Meltemi, Roma 2000, pp. 216.

Comunicare. Sembra sia questa la parola d'ordine con cui si è chiuso un millennio e si è aperto il successivo. E come non convenirne, quando la Rete universale (o "ragnatela"? stante la sua vischiosità che ci tiene "incollati" a navigare anche per ore e ore) mette a contatto internauti lontani e sconosciuti, consentendo lo scambio di ogni sorta di messaggi audio-video. O, ancora, la cara vecchia TV, presente e "accesa" in ogni casa, pervasiva e rassicurante, ci informa e ci intrattiene, e intanto ci rovescia addosso tanta roba inutile e di qualità scadente.

Tuttavia, comunicare non è riducibile a "scambiare messaggi" o a "trasmettere informazioni", bensì «è *condizione* della società in quanto attiva relazioni sociali mentre costruisce mediazioni simboliche». È questa l'affermazione conclusiva del saggio di Giacomarra, il quale si muove in quel territorio che si trova "al di qua" dei media, rivisitando in modo ampio ed esaustivo un concetto e un ambito di ricerca praticati nel corso del Novecento in base a differenti punti di osservazione.

In verità, è più frequente l'approccio settoriale alla comunicazione, per cui all'Autore va riconosciuto il merito di avere evidenziato la complementarità fra prospettive diverse, che solitamente guardano all'oggetto "comunicazione" da specifici punti di vista disciplinari; e questo vale ancora di più per gli studiosi di comunicazioni di massa.

La "pista" seguita da Giacomarra, «interazionale, pragmatica e sociolinguistica insieme», inizialmente si snoda tra il "modello lineare" di matrice ingegneristica, che non riesce a rendere conto della comunicazione come interazione sociale, e la suggestiva «*metafora dell'orchestra*» elaborata da Yves Winkin per sottolineare il carattere sistemico della comunicazione, alla quale nessun attore sociale può sottrarsi in quanto partecipe di una cultura. Ogni individuo, nel corso del processo comunicativo, si accorda sull'altro senza che vi siano un "direttore" o una "partitura" scritta per l'esecuzione della "sinfonia" comunicativa. «L'immagine della partitura invisibile rimanda all'idea del codice o della grammatica dei comportamenti che ognuno utilizza, anche senza esserne pienamente consapevole...», nella qualità di membro di una determinata cultura. Quest'ultima, nella molteplicità e varietà delle sue articolazioni, costituisce un repertorio vastissimo ma non infinito dal quale l'attore sociale attinge, di volta in volta, quegli elementi che gli appaiono più adeguati alla situazione contingente nella sua processualità.

La rilevanza attribuita all'attività interpretativa del soggetto e la centralità rivestita dal contesto in cui ha luogo l'interazione sociale, caratterizzano l'insieme di «filoni di pensiero e di ricerca che è uso indicare col nome talora di "sociologie della vita quotidiana", talaltra di "microsociologie"», debitrici di quell'orientamento denominato "fenomenologia" rivelatosi così fecondo di sviluppi: basti pensare all'Interazionismo simbolico di George H. Mead o alla Etologia del quotidiano di Erving Goffman o, ancora, alle elaborazioni più recenti dell'ermeneutica.

Risalta così, da un lato, la dimensione sociale del comunicare e, dall'altro, il potere della comunicazione di "costruire realtà". In particolare: «La prospettiva costruttivista si coniuga [...] con quella interazionale e quest'ultima appare l'esito dello scambio linguistico», nell'etnometodologia di Harold Garfinkel.

All'interno del panorama di studi su comunicazione e interazione sociale che l'Autore viene delineando, senza peraltro tralasciare di dedicare numerose pagine a quel sodalizio asistematico di relazioni personali e intellettuali noto come "Collegio invisibile", un posto di rilievo è occupato da «una complessa ricerca di matrice etnometodologica», denominata *Conversation Analysis* e che ha come oggetto per l'appunto la conversazione; quest'ultima costituisce «una sorta di "epifenomeno" dell'organizzazione sociale e interessa per i valori negoziali e cooperativi che emergono e si impongono nel corso del suo svolgimento».

Attività apparentemente casuale, in realtà «*pianificatrice e contrattuale*», retta da regole e procedure ben precise (basti pensare alla turnazione) e improntata al principio di cooperazione, la conversazione tuttavia non può essere predefinita proprio per la sua essenza processuale, che ne evidenzia il carattere di interpretazione e negoziazione.

Se la conversazione sottintende sempre una intenzionalità, della comunicazione è stata sottolineata la ineluttabilità: "è impossibile non comunicare", così recita il primo assioma della *Pragmatica della Comunicazione Umana*, oggetto delle ricerche degli studiosi della Scuola di Palo Alto. Poiché comunicare è anche agire, sia che si tratti di linguaggio verbale (l'*agire linguistico* di John Austin) che non verbale (qualsiasi comportamento, nella prospettiva di Palo Alto), tutta la comunicazione assolve numerose funzioni.

Comunicare. Nella società attuale se ne parla tanto, forse come mai prima; tuttavia gli uomini «comunicano sempre di più [...] ma si comprendono sempre di meno». Perciò ancora di più appare rilevante recuperare «il senso originario del termine "comunicazione": mettere in comune, condividere. Ciò è possibile se si pensa che esso può significare anche varcare confini, oltrepassare barriere [...]». Se ne avverte un grande bisogno, sul piano scientifico e su quello relazionale. *(Francesca Giordano)*



SONIA GIUSTI (a cura di), *Le piante magiche. Una ricerca storico-antropologica*, Domograf, Roma 1995, pp. 308.

Il volume raccoglie i saggi presentati al seminario organizzato dalla cattedra di Antropologia culturale e discussi con gli studenti dell'Università degli studi di Cassino sul tema *L'uso magico delle piante: considerazioni teoriche e pratiche di ricerca*.

Luigi M. Lombardi Satriani invita a problematizzare i progetti di ricerca, a riconoscere l'importanza della pluralità delle concezioni di malattia di fronte alla concezione illuministica di una medicina scientifica il cui universo viene definito una volta per tutte. Egli propone un allargamento del concetto di *medicina* come strumento categoriale che sia basato non tanto sul rapporto *salute/malattia*, ma su quello più ampio di *benessere/malessere*; si tratta, in entrambi i casi, di costruzioni culturali più che mentali. La ragione di questo suggerimento sta nella constatazione che il concetto di malattia, costruito dal sapere ufficiale come metafora di diversità sociale, implica l'idea di correzione di uno stato di inefficienza organica. Si esplicita così la concezione utilitaristica dell'uomo nella quale viene costruita e sottolineata l'esigenza sociale di contare su organismi umani in grado di rispondere alle aspettative della società moderna contemporanea secondo schemi di comportamento selezionati sulla efficienza produttiva e consumistica.

Per Tullio Seppilli è da escludere che la medicina popolare, come *corpus* unitario di regole diagnostiche e terapeutiche, si contrapponga alla medicina ufficiale intesa come blocco omogeneo che si trasmette dai tempi antichi fino ad oggi. La sua specificità è da individuare nella complessa rete di scambi con la medicina culta, nella quale non va sottovalutato il peso che la politica governativa ed ecclesiastica ha avuto nella formazione di fenomeni culturali nei quali i concetti di religione e medicina sono fortemente intrecciati. Queste sono le ragioni primarie perché tale complesso sia studiato nella contestualità storica, religiosa, sociale, economica e geografica.

Franco Cardini delinea gli aspetti simbolici del mondo vegetale nel Medioevo che si presenta come crogiuolo di almeno tre culture diverse: il mondo antico greco-romano-orientale, la cultura celtico-germanica e la cultura monastica. Posta tra la cultura antica e quella rinascimentale la *media aetas* risulta schiacciata, categoria costruita e utilizzata per misurare le altre, non avendo di per sé, dice Cardini, neanche un nome. Ma entrando nel contesto culturale medievale si palesano forti connessioni tra i vari aspetti del sociale, dove tutto si tiene in un particolare sistema di pensiero, dove i segni delle piante sono interpretati alla luce di una concezione di fondo basata sull'armonia cosmica, dove l'uomo è microcosmo e la natura è macrocosmo di un universo creato. In questa particolare concezione del mondo la raccolta e il trattamento delle piante salutifere non è mai lasciata al caso e la dimensione magica si esplicita nella cerimonialità e nella scelta dei tempi favorevoli a incrementare i loro poteri.

L'attenzione prestata dai poemi omerici alla efficacia terapeutica delle piante nell'antica Grecia fa sottolineare a Laura Faranda il valore pedagogico del testo omerico che risulta intrecciato al senso, o meglio all'allusione, di universi distinti di genere maschile e femminile; essi, infatti, riconducono a distinti saperi fitoterapeutici in un equilibrio continuamente ripristinato tra natura e cultura, un equilibrio che si ratifica nel complesso quadro mitopoietico del mondo antico.

L'esigenza di fondo di Maria Immacolata Macioti è quella che si esprime in una particolare e diffusa concezione dell'esistenza dell'uomo nel mondo secondo la quale l'aspetto fisico non viene separato da quello psicologico, né da quello spirituale, ma che, piuttosto, inserisce la vita umana in un forte coinvolgimento con la natura. Alberi inquietanti, luoghi di magia, radici gonfie di succhi ctonii, segni dello zodiaco; tutto avvolge magneticamente l'uomo in un cosmo del quale egli può acquisire le forze, purché si accosti alla polisemia della natura con l'affettuosa attenzione ammiccante di chi sa di farne intrinsecamente parte. Su queste linee, sembra dire l'A., la storia continua dai tempi più lontani ad oggi.

Per Mariella Pandolfi gli itinerari delle emozioni che si fondano nell'immaginario condiviso di una realtà contadina del Meridione italiano, sono raccontati dalle donne in uno scavo interiore che le sospinge a ritrovare una loro propria identità proprio là dove è la sofferenza della loro marginalità sociale. In una espressione densa di significato, da lei direttamente raccolta – "le donne sentono, gli uomini fanno" – si esplicitano le emozioni sui diversi livelli del biologico e del culturale.

Nel rivivere con loro una festa, secondo una struttura gerarchizzata, l'A. fa sentire la forza sopita di un rito negato la cui persistenza si palesa solo all'imbrunire, nella ricerca del cardo da bruciare nella notte di San Giovanni.

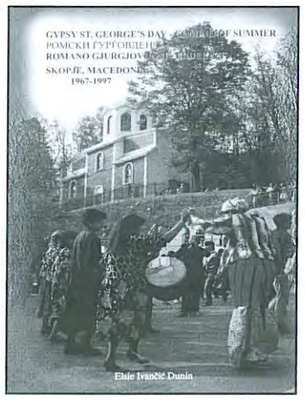
Nell'analizzare l'uso magico delle piante Sonia Giusti sottolinea la necessità di cercare le strutture profonde che regolano i comportamenti; poiché si tratta di strutture che funzionano come le regole grammaticali del discorso, cioè a livello inconscio, l'A. sottolinea la necessità di procedere secondo un approccio interpretativo che recuperi lo spessore storico della medicina popolare. In questa linea di ricerca formule, talismani e rimedi non stanno nel vuoto storico di modelli archetipali di tipo universale; essi si rendono palesi nella loro significatività solo se vengono inseriti nei relativi sistemi culturali di appartenenza.

Il contributo di Paolo M. Guarrera, che fa parte di una più ampia indagine sugli usi fitoterapeutici nel Lazio, offre un quadro assai indicativo delle abitudini etnobotaniche nella Valle di Comino. L'elenco botanico, riportato nel saggio, riguarda piante domestiche e selvatiche, esplicita i loro diversi usi terapeutici (chimici e magici), alimentari, veterinari, ludici e ne indica i relativi termini latini, italiani e dialettali.

Mentre alcuni storici frugano tra le pieghe di una cultura delle plebi rustiche mettendo in luce universi disgregati o "lacrimose rievocazioni", Guglielmo Lützenkirchen, viceversa, consapevole della scarsità delle ricerche demo-etno-antropologiche riguardanti il Frusinate, scava tra le abitudini locali per la costruzione di un dizionario botanico dialettale avviando uno studio interdisciplinare che veda interessati botanici dialettologi e storici delle tradizioni popolari.

I *signa signata* rintracciabili nelle piante, la somiglianza delle piante con alcune parti del corpo umano, le corrispondenze arcane che affascinano, impegnano Maria Doretta Simoni in un lavoro minuto e paziente di schedatura. Le peculiari immagini riportate a corredo delle schede riguardanti le piante della campagna e dei monti della Ciociaria contribuiscono alla concretezza dell'analisi.

Tenendo conto della necessità metodologica che una ricerca sul campo sia fondata su un rigoroso impianto teorico, Floriana Ciccodicola esamina le pratiche di guarigione nell'ambito della memoria collettiva degli specifici ambiti della ricerca che ha svolto con gli studenti dell'Università di Cassino nell'anno accademico 1992-93. I dati, elaborati in tavole riassuntive, si rendono significativi nelle correlazioni incrociate e utili per la continuità di una ricerca *in corso*. *(Dalla* Introduzione *di Sonia Giusti)*



ELSIE IVĂNCIĆ DUNIN, *Gypsy St. George's Day – Coming of Summer*, Association of admirers of Rom folklore art "Gypsy Heart", Skopje 1998, pp. 84.

Il fascicolo contiene uno studio sulle celebrazioni per il "Giorno di San Giorgio" presso i Rom di Skopje (capitale della Repubblica Macedone). A partire dal 1967, Elsie Dunin (etnologa croata, docente alla UCLA di Los Angeles), ha compiuto sistematici rilevamenti sul campo, arricchendo di volta in volta le sue osservazioni con interviste ai protagonisti del rito, registrazioni audio-visive e fotografie (una ampia selezione delle quali è stata inclusa a corredo del testo).

La festa dura cinque giorni (5-9 maggio) e viene anche detta *Erdelez*, cioè "inizio d'estate". Nessun ente istituzionale – politico, religioso, culturale – presiede all'organizzazione, che si configura come evento spontaneo della comunità Rom, trasmesso per tradizione secondo schemi rigidamente formalizzati. Una serie di atti propiziatori – integrale pulizia delle case, degli arredi e dei vestiti, raccolta di acqua sorgiva che si ritiene dotata di poteri benefici, decorazione degli ingressi delle abitazioni con rami di pioppo, macellazione di agnelli, ecc. – sono compiuti da ogni famiglia per salutare l'arrivo della stagione calda e come augurio di prosperità per l'anno successivo. Gli scambi di visite tra parenti, vicini e amici, le offerte di cibo e bevande agli ospiti, le danze sociali, la partecipazione stessa alle sequenze rituali, rinsaldano l'interazione tra gli individui e tra i gruppi e il senso di appartenenza comunitaria. Questi giorni di festa rappresentano un'occasione di riaffermazione forte della propria identità culturale da parte di una minoranza etnica e si svolgono in modo autonomo rispetto alla dominante popolazione macedone che si limita a celebrare San Giorgio il 6 maggio, in osservanza del calendario liturgico. Particolare attenzione l'autrice ha rivolto alle danze eseguite in diversi momenti dell'iter festivo, descrivendone la tipologia, le strutture coreutiche e il legame con la musica. La ricerca, abbracciando un arco temporale di trent'anni (1967-1997), focalizza persistenze e mutamenti della scena rituale, con riferimento alle più generali dinamiche socio-culturali della maggiore comunità rom politicamente riconosciuta in Europa. Il testo è in tre lingue: inglese, macedone e rom. *(Marta Di Mariano)*



LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI, *De Sanguine*, Meltemi, Roma 2000, pp. 189.

Il sangue che scorre, copre la distanza fra la vita e la morte. Il sangue che pulsa, richiama il fervore della vita. Il sangue versato implica la morte, è spreco che atterrisce, incrina la solidarietà, evoca la strage, dice dell'inumana umanità dell'uomo. Nel Kanun, nella centenaria tradizione orale del popolo albanese, il sangue è insieme il simbolo ed il senso della comunità, e fa della vendetta un istituto. Sangue e onore, sangue e vendetta, sangue e potere, il sangue è «il filo rosso che lega settori, istituti, tratti culturali, forme specifiche, dimensioni apparentemente eterogenee» (p.8), così afferma Luigi Lombardi Satriani, nel volume che ha dedicato al discorso sul sangue.

De Sanguine è libro da leggere e rimeditare, complesso e articolato come la simbologia del sangue impone, fluido e scorrevole alla lettura come può consentire solo la penna di un intellettuale raffinato, che segue, nel tratto, la sostanza del suo oggetto. Il discorso sul sangue fa del sangue un universale. Nella visione di Lombardi Satriani è l'universale linguaggio che oppone la vita alla morte, componendole nel gioco infinito della rinascita. Non soggetto a limiti di tempo e di contiguità spaziali, impone la comparazione, costringe all'uso della citazione. Detto esplicitamente: una ricerca sul sangue, per arricchirsi problematicamente, deve essere interdisciplinare. Nello snodarsi dei capitoli, due sono i modelli archetipici cui l'autore ritorna: *Il ramo d'oro* di Frazer e il *Gattopardo* di Tomasi di Lampedusa. Fra i due, quale filo conduttore, quale spola che ordisce la trama, c'è la Calabria. La Calabria nella storia, nella storia del folklore, nella storia della scrittura antropologica, nelle fiabe e nel prezioso e inesauribile materiale che l'autore trae dalle sue ricerche di campo.

