

riletture

UN FILONE SPECIFICO DI STUDI NELL'ANTROPOLOGIA CULTURALE ITALIANA

Non intendiamo qui ripercorrere la storia degli studi etno-antropologici italiani, che è complessa e caratterizzata da un intrecciarsi di varie metodologie. Vogliamo limitare il campo all'analisi di un unico complesso, relativamente unitario, di metodi e di ricerche. Cercheremo infatti di cercare di individuare se all'interno della nostra eterogenea tradizione di studi esista una qualche sorta di specificità, che possa essere utilmente utilizzata per un ulteriore avanzamento della disciplina¹.

Questa specificità esiste, ed è individuabile entro un preciso filone di ricerca, a mio avviso estremamente propositivo, fortemente radicato nella nostra realtà sociale e culturale ed anche, sotto certi aspetti, innovativo rispetto alle tendenze di un contesto internazionale, che talvolta è giunto anche dopo di noi (e spesso ignorandoci)

1 Tra i contributi più recenti: M. Squillacciotti, *Per una storia dell'antropologia culturale italiana* (bibliografia), in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Stampatori Ed., 1975; B. Bernardi, *Uomo cultura società. Introduzione agli studi etno-antropologici*, VI edizione, Milano, Angeli, 1978; *Orientamenti marxisti e studi antropologici italiani*, (2 voll. di interventi a carattere storico e teorico), Milano, Angeli, 1980.

Clara Gallini, *Un filone specifico di studi nell'antropologia culturale italiana*, nostos n° 3, dicembre 2018: 183-207.

ad affrontare problematiche affini. Detto in breve ed in prima approssimazione, è un filone di ricerca che privilegia lo studio delle dinamiche culturali nel quadro di un'ottica di classe, che tiene conto dell'esistenza di dislivelli di potere materiale e culturale – e che rivolge particolare interesse allo studio delle espressioni culturali delle classi subalterne. Come ho detto, questo filone non esaurisce certo il complesso quadro della nostra produzione antropologica, specie di quest'ultimo decennio. Ma ha indubbiamente segnato il risveglio – sorta di nuova nascita – dell'antropologia italiana nel primo dopoguerra, e negli anni seguenti si è vigorosamente affermato non nel senso della creazione di una "scuola" specifica, ma in quello più reale di una proposta cui diversi settori della nostra cultura avrebbero fatto riferimento. Ed è di esso che soprattutto parlerò in questa relazione.

Le origini culturali di questo indirizzo di studi sono riconducibili a una nostra specifica tradizione politica, più che ad imprevisti dalle antropologie di altre nazioni. In particolare, il problema delle dinamiche culturali, dei dislivelli di classe e dei rapporti città-campagna è del tutto indipendente (ed anche politicamente meno revisionista) dai discorsi di un Redfield. Il riferimento primario è invece ad Antonio Gramsci, il nostro grande pensatore ed uomo politico, la cui importanza nella storia del marxismo comincia da qualche anno ad essere riconosciuta anche all'estero. Tempestivamente Gramsci si pose il problema dei rapporti tra cultura dominante e cultura subalterna, nel quadro di una visione politica che assegnava un ruolo di non secondaria importanza agli intellettuali e al problema della coscienza di classe. Quella parte dei nostri studi che ripensò in chiave antropologica il pensiero gramsciano si trovò quindi da subito – e, va riconosciuto, in notevole anticipo rispetto a quanto sarebbe più tardi avvenuto in Francia o in Inghilterra e infine negli Stati Uniti – ad affrontare il problema dei rapporti tra antropologia e marxismo.

Sono costretta qui ad accennare in breve a quanto richiederà una analisi ben più approfondita: la questione delle origini (che fu politica e filosofica, nel quadro dei grandi movimenti sociali che si verificarono in Italia nel dopoguerra) di questo nostro specifico filone di studi antropologici, e la questione, dibattutissima ed ancora aperta, di che cosa si debba intendere per marxismo e per antropologia: se si debba riconoscere a ciascun campo una sua autonomia di metodo o se entrambi debbano essere ricondotti a un'ipotesi di lettura globalistica del fatto sociale, che finalmente riassuma in sé le diversità dei due approcci. Quanto mi importa qui sottolineare è la ricchezza propositiva di tutta questa problematica, che caratterizza ormai un trentennio di storia di una parte dei nostri studi antropologici, e che proprio in virtù di una sua aspirazione ad agganciarsi a una realtà pratica e attuale, è stata in grado di suscitare dibattiti e interessi anche al di fuori del ristretto campo degli studi specialistici.

Per capire origine e forma di questo filone di studi bisognerà anche ripercorrere criticamente l'evolversi delle nostre scienze umane, a partire dall'epoca positivista fino agli anni tra le due guerre. A parte un'importante eccezione – il manuale di Cirese sulla storia dei nostri studi di folklore – è questo un lavoro che comincia ad essere fatto solo in questi ultimissimi anni, segnati anche da un generale affacciarsi della necessità di un ripensamento delle origini storiche della nostra cultura. Rimando a questi lavori chi desideri una maggiore informazione su argomenti, che peraltro non sono ancora giunti a un completo livello di sistematizzazione.

Come indicazione molto approssimativa, dirò che tra le due guerre i settori di studi da noi maggiormente coltivati furono due: il folklore – con attenzione prevalente, anche se non esclusiva, allo studio della letteratura e della poesia popolare – e l'etnologia – con stretti agganci all'antropologia fisica e ricerche sul campo soprattutto nelle colonie italiane. Ma in particolare questi ultimi studi, per quanto abbiano anche dato dei risultati onesti sul piano di un buon

descrittivismo, non raggiunsero quasi mai un carattere di positività problematica. È stato giustamente attribuito alla limitatezza della nostra esperienza coloniale il fatto che in Italia la tradizione etnoantropologica sia stata così debole e in ritardo. Fu comunque un'etnologia non priva di compromissioni con la pratica politica (adesione formale al fascismo) e quanto ai metodi prevalentemente dipendente dagli studi tedeschi, specie quanto all'accettazione delle teorie diffusioniste e dei cicli culturali.