C'è tutto questo e altro. Sullo sfondo si articola il legame fra Sangue, Memoria, Radici, Terra, quasi che questo libro, che innova il dibattito scientifico, rappresenti qualcosa in più. Rappresenti anche, nel linguaggio del sangue, il legame fra l'autore e la sua terra, fra i suoi avi e la terra dei suoi avi. Come egli stesso scrive, memoria e sangue sono, nell'orizzonte simbolico, «canali privilegiati di comunicazione fra vivi e morti» (p. 13). Non v'è dubbio che le riflessioni di Lombardi Satriani colmino una lacuna. In anni che hanno visto il fiorire di studi sulla violenza, scaturiti dalla necessità di indagare fenomeni che vanno dalla microviolenza alla violenza etnica, mancava una adeguata riflessione sulla valenza simbolica del sangue e sui percorsi interpretativi che essa consente.

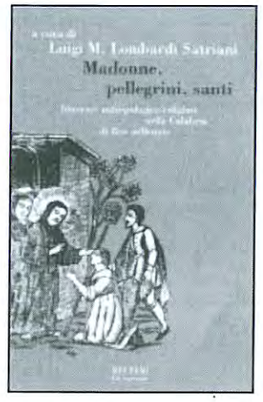
Il volume si apre con tredici tesi e una postilla, ispirate ad alcune idee chiave. Innanzitutto dalla considerazione che il sangue si articola come linguaggio; da cui discende, come corollario, che il sangue è per l'uomo il linguaggio dell'essere. Inoltre dalla considerazione che il sangue elemento storico, che attraversa i processi sociali sviluppati nel tempo, ed elemento politico, perché rappresenta possibilità concrete e impegno di riaffermazione del bene sul male. La riflessione viene quindi rivolta sia al sangue-linguaggio, che al sangue-memoria. Il sangue come linguaggio parla della morte, dice Lombardi Satriani, «segnalatore di morte»; ma anche segnalatore di vita, di potere e della sacralità. Il sangue sparso è la morte sopraggiunta. L'ambivalenza del sangue sparso è ampiamente discussa nel volume. Può essere sacrificio volto a incorporare la vittima, il suo potere o il suo coraggio, ma dice anche della sofferenza che prelude alla morte. Dolore e pericolo scoprono il nesso che lega sangue a sessualità, ne è esempio il sangue femminile latore insieme di pericolo mortale come sangue mestruale, e di vita come sangue del parto. Lombardi Satriani non tralascia, in proposito di sottolineare che fondendo il sangue si costituisce la famiglia. La con-sanguineità è la base del rapporto di parentela.

Proprio per questo il sangue potere, perché, dimostra Lombardi Satriani, «non è sottoposto alle norme del quotidiano [...] può infrangere le barriere del tempo» e presentarsi nel contempo come «regolatore della quotidianità». insieme potere di togliere la vita, ma anche principio *sanguinis*. Il sangue dunque presentato come una realtà precategoriale, radicale necessità del «verbo che diviene carne» e «della carne che diviene verbo», linguaggio che non parla con il corpo, ma sul corpo. Alla dimensione sacrale del sangue è dedicata la maggior parte del volume. La dimensione sacra intende il nesso dialettico fra vita e morte che si esprime nella ritualità. Il Preziosissimo Sangue, il Sudore del sangue, la flagellazione, la corona di spine, le stille del sangue, la sacra rappresentazione dei misteri pasquali grondano di un sangue che rinnova il sacrificio di Cristo, che fonda la sacralità della vita dell'uomo e «garantisce nel tempo la sua salvezza». Tema che torna nei capitoli seguenti, attraverso l'esame degli ex voto di Altavilla Milicia e nel quarto capitolo, dove l'autore si protende a individuare lo snodo magico sacrale nel quale il linguaggio femminile del sangue appare trasfuso nel linguaggio dell'amore. Amore mistico ma anche sessuale, fonte di salvezza e fonte di pericolo.

La seconda sezione del volume è dedicata al tema della memoria. La memoria sorregge la vita, crea un varco fra il mondo dei vivi e quello dei morti. Per questo il linguaggio del sangue che esprime la memoria è rivolto alla divinità e ne comunica il potere. Attraverso l'analisi delle cerimonie penitenziarie e pasquali l'autore torna sulla dimensione sacrale del sangue e ne tratteggia l'ostentazione. Il tema diventa la teatralizzazione del sangue. La dimensione sacrificale espressa attraverso la teatralizzazione del sangue ne svela la dimensione religiosa, perché l'*homo religiosus* è *homo necans*. Il tema del sacrificio porta lontano. Riti sacrificali erano presenti già nel paleolitico, e hanno assunto forme diverse nel divenire storia e nel farsi mito. L'autore ne rintraccia la scia nella mitologia classica, nel folklore europeo e in quello del Meridione d'Italia, in cui l'esperienza cattolica e quella profana si mescolano in una percezione unitaria del sacro delitto. La scenografia del sangue viene rappresentata nei Calvari che si incontrano nelle strade dei paesi del Sud, ma anche nelle lenzuola macchiate di sangue esposte in Calabria, a testimoniare, il giorno seguente alle nozze, che il sacrificio era compiuto.

Il capitolo che fornisce maggiori suggestioni è, però, forse, quello dedicato alle stanze della memoria. Propone un percorso privilegiato, che rintraccia ricordi di un passato che rivive attraversando corridoi e ambienti di una dimora aristocratica. Una che vale per tutte, la casa del Principe di Salina, o quelle che ha nella memoria l'autore, che gli appartengono, che sono del suo sangue e nella sua memoria. Lombardi Satriani introduce il lettore nello studio archivio, nella biblioteca, nel salotto, nella cappella, dove si rappresenta, nella sua formale teatralità, il sangue che ha potere: il «sangue blu». La dinamica sangue/potere assume qui ed esprime connotazioni precise. Il libro concede al lettore il privilegio di condividere il gioco delle rappresentazioni nell'intimità, non attraverso la mera descrizione degli ambienti, ma perché attraverso la descrizione degli ambienti prendono corpo e vengono svelati i nascosti modi del sentire dell'aristocrazia. Le stanze si snodano e i ricordi si riannodano a conferma di quanto Foucault aveva affermato e che Lombardi Satriani fa suoi, la lingua nella quale il potere si esprime attraverso il sangue «è una realtà con funzione simbolica» (p. 112 e p.160).

La considerazione finale del libro è sorprendente. Nel gioco fra memoria e dimenticanza la nostra cultura, oberata da eccesso di memoria, sembra propendere verso l'oblio. Continuando a dimenticare, avverte l'autore, si può giungere all'oblio totale che è privo di voci. Il sangue, articolando la paura, consente di superare la mancanza di voce. Tuttavia il sangue è linguaggio che esprime la vita e linguaggio che esprime la morte. Il compito che l'autore assegna alla contemporaneità è quello di scegliere fra la «conquista di un linguaggio di vita» o un linguaggio che «inoltri in un itinerario di morte». *(Patrizia Resta)*



LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI (a cura di), *Madonne, pellegrini, santi. Itinerari antropologico-religiosi nella Calabria di fine millennio*, Meltemi, Roma 2000, pp. 168.

Se il presepe è l'essenziale ricapitolazione mascherata della comunità paesana, che ogni Natale riassapora l'utopia di vedere il proprio tempo, gli spazi, i mestieri, i ruoli sociali, i valori vivificarsi nell'armonia celestiale che rinasce con Cristo, il volume curato da Luigi M. Lombardi Satriani ricapitola, in una panoramica non dissimile, madonne, pellegrinaggi, culti di santi, insomma itinerari antropologico-religiosi che, all'inizio di questo Duemila, attraversano in Calabria la cultura popolare. E non è un caso che sia proprio *Paesi e presepi*, il saggio dello stesso Lombardi Satriani, ad aprire la serie dei contributi proposti da studiosi calabresi quali Ottavio Cavalcanti, Franco Ferlaino, Antonello Ricci, Giovanni Sole, Vito Teti per una conoscenza aggiornata di alcuni ambiti centrali nella sacralità popolare calabrese. Non è un caso proprio perché – da quello di Polistena (Reggio Calabria) dalle statuette raffiguranti le contadine con li *mpasciaturi* (fasce, fascettine) a quello che a Catanzaro si muove (*si mòtica*) nelle azioni dei suoi burattini – il presepe si situa quale emblematica congiunzione tra il mito dell'Avvento e l'intera storia religiosa del paese, tra ciò che successe *in illo tempore* e ciò che ancora avviene e avverrà, tra il tempo sacro che il presepe ricorda e la quotidianità paesana su cui esso si distende e concreta. Per Lombardi Satriani, infatti, il presepe è «la memoria del paese, ciò che del paese si vuole ricordare; i suoi tratti essenziali, spesso idealizzati; i suoi personaggi caratteristici. Ma, ancora di più, il presepe rappresenta il *sogno del paese*, il paese sognato più che il paese reale. È il paese nel quale si vorrebbe vivere, spazio di rapporti interpersonali armoniosi, nel quale il conflitto, lo scontro sono misteriosamente annullati, *come se* non fossero mai stati».

Richiamati da quelli miniaturizzati del presepe, nel volume si avvicendano gli altri itinerari sacri della Calabria di oggi che, tra orizzonti realistici e simbolici, si dipartono ora da santuari, ora da pellegrinaggi, ora da culti quale quello, in territorio di S. Sosti vicino Cosenza, dell'immagine della Madonna del Pettoruto scolpita su pietra, nel XVI secolo, da Nicola Mairo d'Altomonte, scultore latitante nella montagna del Petruto

perché imputato a torto di omicidio. Cavalcanti ripercorre ogni intrigo storico, leggendario, etnografico di questo culto e ne registra anche la fenomenologia dei comportamenti devozionali e propiziatori che, dall'1 all'8 settembre di ogni anno, pellegrini provenienti dalla provincia cosentina, mettevano o mettono in atto presso il santuario. Tra essi quelli cinquecenteschi delle orge rituali, da secoli proibite per lasciare il passo al pellegrinaggio odierno dove più «nessuno compie il percorso a piedi [...] dal momento che la desacralizzazione ha colpito quasi tutti gli aspetti comportamentali, scomparsi o resistenti marginalmente come episodi di facciata». L'attenzione verso l'insieme mutevole delle pratiche devozionali ritorna nello scritto di Franco Ferlaino sul santuario della Madonna di Costantinopoli, detta Madonna di Porto, a Gimigliano, località montana vicino Catanzaro. Ferlaino, in particolare, mostra come il culto della Madonna di Porto – così detta forse perché il santuario sorge dove la sponda del fiume Corace si allarga lasciandosi frequentare da gimiglianesi dediti alla pesca di trote e anguille – sia diffuso nell'ampia zona silana che si estende fino alla provincia di Crotone e sia inoltre strettamente connesso alla definizione dei confini territoriali e alla rappresentazione dell'identità locale.

Aspetti più propriamente simbolici sono invece quelli descritti da Antonello Ricci e Giovanni Sole. Il primo si rivolge a tre santuari francescani, dislocati nell'area del Marchesato di Crotone, dove si registrano prassi penitenziali dedicate alla Passione di Cristo, cui fa da sfondo il simbolismo collegato al sangue divino; il secondo al santuario di Santa Maria delle Armi sul monte Sellaro, estrema propaggine del Pollino. Se Ricci sottolinea la connessione tra religione popolare ed economia pastorale riportando l'immaginario onirico e narrativo elaborato intorno a figure quali il Crocifisso di Cutro, l'Ecce Homo di Mesoraca e la spina della corona di Petilia Policastro da cui riemergono corrispondenze tra sangue e virilità, Sole riconduce gli aspetti simbolici del culto di Santa Maria delle Armi a quelli che, nella classicità greca e romana, si rivolgevano alle figure della Grande Madre, diffuse in tutta l'area mediterranea.

Conclude il volume Vito Teti, con uno scritto sulla festa della Madonna di Porto Salvo a Melito e a Pentadattilo, paesi dell'estremo sud della Calabria. Oltre a ricostruire tutta la dinamica rituale della festa, la riflessione di Teti si concentra sullo svuotamento dei paesi e sulla funzione da collante che la festa della Madonna di Porto Salvo esplica per il periodico ricongiungimento di gruppi sociali, un tempo compatti nelle comunità paesane dell'entroterra, e oggi dispersi nella molteplicità dei grossi centri abitati della costa reggina e d'Italia.

Insomma, un libro – per riprendere la metafora iniziale – che come un presepe rispecchia ed esemplifica, nella storia delle tradizioni popolari, i paesaggi odierni della sacralità in Calabria, secondo un progetto di conoscenza già messo in atto da Lombardi Satriani nella cura, sempre per l'editore Meltemi, de *La sacra Città* sugli itinerari antropologico-religiosi nella Roma di fine millennio, e di *Santità e tradizione*, un analogo volume d'imminente pubblicazione dedicato agli itinerari antropologico-religiosi nella Campania di oggi. *(Mauro Geraci)*



GIOVANNI MARRONE, *Città campagna e criminalità nella Sicilia moderna*, Palumbo, Palermo 2000, pp. 263.

L'analisi storiografica degli ultimi vent'anni del fenomeno criminale siciliano e più estesamente meridionale in età moderna ha mostrato una omogeneità eziologica con altrettali manifestazioni, che si scatenano, pur con differente intensità e durata, in quasi tutti gli stati della Penisola e nel resto dell'Europa.

Se la presenza di bande armate è documentata nell'Isola in tutti quei secoli, è facile verificare come la loro pericolosità sociale raggiunga punte estreme nei periodi di carestie eccezionalmente gravi o di epidemie, circostanza per la quale acquista concretezza la tesi del pauperismo come una delle principali cause. Sotto tale aspetto non appare casuale che siano ricordate dal Villabianca tra le più agguerrite e feroci di tutto il secolo XVI la banda di Vincenzo Agnello nel val di Mazara, intorno agli anni Settanta, e quella di Giorgio Lanza, che afflisse insieme val Demone e val di Mazara sotto il viceré Olivares (1591-95).

Ugualmente la grave crisi economica, che a partire dagli ultimi due decenni del secolo colpisce l'Isola fino alla prima metà del XVIII, funge da catalizzatore di duraturi ed estesi fenomeni criminali, che finiranno col costituire per il viaggiatore straniero elementi dello stesso paesaggio isolano.

E tuttavia riesce difficile darne una interpretazione univoca. I motivi economici da soli, per quanto prevalenti, non riescono a spiegare l'endemicità del banditismo isolano, che appare come un dato peculiare della sua storia anche in presenza di congiunture favorevoli: tra la seconda metà del Quattrocento e fino alla prima metà del Cinquecento, per esempio, il banditismo non si presenta con caratteri meno drammatici, né aree economicamente meno depresse come il Messinese del Cinque e Seicento possono dirsi isole di tranquillità.

Nella eziologia del crimine non v'è dubbio che un posto non trascurabile hanno, insieme con l'infinita miseria delle plebi, le altre innumerevoli tirannidi del passato, che,

presenti in varia misura nelle strutture socio-politiche e amministrative degli organismi *d'Ancien Régime*, risultano tuttavia meno sopportabili soprattutto in particolari contesti, come quello siciliano, nei quali anarchia sociale e debolezza dello stato non lasciano molte speranze alle rivendicazioni o alle aspirazioni di giustizia dei ceti più deboli ed emarginati.

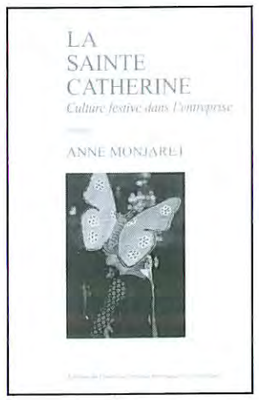
Se la ricerca disperata dei mezzi di sussistenza, o in taluni casi la fuga da obiettive situazioni di oppressione, spingono moltissimi esponenti delle categorie marginali sulla via del crimine, rinnovando costantemente le reclute delle bande organizzate, queste ultime vivono un'esistenza largamente ancorata alla realtà sociale e alle strutture di potere dell'Isola: finiranno infatti spesso per stabilire rapporti di complicità con molte delle istituzioni e amministrazioni dello stato, esse stesse infiltrate in modo articolato dall'illegalità, sicché, insieme con le altre del corpo sociale, con le quali risulta perfettamente integrata, è possibile parlare di una gerarchia del crimine, nella quale anche il bandito trova la sua utile collocazione.

Cooptato dai ceti dominanti egli assumerà di volta in volta il ruolo di milizia signorile, o servirà la disonestà degli uffici o diventerà, come a Messina, anche manovalanza contrabbandiera al servizio dei potentati locali. Sicché non solo contribuisce a inaridirne le risorse economiche, ma altresì soffoca finanche le istanze di libertà e di affrancamento della sua gente. Non sarà mai il bandito sociale teorizzato da Hobsbawm, né il suo rapporto conflittuale con le autorità centrali contribuirà a circondarlo di quell'aureola di eroismo, cui pure parrebbero accennare certe manifestazioni di simpatia.