In questo quadro, si distingue una grossa personalità di rilievo, senza la quale sarebbe impensabile l'ulteriore revival dei nostri studi antropologici: Raffaele Pettazzoni che condusse una lunga e isolata battaglia per indirizzare in modo diverso i nostri studi etnologici. In un certo senso erede della grande tradizione evoluzionistica degli "etnologi da tavolino", univa a una grande conoscenza del mondo classico un'altrettanto ricca informazione sulla cultura dei popoli primitivi. Il suo fu un evoluzionismo molto aggiornato, nel senso che il metodo comparativo – cui faceva ricorso e che sempre sostenne come importante necessità metodologica – diventava duttile strumento per la comprensione di somiglianze e differenze culturali che dovevano essere ricondotte al complesso variare dei processi storici.

Suo campo preferenziale fu la storia delle religioni, laicamente intesa, nel senso che per lui le forme delle credenze e dei rituali variavano strettamente in rapporto al variare delle condizioni materiali di una società data. Questa potrà sembrare una tesi abbastanza ovvia se contestualizzata rispetto ai risultati allora raggiunti dall'etnologia francese o dall'antropologia sociale britannica circa il problema dell'origine sociale del fatto religioso. Ma non era neppure così scontato nel campo degli studi storico-religiosi, specie quando si toccava il problema delle cosiddette religioni superiori e dell'origine del monoteismo. A maggior ragione blocchi e difficoltà di ordine teologico intervenivano in Italia, nel senso che la politica culturale del Vaticano appoggiò fortemente la presenza di un gruppo di seguaci della

nostos 3 2018

nostos 3 2018

“scuola di Vienna” (il cui leader era Padre Schmidt), che tentava di dimostrare, sulla scorta di una di storta documentazione etnografica, l’esistenza di un “monoteismo primordiale”. La battaglia di Pettazzoni per sostenere l’origine storica del monoteismo – da contestualizzarsi nel quadro della storia nazionale di Israele – fu lunga e dura, comunque caratterizzata, da parte sua, da un livello di erudizione particolarmente alto.

Su un piano culturale più generale, l’influsso di Pettazzoni può essere valutato in diverse direzioni. Anzitutto, vennero poste le basi per uno studio e un insegnamento di storia delle religioni di tipo aconfessionale e fondato su un metodo comparativo che implicitamente sottraeva al cristianesimo il primato dell’unica “vera” religione. Inoltre, va riconosciuta anche – seppure non esclusivamente – a un’eredità pettazzoniana la predilezione dei nostri ulteriori studi antropologici per la tematica della religione, della magia, del sacro.

Quest’ultima caratteristica non va però ricondotta solo a tale matrice. Giocò su di essa – e in misura forse ancor più determinante – la particolare origine dei nostri studi antropologici del primo dopoguerra, che fu essenzialmente filosofica. Fu insomma la storia delle idee quella che avrebbe soprattutto interessato e sarebbe diventata punto di riferimento problematico nel quadro dello studio dei rapporti tra cultura e classe sociale. È sintomatico infatti che, specie nei nostri studi di folklore, sia stato a lungo quasi totalmente assente l’interesse per quella “cultura materiale” che in molte altre nazioni europee costituisce un’importantissima, e talvolta esclusiva, branca di ricerca. Ma sarebbe anche semplicistico tacciare, per questo, i nostri studi di idealismo. Magia e religione, credenze e rituali, furono considerati punti di “répère” significativi per due scopi diversi ma interrelati da un lato: mettere in causa le pretese etnocentriche della cultura borghese occidentale e dall’altro accedere alla conoscenza di mondi culturali diversi, dotati di ragioni proprie, che si confrontavano anche in modo antagonistico con i tratti essenziali delle culture

dominanti.

Il primo antecedente degno di rilievo della rinascita, in senso problematico e propositivo, dei nostri studi antropologici è rappresentato dalla quasi contemporanea pubblicazione, nel 1941, di due libri: *Naturalismo e Storicismo* di Ernesto De Martino e *I primitivi* di Remo Cantoni². Il loro approccio allo studio dell’orizzonte magico-religioso delle culture primitive è molto diverso, come molto diverse sono le matrici culturali di questi studiosi. Comune a entrambi è però una tensione etico-politica di tipo nuovo, che li porta a considerare la conoscenza della cultura dei primitivi come elemento di scandalo e di denuncia dei limiti etnocentrici del pensiero occidentale, non per rifugiarsi in un primitivismo di evasione, ma per rivedere entro termini critici la nostra cultura. Cassirer e Lévy Bruhl vengono rivisitati secondo angolazioni diverse, più o meno critiche.

All’approccio più espositivo di Cantoni si contrappone la forte e discussa originalità di De Martino, filosofo crociano eterodosso, che si manifesterà soprattutto nel secondo libro, *Il Mondo Magico*³ (1948). In esso si pone il problema della realtà dei poteri magici nell’ambito di contesti culturali storicamente determinati. Egli non denega questa realtà, che riconduce all’esistenza di un particolare tipo di rapporto tra uomo e natura, che ancora non conoscerebbe il porsi di un “io” strutturato: tale strutturazione si realizzerebbe solo quando, sul piano sociale ed economico, siano state raggiunte condizioni di una minore precarietà esistenziali. I poteri magici dunque esisterebbero, ma sarebbero parte di un determinato “mondo magico” storicamente condizionato, mentre la cultura occidentale, con la sua proposta di un altro tipo di ragione, li avrebbe marginalizzati nel

2 Ernesto De Martino, *Naturalismo e storicismo nell’etnologia*, Bari, Laterza, 1941 (ms 1940); Remo Cantoni, *I primitivi*, Milano, Garzanti, 1941.

3 Ernesto De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Einaudi, 1948; successivamente ristampato da Boringhieri, Torino.

corso di una più che millenaria battaglia a favore di un approccio più scientifico al reale.

Il libro di De Martino fu molto discusso in quegli anni, più per le sue implicazioni filosofiche che per la documentazione etnografica di riferimento. Fu importante perché segnò un primo momento di revisione critica, e anche dissacrante, dei presupposti della filosofia di Benedetto Croce, che a lungo avevano dominato i nostri studi e che, con la sua impostazione idealistica, aveva tra l'altro comportato la chiusura, da parte della nostra cultura, agli studi antropologici e sociologici. È vero che i termini del contendere ebbero solo risonanza interna alla nostra nazione, perché interni erano i principali interlocutori teorici. Ma fu per noi una tappa fondamentale. Né possiamo dire secondario il problema toccato, che probabilmente potrebbe essere rimediato anche oggi, quando le ricerche sui poteri extrasensoriali sembrano acquistare sempre più rilievo anche pratico.

In questo libro, De Martino introduce per la prima volta il concetto di "crisi della presenza". Crisi della presenza sarebbe il rischio di perdere il rapporto tra se stessi e il mondo, in una fine che metta radicalmente in causa sia il proprio io strutturato sia il suo nesso con la realtà oggettuale, sociale e pratica esterna ad esso. Questo rischio sarebbe più forte in situazione di scarso controllo tecnico della natura (come tra i popoli primitivi) o di forte oppressione sociale (come può anche verificarsi nelle società moderne). Il simbolismo magico-religioso costituirebbe un orizzonte di riscatto da questo rischio, assicurando la presenza individuale e collettiva e consentendo di aprirsi al mondo della prassi. De Martino si muoveva nel quadro di riferimenti culturali assai complessi, cui faceva riferimento per problematizzare l'insieme della documentazione etnografica da lui raccolta: simpatie per la psichiatria e l'analisi esistenzialistica (con particolare riferimento a Heidegger), un ripensamento critico delle tesi di Lévy Bruhl e dello stesso Malinowski relative ai rapporti tra pensiero magico e società primitive, sono alcuni tra i molti elementi

che volle rivisitare per la costruzione di questa sua originale creazione teorica. Anche negli anni successivi De Martino avrebbe tenuto fede a questa sua teoria fondamentale in modo fortemente coerente anche se sempre più arricchito da ulteriori apporti teorico-conoscitivi. Questa sua scelta però avrebbe comportato come limite il rifiuto – insufficientemente esplicitato in sede teorica – di confrontarsi sino in fondo con quei settori degli studi antropologici (in specie della antropologia sociale britannica) che ebbero il merito di studiare il nesso tra quadro ideologico e norma sociale soggiacente, riferendosi così piuttosto all'analisi della norma sociale che non all'indicazione dei suoi eventuali rischi di crisi. In questo senso il processo di De Martino fu relativamente isolato dal contesto di alcune delle principali direzioni della ricerca etno-antropologica europea. Fu semmai più attento, e più criticamente vigile, nei confronti di quei diversi studi sul "sacro" (Rudolph Otto, Mircea Eliade, ecc.) di cui riconobbe l'importanza ma rispetto ai quali ebbe a lungo a polemizzare accusandoli giustamente di un irrazionalismo che postulava l'esistenza extrastorica della categoria del sacro.

Ma le teorie demartiniane trovarono un importante settore di verifica nella ricerca sul campo, che egli cominciò a condurre nel mezzogiorno d'Italia (Puglia, Lucania) a partire dalla fine degli anni '40. Anche su questo punto gli va riconosciuto il merito di una grande capacità di innovazione, nel senso che assunse come problema centrale della nostra prassi antropologica la ricerca nel territorio stesso della nostra nazione. Veniva così rotta una duplice tradizione: da un lato, quella che affermava che per fare etnologia bisognasse per lo meno andare in Africa (opinione ancora oggi sostenuta da molti etnologi), l'altra che nel nostro mezzogiorno si dovesse studiare solo il folklore con un descrittivismo formale da cui fosse assente qualsiasi riferimento all'analisi di quelle condizioni, che noi oggi chiameremo sociali ed economiche e che De Martino a quei tempi indicava come "esistenziali". Particolare forza innovativa ebbe soprattutto la sua

nostos 3 2018

nostos 3 2018

tesi che i dislivelli tra Nord e Sud e la relativa “questione meridionale” non fossero soltanto di tipo economico, ma anche culturale e che una rinascita del mezzogiorno, in quanto problema centrale del nostro assetto nazionale, doveva proporsi degli obiettivi di tipo non soltanto economico ma anche culturale. In lui fu dunque destinato a diventare sempre più esplicito il problema dei raccordi tra storia culturale e storia di classe. Per questo punto, fu per lui fondamentale il raccordo con Gramsci.

Nel 1948 cominciarono ad essere pubblicati in Italia quei *Quaderni del carcere* che Gramsci redasse durante la prigionia sotto la dittatura fascista. I *Quaderni* sono appunti estremamente vari e complessi, una sorta di centone di letture e meditazioni apparentemente eterogenee, ma sostanzialmente ruotanti tutte attorno a un problema: quello della coscienza di classe. Tra le ragioni della sconfitta della classe operaia da parte del fascismo Gramsci individuava una sorta di limitatezza culturale, per cui il partito comunista non sarebbe riuscito a fare avanzare la classe operaia verso una chiara presa di coscienza della propria forza e dei propri diritti. Di lui, per lui, l'importanza primaria del problema culturale e dell'analisi di quei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna, che nel carcere sarebbe diventato il centro delle sue meditazioni.

La corretta affermazione marxiana che “la cultura delle classi dominanti è la cultura dominante” veniva così ripresa e rielaborata in senso più complessivo, che teneva anche conto della presenza di una “visione del mondo” propria delle classi subalterne, da conoscersi, analizzare e conseguentemente sottoporre a una valutazione politica. Di qui anche l'interesse di Gramsci per il ruolo degli intellettuali e, per converso, anche per quelle forme di cultura popolare da lui indicate col nome di “folclore” e di “senso comune”, che si rivelavano come segno di contraddizione rispetto alla cultura borghese.

La pubblicazione di quella parte dei *Quaderni* che porta il titolo di *Note sul folclore* provocò una fortissima reazione nell'ambito

della nostra intelligenza democratica. Tra il 1949 e il 1954 si aprì un dibattito sul folclore⁴, destinato a porre le basi per ulteriori impostazioni teoriche e di ricerca sul campo. Anzitutto il folclore venne ricondotto alla dignità di una formazione culturale che doveva essere sottratta a quelle caratteristiche di curiosità erudita che, nei migliori dei casi, avevano segnato la storia dei suoi studi. Il folclore era strettamente connesso alle condizioni materiali di esistenza, in quanto cultura delle classi subalterne. Per classi subalterne si intesero soprattutto le masse contadine che in quegli anni ancora costituivano la prevalenza della nostra forza-lavoro, di cui il mezzogiorno d'Italia costituiva il serbatoio più grande. Tenendo conto di questo riferimento di classe, si discussero le possibili interpretazioni da dare a quelle affermazioni gramsciane, secondo cui il folclore si situava in “contrapposizione implicita” rispetto alla cultura delle classi dominanti, rimanendo come massa amorfa e disomogenea che non poteva avere ulteriori sbocchi politici positivi al di fuori di quegli elementi progressivi che pure in qualche misura conteneva. Come si vede, il dibattito fu assieme politico e culturale e rappresentò un importante esordio sulla scena pubblica (giornali, riviste) da parte di discipline che sino ad allora erano rimaste costrette non solo entro i limiti dell'accademia, ma anche troppo spesso entro le forme di una pallida acquiescenza alla cultura dominante.