Servirà anche la delinquenza organizzata nelle città, con la quale instaura un rapporto ora di pacifica convivenza, ora di larga collaborazione, giusta l'analisi di A. Italia, che nella criminale contiguità dei campieri con le bande individuava uno dei motivi della loro inafferrabilità. Di questa criminalità organizzata nei centri urbani, temuta e guidata talvolta da esponenti stessi dell'amministrazione fendale o dello stato, abbiamo potuto fornire non pochi esempi. Ed è a questa che spesse volte devono ricorrere le impotenti autorità di governo, quando vorranno affrontare particolari situazioni di devastante gravità.

Quella che ad alcuni governanti, come il cardinale Doria, appariva poi una inammissibile viltà delle popolazioni, incapaci di fronteggiare pure all'interno dei comuni la spavalda violenza dei fuorilegge, potrebbe spiegarsi con la consapevolezza che dai più si aveva di quei foschi legami. In siffatte condizioni, nelle quali il ruolo dello stato, rappresentato dalle istituzioni locali, è assente per viltà, o viene esercitato in controtendenza, è illusorio sperare in qualche manifestazione di eroismo o di dovere civico.

Insieme con altre di ogni genere, quelle del vecchio uomo di governo non rimarranno le sole denunzie; altri governanti avevano ripetuto e ripeteranno le medesime accuse, confermando l'immagine di un sistema che nei motivi della sua intrinseca debolezza sembrava trovare le basi stesse di una stabile continuità. *(Dalla* Prefazione *di Giovanni Marrone)*



ANNE MONJARET, *La Sainte Catherine. Culture festive dans l'entreprise*, prefazione di Martine Segalen, Éd. du C.T.H.S., Paris 1997, pp. 239.

Il 25 novembre ricorre la festa della *Sainte Catherine*. Celebrata nelle campagne francesi sanciva, tradizionalmente per le vergini, l'ingresso e l'uscita dall'età fertile e dalla sessualità essendo considerata la patrona delle fanciulle da marito e delle zitelle ormai lontane da ogni progetto matrimoniale. Dalla fine del XIX secolo ai giorni nostri la *Sainte Catherine* è divenuta anche protettrice prima delle sartine, poi di tutte le lavoratrici nubili. Nel trasferirsi dalla campagna alla città la festa ha preso un posto di primo piano nella cultura festiva delle piccole e grandi imprese parigine che incoronano con un cappello o un berretto giallo e verde le giovani lavoratrici nubili nel loro venticinquesimo anno di età.

Se la prima parte del lavoro di Anne Monjaret si consacra ad un'analisi approfondita dei rituali della Francia rurale e tradizionale, l'interesse della sua ricerca si trova, però, nello studio particolare ed attento della festa in quanto manifestazione cittadina e parigina per eccellenza. In un contesto complesso, come quello della città di Parigi, le alterne fortune e il destino singolare della *Sainte Catherine* sono messi in relazione con l'evolversi e la nascita di altre occasioni festive quali il Carnevale o la *Fête de la Musique* e col mutare della condizione della società-ambiente. La *Sainte Catherine* appare, oggi, come una festa professionale propria alle aziende che accolgono o perpetuano la sua manifestazione, ma, se è vero che le *catherinette* e la loro acconciatura restano le componenti costanti del rituale, è vero anche che ogni gruppo organizza la festa in modo particolare rinegoziando il rapporto con la tradizione attraverso ripetizioni, rifiuti e innovazioni che gli sono propri.

Dall'inizio del secolo, attraverso le contestazioni degli anni '70 fino al ventennio '80 - '90, gli artigiani degli ateliers, come gli impiegati degli uffici, hanno trovato, nell'organizzare la festa della *Sainte Catherine*, un'occasione per esprimere il sentimento di appartenenza alla propria categoria

professionale, per consolidare le relazioni intessute sul luogo di lavoro per meglio distinguersi, e quindi, meglio riconoscersi. Analizzando le complesse e originali declinazioni della *Sainte Catherine*, Anne Monjaret propone di abbandonare il termine generico "festa" per adottare quello composito di "unità festiva" che rende conto delle relazioni, delle alleanze e dei conflitti messi in luce dalla giornata delle *catherinettes*. Lo sguardo attento dell'etnologa coglie l'occasione festiva nella sua dimensione dinamica e rivela la compresenza di due livelli di mutamento situati nella dimensione spaziale e in quella temporale: da un lato il movimento storico che, osservato sul lungo periodo, rivela una *Sainte Catherine* che accompagna la società francese in ogni momento del suo recente passato, rendendo conto, di volta in volta, delle nuove forme del sociale e delle congiunzioni politiche ed economiche; dall'altro il movimento spaziale che rimodella alcuni elementi del rituale inaugurandone nuove dimensioni e investendo con i festeggiamenti luoghi nuovi e localizzazioni sempre diverse. In questa duplice prospettiva la *Sainte Catherine* si rivela essere, certo, una festa tradizionale, ma, citando l'autrice, «ses aptitudes au changement lui permettent de s'inscrire dans le mouvemet accéléré de la "société complexe"».

Sainte Catherine festa al femminile: il lavoro dell'autrice si interroga sulla condizione delle donne rileggendola nel prisma della festività e seguendone le evoluzioni nel tempo. Alla fine del XIX secolo il matrimonio era un'istituzione dal valore incontestabile ed incontestato, rimanere nubili, zitelle, era una condizione subita e non scelta che trovava nel lavoro una forma di riconoscimento sociale ed una possibilità di sussistenza materiale. Ma il nubilato non comportava necessariamente l'astinenza sessuale o una vita affettiva carente: molte giovani donne spinte dalla prospettiva di un matrimonio che le affrancasse dalla loro condizione operaia accumulavano le avventure avvalorando lo stereotipo della "frivola" sartina parigina. Da zitelle inacidite a donne di facili costumi, a ragazze madri, l'immagine delle donne indipendenti, delle lavoratrici nubili oscillava spesso fra i poli opposti della vergine e della puttana, in ogni caso eccessivi e radicali. Con gli anni '70 l'aumento dei divorzi e l'incremento delle coabitazioni annuncia una nuova concezione del nubilato che si ridefinisce in una molteplicità di traiettorie. La figura della *catherinette* evolve di pari passo adattandosi alle nuove condizioni sociali integrando "la concubina" e la "madre nubile".

Autenticità e invenzione, stabilità e movimento, modernità e continuità sono altrettante coccarde sul cappello della *catherinette*, oggetto-simbolo e filo conduttore di queste pagine: come si osserva nella prefazione, il testo di Anne Monjaret invita a riflettere sullo statuto delle giovani donne, sul lavoro femminile, sulla cultura aziendale, sui riti della modernità. Le ricerche di Monjaret hanno messo in luce anche un ricco e prezioso corpo iconografico riprodotto solo parzialmente nella presente edizione. Esso è consultabile nella sua integralità nella tesi di dottorato dell'autrice dal titolo *La sainte-Catherine à Paris de la fin du XIXe siècle à nos jours. Ethnographie d'une fête urbaine et professionnelle*. *(Federica Tamarozzi)*



ROBERTA TUCCI, *La ricerca etnomusicologica in Calabria. Le raccolte degli Archivi pubblici nazionali*, presentazione di F. Pollice, A.M.A. Calabria, Lamezia Terme (Cosenza) 1998, pp. 156.

Il volume offre un puntuale prospetto informativo sul materiale etnomusicale calabrese raccolto da vari studiosi nel periodo 1954-1982 e conservato presso il Centro Nazionale Studi di Musica Popolare dell'Accademia Nazionale di Santa Cecilia (dal 1990 ribatezzato Archivi di Etnomusicologia), l'Archivio Etnico Linguistico-musicale della Discoteca di Stato e l'Archivio Sonoro del Museo Nazionale delle Arti e delle Tradizioni Popolari. Si tratta di 38 raccolte che assommano 1.366 documenti sonori registrati in 118 località della Regione e presso comunità di calabresi emigrati negli Stati Uniti e in Canada.

«La documentazione etnicomusicale contenuta in queste 38 raccolte – come rileva la stessa Tucci – offre un'ampia panoramica delle forme, degli stili e dei repertori musicali tradizionali, tanto vocali (monodici e polifonici), quanto vocali-strumentali e strumentali». Il contenuto delle raccolte viene quindi descritto dettagliatamente, con riferimenti agli eventuali esiti editoriali delle ricerche realizzate (dischi, articoli, volumi, ecc.). Seguono 33 esempi musicali tratti dalle fonti bibliografiche e discografiche relative alle raccolte considerate. Bibliografia, discografia e indici particolari (dei luoghi, dei raccoglitori, degli strumenti musicali) chiudono un volume che ha valore sia di bilancio del lavoro svolto sia di impulso alle ancora feconde prospettive dell'indagine etnomusicologica in Calabria. *(S. B.)*



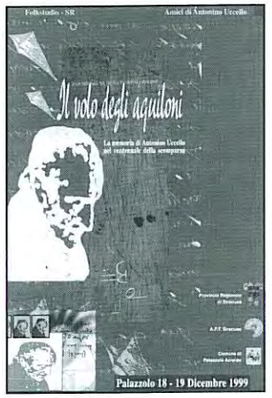


Aa.Vv., *Question de parenté* («l'Homme», n. 154-155, a. 2000).

«…les études sur la parenté et le mariage ont accompli d'immenses progrès. Après tant de travaux parus depuis cinquante ans, ce numéro de L'Homme en apporte une preuve supplémentaire et qui fera date. De vieux dossiers sont réouverts, explorés et réinterprétés en profondeur, ainsi le système dravidien par Thomas R. Trautmann ici secondé par Isabelle Daillant. Le traitement algébrique des systèmes de parenté a pris en Hollande un nouvel essor. Des matériaux généalogiques d'une richesse que n'aurait pu soupçonner William H. R. Rivers, recueillis dans diverses régions du monde, peuvent être exploités au moyen de l'informatique à des fins qu'évoquent ici, entre autres, Laurent Barry, Françoise Héritier, Isabelle Leblic, Jean-Claude Muller, Alexandre Surrallés. L'originalité des vues théoriques, les rapprochements entre des domaines très divers, dont on est redevable à Françoise Héritier, renouvellent les problèmes discutés dans ce numéro, et leur portée s'étend bien au-delà.» *(Dalla* Postface *di Claude Lévi-Strauss)*



Vedere



Nel ventennale della morte di Antonino Uccello il Comune di Palazzolo Acreide ha promosso, nei giorni 18 e 19 dicembre 1999, un convegno – intitolato Il volo degli aquiloni *– a ricordo dello studioso. Pubblichiamo uno stralcio della relazione tenuta in quella occasione da Antonino Cusumano.*

A distanza di vent'anni dalla morte di Antonino Uccello le nostre città sembrano essersi paradossalmente trasformate da luoghi dell'abitare a spazi da consumare nell'inconsapevolezza dell'istante, a territori da attraversare con leggerezza ma anche con smemoratezza. Ove le architetture costruite dai Proci del nostro secolo, per usare le parole di Consolo, disegnano labirinti dello spaesamento, nessun Teseo può giungervi, «nessuno può liberar dall'oltraggio l'Atene civile». L'idea stessa del viaggiare è profondamente mutata, cambiata di segno, svuotata di senso. Nell'inarrestabile dilatarsi delle latitudini del mondo, nell'ansia generalizzata di essere in tutti gli angoli della terra, forse non esisterà più alcun luogo che sia centro di legami territoriali e familiari, orizzonte domestico, misura dello spazio e del tempo declinato nel numero delle generazioni.

Dopo la civiltà contadina sembra dunque essere tramontata anche quella urbana, sembra essersi perfino dissolta l'idea della casa, del paesaggio ancora umano da abitare. Non è riconoscibile alcuna sacralità nei territori che attraversiamo e nelle architetture che abitiamo, né è visibile alcun segno di identità nei gesti e nelle parole che accompagnano la nostra vita quotidiana. Ecco perché ricordare Antonino Uccello non è soltanto un debito della memoria ma anche un modo per tentare di capire quanto è accaduto negli ultimi vent'anni che ci separano dalla sua morte, per fermare per un attimo la nostra corsa, per riannodare fili spezzati e ripensare ai prezzi pagati per guadagnare qualche comodità in più o qualche disagio in meno. Ecco perché la Casa Museo, seppure stravolta e devastata dall'inerzia e dall'incuria degli uomini, è ancora l'approdo più dolce e sicuro per chi voglia riappropriarsi della propria città e ritornare ad abitare le stanze del tempo consumato, della memoria perduta.

I musei etnoantropologici in Sicilia si sono negli ultimi anni moltiplicati e diffusi con il ritmo esponenziale di una moda che ha in molti casi conosciuto uno sviluppo autonomo e spontaneo. Nessuno di essi, tuttavia, ci pare che abbia la rappresentatività territoriale, la specificità ambientale e il respiro umanistico che per la sua genesi e la sua storia la Casa Museo possiede. Resta vero ciò che è stato scritto da Lombardo: «Credo che nessun museo abbia mai suscitato tante emozioni nei visitatori quante ne suscitò la Casa museo nei pochi anni di vita». In questo senso l'esperienza promossa da Antonino Uccello e maturata in un rapporto di mutualità e di interdipendenza con la popolazione locale resta una straordinaria testimonianza di come, attraverso un patrimonio di oggetti disposti entro un museo declinato nelle dimensioni e nell'orizzonte di una casa, di un luogo domestico di memorie familiari, sia possibile interpretare la tradizione storica e oggettivare l'identità culturale di una intera comunità. Al di là

di ogni plausibile e legittima osservazione sui limiti del modello museografico adottato da Uccello, la sua Casa Museo, proprio perché mette in simbiosi due realtà solitamente non comunicanti, anzi rigidamente e accademicamente separate: il museo e la casa, in questa sua singolarità genetica ritiene la sua specificità, la sua unicità, «l'altissimo coefficiente di veridicità ambientale», come ebbe a scrivere Cirese già nel lontano 1967. E non v'è dubbio che l'esperienza museografica realizzata, così come l'aveva progettata il suo fondatore, ritaglia in tutta evidenza una precisa, riconoscibile e verosimile immagine della vita e della civiltà siciliana tra Ottocento e Novecento.

Antonino Uccello ha vissuto la condizione dell'emigrazione come siciliano che parte per tornare, che s'allontana per necessità ma vi fa subito ritorno, quando «la permanenza in Lombardia gli sembra una diserzione», quando «il bisogno di *nostos*, il ritorno in patria, si fece pressante necessità, e gli oggetti itineranti divenivano sempre più ingombranti nei viaggi come nella casa del Nord: sembrava reclamassero essi stessi il giusto ritorno in patria, quasi richiedessero quell'*ubi consistam*, il luogo giusto dove poter comunicare la propria storia; con gli oggetti Uccello affondava definitivamente le radici della propria vita in Sicilia, a Palazzolo, nella via Machiavelli» (Lombardo). Gli oggetti, il peso degli oggetti, lo statuto semiotico degli oggetti, le forme, gli usi e i loro significati hanno attraversato e segnato tutta la vita di Uccello, le sue scelte esistenziali, il suo destino. Oggetti radicati in luoghi precisi, abitati, costruiti, impugnati, consumati da mani umane, oggetti che «come gli uomini hanno la concretezza del pane e della terra – sono parole dello studioso di Palazzolo – parlano il linguaggio della terra». Gli oggetti lo hanno guidato alla comprensione del suo mondo di origine e lo hanno dunque condotto per mano nel ritorno alla sua terra, ai luoghi della sua infanzia, da cui, in realtà, non si era mai staccato, avendo attraverso gli stessi oggetti, amorevolmente e scientificamente raccolti, costruito un ponte e un dialogo ininterrotto.

Sulla scia degli oggetti, sulle loro ali, Uccello migra dal Nord al Sud, dalla città alla provincia. Questa, nel ridurlo ad una condizione minoritaria e solitaria, avrebbe potuto condannarlo al provincialismo. Ma Uccello ha scelto la provincia come vocazione umana, civile e intellettuale senza mai chiudersi entro il ristretto e circoscritto perimetro della vita e della cultura provinciale. Egli riusciva a stare nel mondo perché aveva dietro, anzi dentro, un paese, da cui in fondo non si era mai realmente allontanato. E riusciva a vivere in paese perché non aveva perduto il rapporto con il mondo di cui si sentiva piccola ma consapevole parte. Paese era per lui il luogo dei propri riferimenti stabili, il centro d'interlocuzione e di rassicurazione, il paesaggio dell'infanzia e della memoria, il posto che bisogna possedere per entrare nel mondo, per appaesarsi nell'universo della vita, il luogo da cui si parte ma verso cui si vuole e si deve tornare. Per Antonino Uccello, paese era soprattutto quel mondo contadino nel quale si identificava non per appagarsi idillicamente ma per conoscere e per capire le ragioni profonde e il senso stesso della vita. «Uomini luoghi manufatti, prima di costituire documenti etnografici o espressioni d'arte, o l'una e l'altra cosa a un tempo, sono stati per me lo scorrere della stessa vita».