Le nuove ricerche di De Martino – che nel 1949 aprì in questi termini il dibattito sul folclore – avrebbero cercato di verificare questi presupposti. Per lui, il divario tra Nord industrializzato e Sud agricolo non è solo un divario economico, ma anche culturale. A sua volta, a costituire la subalternità di una cultura non è solo la povertà in sé, ma la specifica relazione che si instaura tra dominato e dominante.

4 Un'ampia scelta di interventi relativi al primo decennio del dopoguerra si trova in *Il dibattito sul folclore in Italia* cit.

Ci fu perfino un'epoca storica in cui ceti egemoni e ceti subalterni condivisero analoghe forme culturali, ma poi si sarebbe prodotta una frattura, per cui i ceti subalterni sarebbero rimasti marginalizzati rispetto alle ulteriori scelte culturali dei ceti dominanti, apparentemente attardandosi in un ritardo che, più che come un ritardo storico o come la conservazione di "reliqui" del passato va considerato come necessaria risposta alla persistenza di forme di precarietà essenziale. Forme culturali specifiche del nostro mezzogiorno sarebbero magia e religione, entrambe da non considerarsi come prodotti auto geni, ma come forme particolari dialetticamente e contraddittoriamente prodottesi all'interno del nostro cattolicesimo.

Le principali opere di De Martino sul folclore religioso del Sud sono: *Morte e pianto rituale nel mondo antico*⁵ (1958), *Sud e Magia*⁶ (1959) e *La terra del rimorso*⁷ (1961).

Nel primo, si documenta il lamento funebre lucano, inserendolo nel quadro dell'ideologia della morte propria dei ceti subalterni, che "non hanno speranza", come al contrario sembra proporre il cristianesimo. L'analisi di un "reliquio folcloristico" viene così ampliata in due direzioni: da un lato lo studio del documento etnografico come strumento di ricostruzione del lamento funebre del mondo antico, dall'altro, il sorgere e l'affermarsi, non senza contrasti, dell'ideologia cristiana della morte. Tema, come si vede, di grande attualità e spessore nell'analisi.

Analogo tipo di struttura ritroviamo in *Sud e Magia*, in cui si esaminano le principali tecniche magiche cui le masse contadine meridionali fanno riferimento per tutelarsi psicologicamente dai diversi momenti critici che ne punteggiano l'esistenza. Riferimento particolare è alla credenza nel malocchio, che fino al '700 era condivisa an-

5 Ernesto De Martino, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Boringhieri, Torino, 1958.

6 Ernesto De Martino, *Sud e magia*, Feltrinelli, Milano, 1959.

7 Ernesto De Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, Il Saggiatore, 1961.

che dagli intellettuali napoletani, proprio per le caratteristiche tipicamente precapitalistiche di questo ceto.

Ben più complesso, *La terra del rimorso* descrive un rituale presente in Puglia, secondo il quale mediante la musica e la danza si esorcizzerebbero delle persone (prevalentemente donne) che si ritengono morse da un ragno velenoso, la tarantola, e quindi da essa posseguate. La ricerca fu interdisciplinare, comportando la presenza tra gli altri di un etnomusicologo, di un etnopsichiatra e di un'assistente sociale. Ma è soprattutto arricchita da un importante apparato storico che, pur connettendo il tarantismo ad antecedenti classici (culti di possessione), ne individua la specificità storica e culturale come neoformazione medievale. Anche in questo caso, la documentazione storiografica percorre la fortuna del rito nei secoli, constatando anche il momento del distacco da parte dei ceti intellettuali, che vennero a considerare la possessione come una malattia organica.

Molto ci sarebbe da dire sul valore assegnato da De Martino alle nuove ideologie prodotte dalla borghesia in ascesa in questi secoli: per lui, proprio il perdurare a livello folclorico dei più complessi simbolismi magico-religiosi era segno dei limiti di penetrazione, e quindi delle capacità di penetrazione, della cultura borghese stessa. Fede nell'occidente, ma anche acuta – ai limiti del patologico – sensibilità per i mali oscuri che si nascondono dietro la nostra cultura borghese: questa contrastante sensibilità lo avrebbe portato, nei suoi ultimi anni di vita (morti nel 1965) a lasciare lo studio delle culture subalterne per entrare nel vivo della cultura dominante e denunciare i lati notturni e rischiosi⁸. Confidente nella ragione e sinceramente democratico (a differenza di un Ortega Y Gasset) fu comunque tratto dal tema del disagio della civiltà, che andò esplorando assieme

8 Ernesto De Martino, *Fuore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore, 1962, è una raccolta di saggi editi e inediti; lo stesso anno esce a cura di De Martino una storia antologica del concetto di magia nella civiltà occidentale: *Magia e Civiltà*, Milano, Garzanti.

col rifiuto e il fascino degli abissi. *La fine del mondo*⁹ – dei cui appunti inediti ho recentemente curato la pubblicazione – voleva appunto essere una denuncia di come la nostra civiltà andasse incontro a quel “rischio della presenza” che a suo tempo aveva individuato come pericolo sempre soggiacente ad ogni forma culturale, e contro il quale – assieme come difesa e come affermazione – la cultura si andrebbe costituendo in quanto tale.

De Martino operò in un contesto particolarmente vivo, proprio in quel settore di studi antropologici di cui ho più sopra indicato la specificità. Della sua stessa pionieristica generazione fanno parte altri due studiosi, definibili – secondo le dominazioni tradizionali – rispettivamente come etnologo e come folclorista: Alberto Mario Cirese e Vittorio Lanternari.

Cirese si discosta meno dalla vecchia tradizione di studi folcloristici, dal momento che si è occupato di prevalenza di poesia popolare. Ma il suo interesse per l'analisi delle forme del verso – che ultimamente si è aperta a sempre più ampie suggestioni strutturalistiche – tenacemente si inquadra entro un orizzonte teorico generale, che lo riconduce alla problematica dei rapporti tra cultura egemonica e cultura subalterna.¹⁰

Quanto a Lanternari, il suo percorso è indubbiamente più articolato. Allievo di Petrazzoni, parte da interessi etnologici e storici religiosi, che tempestivamente si aprono al confronto con le teorie funzionalistiche. *La grande festa* (1959) è una cospicua opera di sistemazione ed analisi delle più diverse forme di feste di capodanno pre-

9 Ernesto De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali* a cura di C. Gallini, Torino, Einaudi, 1977.

10 Alberto M. Cirese, *La poesia popolare*, Palermo, Palumbo, 1958; id., *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare subalterno*, Palermo, Palumbo, 1971; id., *Folklore e Antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo, 1972; id., *Intelletuali, folklore, istinto di classe*, Torino, Einaudi, 1976.

senti entro un'area etnografica¹¹. La comparazione gli consente di situare questo tipo di feste nel preciso contesto sociale ed economico delle culture agricole, contestualizzazione che nel contempo gli consente di proporre alcune osservazioni circa la percezione ciclica del tempo presso questi tipi di civiltà.

Ma il suo libro indubbiamente più importante è *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (1960), scritto negli anni in cui il vecchio assetto colonialistico era violentemente squassato dai movimenti di liberazione nazionale, che assumevano spesso la forma di culti profetici e millenaristici¹². Anche Lanternari aveva partecipato a suo tempo al dibattito sul folklore. Qui, l'ottica si sposta verso lo studio delle popolazioni subalterne, in lotta contro il dominio occidentale. L'interesse dell'autore – che opera sempre in un quadro comparativistico, mediante l'enumerazione di tutti i diversi movimenti sino ad allora conosciuti – verte prevalentemente sugli aspetti ideologico-culturali di questi movimenti, di cui individua le matrici nelle diverse culture locali, ma di cui segnala anche gli elementi di rottura e di innovazione. Sono gli anni in cui Peter Worsley in *La tromba suonerà* esaminava i culti melanesiani del Cargo sottoponendoli a una valutazione politica, che indicava la possibilità di evoluzione positiva dei culti millenaristici solo nella misura in cui avessero abbandonato le primitive forme religiose per volgersi verso approcci più laici alla realtà. L'ottica di Lanternari è diversa. Da un lato, evita qualsiasi valutazione politica che vada oltre una generica adesione, direi quasi del cuore, ai vari movimenti di liberazione nazionale. E questo è certamente discutibile, anche se le tesi di Worsley ci appaiono oggi troppo drastiche ed etnocentriche. Dall'altro lato,

11 Vittorio Lanternari, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Milano, Il Saggiatore, 1959; ristampato in ed. accresciuta da Dedalo, Bari, 1976, col titolo *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali*.

12 Vittorio Lanternari, *Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi*, Milano, Feltrinelli, 1960.

l'importante apporto di Lanternari alla conoscenza dei movimenti di decolonizzazione fu la loro contestualizzazione culturale, approccio utile e necessario per una comprensione, anche politica, di un fenomeno storico in divenire.

Anche attualmente gli interessi di Lanternari gravitano in area tezomondista, con particolare attenzione ai culti profetici e alle nuove chiese nell'Africa nera. Ma è anche interessato ai movimenti religiosi dell'Occidente euro-americano, forme misticheggianti, spesso di ispirazione esotica, sorta di nuovi millenarismi che – al contrario dei movimenti di liberazione dei popoli oppressi – non sembrano segni di libertà e di riscatto, ma sconcertanti sintomi della crisi dei valori occidentali¹³.

De Martino, Cirese, Lanternari appartengono a quella generazione "pionieristica" che, specie negli anni '50 seppe rendere l'antropologia una disciplina capace di suscitare dibattiti significativi e problematiche di ordine generale.

Forse oggi a una più precisa specializzazione nel campo delle diverse discipline e ad una più precisa professionalizzazione nell'uso degli strumenti del proprio mestiere non corrisponde però un analogo livello di carica propositiva. C'è stata comunque un'evoluzione, che cercherò di tratteggiare brevemente.

Rispetto alla prima generazione di studi, all'incirca altri due periodi ne sono susseguiti. Sarebbe eccessivo schematizzarli rigidamente, e le datazioni che proporrò sono di massima.

La trasformazione degli studi antropologici – mi riferisco sempre al filone che ha per oggetto centrale l'analisi dei dislivelli culturali – ha dovuto necessariamente tener conto dei grandi cambiamenti sociali intervenuti in Italia, a partire dalla metà degli anni '50. L'accelerato processo di industrializzazione, concentrato quasi esclusi-

13 Vittorio Lanternari, *Occidente e Terzo mondo. Incontri di civiltà e religioni differenti*, Bari, Dedalo, 1967; id., *Antropologia e Imperialismo*, e altri saggi, Torino, Einaudi, 1974; id., *Folklore e dinamica culturale*, Napoli, Liguori, 1976.

sivamente in tre grandi città del settentrione (Milano, Torino, Genova) aveva comportato come riflesso la messa in crisi di un vasto entroterra agricolo, specie nel mezzogiorno. L'emigrazione aveva spopolato le campagne, lasciandovi solo vecchi e bambini. Si erano gonfiate le città terziarie, caratterizzate dalla presenza di larghe fasce di sottoproletariato.

Alla imponente trasformazione sotto il profilo sociale si accompagnava una trasformazione culturale caratterizzata dall'ormai onnipervasiva presenza dei mezzi di comunicazione di massa ed anche dalla scolarizzazione di nuove generazioni, che si sostituivano alle precedenti analfabete. Eppure, in questo quadro persistevano (come tuttora persistono) ideologie e comportamenti collettivi tradizionali, almeno per quanto ne concerneva l'origine: ad esempio, le feste. Che cosa spingeva folle di persone a riunirsi e a compiere assieme azioni simboliche in periodi dell'anno che corrispondevano a vecchie scadenze dell'annata agricola, mentre ormai l'economia agricola era in crisi? Quel lo della cultura popolare era un problema che tornava ad affacciarsi, come qualche anno prima, ma con connotazioni assai diverse. C'è anzi da rilevare, per questi anni (che all'incirca corrispondono agli anni del cosiddetto boom economico) un certo calo nell'attenzione generale a questi problemi, che pur erano evidenti: le ricerche che allora si condussero sulla cultura popolare – per quanto note a livello universitario – finivano così per cadere entro un'opinione pubblica più distratta di quanto non fosse stata in passato e di quanto sarebbe stata in futuro.