Credo che la chiave di lettura più adeguata a penetrare il senso dell'impegno progettuale di Uccello nella costruzione del Museo stia proprio nel segreto dei suoi oggetti, nella loro datità fisica, nel loro essere palinsesto materiale e simbolico, agenti e referenti della memoria, attraversamento di storie personali. Il destino di Uccello è rimasto indissolubilmente legato a quegli oggetti. Ma, oserei aggiungere, che il destino di quegli stessi oggetti sembra essere stato tragicamente segnato dal destino di Uccello. Dopo la sua morte, sembra essersi spezzata quella salda e fitta rete di relazioni che assicurava ordine e riconoscibilità alla raccolta, sembra essersi scompaginato quel sistema di significati che gli oggetti rappresentavano, il quadro complessivo di riferimenti cui rinviavano, il disegno, il logos della mappa progettuale. Come accade nella vita vera, la morte del capofamiglia ha prodotto la crisi della famiglia e della casa, ne ha stravolto l'organizzazione interna, ha causato il disordine e il caos. Certo, la Casa Museo, già casa degli spiriti, regno di Eolo, dimora della memoria e degli incanti, era una sorta di "narrazione autobiografica", un unicum spazio-temporale strettamente legato alle esperienze esistenziali del suo fondatore. Anche per questo l'incantesimo da lui creato era irriproducibile, irripetibile. Ecco perché dopo la sua morte si è attuata una lenta ma sistematica destrutturazione simbolica degli oggetti, un loro progressivo sbiadimento semantico, se non una vera e propria apocalisse degli oggetti. Occorre, dopo ogni evento luttuoso, ricostruire per quegli oggetti un nuovo ordine, un nuovo sistema di relazioni, un nuovo orizzonte domestico. Per fare questo, bisogna innanzi tutto far tornare la vita entro le vecchie mura del museo, quella vita che Uccello vi ha speso per far parlare ogni utensile, ogni manufatto nel contesto originario, in quella dimensione di casa nella quale lo studioso di Palazzolo maturò l'idea di Museo organizzato intorno ad una concezione circolare del tempo, intorno alle cicliche vicende delle stagioni, nel loro scorrere entro spazi familiari, nei gesti e nei riti degli affetti quotidiani e delle feste. Perché quelle stanze tornino ad essere "abitate", occorre che qualcuno riprenda l'uso di spargervi intorno gli intensi profumi diffusi in autunno quando Antonino Uccello amava appendere al trave maestro del tetto i grappoli d'uva e di pere perché maturassero. Occorre che qualcuno ravvivi quel fuoco sacro che l'infaticabile custode come un sacerdote era

solito accendere nei mesi invernali per scaldare gli ambienti della casa, aperta a tutte le ore del giorno e pronta ad accogliere i visitatori e a trasformarli in ospiti attesi e fraterni.

L'eredità di Uccello sta certo nei suoi scritti, nelle sue ricerche di studioso, nelle pagine che ha dedicato ai vari aspetti del mondo contadino e pastorale, ai diversi temi dell'arte popolare siciliana. Ma forse la sua lezione più viva sta negli oggetti che ha accumulato e salvato dalla dispersione. Nulla è più eloquente delle parole che sono materializzate nelle cose, quando sappiamo strapparle dal silenzio per risalire dalla storia degli oggetti alla storia degli uomini che li hanno costruiti e usati, alla storia dei loro rapporti di dipendenza economica, delle loro relazioni sociali e dei loro bisogni culturali, all'individuazione insomma di tutti gli elementi del contesto entro cui i materiali si collocano e assumono significato. Dall'osservatorio periferico della sperduta provincia siciliana Uccello aveva intuito che gli oggetti sono elementi fondanti dell'identità individuale e sociale, ci aiutano a addomesticare il cosmo, discretizzano il rapido fluire degli eventi, circoscrivono tempo e spazio. Nel momento stesso in cui ci separano dalla realtà esterna, mediano i nostri rapporti interpersonali, delimitano soglie e frontiere nel territorio del mondo, di esso ritagliano il posto che siamo destinati a occuparvi. Al contrario di quella degli uomini, l'anima degli oggetti non sta all'interno del loro corpo, ma all'esterno: la vita si identifica nell'azione di cui essi partecipano, nel grumo di memorie che riescono a trattenere. Gli oggetti hanno potenza e forza rammemorativa, sono "madeleines" di profumi e sapori, sono parafrasi del mondo. Non sono soltanto proiezione dei nostri stati d'animo, ma provocano, evocano e muovono sentimenti e passioni, restando la nostra vita affettiva sostanziata e materiata di oggetti trasmessi e donati, dati ed ereditati. Depositi di affetti e di memorie, in quanto doni o pegni, gli oggetti sono non soltanto il prodotto ma anche la ragione del lavoro umano, sono sintesi delle tecniche e dei saperi, della fatica e della bellezza, della povertà materiale e dell'intelligenza artigiana. Così era, almeno, entro l'orizzonte dell'ideologia contadina, quando nel rapporto tra mano, utensile e oggetto lavorato si giocava un'antica scommessa, l'irriducibile sfida tra forma e materia, tra invenzione e tradizione, tra natura e cultura. Nel manufatto che porta i segni impressi della mano del costruttore è ancora possibile leggere, come in un palinsesto, l'opera umana di appropriazione e di plasmazione della Natura, vi si ritrova racchiuso un pezzo di natura umanizzata, la materializzazione di quel sapere che è implicito nel fare. Quegli oggetti sono in sé compiuti e sufficienti, ricomponendo nella loro morfologia e nella loro funzione l'atto unitario di fabrilità e creatività da cui sono originati.

La lezione di Antonino Uccello, la sua attenzione per gli oggetti del mondo popolare è oggi quanto mai attuale, in un tempo in cui appare profondamente mutato il nostro senso degli oggetti. Viviamo, senza averne piena consapevolezza, dentro un paradosso sul quale non si è riflettuto abbastanza: da un lato siamo vittime di una bulimìa di oggetti, una sindrome postmoderna che ci porta a invocare il desiderio delle cose senza riuscire a trarre dal loro possesso alcun appagamento, alla maniera del vecchio Mazzarò della novella di Giovanni Verga costretto a tormentarsi nell'angoscia di dovere, al momento della morte, rinunciare alla sua "roba"; dall'altro lato siamo immersi in un generale fenomeno di anoressia dell'esperienza, un progressivo assottigliarsi della materialità della realtà, un'accelerazione e un'implosione di contatti e di collegamenti accompagnate da una contrazione e da una deprivazione dei sensi e del sentire. Nell'imperversare della "cosificazione" del mondo, i manufatti hanno occupato tutto l'orizzonte della nostra vita, hanno reso indistinguibile nel paesaggio l'elemento naturale e quello artificiale, l'organico e l'inorganico. Tra l'assordante spinta al consumismo e la silenziosa tendenza alla reificazione, l'inquinamento semiotico che investe spazio e tempo del nostro universo oggettuale esige una nuova "ecologia delle cose". Nessun'altra immagine è forse più emblematica dello "esprit" del nostro tempo di quella che abbiamo vicina e visibile sulle nostre scrivanie e dentro le nostre case: ovvero quell'ingombrante e ingarbugliato intrico di cavi che nel metterci in comunicazione con i punti più lontani della Terra sembra volerci impigliare nel groviglio dei *bit* e dei *byte* e volerci condannare alla solitudine e all'afasia, per effetto dell'altissimo grado di astrazione degli stessi linguaggi e delle stesse tecnologie informatiche.

Antonino Uccello non ha avuto il tempo di conoscere gli ultimi inquietanti sviluppi della rivoluzione cibernetica, i moderni fenomeni di crescente automatismo che mirano a "liberare" le mani e il cervello dalle loro naturali funzioni. La sua concezione del museo, un'idea centrata sull'oggetto, sulla sua potenza materiale e simbolica, sulla sua forza di comunicazione e di fascinazione, sulla sua intrinseca capacità di narrazione e di interpretazione del mondo, rappresenta ancora oggi un modello esemplare di quella museografia da recuperare e comunque da riconsiderare in un momento in cui i musei come istituzioni e come centri di documentazione culturale sembrano voler fare a meno dei patrimoni oggettuali e delle collezioni, impegnati come sono sulle loro ricostruzioni elettroniche e sulle loro rielaborazioni virtuali. Accade, infatti, sempre più spesso di scoprire musei che si dichiarano tali semplicemente perché enfaticamente illustrati su materiali cartacei o esistenti soltanto su pagine *Web*. A fronte di certi moderni musei che hanno un profilo algido e computerizzato, tasselli e terminali del nuovo universo "on line", a fronte di certe esasperate soluzioni metalinguistiche, assunte da alcuni musei etnoantropologici che richiamandosi all'orientamento razionalista tendono a sbarazzarsi degli stessi oggetti per dare il primato alla loro rappresentazione multimediale mediante il ricorso a raffinatissime tecnologie informatiche, credo che la Casa Museo di Antonino Uccello possa ancora insegnarci a ritrovare il senso vitale ed elementare della funzione emozionale che il museo, ogni museo, in quanto *theatrum memoriae*, deve conservare e valorizzare. Nessun allestimento museale può essere luogo di effettiva comunicazione e di reale conoscenza se privato degli effetti emozionali, teatrali e scenografici che solo agli oggetti, alla loro naturale forma e alla loro tangibile materia, sono saldamente affidati. Nel moderno sistema pubblico delle istituzioni, il museo ha forse perduto, definitivamente e senza rimpianti, la sua aura, la sua solennità, la sua lontananza, e tuttavia non deve sciogliere né disperdere la tensione assorta del suo silenzio, deve restare il regno dello stupore, del piacere della materia e della forma che l'asseconda e l'inventa. Tenendo lontana la scrittura e ogni altro apparato descrittivo o interpretativo da sovrapporre alla lettura degli strumenti di lavoro, disposti senza mediazioni nell'orizzonte domestico e quotidiano, Uccello ha probabilmente realizzato l'ultimo museo etnografico del secolo, iscrivendo la sua collezione nel solco della migliore tradizione demologica, quella per intenderci che risale a Pitrè, per attingere alla coniugazione dell'indirizzo storico con quello antropologico.

Quanto più il lontano sembra oggi avvicinarsi a noi, attraverso il fitto reticolo delle interconnessioni di cellulari e Internet, tanto più il vicino, ovvero la dimensione locale e territoriale del mondo sembra allontanarsi e impallidire. A chi ha voglia di sottrarsi a questa paradossale contraddizione la Casa Museo può offrire ancora spazio e tempo per recuperare il rapporto, concretamente e fisicamente prossimo, con la realtà materiale e familiare, per ritrovare il mondo e il paese, gli altri e se stessi. Nella consapevolezza che le cose sono parole, in quanto segni umani del mondo, Antonino Uccello ha intrattenuto con esse lo stesso rapporto di amore di cui parla un altro straordinario Noè del nostro secolo, Ettore Guatelli, fondatore dell'originale e singolare museo di Ozzano Taro: «Occorre indirizzare l'amore verso cose che non si possono consumare ma che facciano dipendere il nostro piacere dal solo fatto che esistono, da portarci al timore di perderle e quindi alla cura, non al possesso». Con questo sentimento di devozione e di amore per le cose umili e utili Antonino Uccello ha fatto della Casa Museo il nido degli ulissidi, l'ultimo dolce riparo, l'estrema difesa, l'appartata dimora degli oggetti della memoria.

Radici e tradizioni della demologia nell'"età globale": il Premio Costantino Nigra (Castelnuovo Nigra, 26-27 settembre 1999).

«Il contributo scientifico più elevato che l'Ottocento italiano abbia dato agli studi di filologia demologica, anche europei». Con queste parole Alberto Mario Cirese (*Cultura egemonica e culture subalterne*, Palumbo, Palermo1984: 157) definiva uno dei protagonisti maggiori della stagione positivista degli studi demologici italiani il cui metodo e rigore filologico ne fanno ancora oggi un punto di riferimento nel nostro orizzonte di studi.

Il 26 settembre 1999 a Castelnuovo Nigra si è svolta la prima edizione del Premio Costantino Nigra – promosso dalla Comunità Montana Valle Sacra e dall'amministrazione comunale, con il contributo della Regione Piemonte, della Provincia di Torino e della Fondazione Cassa di Risparmio di Torino e il patrocinio del Dipartimento di Scienze Antropologiche, Archeologiche e Storico-Territoriali e del Centro Linguistico e Audiovisivi dell'Università degli studi di Torino – istituito al fine di sostenere gli studi demo-etnoantropologici di ambito europeo. Il premio costituisce una delle poche occasioni di confronto degli studi demologici in un'area (Italia Settentrionale in generale e del Nord-ovest, in particolare) che per lungo tempo non ha ricevuto un'adeguata attenzione a causa di un prevalente orientamento meridionalista degli studi. A tale proposito l'iniziativa costituisce l'occasione per mettere in contatto studiosi di aree differenti nonché l'opportunità per fare emergere storie e vissuti di una società tradizionale che nonostante la rimozione sul piano storico, si muove negli interstizi e "nelle retrovie" di una modernità che ha acquisito la coscienza dei limiti del proprio modello di vita e che manifesta il bisogno di un ritorno ad origini talvolta immaginarie. La giornata conclusiva ha visto la partecipazione di studiosi italiani e stranieri e ha rappresentato l'esito finale di un lungo lavoro di organizzazione culturale, il cui merito è da attribuire a Piercarlo Grimaldi. La giuria, presieduta di Antonino Buttitta e composta da Gian Luigi Bravo, Matilde Callari Galli, Pietro Clemente, Roberto Leydi, Luigi Lombardi Satriani e Sergio Zoppi, si è trovata dinanzi a un compito certamente non facile visti il numero e la qualità dei volumi inviati. Al termine ha scelto di conferire il premio *ex-aequo* a quattro volumi: il *Dizionario della fiaba. Simboli, personaggi, storie delle fiabe regionali italiane* (Meltemi, Roma 1998), *La mano di Prometeo* (Argo, Lecce 1996), *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes* (Liguori, Napoli 1998), *Identità musicale della Val dei Mòcheni. Cultura e canti tradizionali di una comunità alpina plurilingue*, (Pergine Valsugana), pubblicato nell'ambito delle attività dell'Istituto Culturale Mòcheno Cimbro e del Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina (1996). Il *Dizionario della fiaba. Simboli, personaggi, storie delle fiabe regionali italiane* di Gian Paolo Caprettini, Cristina Carlevaris,

Alessandro Perissinotto e Paola Osso, utile strumento di riferimento e opera di notevole interesse antropologico, fornisce un pronto orientamento nell'universo della fiaba, un settore ricco ed eterogeneo che tuttavia, come l'ampia letteratura degli studi ha messo in evidenza, presenta al suo interno elementi costanti e linee di continuità. Il volume *La mano di Prometeo* di Salvatore D'Onofrio costituisce il risultato di lunghe ricerche sulla cultura materiale e, in particolare sulle arti e le tecniche del fuoco viste nell'insieme delle relazioni sociali e dei significati simbolici che da esse si generano. Il lavoro di Clara Gallini, *Il miracolo e la sua prova. Un etnologo a Lourdes,* sviluppa un'inedita rilettura critica di uno studio dedicato a Lourdes da un autore eccezionale quale Émile Zola. La complessità storica e la densità delle fonti esaminate permette all'autrice di ricostruire vicende, immagini e contesti del grande pellegrinaggio mariano, mettendo a frutto tutta la sensibilità antropologica di una delle maggiori studiose della religiosità popolare nel nostro Paese a partire dai suoi ormai classici lavori sulle trasformazioni del sacro, del festivo e del magico nella società contemporanea. Infine, *Identità musicale della Val dei Mòcheni* di Renato Morelli è il risultato di una ricerca e documentazione ventennale delle tradizioni musicali della valle germanofona dei Mòcheni. L'opera presenta il merito di integrare l'approccio etnomusicologico con uno studio complessivo di una società che, peraltro, posta al centro di un'area di plurilinguismo, presenta elementi d'interesse per l'analisi e la ricostruzione di un'antropologia dell'arco alpino in cui siano evidenziati prestiti e scambi tra gruppi diversi.

La giuria ha anche assegnato il premio speciale (riservato alle personalità che hanno dato un contributo specifico alla disciplina) a Jean Cuisenier, per *Les noces de Marko. Le rite et le mythe en pays bulgare* (Presses Universitaires de France, Paris 1998). L'opera corona la carriera del grande studioso francese; essa investiga l'universo della cultura popolare bulgara dal punto di vista del rito e ne analizza la trasformazione nel quadro del passaggio dal regime comunista alla società attuale, restituendo un'etnografia articolata, ricca e convincente della ritualità e dell'*epos* popolare bulgaro.

Momento particolarmente significativo è stata l'attribuzione del premio speciale alla carriera ad Alberto Mario Cirese, uno dei "maestri" della nostra tradizione o, meglio, uno dei "padri fondatori" del nostro settore di studi: a lui si deve l'organizzazione logica, la grammatica e il vocabolario di quella che, proprio a partire dai suoi schemi di riferimento è stata definita la demo-etnoantropologia italiana.

Un ulteriore elemento qualificante l'iniziativa è stato rappresentato dalla scelta, assai innovativa, di premiare alcuni interpreti delle tradizioni dell'area: i "Testimoni della tradizione" Guido Camosso e Battista Goglio. In questo senso è stato anche segnalato il lavoro di Piero Raina, *I Reis Chanten Encaro. Val Mairo, una valle provenzale tra immagini e memoria*, (Borgo San Dalmazzo, Coumboscuro Centre Prouvençal, Il Maira Editore, 1997). L'autore nato e vissuto nella Provenza alpina, nel duplice ruolo di osservatore ed osservato, ha intessuto con il territorio un profondo dialogo fatto di saperi, sentimenti e memorie che ha trovato espressione in una scrittura che affonda le radici nell'oralità, caratterizzata per i tratti della narrazione e per l'interesse etnografico: un genere intermedio di *Oraliture* che offre un apporto estremamente interessante alla ricerca demologica.