Le mie ricerche sono state condotte in Sardegna a partire dalla fine degli anni '60, e – su una scia demartiniana – continuarono a toccare forme di cultura popolare di tipo magico-religioso¹⁴. Rispetto a De Martino mi differenziavo nel senso di una maggiore attenzione ai raccordi che esistono tra livello economico, sociale, ideolo-

14 Clara Gallini, *I rituali dell'argia*, Padova, Cedam, 1967 (una ricerca che si pose come continuazione e ulteriore verifica sul territorio sardo dell'analisi del tarantismo pugliese condotta da Ernesto De Martino).

gico. Mi son sempre più discostata dalla tesi che magia e religione siano una risposta culturale ai rischi di una “crisi della presenza”, nel senso di una lettura più materialistica del dato sociale. Si trattava di riesaminare con nuovi strumenti (che tenessero conto dello stato delle ricerche antropologiche, specie anglo-francesi) la vecchia tesi che le ideologie fossero puramente il “riflesso” di dati rapporti sociali di produzione, e di mettere in luce il complesso dialettico legame tra i diversi piani, strutturale e sovrastrutturale. Ad esempio, in *Dono malocchio* (1973) esaminò la credenza nel malocchio, cioè nelle catastrofiche conseguenze che comporterebbe uno sguardo di ammirazione o di invidia posato su un essere o una situazione in pieno rigoglio¹⁵. De Martino l'avrebbe ricondotta ai rischi di crisi della presenza, cui andrebbe incontro chi vive in un regime di non meglio definita precarietà economica. Un antropologo sociale inglese avrebbe descritto la qualità dei rapporti sociali conflittuali che si sottendono al fatto che un determinato individuo ritiene di essere magicamente aggredito da un altro. A me, quello del malocchio è sembrato un complesso ideologico normativo di ogni possibile forma di “eccesso” economico e sociale, impedente quindi al subalterno la scalata al rango superiore. In questo senso, studiai il malocchio in rapporto alle specifiche forme di organizzazione sociale ed economica proprie dei villaggi sardi in età precapitalistica, e connotavo la credenza che il malocchio dovesse riportare tutti “alla pari” alla esistenza di una società gerarchizzata su due livelli e alla prassi sociale dello scambio di forza-lavoro e di beni cerimoniali. Mi ponevo quindi il problema della rifunzionalizzazione della credenza del malocchio e dell'istituto del dono entro il contesto economico e sociale di oggi.

Quest'ultimo problema appariva più evidente nell'esame del sistema delle feste. In *Feste lunghe di Sardegna* (1971) documento etnograficamente e storicamente le forme di cultura espresse nell'ambito del sistema delle grandi feste sarde, che durano nove

¹⁵ Clara Gallini, *Dono e malocchio*, Palermo, Flaccovio, 1973.

giorni, con relativo soggiorno attorno al santuario¹⁶. I sociogrammi sono serviti per documentare le particolari costellazioni familiari e i gruppi di villaggio presenti in queste forme di temporanea convivenza. Ma, una volta stabilita la realtà sociologica dei partecipanti alla festa (che venivano pure individuati come appartenenti al proletariato agro-pastorale, ma anche al sottoproletariato e alla piccola borghesia terziaria) rimaneva il problema di fondo: il rapporto tra il festivo e il quotidiano, il significato della festa. Ma ancora: che significava “quotidiano”? Non doveva questo termine elusivo essere meglio disvelato? Quali strumenti poteva offrire un'analisi materialistica alla comprensione del dato sociale? Posta dunque la necessità teorica di ricostruire tutta una catena che parte dal momento produttivo, ecco allora emergere all'analisi un'altra, più oggettiva, serie di opposizioni: l'opposizione famiglia-comunità, produzione-consumo. La famiglia, in quanto nucleo produttivo autosufficiente (così almeno nel vecchio sistema precapitalistico) si opponeva alla comunità in quanto nucleo sociale e normativo; parallelamente, produzione e consumo di prevalenza basati su una privata economia di autosussistenza si opponevano al grande consumo delle feste, inteso come momento di consumo sociale. Schematizzo in breve una tematica che oggi è più familiare – dopo il recente successo in Italia degli studi di antropologia economica (in particolare di Godelier e Meillassoux), ma che rispetto ad essi comporta in più la presenza di una maggior attenzione alla struttura e alla funzione del piano ideologico. La grande festa – che pretende di mettere tutti “alla pari” – può essere così considerata come un apparato ideologico che favorisce determinate relazioni sociali ed economiche: momento di consumo collettivo, consente solo a livello di consumo quanto non è consentito a livello di produzione e cioè il raggiungimento di una coesione sociale interclassista. D'altra parte, è proprio questa enfasi sulla funzione so-

¹⁶ Clara Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe in Sardegna*, Bari, Laterza, 1971.

ziale del con sumo che rende possibile il perdurare delle feste oggi, in piena “società dei consumi”. Perché le feste, una volta rotta l’unità dell’autosussistenza della famiglia agricola e messa in crisi la già precaria solidarietà di villaggio? Per che buona parte degli antichi rituali propri della nostra fase storica precapitalistica sono scomparsi (ad esempio, il lamento funebre), mentre le feste perfino si rilanciano e rivivono di una vitalità inattesa? La risposta che mi sembrò di dare allora fu all’incirca questa: la festa è un momento di consumo e come tale può essere rifunzionalizzata dalla moderna economia, che da momento sociale essenziale la trasforma in uno dei tanti possibili momenti di consumo, che poteva essere “goduto” ancora dai nuovi ceti, marginali e no. Ne risultava implicitamente che il sistema delle feste fa parte di una subalterità non antagonista. Il problema della cultura popolare si poneva così in termini drammatici e non risolti¹⁷.