A seguito della premiazione si è svolta una tavola rotonda in onore di Alberto Mario Cirese dedicata alla cultura del gioco e del rito, cui hanno partecipato i membri della giuria. Un'utile occasione di confronto i cui atti inaugureranno le pubblicazioni del centro studi connesso al "Premio Costantino Nigra".

Alla conclusione dei lavori, il Centro Etnologico Canavesano ha proposto "Il Nigra cantato", una rassegna di canti popolari canavesani che fanno parte del repertorio raccolto da Costantino Nigra.

La giornata, che ha registrato una notevole partecipazione di studiosi e operatori culturali, ha rappresentato un inedito e originale evento culturale internazionale che ha permesso di portare le solide e proficue radici della terra canavesana in una dimensione globale. *(Francesco Pompeo)*



Identità nazionali e contaminazioni culturali nell'Europa contemporanea (Convegno internazionale, Milano, 6-7 marzo 2000).

Convegno realizzato nell'ambito del progetto di ricerca su "Multiculturalismo e interculturalità nell'Europa contemporanea", condotto dall'Istituto di Arti, culture e letterature comparate dell'Università IULM (Milano), in collaboraziobne con l'Associazione per gli Studi di Teoria e Storia Comparata della Letteratura.

Comitato scientifico: Giovanni Puglisi, Remo Ceserani, Patrizia Nerozzi Bellman, Aurelio Principato. *Relazioni:* F. Alberoni (*Le muraglie impenetrabili*), G. A. Puglisi (*Le letterature, le culture, l'Europa*), S. Romano (*Nazionalismi, localismi e integrazione europea*), G. Vattimo (*Traduzione e contaminazione come caratteri del pensiero italiano*), G. Pressburger (*Lontano dalla lingua madre*), M. Ceruti (*L'Europa fra identità locali e processi globali*), M. Callari Galli (*Paesaggi d'Europa / Paesaggi del Mondo*), M. Jakob (*Indagini preliminari intorno alle origini delle letterature comparate*), D. Abbate Badin (*Viaggi e identità: alcuni esempi irlandesi*). Tavola rotonda su *La comparatistica in Italia: aree di sviluppo e strumenti di formazione*, con la partecipazione di R. Bigazzi, A Castoldi, R. Ceserani, M. Domenichelli, V. Fortunati, M. Giaveri, F. Marenco, P. Mildonian.



Etnomedicina (Corso introduttivo, Genova, 17-19 marzo 2000).

Temi: Introduzione all'Etnomedicina, Medicina popolare europea - Pluralismo medico, Medicine tradizionali e modernità, Etnofarmacologia, Etnopsichiatria, Corpo femminile e concezioni etnomediche nel Pacifico, Medicina sciamanica Amerindia, Etnopuericultura. *Docenti*: Piero Coppo (Etnopsichiatra), Gilda Della Ragione (Etnologa), Maurizio Grandi (Oncologo-immunologo) Antonio Guerci (Antropologo), François Lupu (Antropologo), Ilario Rossi (Antropologo).

L'Etnomedicina è lo studio delle medicine delle diverse popolazioni umane. All'interno di questa disciplina ampio spazio occupa l'Etnofarmacologia, ovvero l'insieme degli interventi terapeutici a base, quasi sempre, di "principi attivi" che provengono dai tre regni della natura; pertanto si distinguono la mineraloterapia, la fitoterapia e la zooterapia.

Da sempre l'uomo per curarsi ha attinto dal suo habitat i rimedi e ha adottato differenti strategie terapeutiche in funzione della propria cultura, delle proprie strutture sociali ma anche in funzione delle caratteristiche climatiche, geologiche, fito-geografiche, faunistiche, ecc., nel quadro pertanto della situazione ecologica peculiare. Gli studi più interessanti in questo settore sono quelli storici e quelli tecnico-scientifici di laboratorio. Già tale premessa impone all'etnomedicina e all'etnofarmacologia un carattere di pluridisciplinarietà e una collaborazione tra studiosi di estrazione umanistica e scientifica. L'approccio storico è fondamentale al fine, delle ricerca epidemiologica, sociale, strutturale nell'ambito delle diverse culture: l'equazione malattie+società+culture+strategie sanitarie è sempre stata di valore assoluto. Sulla base di tali conoscenze si stanno sviluppando numerose indagini di laboratorio tese all'identificazione di principi attivi contenuti in medicinali della farmacopea storica e di popolazioni umane attuali poco conosciute, con la speranza di isolare nuovi farmaci; e spesso ci si imbatte in "strane" pratiche che sovente, alla luce delle più recenti conoscenze, trovano ampia giustificazione e conferma scientifica.

Attraverso una migliore conoscenza delle abitudini terapeutiche (e diagnostiche) delle più lontane (nel tempo e nello spazio) popolazioni si è giunti, all'inizio degli anni 70, alla definizione di una nuova disciplina: l'Antropologia medica o antropologia della salute e delle malattie. Essa tende a spostare progressivamente l'impegno terapeutico dal pressoché esclusivo uso di farmaci alla lotta contro le cause sociali e ambientali della malattia.

Inoltre oggi si sente maggiormente il bisogno di una medicina poco invasiva (tanto diagnostica che terapeutica), un maggiore rispetto per l'uomo (da parte del medico e delle istituzioni) e una maggiore attenzione all'ambiente e allo stato di salute dell'ambiente stesso. Ovviamente non solo gli storici, i farmacologi e gli antropologi sono interessati e coinvolti nelle ricerche in oggetto, ma anche i farmacognosti, i medici (delle varie specializzazioni), gli etnologi, i biologi, i naturalisti, i botanici, gli zoologi, i filosofi, gli storici della medicina e della scienza, psicologi del comportamento, sociologi, neuro-fisiologi, immunologi. In particolare questi ultimi molto potranno dire in un prossimo futuro sui recettori encefalici e sui neuromodulatori. *(Antonio Guerci)*



L'universo mediterraneo nell'epoca di Carlo V (Colloquio internazionale, Palermo, 29-30 marzo 2000).

Il Colloquio è stato organizzato dal Dipartimento di Studi storici e artistici della Facoltà di Lettere dell'Università di Palermo, in collaborazione con la Sociedad Estatal para la Commemoracíon de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, l'Instituto Cervantes di Napoli e l'Associazione Siciliana per lo studio delle Culture Iberiche.

Relazioni: J. Pérez (*Semblanza política de Carlos V*), T. Viscuso (*L'omaggio della Sicilia a Carlo V*), E. Cancelliere (*Modelli culturali nell'età di Carlo V*), A. Giuffrida (*I consiglieri del Re e la riforma delle finanze siciliane*), O. Cancila (*La finanza di guerra*), E. Sola (*Los servicios de informacíon de los Habsburgos hispanos: Nápoles, Sicilia y la frontera mediterranea del siglo XVI*), J. Goday (*La armeria personal de Carlos V*).



La parenté, suite san fin (Colloque international, Collège de France, Paris, 22-23 mai 2000).

In occasione della pubblicazione del n. 154-155, anno 2000, della rivista "L'Homme", intitolato *Question de parenté*, il Collège de France, il Dipartimento di Filologia, Linguistica e Letteratura - Cattedra di Antropologia Culturale dell'Università di Lecce (Italia), l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, la V sezione dell'Ecole Pratique des Hautes Etudes, il Laboratoire d'Anthropologie Sociale e la rivista "L'Homme" hanno organizzato un colloquio sul tema *La parenté, suite sans fin*. Pubblichiamo il testo che ne illustra il programma a cura del comitato scientifico: Laurent S. Barry, Salvatore D'Onofrio, Michael Houseman, Raymond Jamous e Françoise Zonabend.

Coscienti che alcuni tratti fondamentali del campo di studi al centro di questo volume richiedevano di essere sviluppati e che numerosi altri non erano stati o non avevano potuto essere affrontati, gli organizzatori hanno ritenuto opportuno associarsi a ricercatori venuti da altri luoghi, da altri orizzonti, nel tentativo di sottoporre quest'oggetto di ricerca – la parentela – alla più ampia interrogazione possibile. Si tratta in qualche modo, attraverso questa pubblicazione e questo colloquio, di rendere conto della vitalità di un campo di studi, presente sin dagli inizi della disciplina, nell'elaborazione concettuale e metodologica dell'antropologia sociale attuale. Si tratta inoltre di iscrivere quest'argomento nel paesaggio pedagogico e scientifico delle scienze dell'uomo e della società. Infine, e forse soprattutto, di mostrare che il lavoro descrittivo, analitico e comparativo degli studi di parentela si inscrive in un'attualità in preda ad interrogativi continuamente rinnovati dai cambiamenti dei costumi e delle mentalità dei gruppi sociali o dal progresso delle altre scienze, giuridiche, mediche o biologiche.

Il colloquio si articolerà intorno a quattro tematiche principali [...].

Lettura inaugurale: Françoise Héritier / 1ª sessione: *Les Etats de la parenté* (Presidente e moderatore: Jean Jamin, Raymond Jamous). Si affronterà la questione degli studi di parentela nell'insegnamento, nella ricerca e le edizioni. Si trarrà così un bilancio delle diverse tendenze e dei diversi orientamenti nazionali; là dove questi studi vantano una tradizione già antica (Francia, Gran-Bretagna, Stati Uniti), ma anche dove essi si sono costituiti più di recente (Italia, Russia, etc.). Si affronterà anche la questione delle specifiche modalità di diffusione delle conoscenze acquisite, segnatamente quelle dei manuali. *Interventi proposti:* Elisabeth Gessat-Anstett, Salvatore D'Onofrio, Martine Segalen, Françoise Zonabend, Jean-Luc Jamard, Margarita Xanthakou.

2ª sessione: *Pratiques et méthodes* (Presidente e moderatore: Gérard Delille, Eduardo Viveiros de Castro). Si farà il punto su alcuni cambiamenti sostanziali nel modo in cui l'antropologia raccoglie e utilizza i "fatti di parentela". Si pensi all'uso dell'informatica: a dispetto dei limiti e delle restrizioni che gli sono connessi, e che verranno qui dibattuti, tale uso si è generalizzato e diversificato a tal punto che appare già ora come una premessa ineludibile ad ogni riflessione sull'argomento. La costituzione di questi corpus suscita al tempo stesso una riflessione sull'approccio etnografico, sul ruolo del discorso e della memoria genealogica. Un altro dibattito ruota intorno ai modi di rappresentazione dei dati. Le tecniche grafiche o simboliche sono al centro del problema, con gli orientamenti teorici che esse presuppongono, sia che si tratti di ridefinire usi "autoctoni" che di fare ricorso a tecniche e concetti "nomadi", elaborati primariamente all'interno di altri campi disciplinari. *Interventi proposti:* François Héran, Michael Houseman, Frédérique Fogel, Georges Augustins, Alberto M. Cirese, Leonardo Piasere, Enric Porqueres i Gené.

3ª sessione: *Concepts et thèmes* (Presidente e Moderatore: Michael Houseman, Pier Giorgio Solinas). La terza sessione affronterà gli sviluppi teorici recenti degli studi di parentela e le nuove problematiche oramai raggruppate sotto questa etichetta. Essa si organizzerà in due tempi: "I limiti dello scambio" e "Che cos'è un parente?". Nel primo ci si interrogherà sul rinnovamento del tema classico dello "scambio" sul quale, alla luce di recenti controversie, rimane ancora molto da dire. Nel secondo si affronterà la stessa ri-definizione dei concetti essenziali – in particolare quello di "parentela" inteso come identità, – concetti che nuovi approcci mettono in discussione. *Interventi proposti:* Emmanuel Désveaux, Chantal Collard, Olivier Herrenschmidt, Raymond Jamous, Eduardo Viveiros de Castro, Laurent S. Barry.

4ª sessione: *Les défis de la parenté* (Presidente e Moderatore: Luigi L. Cavalli-Sforza, Maurice Godelier). Questo percorso sarà concluso dalla questione dell'utilizzazione, in altri ambiti disciplinari, di modelli e analisi sviluppati nell'antropologia della parentela. Verrà affrontata anche la questione del loro impatto pratico (expertise, comitati etici, dibattito giuridico, etc.) e, al contrario, delle sfide che i dibattiti che attraversano la società civile pongono alla ricerca (si pensi a questioni come i nuovi

metodi di procreazione, la clonazione umana, l'omoparentalità, i nuovi modi di organizzazione familiare). *Interventi proposti:* Irène Théry, Marika Moisseeff, Anne Cadoret, Anne-Marie Peatrik, Luigi L. Cavalli-Sforza, Pier Giorgio Solinas. Quest'ultima sessione si concluderà con un dibattito generale.



Etnografie intorno al Polesine in età moderna e contemporanea (Convegno di studi, Rovigo, 11-12 novembre 2000).

Nell'ambito assai esteso dell'etnologia europea una consolidata tradizione di studi ha individuato nella cosiddetta *cultura popolare* un suo privilegiato territorio di indagine. Seppure con nomi disciplinari diversi (etnografia, folklore, demologia, storia delle tradizioni popolari, storia sociale, storia orale, ecc.), un articolato sistema di metodologie analitiche e di procedure descrittive ha contribuito a valorizzare gli orizzonti culturali di molte fasce sociali che la distanza dai mezzi egemonici di rappresentazione collettiva (primo fra tutti la scrittura) aveva tenuto lontano dagli interessi della storiografia ufficiale.

Il convegno *Etnografie intorno al Polesine in età moderna e contemporane* – realizzato a cura dell'Associazione Culturale Minelliana – intende promuovere un'esplorazione di questa variegata dimensione storico-antropologica a partire dai territori legati all'Adige e al Po, ma tentando di ricomprenderli in un più ampio sistema di collegamenti geografici e di flussi storici che interessano a largo raggio almeno tutti i territori circostanti del "grande delta padano". In questa prospettiva si ritiene di poter recare un ulteriore contributo alla conoscenza di un'area particolare (a cui la Minelliana di Rovigo dedica da oltre vent'anni le sue attività editoriali), senza rinchiuderla, isolarla e quindi impoverirla negli angusti localismi identitari di recente fortuna politica.

Rivolgendosi a studiosi, istituti di ricerca e centri universitari operanti per lo più nel campo delle discipline storico-sociali ed etnoantropologiche, il comitato promotore ha definito un programma organizzato in quattro sezioni: I. *Per una storia degli studi etnografici in Polesine e nei territori del Delta padano*; II. *Strutture sociali e forme della tradizione*; III. *Luoghi e modi della documentazione*; IV. *Ricerca etnografica e linguaggi dell'oralità*.

Secondo l'ordine dei lavori, sono previste relazioni o comunicazioni di: G. Sanga, G. Giacobello, P. Barzan, P. Barbierato, M. A. Capitanio, G. Bellosi, A. Tàbaro, L. Lugaresi, D. Perco, G. Andreotti, F. Agostini, L. Morbiato, U. Bernardi, G. P. Borghi, G. Plastino, R. Peretto, G. Persanti, C. Corrain, G. Dall'Olio, P. Micalizzi, M. Cortelazzo, C. Crepaldi, R. Melloni, R. Roda, P. Rigoni, R. Tombesi, G. Pinna. (*Bice O. Pagliolon*)



La parentela: dalla ricerca al modello (Seminario internazionale, Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Universita di Palermo, 4 dicembre 2000).

Relazioni: M. Bettini (*Roma: la metamorfosi dei testi*); F. Héritier (*Les Samo du Burkina Faso*); S. D'Onofrio (*Gli Ayoreo del Chaco boreale*); L. S. Barry (*Les Peuls du Nord Cameroun*); G. Delille (*La parentela in archivio*).



Il presepe ritrovato. L'opera di Giovanni Antonio Matera (Mostra, Museo Etnografico Siciliano "G. Pitrè", Palermo, 5 dicembre 2000 - 18 febbraio 2001).

La Mostra saluta la conclusione del restauro – curato dall'Amministrazione Regionale dei Beni Culturali – di trecento figure settecentesche da presepe scolpite dal trapanese Giovanni Matera e appartenenti alle collezioni del Museo Pitrè.

«Articolata in tre sezioni tematiche, distinte ciascuna, strutturalmente, nelle tre grandi sale – di recente rinnovate e riaperte – delle ex scuderie reali, l'esposizione (progettata da Maria Elena Volpes e allestita da Antonio Di Lorenzo) propone una scelta di circa la metà delle trecento statuine del Matera che sono state oggetto del restauro.

A completare il percorso e a illustrare le tecniche usate nel restauro, una sezione didattica si aggiunge alle precedenti, allestita nella saletta dell'Opera dei Pupi con pannelli esplicativi delle varie fasi dell'intervento conservativo.