Problemi analoghi, ma da punti di vista assai diversi, si poneva in quegli anni Luigi Lombardi Satriani, in saggi che peraltro han più l’aspetto di libri a tesi che di presentazione di risultati di ricerche sul campo¹⁸. La tesi di Lombardi Satriani, variamente ripresa e riproposta, è all’incirca questa: la cultura popolare si “contrappone” drasticamente, in quanto alterità oppositiva, alla cultura dominante. In questa contrapposizione dobbiamo vedere i segni di una opposizione al sistema dei valori dominanti, di cui più o meno consapevolmente è avvertita l’oppressione. L’intera cultura popolare deve anzi – sempre secondo Lombardi Satriani – essere letta in chiave oppositiva. L’autore riconosce e denuncia l’esistenza di una tendenza alla folklorizzazione di dati culturali (balli, musiche, feste) un tempo funziona-

¹⁷ Clara Gallini, *Tradizioni sarde e miti d’oggi. Dinamiche culturali e scontri di classe*, Cagliari, Edes, 1977; id., (a cura di) *Diario di un parroco di villaggio: lotte di potere e tecniche del consenso in una comunità sarda*, Cagliari, Edes, 1978.

¹⁸ Luigi M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Messina, Peloritana, 1968 (successivamente ristampato da Mondadori); id., *Folklore e profitto*, Firenze, Guarraldi, 1971.

li alla società che li espresse ed ora sottoposti alla logica del profitto. Ma, al di là di questi esiti negativi, vivrebbe e perdurrebbe una cultura popolare che continua a portare i segni di una radicale, oppositiva alterità rispetto alla cultura dominante.

Dobbiamo riconoscere a Lombardi Satriani il merito di aver aperto un dibattito su una questione destinata a diventare di attualità nel giro di pochi anni. Ma le sue tesi – al di là della qualità della verifica mediante la ricerca – ci appaiono estremamente pericolose, generatrici di un equivoco populista che è pieno di rischi. Ci chiediamo soprattutto se contrapposizione significhi realmente opposizione. È vero che le masse popolari sono radicalmente altre rispetto alle dominanti? Sottolinearne l’alterità significa eludere l’analisi dei meccanismi di circolazione culturale, che esso comporta anche la accettazione dei messaggi della cultura dominante e il sottostare a precisi meccanismi di potere (ad es. la mafia). Significa fare del popolo un’entità astratta, trascurando i problemi dei limiti e delle strozzature entro cui è costretta quotidianamente una cultura subalterna, proprio in quanto denegata ed opprressa. E significa anche non cercare assieme ad essa gli strumenti più validi per la presa di coscienza della propria oppressione.

Come ho accennato, furono comunque queste tematiche che si affacciarono alla fine degli anni ’60 e sarebbero state destinate ad essere più largamente dibattute e popolarizzate nel giro di pochi anni.

Quale oggi la situazione, quali le tendenze? Va riconosciuto anzitutto che la ricerca antropologica si è notevolmente espansa, e in diversa direzioni specialistiche, come si diceva prima. Su un piano culturale più generale, vanno inoltre segnalati due fatti nuovi: il sempre crescente interesse da parte delle nuove generazioni studentesche per le discipline socio-antropologiche, intese (spesso un po’ ingenuamente) come una chiave passe-partout per la comprensione della realtà che ci circonda; dall’altro lato, il sorgere di centri di ricerca,

nostos 3 2018

nostos 3 2018

anche extrauniversi, particolarmente connessi alla costituzione di musei della civiltà contadina.

A sua volta, il complesso panorama della ricerca va commisurato anche entro il quadro di queste trasformazioni sociali e di costume, cui qui si può appena accennare ma che richiederebbero una più attenta riflessione.

Anzitutto, la constatazione della fine della "cultura contadina" ha condotto un certo numero di ricercatori ad arrendersi all'evidenza che fare della ricerca folclorica oggi significa prevalentemente operare una ricostruzione storica. L'antropologia storica ha già da noi un illustre precedente nelle ricerche di Carlo Ginzburg¹⁹, iniziate già verso la metà degli anni '60, e che hanno per oggetto la storia della cultura popolare specie in età della controriforma. Attualmente, numerosi folcloristi di professione (Angioni, Clemente, ecc.)²⁰ si sono indirizzati verso l'esame delle strutture economiche, sociali e culturali di determinate zone in un passato abbastanza recente, ricostruibili anche – seppure non esclusivamente – mediante le tecniche della storia orale. Com'è noto, in questi ultimi anni è stata grande la fortuna – negli USA e in Europa – della cosiddetta "storia orale", che utilizza il documento orale non solo come fonte di informazione per la ricostruzione del passato, ma anche come documento particolarissimo, nel senso che mediante esso si esprimerebbe, con proprie specifiche modalità, la visione del mondo di determinati ceti sociali, la cui cultura sarebbe prevalentemente caratterizzata dall'oralità. I recenti interessi italiani alla storia orale si sono inseriti entro

19 Carlo Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Torino, Einaudi, 1966: id., *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del Cinquecento*, Einaudi, Torino, 1970; id., *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mangiaio del '500*, Torino, Einaudi, 1975: id; (a cura di) *Religioni delle classi popolari*, "Quaderni storici", 41, 1979.

20 Giulio Angioni, *Se laueva. Il lavoro contadino in Sardegna*, Cagliari, Edes, 1975; Pietro Clemente, Gianna Fineschi, Mariano Fresta, Vera Pietrelli, *Mezzadri, letterati e padroni*, Palermo, Sellerio, 1980.

una ben più antica tradizione di ricerca antropologica, che, almeno a partire da De Martino, ha sempre concesso larghissimo spazio alla documentazione orale. Ora la strumentazione si è forse più affinata, anche se forse troppo spesso concede eccessivo spazio alla libera espressione di testimonianza, che comunque richiedono di essere interpretate, se si vuol fare della scienza. Tra le molte opere di storia orale di cui attualmente disponiamo citerò, per la qualità delle voci raccolte, almeno quella di Nuto Revelli, *Il mondo dei vicini*²¹, che fa parlare in prima persona i vecchi contadini delle montagne piemontesi, ormai emarginati dai grossi processi storici, di cui peraltro hanno acuta e sofferta coscienza.

La fortuna delle ricerche di storia orale si va sempre più estendendo, spesso connettendosi, al di fuori della ricerca universitaria, ad iniziative culturali locali: da qualche anno in qua, comuni e regioni specie del centro-Nord favoriscono il sorgere di ricerche di questo genere, che spesso vanno parallele alla promozione di musei della "civiltà contadina". Molto ci sarebbe da dire sulla esplosiva fortuna di questo tipo di interessi, indubbiamente connessi al bisogno di ricercare le proprie radici, convalidandole, da parte di ceti che troppo rapidamente e inconsapevolmente hanno compiuto il salto di classe. Il rischio di seguire con approssimazione e senza rigore una moda culturale, che può essere effimera, potrà essere superato solo nella misura in cui la nostalgia si tradurrà in reale desiderio di conoscenza. In questo senso, la ricerca antropologico-storica ha un importante ruolo da assolvere²².