Nella prima delle sezioni si esemplifica la dimensione del reale, del quotidiano e dell'umano, presente nell'opera di Matera: i celebri

pastori costituiscono una variegata galleria di tipi umani, colti quasi di sorpresa in un particolare momento della loro giornata e del loro lavoro, o in un particolare stato d'animo. Molti sono in movimento, mentre si mettono in cammino – di certo per raggiungere la grotta, portando doni – ancora confusi e frastornati dall'improvvisa irruzione del divino nelle loro vite. Figure che non sono inserite in uno scenario d'ambientazione, ma che non per questo risultano di minore forza espressiva. Anzi, per contro, la possibilità di una visione autonoma di ciascuna, grazie al mancato inserimento in un contesto scenico presepiale, consente di coglierne la specificità dovuta alla straordinaria capacità dell'artista di evitare il ripetersi di tipi standard in virtù della forza e ricchezza dei suoi registri espressivi. Nota esattamente Cocchiara: «Non v'è, infatti, del Matera, un pastore che somigli all'altro. Anche se egli insiste sullo stesso soggetto, questo nelle sue mani si rinnova completamente».

Alla Strage degli innocenti è dedicata un'altra sezione della Mostra. L'allestimento – in cui predomina il colore del sangue – mette ancor più in evidenza l'estrema drammaticità dei gruppi e delle figure. È l'aspetto più terribile della vita a essere rappresentato: l'inanità di tutti gli sforzi umani tesi a sconfiggere la morte, inevitabile. Anche tramite l'uso particolare delle luci che investono i gruppi in movimento, carichi di dinamismo, si è cercato di evidenziare la potenza del chiaroscuro, i forti contrasti.

Il dissidio insanabile vita-morte, causa e origine delle angosce dell'uomo di tutti i tempi, viene però miracolosamente e magicamente sanato: il grande presepe allestito nella sala centrale è metafora di vita, di salvezza, di nascita e rinascita fisica e spirituale. Lo accompagnano e completano, racchiusi nello spazio circoscritto di piccole nicchie, alcuni più significativi gruppi della Natività e della Fuga in Egitto.

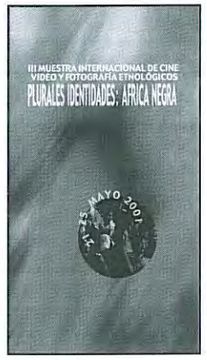
Il nucleo cardine della società – la famiglia – è protagonista assoluta di queste rappresentazioni plastiche, declinata in diverse versioni. Famiglia che partecipa dell'umano e del divino, ultimo baluardo contro il tempo che corrode. Di questo e di molti altri tentativi di interpretazione in chiave simbolica dei riti legati al Natale, le opere del Matera costituiscono pretesto e occasione, legate come sono, nell'immaginario collettivo, a valori di lunga durata, di cui il presepe è la proiezione plastica. Sono valori che vale la pena di portare con noi anche in questo nuovo millennio, in specie se a veicolarli e a esprimerli sono le figurine di squisita fattura del nostro misterioso e affascinante *scultore in piccolo*». *(Eliana Calandra, dal* Catalogo *a cura di M. E. Volpes, Palermo 2000)*

Il sapere del testo. La scrittura antropologica tra conoscenza e comunicazione, Ciclo di seminari organizzato dalla Cattedra di Etnologia della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, in collaborazione con il Collège International de Philosophie di Parigi (Palermo, 30 marzo - 8 giugno 2001).

L'argomento dei seminari riguarderà il problema del «sapere del testo antropologico»: più precisamente, si tratterà di interrogare la scrittura del testo relativamente alla questione dell'interinfluenza tra conoscenza e modalità della sua trasmissione. Nello spazio logico e discorsivo disegnato dall'impostazione di tali frontiere, ci si interrogherà sul sapere presupposto, il sapere trascritto, il sapere prodotto, e anche sul sapere occultato per le ragioni del testo antropologico. La strategia che si intende adottare consiste nel decentrare il punto di vista tradizionale che aspira alla buona risposta risolutrice di problemi, risolutrice per il fatto che si sceglie la prospettiva migliore. Piuttosto che mirare al singolare terminativo ("la buona risposta"), ci si propone invece di andare controcorrente verso il plurale incoativo ("le domande strategiche"); piuttosto che scegliere un punto di vista si perseguirà la pluralità degli sguardi e, facendo cooccorrere prospettive conflittuali, si userà del loro antagonismo complementandolo.

Se in antropologia si insiste sull'una o l'altra delle polarità che costellano il percorso della ricerca (il campo o la teoria, l'etnografo o l'indigeno, l'oggettivazione o il dialogo) il nucleo della proposta dei seminari ruota al contrario attorno all'espediente (l'espediente è anche una via da percorrere) degli ossimori (l'ossimoro fa appello alla forza irrisolta degli 'opposti contenuti' ma affascina altresì per il montaggio del suono) e si focalizza sull'esplicitazione del posizionamento concettuale e ideologico dell'etnografo-antropologo. Nella messa a punto – interrogare cosa, come, sfondo e mira – dei nostri quesiti si faranno valere strumenti chiave quali enunciato/enunciazione, anafore/catafore semantiche, embrayage/débrayage dei punti di vista, strutture attanziali e organizzazioni discorsive, tensione e aspetto, IN e ES, culture grammaticalizzate e culture testualizzate, conoscenza, traduzione, complessità.

Il ciclo di seminari verterà quindi su alcune questioni chiave dell'antropologia rivisitate tuttavia alla luce del nostro argomento centrale. Esse saranno affrontate di volta in volta dagli organizzatori e dagli studiosi invitati, secondo un piano di lavoro che comprende i seguenti punti: 1. la scrittura; 2. il metalinguaggio; 3. l'interpretazione; 4. modellizzazioni e ideologie; 5. critica della critica; 6. schemi canonici della testualità. I relatori previsti sono i seguenti: F. Affergan, Università di Parigi, *La fabrique du texte ethnologique: modèles et stratégies* (30 marzo); P. Clemente, Università di Siena, *Noi e loro nel discorso antropologico* (6 aprile); J. Fontanille, Université de Limoges, *Les sémiotiques du corps dans les sciences humaines. De l'anthropologie à la psychanalyse* (20 aprile); A. Buttitta, Università di Palermo, *Dei d'acqua e uomini di fuoco. La scrittura di Griaule* (27 aprile); M. Kilani, Université de Lausanne, *Le cannibalisme comme fabrication de l'humain ou du bon usage de la métaphore* (4 maggio); S. Montes, Università di Palermo, *Modi di costruire mondi antropologici* (11 maggio); A. Ponzio, Università di Bari, *Il linguaggio, il parlare, la scrittura: antropocentrismo e semiotica globale* (18 maggio); B. Latour, Ecole des Mines de Paris, *Comment faire l'anthropologie des modernes en évitant l'exotisme?* (25 maggio); S. Miceli, Università di Palermo, *Cosa fa l'antropologo? Oltre i tropi di Geertz* (1 giugno); P. Fabbri, Università di Bologna, *Esemplificazione paradossale del metodo: Lévi-Strauss e Dumézil* (8 giugno). *(Silvana Miceli e Stefano Montes, curatori dell'iniziativa)*



Plurales Identidases: Africa Negra (III Ethnic Film, Video and Photography International Exhibition, Granada, 21-25 May 2001).

The two previous editions of the International Ethnic Film Exhibition, which were sponsored by the "Ethnological Investigation Center Angel Ganivet" of the Diputacion de Granada, had palce in 1992 and 1996, and were dedicated to Andalucia and Latin America, and to Mediterranean respectively. Under the view of Visual anthropology there was an inclusion of ethnic photography in the second edition.

Now, the third issue, wants to keep the open spirit of the sample, coded in the visual exhibition from cinematographic and photographic points of view, from an axis thematic, that now will be "Black Africa".

This subcontinent is affected by numerous problems that aren't worth to relate here, but they give a tremendously problmeatic final result: the shutting-in, the lack of social and cultural perspectives, conditioned, as they are, by the dramatic demographic, political and economical crisis of that area.

In this third exhibition, like in the second edition, there will be place for fiction films, in a specific section, in order to help us in an anthropological comprehension of the plural worlds that inhabit Africa.

For the young producers of ethnical films it is summoned a free section, in which the thematic will be generalist and without connection with the African reality.



Feste del fuoco in Sicilia - 1. Dall'Immacolata all'Epifania, videocassetta VHS con libretto allegato, a cura di Ignazio E. Buttitta, ed. Folkstudio, Palermo 2001.

In Sicilia è tutt'ora ampiamente attestata la tradizione di accendere falò (*vampi, vamparotti, farati, burgi,* etc.) e recare processionalmente torce *(ddisa, ciaccari, pagghioli,* etc.) la vigilia o il giorno stesso delle principali celebrazioni religiose che scandiscono il corso dell'anno.

Le cerimonie isolane caratterizzate dal fuoco ricorrono in larga misura nel periodo che va dall'Immacolata a San Giuseppe. Notevoli eccezioni sono i falò che caratterizzano in alcuni paesi le cerimonie della Settimana Santa (ad es. a Sortino e a Leonforte), i falò accesi per San Giovanni (ad es. a Naso e a Prizzi), per l'Assunta (ad es. a Marsala e a Favignana) e in occasione di alcune feste patronali (ad es. San Teodoro a Sorrentini).

L'accensione di falò rituali non è peculiare dell'Isola. Altrove in Italia e nel resto d'Europa era e in diversi casi è ancora consuetudine accompagnare alcune festività religiose con il bruciamento di più o meno grandi cataste di legna e con cortei di fiaccole di varia foggia. […]

Non è facile dare complessivamente ragione di queste usanze rituali. Oltre alla evidente funzione pratica di rischiarare le cerimonie notturne e di riscaldare i convenuti alla cerimonia, ai fuochi cerimoniali sono state attribuite dalla letteratura etno-antropologica e storico-religiosa diversi significati e funzioni. […] Alle fiamme rituali sono state ascritte ora qualità terapeutiche e fecondative, ovvero purificatrici e apotropaiche, a volte gli è stato riconosciuto il compito di aiutare il sole nel suo corso annuale tal'altra di tenere lontani demoni e anime dannate. Qualsivoglia sia il significato e la funzione primaria al fuoco riferibile in ciascuno dei diversi contesti, appare comunque chiaro che il suo uso rituale è pertinente a una visione del mondo propria delle civiltà agropastorali e della loro peculiare modalità di discretizzare lo spazio e il tempo. Abituati per millenni a vivere a stretto contatto con la terra e da essa a trarre sostentamento, gli uomini hanno sempre prestato attenzione alle periodiche trasformazioni della natura, al succedersi delle stagioni, alla ciclica morte e rinascita della vegetazione, al pro-

gressivo declinare e risorgere degli astri. Hanno tentato di esercitare su questi fenomeni, avvertiti come dipendenti da potenti entità sovrannaturali, una qualche forma di controllo e si sono adoperati pertanto attraverso complessi riti a garantire i passaggi e le trasformazioni di *status* della natura.

I falò sono allora inequivocabilmente segni distintivi dell'instaurarsi di un tempo diverso, quello sacro della festa. L'accensione del fuoco segnala l'irrompere del microcosmo festivo qualificandone la diversità rispetto allo spazio-tempo ordinario. [...] Il fuoco segna con la sua presenza l'aprirsi di un tempo nuovo sia in relazione al periodo festivo cui prelude sia in relazione al tempo che a questo ciclo cerimoniale farà seguito. Le feste caratterizzate dall'accensione di falò rituali, possono dunque essere intese come riti di passaggio, cerimonie originariamente dirette a rifondare il ciclo dell'anno e con esso la vita stessa della comunità e degli individui.

Le sequenze presentate nell'audiovisuale [...] riguardano in particolare alcune cerimonie relative alle modalità celebrative siciliane dell'Immacolata, di Santa Lucia, del Natale e dell'Epifania. Esse sono esemplificative di un ben più vasto panorama fatto non solo di fuochi ma anche delle pratiche che ad essi si accompagnano: processioni, esecuzioni musicali, canti, pantomime, etc. *(dal libretto di I. E. Buttitta)*

Ascoltare





Antologia del cant valencià d'estil (1915-1996), "Fonoteca de Materials", vol. 15-16, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència del Governo autonomo di València, 702/703-CD, València 1997: 2 CD (59 brani) + libretto (testo di Jordi Reig in spagnolo, catalano e inglese, pp. 192) + libretto suppletivo (testi di Carles Pitarch i Alfonso e di Josep Antoni Collado i Àlvez in inglese, pp.72).

La "Fonoteca de materials" è una preziosa collana discografica progettata per documentare la musica tradizionale nella regione della València (Spagna mediterranea) che si avvale del coordinamento di Vincent Torrent. Questa *Antologia* è dedicata a un particolare genere vocale, il *cant d'estil*, praticato nella València centrale già nel secolo scorso e tuttora notevolmente vitale in occasione di feste, serenate, spettacoli. Si tratta di una forma di canto tramandata oralmente attraverso le virtuosistiche esibizioni di cantori semiprofessionisti (uomini e donne). L'accompagnamento strumentale è variabile, ma di norma si effettua con ottoni e cordofoni (si segnala l'uso del tipico *guitarrò*, più piccolo della chitarra e con cinque corde). I testi poetici sono spesso improvvisati in stile assai ornato e ritmicamente libero rispetto all'andamento delle parti strumentali. I due dischi allineano cinque generazioni di interpreti (46 cantori) che rappresentano diverse modalità del *cant d'estil* (*u, u i dos, u i dotze, albaes*). Il primo CD contiene 29 brani ripresi da una serie di dischi a 78 giri commercializzati dalla Emi-Odéon tra il 1915 e il 1947; il secondo comprende 30 registrazioni recenti realizzate in studio e soprattutto nel corso di spettacoli dal vivo (23 brani). Interessante è quindi il confronto tra registrazioni "antiche", se pure normalizzate ai fini di una confezione discografica, e testimonianze che invece colgono il *cant d'estil* nell'usuale contesto dell'esibizione pubblica. Il repertorio è accuratamente analizzato in tutte le sue componenti socio-culturali, poetiche e musicali nei due corposi libretti che corredano l'edizione. *(S. B.)*



Algemesí. Danses de la processó, "Fonoteca de Materials", vol. 8, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència del Governo autonomo di València, 792-CD, València 1999: CD (34 brani) + libretto (testo in spagnolo, catalano e inglese, pp. 24).

Si tratta della riedizione di un disco LP contenente registrazioni effettuate nel 1987 da Vincent Torrent e Josemi Sánchez. Queste documentano il repertorio strumentale che accompagna i balli eseguiti nel paese di Algemesí (València centrale, non distante dalla costa) durante le tre processioni in cui si celebra la Madre di Dio e della Salute (7-8 set-

tembre). I primi 27 brani, eseguiti con *dolçaina* (oboe popolare) e *tabal* (tamburo), sono così ripartiti secondo la tipologia coreutica: *La Moixeranga* (in tre parti distinte); *Bastonets* (18 forme); *La Carxofa*; *Els Arquets*; *Les Pastorets* (4 forme). Seguono cinque *Boleros* processionali, accompagnati da un complesso di ottoni e scanditi dalle nacchere impiegate dagli stessi danzatori. Il repertorio si chiude con i due ritmi di timpano che accompagnano *Els Tornejants*, balli che rientrano nella tipologia della danza armata (come del resto i *Bastonets*). Nel libretto vengono sinteticamente – ma efficacemente – descritte le diverse danze, anche grazie al supporto di alcune significative immagini d'epoca. I fugaci riferimenti agli aspetti musicali sono in parte giustificati dalla scarsa complessità delle strutture ritmico-melodiche che caratterizzano l'intero repertorio. Va infine segnalata la scelta di utilizzare delle registrazioni effettuate in studio per esemplificare un sistema sonoro festivo tuttora vitale. Se da un lato si guadagna in pulizia del suono e in precisione esecutiva, si patisce d'altra parte l'assenza dell'originario "paesaggio sonoro" di una celebrazione che appare particolarmente articolata e interessante. *(S. B.)*



Italian treasury: The Trallaleri of Genoa, registrazioni di Alan Lomax (ottobre 1954), Rounder 11661-1802-2, 1999: CD (14 brani) + libretto (testi di Alan Lomax, Edward Neil e Goffredo Plastino, pp. 20).

Nel frastagliato arcipelago della polivocalità italiana di tradizione orale il *trallalero* genovese occupa, come è noto, uno spazio di assoluto rilievo. Le ragioni sono da ricercarsi sia nel singolare modello esecutivo adottato, attestato ancora oggi da una prassi esemplare per quanto concerne il rispetto delle regole stilistico-vocali prescritte dalla tradizione, sia nella precoce e sistematica attenzione che hanno prestato gli studiosi ai diversi aspetti del *trallalero* (storia, uso, struttura, ecc.). Un incontro "ravvicinato" con questa forma di canto ligure a più voci viene ora proposto nel CD edito per la *Italian Treasury*, collana italiana della *Alan Lomax Collection*, che raccoglie le ormai storiche registrazioni effettuate dall'etnomusicologo americano nel porto di Genova nell'ottobre del 1954.

Si tratta, più in particolare, di quattordici documenti sonori di notevole interesse etnomusicologico, solo in parte pubblicati in edizioni discografiche precedenti, che restituiscono per intero non solo l'emozione della registrazione sul campo, ma soprattutto delle *performances* di altissimo livello interpretativo, dalle forti suggestioni sonore e dagli esiti musicali davvero rari, colte in una delle ultime stagioni felici del canto di tradizione. L'adesione piena alle inderogabili regole del *trallalero* – canto a cinque parti vocali – e l'ampia campionatura del repertorio proposto, che oscilla tra i titoli tradizionali e quelli d'autore (*cansuin*) veicolati a partire dal 1920 circa dai dischi a 78 rpm, fino a giungere a reintrepretazioni di temi classici, quali a esempio *In the mood* di Glenn Miller, costituiscono i caratteri distintivi di questo rilevante catalogo sonoro, impeccabile anche per quanto concerne la rimasterizzazione digitale delle registrazioni originali. Gli insuperabili cantori registrati da Lomax nel Ritrovo Facchini e nel bar Tugni, nel porto di Genova, ci guidano dunque alla scoperta dell'antico canto genovese a più voci, dalle remote parentele con la *frottola* rinascimentale, e affine per certi versi ad altri generi polivocali di tradizione orale italiana (Toscana e Sardegna), ma certamente singolare per le parti vocali d'obbligo richieste. Il tenore ("primo"), il falsetto ("segundu" o "cuntretu"), la chitarra, il baritono ("contrabasciu") e i bassi – queste le voci che formano le squadre di canto del *trallalero* – danno vita a un'originale trama polifonica, dai raffinati chiaroscuri timbrici, dove il supporto verbale si dissolve a favore di puri virtuosismi vocali, facendo ricorso anche al registro onomatopeico. Sinomino di barzelletta o canzone comica, il *trallalero*, manifesta con prorompente energia le sue qualità socializzanti e il suo innato spirito di solidarietà. «In osteria, dopo il lavoro – scrive Lomax – sorseggiando un buon bicchiere di vino, attorno ad un tavolo gruppi di cinque o sei uomini iniziano a cantare con gusto e vitalità, anzi con molto vigore; e si tratta di uno dei cori polifonici a cappella tra i più perfetti dell'Europa occidentale».

Esauriente e puntuale l'apparato di note e informazioni fornito dal libretto che illustra i brani, arricchito da belle immagini, quasi tutte d'epoca, dei cantori genovesi e dalla trascrizione dei testi poetici. Alla nota introduttiva di Goffredo Plastino (curatore della collana), che oltre a delineare il quadro di riferimento generale della ricerca e le modalità di canto del *trallalero,* riporta le prime immediate, ma già illuminanti, note di cronaca sul campo di Lomax, segue una scheda storica dello stesso Lomax che evidenzia, fra l'altro, i caratteri storico-sociali del *trallalero*, le sue probabili origini cinquecentesche, e le insospettabili affinità stilistico-formali con altri repertori europei di polivocalità tradizionale (a es. in Georgia e nel Caucaso). Edward Neil, cui si deve riconoscere l'appassionata opera di studio e valorizzazione del *trallalero*, firma il testo che chiude il libretto (*The Trallaleri of Genoa*). Puntuali le sue note, che spaziano dalle origini, ai profili esecutivi, alle contaminazioni della produzione discografica 78 rpm, ai livelli testuali, alla crisi della tradizione, alla trascrizione dei canti. *(Mario Sarica)*



Italian treasury: Sicily, registrazioni di Alan Lomax e Diego Carpitella (luglio 1954), Rounder 11661- 1808-2, 2000: CD (29 brani) + libretto (testi di Sergio Bonanzinga, Mauro Geraci, Alan Lomax, Goffredo Plastino e Mario Sarica, pp. 36).

L'ormai storica indagine etnico-musicale compiuta nelle regioni italiane da Alan Lomax e Diego Carpitella – di cui si stanno ora pubblicando i documenti sonori suddivisi in quindici CD (collana *Italian Treasury* nell'ambito della *Lomax Collection*) – prese avvio proprio dalla Sicilia nel luglio del 1954. All'epoca l'Isola conservava saldamente l'antica struttura economica di matrice agro-pastorale e gli stili di vita, se pure tra contraddizioni sociali assai stridenti, continuavano a plasmarsi secondo le tradizionali cadenze legate ai cicli umani e produttivi. I due studiosi poterono per questo rilevare canti e musiche ancora pienamente correlati alle diverse occasioni della vita popolare: dai contesti domestici alle situazioni del lavoro, dai riti festivi agli spettacoli di piazza. Nel corso di un soggiorno durato poco più di venti giorni (2-23 luglio) toccarono ventotto località appartenenti a tutte le provincie, raccogliendo 160 documenti sonori. I 29 brani pubblicati in questo CD ne rappresentano una significativa selezione e costituiscono un importante contributo per la conoscenza del patrimonio etnomusicale siciliano.

Il periodo estivo in cui si svolsero i rilevamenti permise a Lomax e Carpitella di registrare alcuni documenti nelle originarie circostanze contestuali. Così troviamo canti di mietitura e di trebbiatura rilevati mentre si falcia a mano il frumento (n. 8) e poi lo si "batte" sull'aia con l'aiuto di muli o cavalli a Sommatino (nn. 7 e 12), e un canto di contadine documentato ad Avola durante la raccolta delle mandorle (n. 18). In altri casi le registrazioni si sono svolte nei luoghi e nei tempi del lavoro, pur non essendo state realizzate contemporaneamente alle attività ergologiche. Ne sono esempio i canti dei pescatori di tonno registrati nella tonnara di Sciacca (n. 3), i canti dei salinai nelle saline di Trapani (n. 4), i canti di contadini nelle campagne di Nicosia (n. 11), di Mirto (n. 20) e di Maletto (n. 24). Riguardo al contesto del lavoro vanno inoltre segnalati due canti degli zolfatai di Sommatino (n. 5 a voce sola con accompagnamento di scacciapensieri, n. 6 in forma corale) e i canti dei carrettieri di Modica (n. 19) e di Bagheria (nn. 1 e 28; particolarmente suggestiva è la *Carrittera* che apre il CD, dove insieme al canto risuona il carretto in movimento). Alla vocalità di ambiente contadino vanno riferite le ninna nanne registrate a Geraci (n. 10) e a Nicosia (n. 13), riconducibili però a tipologie assai diverse: la prima caratterizzata da uno stile "lirico" di impianto chiaramente tonale, la seconda di struttura più arcaica tendenzialmente modale. Canti e suoni relativi ai maggiori cicli festivi sono invece stati documentati "fuori tempo" dai due ricercatori. Si tratta di una *tammurinata* per san Giuseppe, di una novena di Natale (con accompagnamento di tamburo, chitarra e triangolo) e di un canto polivocale della Settimana Santa rilevati a Modica (nn. 16 e 17) e a Mirto (n. 27).

Diverse forme di musica strumentale sono pure presenti nel CD: dal "ballo della cordella", collegato alle feste dell'aia dopo la trebbiatura nel territorio di Petralia Sottana (n. 9), al repertorio di diverse "orchestrine" comprendenti flauto di canna, tamburello, triangolo, scacciapensieri, chitarra, mandolino, trombone e fisarmonica (questi ultimi due strumenti ovviamente esito di introduzioni recenti). Da un punto di vista tipologico troviamo due *tarantelle* rilevate a Mirto e a Modica (nn. 21 e 26), una *marranzanata* (sonata di scacciapensieri) e un *valzer* registrati a Catania (nn. 23 e 25). Due *sunati* per zampogna raccolte a Maletto (nn. 14 e 28) attestano inoltre la preziosa tradizione di questo aerofono policalamo di antica origine pastorale.

Al repertorio vocale si ritorna con le *performances* del celebre cantastorie Orazio Strano. Sono la "cronaca" di un fatto di sangue (n. 15) e un canto di augurio matrimoniale (n. 22) che bene esemplificano due diverse circostanze dell'attività professionale dei cantori itineranti: lo spettacolo di piazza, con impiego dei cartelloni a riquadri raffiguranti la vicenda cantata, e le esibizioni cerimoniali (soprattutto matrimoni, ma anche battesimi o altre ricorrenze festive). Se i canti di Strano sono stati colti al di fuori delle consuete occasioni pubbliche, gli echi di un vero spettacolo di piazza risuonano invece vividamente nella "Battaglia tra Orlando e Rinaldo" raccontata da Roberto Genovese davanti al suo folto pubblico nella Villa Bonanno di Palermo, quando questa particolare forma di intrattenimento popolare godeva ancora una certa vitalità (n. 2). È qui difatti documentata la straordinaria tecnica dei contastorie siciliani che, con spada in mano e peculiari inflessioni della voce e del gesto, narravano le guerresche vicende dei Paladini di Francia (si veda anche la bella sequenza fotografica del *cuntu* di Genovese riprodotta in copertina).

Il libretto a corredo del CD comprende una *Introduzione* di Sergio Bonanzinga che inquadra efficacemente la situazione storica della Sicilia del dopoguerra, uno scritto di Goffredo Plastino (curatore della collana) che offre i dati dell'indagine siciliana di Lomax e Carpitella e i puntuali commenti ai singoli brani redatti da Bonanzinga, Mauro Geraci e Mario Sarica (con trascrizione dei testi poetici in siciliano); il tutto opportunamente integrato dalle osservazioni di Lomax desunte da lettere e note di campo. *(Fatima Giallombardo)*



Verso la notte di Natale. Novene e canti sulla Sacra Famiglia dalla tradizione dei cantastorie ciechi [repertorio di Fortunato Giordano], Teatro del Sole, TDS 982005 MDS, Palermo 1998: CD (10 brani) + libretto (testo in italiano e inglese di Girolamo Garofalo, pp. 54).

Nella memoria della città di Palermo è ancor oggi assai vivo il ricordo del mestiere degli *orbi*. Sino a pochi decenni or sono, infatti, i *triunfi* e le novene erano occasioni fortemente avvertite nel calendario della devozione tradizionale e la musica dei cantastorie ciechi ne costituiva il segno sonoro maggiormente rappresentativo. [...]

Oggi le forme della devozione popolare sono in gran parte mutate e, scomparsi gli ultimi cantori, non si celebrano più né le novene né i *triunfi* degli *orbi*. Di questo ricco repertorio restano però alcune preziose testimonianze sonore. Le più significative sono state raccolte da Elsa Guggino negli anni Settanta dalle voci di Rosario Salerno (*Zu Rusulinu*) e Angelo Cangelosi, (suonatori, rispettivamente, di violino e di chitarra) e parzialmente pubblicate in antologie discografiche.

I documenti sonori inclusi in questo CD forniscono un ulteriore strumento per la conoscenza della tradizione dei cantastorie ciechi di Palermo. Fortunato Giordano, infatti, operò a lungo nella loro cerchia. Lo incontrai per la prima volta verso la metà degli anni Ottanta. Già anziano, mi raccontò di come in anni lontani avesse smesso di intervenire nei *triunfi* e nelle novene, mi disse di come, quasi per un paradosso del destino, la malattia lo avesse condannato alla cecità intorno ai 65 anni. Non nascondeva una sorta di consapevolezza "aristocratica" e una precisa volontà di connotarsi in maniera distinta rispetto ai "musicanti di strada". Sebbene non avesse mai cessato di amare i canti di quella tradizione, i suoi modelli musicali erano fortemente orientati in direzione della canzone classica, soprattutto di quella napoletana. Ciò mi risultò del resto chiaramente percepibile nel suo particolare modo di cantare in cui lo stile aspro, irregolare e quasi recitativo di *Zu Rusulinu* e Angelo Cangelosi lasciava spazio al gusto per il fluire strofico della melodia. Nei confronti della tradizione nutriva peraltro un atteggiamento critico quando spiegava come, a suo dire, gli *orbi* per "ignoranza" talvolta alterassero e travisassero il senso di alcuni versi. Emblematico a questo riguardo mi sembrò un esempio riferito al *triunfu* di Santa Rosalia. La strofa era quella che descrive la reazione della madre di Rosalia dopo il suo diniego di sposare Baldovino in virtù della sua promessa al Signore. Per Fortunato il verso "cci retti a Rusulia na timpulata" (diede a Rosalia un ceffone) più correttamente era da cantarsi "cci fici a Rusulia na ripassata" (mosse a Rosalia un rimprovero): non era infatti ammissibile che tanto nobili personaggi usassero modi così poco cortesi.

I convincimenti di Fortunato non erano però frutto di un atteggiamento distaccato. Il suo narrare, anzi, era intensamente partecipato e intimamente commosso. Mi colpì soprattutto la passione con cui amava recitare i testi dei canti, unendo la perizia del consumato dicitore a una sincera immedesimazione nelle vicende raccontate. Anche quando cantava Fortunato prestava una straordinaria attenzione ai contenuti dei testi sottolineandoli con lievi variazioni di timbro, con leggere accelerazioni del ritmo o con abili rubati.

Fortunato è dunque soprattutto un interprete. Ma non per questo il suo spiccato temperamento lo colloca fuori dalla tradizione. Può ricordare per certi aspetti altre più note figure del canto siciliano – a esempio Rosa Balistreri o Ciccio Busacca – cui l'essere nati e vissuti dentro la tradizione consentiva di interpretarla con rispetto e senza travisamenti seppure in chiave marcatamente personale.

Se, del resto, si rinuncia al pregiudizio romantico di una presunta spontaneità e ingenuità del folklore, non risulta difficile comprendere la personalità di Fortunato Giordano. Della tradizione degli *orbi* egli privilegiava soprattutto la matrice "dotta". Di quei cantastorie ciechi che nel 1661 si erano riuniti per iniziativa e sotto la guida dei Gesuiti nella Congregazione dell'Immacolata Concezione egli pone in risalto innanzi tutto la storia "illustre". Una storia cui, attraverso le proprie composizioni letterarie, tra gli altri contribuirono il sacerdote monrealese Antonino di Liberto nel Settecento, il gesuita Giovanni Carollo nell'Ottocento, e, nel nostro secolo, il verseggiatore e violinista cieco Francesco Paolo Arrisicato.

Qualche tempo dopo quegli incontri, Fortunato riprese a esibirsi in pubblico. I contesti però non furono più le celebrazioni devote ma i concerti di musica tradizionale o le trasmissioni televisive. Il Festino del 1991 costituì per lui un momento particolarmente intenso e significativo. In quell'occasione eseguì per intero il *Triunfu di Santa Rusulia* e *l'Abballu di li virgini*, le cui registrazioni, riprese dal vivo, sono state pubblicate a cura dell'Associazione Cielozero. Successivamente, sempre per iniziativa di questa Associazione, Fortunato registrò in studio i brani inclusi in questo CD.

L'ispirazione che ha orientato la scelta e la successione dei documenti musicali inclusi in questo disco sottolinea soprattutto l'aspetto drammaturgico del repertorio sacro tradizionale. L'intento è stato quello di non sminuirne, attraverso una fredda presentazione in chiave monografica, l'intensità dei valori poetici. Nel CD la novena di Natale risulta suddivisa in quattro parti, costituendo così una "cornice" che racchiude anche altri canti tradizionalmente eseguiti dagli *orbi* per le ricorrenze mariane o per le devozioni a San Giuseppe. Ne scaturisce una sorta di "rilettura" del *Viaggiu dulurusu* verso Betlemme, in cui a Maria e a Giuseppe, mentre compiono il cammino tra le avversità e i rigori dell'inverno, riaffiorano a tratti le immagini del proprio passato e si presentano improvvise le premonizioni del futuro che attende loro e il Cristo. Tale percorso narrativo talvolta sottolinea i motivi palesi della storia sacra, talaltra fa riemergere alcuni fra i sensi profondi del racconto mitico, in cui gioia e dolore, nascita e morte inestricabilmente si intrecciano. *(Dalla* Introduzione *di Girolamo Garofalo)*



I Miricani. L'avventura discografica dei siciliani in America negli anni dell'emigrazione (1917-1929), a cura di M. Sarica e G. Fugazzotto, Ass. Kyklos, GE 003, Messina 1999: CD (24 brani) + libretto (testi di Giuliana Fugazzotto, Roberto Leydi e Mario Sarica, pp. 30).

Dall'ultimo ventennio dell'Ottocento, la "spartenza" dalla terra d'origine per cercare fortuna nelle remote Americhe costituisce per centinaia di migliaia di siciliani un'esperienza esistenziale dolorosa. Dal 1881 al 1921 le ondate migratorie transoceaniche registrano infatti un milione e cinquecentomila partenze siciliane, delineando così uno scenario di desertificazione demografica drammatica, unico nel suo genere in tutto il Mezzogiorno d'Italia. [...]

Nel processo di formazione del nuovo *status* culturale e sociale dei siciliani d'America, una funzione essenziale è svolta dal codice linguistico-musicale grazie alle speciali qualità comunicative del suo messaggio. Straordinario vettore di socializzazione, l'espressione musicale sedimenta infatti emozioni forti individuali e collettive, dà spessore ai sentimenti d'amore, evoca con struggente malinconia i suoni e i canti della tradizione siciliana, alimenta la nostalgia dell'abbandono doloroso della terra d'origine.

Mutate radicalmente le modalità del "fare" e "fruire" la musica rispetto ai contesti performativi tradizionali, i suonatori e i cantori siciliani in America, nell'era della riproducibilità sonora che ha inizio proprio in quegli anni, incidono sui dischi i loro repertori musicali. Sostituendosi all'esperienza musicale diretta, unica e irripetibile, tra suonatori, cantori e pubblico, il rivoluzionario *medium*, che fissa per sempre l'esecuzione, rendendola teoricamente ripetibile all'infinito, invade rapidamente tutti i nuovi spazi di festa degli emigrati siciliani, rispondendo a quel bisogno di ritrovarsi in gruppo per condividere emozioni e sentimenti comuni. Il disco costituisce uno dei primi e più singolari prodotti culturali di largo consumo destinati alle comunità siculo-americane nella logica dominante del mercato che pervade la società americana in quell'epoca. L'esperienza discografica dei suonatori e dei cantori isolani, reclutati dalle Major discografiche americane per far fronte alla crescente domanda di musica siciliana, si configura come un originale spazio dialettico, in alcuni casi di scambio e contaminazione, e non solo tra le diverse forme strumentali e vocali della tradizione regionale.