Sempre rimanendo entro un quadro storico-ricostruttivo, va segnalata la recentissima "scoperta" dell'universo della cultura mate-

21 Nuto Revelli, *Il mondo dei vicini*, 2 voll., Einaudi, Torino, 1977.

22 Tra i principali studi sulla storia orale: *Oral History: fra antropologia e storia*, "Quaderni storici", 35, 1977; J. Vansina, *La tradizione orale*, Roma, Officina, 1977; L. Passerini (a cura di) *La storia orale*, Torino, Rosenberg e Sellier, 1979; B. Bernardi, C. Poni, A. Truiuzi (a cura di), *Fonti orali*, Milano, Angeli, 1978.

riale²³. Lo studio dei rapporti di produzione, strettamente connesso a quello delle tecniche produttive, nelle vecchie società rurali entra finalmente nel campo della nostra ricerca antropologica, troppo a lungo legata a una attenzione alle idee, più che alle cose. In questo campo c'è un'enorme mancanza di informazione da coprire e tutta una tradizione di studi da costruire. Ma le premesse che si stanno ponendo sono abbastanza serie, nel senso che (come si è accennato) si avverte come lo studio di un elemento materiale (le tecniche produttive) non sia drasticamente scindibile da quello dell'elemento economico-sociale (i rapporti di produzione).

Un altro campo di interessi che continua con vigorosa espansione è quello dello studio delle forme di religiosità popolare. In questo settore, stanno convergendo studi di diversa provenienza: antropologica, storico-religiosa, diversità che si spiega anche col fatto che differenti sono gli oggetti studiati. Il quadro attuale della cultura popolare è in effetti oggi alquanto variato, e comprende sia la continuazione di vecchi culti di origine agraria ora rifunzionalizzati, sia l'emergere di nuove forme nell'ambito del cattolicesimo che al di fuori di esso. Revival di vecchi culti agrari (si vedano in particolare gli studi di Alfonso Di Nola)²⁴ e insorgenze di nuove forme di culto e di associazionismo religioso (cfr. Ferrarotti, Cipriani, ecc.)²⁵ sembrano smentire le vecchie tesi relative a un processo di secolarizzazione, senza ritorno, presente nelle società industrializzate, e pongono una serie di interrogativi sul loro significato e la loro direzione,

²³ Tra i più recenti studi sulla cultura materiale si vedano: P. Clemente, *Mezzadri letterati e padroni nella Toscana dell'800*, cit. e *La cultura materiale in Sicilia* (Atti del I congresso internazionale di studi antropologici siciliani, Palermo, 1978), "Quaderni del Circolo Semilogico Siciliano", 12-13, 1980.

²⁴ Alfonso Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri, 1976; id., (a cura di) *Inchiesta sul diavolo*, Bari, Laterza, 1978.

²⁵ Roberto Cipriani (a cura di), *Sociologia della cultura popolare in Italia*, Napoli, Liguori, 1979.

attorno ai quali il dibattito è del tutto aperto. A merito di questi ultimi studi – che peraltro appaiono ancora più descrittivi che dotati di rigorose forme di approfondimento – va riconosciuto il fatto che prendono atto, in misura più lucida dei precedenti, dell'esistenza delle profonde trasformazioni sociali e culturali che sono avvenute, a livello di massa, in questi ultimi anni.

Sta comunque di fatto che tutti i filoni di studi – nel complesso abbastanza unitari – che abbiamo fin qui individuati hanno affinato le proprie armi di ricerca su due oggetti la cultura dei contadini, e in particolare la cultura magico-religiosa. Il che positivo, in quanto a coerenza, ma assai limitante. L'unico elemento culturale attuale entro il quale il nostro filone di studi si è sperimentato è l'analisi delle varie forme di religiosità: studio certamente importante, ma entro cui non si esaurisce certo l'analisi della cultura delle classi subalterne, soprattutto una volta che si sia riconosciuta la formazione di nuovi ceti sociali e si tenga conto che i scuola e mezzi di comunicazione di massa sono forse oggi apparati ideologici molto più determinanti ed attivi che non la chiesa cattolica. Il cambiamento è stato forse troppo rapido per permetterci sufficienti riflessioni, ma forse anche la nostra intellettualità non è stata del tutto in grado di percepirlo – ed anche di questo bisognerebbe chiedersi le ragioni. Certo è che bisogna reinventarsi strumenti di analisi, che vanno provati e riprovati. Personalmente mi vado sempre più interessando ai processi di produzione e circolazione ideologica, peraltro utilizzando ancora il riferimento alla storia delle culture contadine come strumento di confronto per la comprensione di più moderni processi, che richiedono un'ulteriore esplicitazione.

Maggiormente rivolto alla attualità sociale e culturale è il lavoro di Amalia Signorelli, che ha per oggetto la cultura dell'emigrazione. Per la Signorelli, la subaltermità (non certo oppositiva) di buona parte dei gruppi dei nostri ri-immigrati si manifesta in forme di scelte economico-culturali dettate da leggi di mercato più vaste e incon-

nostos 3 2018

nostos 3 2018

trollabili (*Scelte senza potere*²⁶ è il titolo del libro) che spingono ad esempio le famiglie degli emigrati a immobilizzare tutti i risparmi di anni di lavoro in una casa al paese, che sarà pochissimo utilizzata e darà reddito nullo non solo a titolo individuale ma anche a titolo collettivo, nel senso di una crescita economica comune alle zone povere del mezzo giorno. Attorno alla “cultura della casa” si vanno dunque elaborando valori e relazioni sociali in un complesso nodo di risposte alle spinte economiche dominanti, che sono comunque risposte subalterne e – almeno sotto questo profilo – non propulsive.

Per concludere questa breve rassegna del filone di studi che ha per oggetto la dinamica egemonia-subaltermità culturale, non ci resta che constatarne la fertilità e l’ampiezza di spazi che ancora restano aperti alla ricerca, entro una società così complessa e rapidamente trasformata come la nostra.

nostos 3 2018

²⁶ Amalia Signorelli, Maria Clara Tirritico, Sara Rossi, *Scelte senza potere. Il ritorno degli emigranti nelle zone dell’esodo*, Roma, Officina ed., 1977.