Espressione fortemente emblematica delle profonde e rapide mutazioni culturali che investono la comunità siculo-americana, il prodotto discografico "riscrive" e in taluni casi "reinventa" la musica di tradizione orale siciliana. E lo fa per rispondere all'urgente bisogno di una rifondazione d'identità di gruppo e di appartenenza ad una storia comune, sempre oscillante tra il registro della "patria perduta", dalla forte coloritura nostalgica, e quello della fatale omologazione agli stili di vita americani.

Uno sguardo ravvicinato ai titoli della cospicua discografia siculo-americana – di cui questo CD offre un'ampia e rappresentativa campionatura – consente di cogliere i caratteri propri di tale produzione musicale, che prende in genere le distanze dalla più autentica tradizione musicale siciliana. Con i dischi si affermano infatti le figure degli autori, degli strumentisti e dei cantanti professionisti o semiprofessionisti, estranei alle *performances* musicali della tradizione orale siciliana. E l'esecutore, quasi a rivendicare il primato artistico individuale sulla trasmissione orale del patrimonio musicale collettivo, spesso si attribuisce, apportando magari solo delle varianti, la paternità di temi melodici e poetici di tradizione popolare.

Come a voler stabilire un legame diretto con i fruitori della "nuova" musica siciliana, sulle etichette discografiche appaiono spesso indicati i luoghi d'origine dei gruppi strumentali (Sestetto Marsalese, Quartetto Messinese, etc.), e ciò, assieme all'affermazione personale di taluni interpreti vocali e strumentisti-virtuosi, contribuisce senza dubbio al successo commerciale dei dischi. Inoltre, a ribadire ulteriormente la sicilianità esclusiva del prodotto musicale, alcuni intraprendenti suonatori autoproducono i dischi con etichette minori quasi sempre dalla vita effimera, quale ad esempio la Etna Record.

Anche sul versante della composizione degli organici strumentali, numerose e rilevanti sono le novità introdotte da quella produzione discografica. A fianco dei suonatori di mandolino, violino e chitarra – organico strumentale base delle musiche da ballo nella tradizione – troviamo sempre più frequentemente i musicanti di banda, incontro non certo consueto nella prassi esecutiva siciliana. Da annotare anche la marginale presenza del *friscalettu* (tipico flauto di canna) – strumento solista principe nella tradizione regionale – sostituito dal più versatile clarinetto, le ancor più rare partecipazioni della zampogna, e l'affermazione degli organici da banda deputati soprattutto all'esecuzione della musica da ballo.

Ad attestare l'influenza del vivacissimo e multietnico ambiente musicale americano di inizio secolo sui suonatori e sui cantori siciliani e sulla loro produzione discografica, va ancora rilevata l'adozione del banjo-mandolino o banjolin e del banjo-chitarra – veri e propri ibridi strumentali – quella dello xilofono, del tutto estraneo alla cultura siciliana, e l'assunzione di alcune inflessioni stilistiche jazz, sia strumentali sia vocali. Per elevare il tasso artistico delle esecuzioni, le case discografiche creano poi la figura del musicista "turnista" e mettono sotto contratto strumentisti professionisti per disporre nelle sale d'incisione di piccole orchestre di archi e fiati, finendo così per favorire l'incontro tra le diverse culture musicali.

Nella musica "da ballo", sul piano dei contenuti discografici, da evidenziare: la predilezione per un marcato virtuosismo che spesso decreta il successo popolare degli strumentisti-*leaders*; l'incontrastata supremazia della "triade del liscio" (valzer, polca, mazurka), oltre che delle popolari contradanze e quadriglie comandate, che significa piena continuità stilistico-esecutiva con i contesti di musica di tradizione orale siciliana; e il rapido affermarsi, tra le novità gradite agli emigrati, dello *schottish*, danza su figura ritmica binaria di origine nord-europea.

Particolarmente ampio e diversificato si configura il catalogo delle proposte discografiche vocali con accompagnamento strumentale che reinterpreta quasi per intero il repertorio monodico della tradizione. Assieme ai titoli che replicano in piena aderenza stilistica ed esecutiva alcune delle forme vocali della tradizione, come ad esempio gli stornelli, troviamo la "nuova" canzone siciliana crescentemente apprezzata, fino al punto da dominare gran parte del mercato discografico. Pur adottando quasi sempre la classica misura metrica dell'ottava, la canzone siciliana in America diventa d'autore, privilegiando sempre più la vocalità dal registro lirico e semiculto, marcando così la distanza dal repertorio omologo della tradizione musicale siciliana. Abbandonando via via le asprezze del canto tradizionale ed alcune sue forme tipiche legate soprattutto ai contesti di lavoro – di cui restano tuttavia le splendide prove discografiche di Paolo Citarella, fra le quali citiamo il canto alla "vicariota" *Carcerato palermitano* – la canzone siciliana, affidandosi ad una vocalità "educata", dall'emissione ben controllata, coniuga ad una linea melodica di facile presa emozionale sia versi lirici e d'amore di struggente malinconia, sia la tipica scrittura "a contrasto" a due parti (di *gilusia*, *sdegnu* e *spartenza*, per dirla con Pitrè) dagli accenti anche comici. Quasi seguendo, come si direbbe oggi, un'esemplare strategia di *marketing*, la canzone siciliana d'autore definisce un suo peculiare status estetico e stilistico, conquistando una dignità artistica apprezzabile, funzionale, peraltro, al disegno più ampio di autoaffermazione della comunità siciliana d'oltre oceano.

Attingendo a piene mani dal patrimonio poetico tradizionale, o comunque ispirandosi a esso, nelle canzoni siciliane d'America, i temi ricorrenti, sebbene rimodellati sui nuovi bisogni della comunicazione musicale, sono la Sicilia dalla natura ricca e generosa (*terra d'amuri e di suli*), la figura femminile isolana, esaltata per le sue straordinarie virtù, a volte stemperata ironicamente sui primi timidi tentativi di emancipazione e adesione ai modelli americani, e ancora scene di vita quotidiana, di duetti coniugali infarciti di doppi sensi e non troppo velate allusioni ai rapporti di coppia, di inconfondibile marca siciliana. L' amara realtà dell'Isola lasciata alle spalle, viene dunque riscattata dalle canzoni o con un'immagine idealizzata e consolatoria o ricorrendo al registro parodistico e scherzoso, efficace antidoto al disagio quotidiano. Ancora sul filone delle canzoni e delle scene comiche, centrate sui caratteri tipici dei siciliani, che riecheggiano per certi versi la più nobile tradizione di teatro dialettale regionale, da evidenziare l'incondizionato successo popolare che riscuote Nofrio, personaggio buffo mutuato dalle farse dell'Opera dei Pupi.

Un catalogo, dunque, di proposte discografiche nutritissimo e variegato, in grado di soddisfare tutti i gusti musicali delle comunità dei siciliani d'America, ma che finisce anche con l'oscurare l'autentica musica popolare siciliana di tradizione orale, fino al punto quasi da usurparne il titolo. Approdando in Sicilia con i grammofoni degli emigrati, questa produzione discografica americana, presto ristampata in Europa per il mercato italiano, oltre a decretare l'affermarsi della 'nuova' musica popolare siciliana di largo consumo, condiziona in effetti le preferenze musicali dei contesti di tradizione, e, successivamente, contribuisce verosimilmente a legittimare il fiorire di tanti gruppi folkloristici e dei *folksingers*, alimentandone in larga misura il repertorio, e a sollecitare ulteriori incisioni discografiche fino ai giorni nostri. [...] *(Dal testo* La 'spartenza' *di Mario Sarica)*



Tu scendi dalle stelle. Repertori popolari italiani del Natale nei dischi a 78 giri (1916-1955), a cura di M. Sarica e G. Fugazzotto, Ass. Kyklos, GE 004, Messina 2000: CD (25 brani) + libretto (testi di Giuliana Fugazzotto, Tullia Magrini e Mario Sarica, pp. 30).

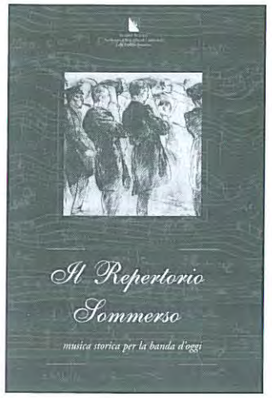
Con questo CD Giuliana Fugazzotto e Mario Sarica forniscono un nuovo valido contributo alla documentazione della musica popolare italiana degli inizi del XX secolo, basato sul reperimento e sulla riproposta di materiali apparsi in dischi a 78 giri negli Stati Uniti e in Italia. Il tema di questa antologia sonora è la musica per le celebrazioni natalizie propria di varie regioni italiane e in particolare del centro-sud, dove il Natale è stato tradizionalmente associato a un repertorio musicale molto caratterizzato. I brani raccolti nel CD testimoniano la specificità delle musiche legate a questa occasione, che vanno dalle classiche novene e pastorali alle ninnananne e ai balli.

Va sottolineato che la maggior parte delle incisioni qui riproposte è stata effettuata negli Stati Uniti (da varie etichette discografiche, che comprendono Columbia e Victor come le minori Nofrio Record, Parlophon, Italian Neapolitan). In America si sviluppa infatti, all'inizio del Novecento, un'ampia produzione discografica diretta al pubblico degli immigrati, che risponde non solo alla loro ideale tensione verso la madrepatria, fatta di nostalgia, ricordi e bisogno di identificazione, ma anche alla necessità di strumenti di relazione all'interno delle e fra le comunità in esilio. In questo senso, la produzione americana non è semplicemente la documentazione (certamente comunque di rilievo) di musiche popolari italiane del primo Novecento incise all'estero, ma anche materiale prezioso per la ricostruzione del mondo culturale della diaspora italiana in America e dei suoi simboli. Non è forse casuale, in questo senso, che nella produzione americana siano presenti quelle "scene comiche" ispirate ai festeggiamenti natalizi (a esempio, *Il Natale di Nofrio*, n. 6, *La fortuna di Natale*, n. 7, *La vigilia di Natale a Bari*, n. 9) che sono assenti nella produzione italiana e suggeriscono la volontà di recuperare ed esplicitare la molteplicità di valenze legate all'occasione natalizia, avvertita, oltre che come rito religioso e calendariale, come un momento di pratiche ed eventi della vita quotidiana la cui rievocazione assume un particolare valore.

L'ampiezza della produzione americana suggerisce inoltre che l'immigrante, che vive le esperienze della dislocazione e dell'alienazione in una nuova realtà sociale, desideri recuperare il "proprio" mondo sonoro, e ciò che esso evoca, non solo come strumento per riallacciare un legame nostalgico con le lontane contrade d'origine, ma anche per interagire con coloro che vivono con lui la stessa esperienza della diaspora. L'occasione rituale del Natale, ricca di molteplici valori simbolici, si presta in modo particolare a essere interpretata dagli immigranti sia come occasione per recuperare e affermare la propria identità etnico-religiosa, sia come momento importante di interazioni all'interno della comunità in esilio attraverso le quali questa identità viene attivamente ricostruita e rappresentata.

Questo CD offre dunque, in definitiva, qualcosa di più di una semplice documentazione delle musiche natalizie italiane e parla piuttosto del forte valore simbolico che questa scadenza calendariale ha mantenuto nel primo Novecento presso le comunità della diaspora italiana, consentendoci di apprezzare la continuità del rito e dei suoi elementi musicali in situazioni differenziate, ma unite dal riconoscimento del "suono" come prezioso elemento di identità. *(Dalla* Presentazione *di Tullia Magrini)*





GAETANO PENNINO (a cura di), *Il Repertorio sommerso. Musica storica per la banda d'oggi,* Regione Siciliana. Assessorato ai Beni culturali e ambientali e alla Pubblica Istruzione, Palermo 2000: volume (142 pp.) + CD (6 brani).

Dal 13 al 15 dicembre del 1991 si svolse a Palermo, sotto il patrocinio dell'Assessorato ai Beni culturali e ambientali e alla Pubblica Istruzione, il convegno *Il Repertorio Sommerso* che, in sintonia con quanto previsto dalla legge regionale n. 44 del 1985 riguardo a contributi e interventi per i complessi bandistici siciliani, in particolare per quelli che privilegiavano il "recupero di opere scritte appositamente per banda" o "trascrizioni

di alto livello musicale", fornì l'occasione per riflettere sulla funzione delle bande musicali italiane e sui loro repertori. Il volume ora pubblicato a cura di Gaetano Pennino, contiene gli Atti del convegno, con le relazioni di Pieralberto Cattaneo, Galliano Ciliberti, Giovanni Ligasacchi, Elsa Guggino e Piero Arcangeli, oltre alle partiture di cinque dei sei brani eseguiti al concerto del 14 dicembre del 1991.

Le documentazione sonora del concerto è altresì disponibile nel CD allegato al testo. Si tratta di brani di notevole interesse eseguiti dall'Orchestra di fiati del Conservatorio "Vincenzo Bellini di Palermo": l'inedito *Omaggio a Bellini* di Saverio Mercadante, la cui partitura è stata desunta da un manoscritto ritrovato presso l'archivio della banda musicale di Ciminna, l'inedito *Qui tollis* di Gaetano Donizetti, il *Quoniam tu solus* di Francesco Morlacchi, l'*Ouverture regale in re maggiore* di Nicola Porpora, il *Salve Regina* di Giovanni Simone Mayr e la *Sinfonia* di Amilcare Ponchielli.

Sebbene molto tempo sia trascorso tra il convegno e la pubblicazione dei relativi Atti, gli argomenti trattati appaiono ancora attuali e riaprono un dibattito quanto mai vivo sul ruolo della banda musicale e sulle sue prospettive. In misura maggiore che nei decenni passati, oggi risultano infatti ancora più palesi i segni di una crisi che riguarda sia l'indebolimento del ruolo sociale tradizionalmente assegnato alla banda sia l'impiego di repertori non sempre validi sotto il profilo artistico. Il recupero delle composizioni "storiche", suggerito dal *Repertorio sommerso*, può essere a tale riguardo una delle direzioni di ricerca più proficue. Nonostante i complessi bandistici vivano un momento di crisi, è indubbio che essi costituiscano ancora oggi un forte strumento di socializzazione e identificazione culturale, continuando a scandire con le loro esibizioni i tempi della vita comunitaria. *(Anna Maria Farina)*





DOMENICO DI VIRGILIO, *La musica di tradizione orale in Abruzzo*, presentazione di M. Agamennone, Rivista Abruzzese, Lanciano 2000: volume (pp. 208) + CD (22 brani).

Questo volume è la testimonianza di un sentimento profondo, che lega uno studioso alle espressioni musicali della sua terra. Domenico Di Virgilio si dedica all'indagine etnomusicologica su terreno abruzzese da decenni, e qui raccoglie i frutti del suo lavoro, con risultati di grande qualità e metodologie di analisi avanzate, che danno energia e sincerità a una sottile vena di nostalgia, per un mondo musicale declinante, che pure, talvolta, affiora. Particolarmente interessante appare, perciò, l'indagine intorno alle forme della polifonia vocale, a esempio la riflessione sulla aggregazione del canto d'insieme nello scenario del lavoro collettivo, sulle relazioni con l'ambiente e lo spazio aperto delle attività agricole, che induce a soluzioni acustiche peculiari, e sulle metupore spaziali con cui si descrive, classifica e "teorizza", fra i vocalisti tradizionali, il cantare a più parti. Utilissime giungono, a tale proposito, le rilevazioni spettro-acustiche al *sonagraf*, che l'autore utilizza ampiamente, nella identificazione dei tratti costitutivi dello stile, nella individuazione della soggettività e reciprocità delle voci (modi d'attacco individuali e procedure d'ingresso di gruppo), fino alla definizione dei criteri di percezione inter-soggettiva che si attivano nel corso dell'esecuzione e creano specifiche "immagini uditive". Pure efficace risulta lo svolgimento descrittivo – sulla base, ancora, di parametri fisico-acustici – dei profili intonazionali e degli assetti timbrici della vocalità tradizionale abruzzese. Completano il volume alcune considerazioni sulla musica strumentale – da cui, tuttavia, Di Virgilio sembra essere meno attratto – con una efficace valutazione analitica dei procedimenti di iterazione micro-variata e delle relazioni fra musica strumentale e movimento coreutico, una ricognizione sulle occasioni e circostanze tradizionali del fare musica in area abruzzese, una antologia divisa per generi di canto, nonché un CD con alcuni documenti sonori di grande interesse, raccolti dall'autore nel corso delle sue lunghe indagini sul terreno. *(Dalla* Presentazione *di Maurizio Agamennone)*



Finito di stampare nel luglio 2002
presso la Tipografia Aiello
Bagheria (Palermo)

Dipartimento Beni Culturali SASAG

Inventario nr.: .....

Posizione: .....

Data: .....

DIPARTIMENTO DI BENI CULTURALI
Università degli Studi di Palermo
SA. SA. G.