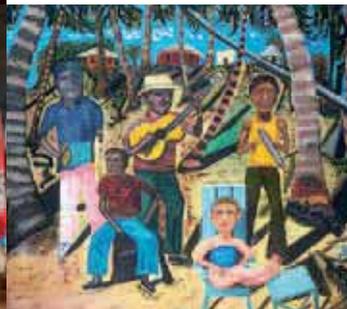


#28/29

ANTROPOLOGIA MUSEALE ETNOGRAFIA PATRIMONI CULTURE VISIVE



[PRODURRE CULTURE AI TEMPI DELL'UNESCO] [IMMAGINARI PATRIMONIALI] [POLITICHE DELLA DIFFERENZA] [INVENTARI DEL PATRIMONIO IMMATERIALE] [LISTE UNESCO: CRITERI DI ISCRIZIONE] [IMPROVVISAZIONE POETICA] [I TESSITORI DELLA POESIA] [DICHIARAZIONE DI NUORO] [RICORDI: ALBERTO MARIO CIRESE]

Angioni, Apolito, Arantes, Arduini, Bortolotto, Bramini, Broccolini, Bromberger, Catalini, Clemente, Cottini, Petrucci, Da Re, De Sanctis Ricciardone, Della Costa, Di Martino, Fanelli, Gallini, Imbriani, Isolabella, Kezich, Lombardozi, Mariotti, Mirizzi, Padiglione, Palumbo, Papa, Piquerdu, Pizza, Puccini, Putti, Ricci, Scopolini, Severo, Skounti, Testa, Togni, Tucci, Zingari

quadrimestrale | anno 10 | numero 28-29 | primavera-autunno 2011 | € 12,00 | ISSN 1971-4815

Spedizione in A.P.D.L. 353/2003 (convertito in L. 27/02/04 n. 46) art. 1 comma 1-DCB-B0
In caso di mancato recapito inviare a Imola UDR per la restituzione al mittente previo pagamento "resi"

Antropologia Museale

Rivista quadrimestrale della Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici

Anno 10, Numero 28-29, autunno 2011

www.amrivista.org

Direttore: Vincenzo Padiglione

Redazione: Pietro Clemente, Vito Lattanzi, Alessandra Broccolini, Sandra Ferracuti,

Rosa Anna Di Lella, Grazia Lapenna, Francesco Staffa, Nadia Truglia, Piero Vereni

Hanno collaborato a questo numero: Giulio Angioni, Paolo Apolito, Antonio Arantes, Marcello Arduini, Chiara Bortolotto, Sista Bramini, Alessandra Broccolini, Christian Bromberger, Alessio Catalini, Pietro Clemente, Gabriella Da Re, Paola De Sanctis Ricciardone, Francesco Della Costa, Sveva Di Martino, Antonio Fanelli, Clara Gallini, Eugenio Imbriani, Matias Islabella, Giovanni Kezich, Alfredo Lombardozzi, Luciana Mariotti, Ferdinando Mirizzi, Vincenzo Padiglione, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Valeria Petrucci Cottini, Paolo Piquereddu, Giovanni Pizza, Sandra Puccini, Riccardo Putti, Antonello Ricci, Enio Scopolini, Marta Severo, Ahmed Skounti, Eugenio Testa, Roberto Togni, Roberta Tucci, Valentina Zingari.

Si ringraziano: Grazia Lapenna e per le fotografie: Eugenio Testa, Paolo Piquereddu, Antonio Arantes.

Progetto grafico: Hstudio - www.hgrafica.com

Direttore responsabile: Peppino Pelliconi

Stampa: Tipografia Moderna (Ra)

Abbonamento annuo (3 numeri)

Italia: 15,00 euro

Arretrati il doppio del prezzo di copertina. Chi volesse sottoscrivere l'abbonamento o richiedere, con l'invio al proprio domicilio, numeri arretrati, dovrà effettuare un versamento sul c/c postale n. 18195404 intestato a Editrice La Mandragora

I dati forniti dai sottoscrittori degli abbonamenti vengono utilizzati esclusivamente per l'invio della pubblicazione e non vengono ceduti a terzi per alcun motivo

Le fotografie ed i testi, anche se non pubblicati, non vengono restituiti

Proprietà: Editrice La Mandragora S.r.l.

Via Selice, 92 - 40026 Imola (Bo)

Tel. 0542 642747 - Fax 0542 647314

E-mail: info@editricelamandragora.it

L'Editrice La Mandragora srl è iscritta al Registro Operatori di Comunicazione al n. 5446 dal 30 novembre 2001

Registrazione Tribunale di Bologna n. 7225 del 14 giugno 2002



Associato all'USPI: Unione Stampa Periodica Italiana

Recapiti della redazione:

c/o Insegnamento di Antropologia Culturale - Facoltà di Psicologia 2

Università degli Studi di Roma "La Sapienza"

Via dei Marsi, 78 - 00185 Roma

Tel. 06 49917627

E-mail: vincenzo.padiglione@uniroma1.it

Notizie e corrispondenze: sandraferracuti@yahoo.it - alessandrabroc@tiscali.it

In copertina: Immagini tratte dal sito Unesco www.unesco.org

soglia

UNESCO



sommario

pag. 7 **produrre culture ai tempi dell'UNESCO**

pag. 8 **Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale**
Berardino Palumbo

pag. 24 **Inventari del patrimonio immateriale: top-down o bottom-up?**
Chiara Bortolotto - Marta Severo

pag. 33 **Elementi per una teoria del patrimonio immateriale**
Ahmed Skounti

pag. 41 **L'UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia**
Alessandra Broccolini

pag. 52 **Diversità culturale e politiche della differenza nella salvaguardia della eredità culturale intangibile**
Antonio A. Arantes

pag. 62 **Inventari del patrimonio immateriale in Brasile**
Chiara Bortolotto

pag. 70 **Percorsi francofoni al patrimonio immateriale**
Valentina Zingari

pag. 83 **Procedure e criteri d'iscrizione di elementi del patrimonio culturale immateriale**
Luciana Mariotti

pag. 88 **Los tejedores de la poesía e su donu de deus. I tessitori della poesia e il dono di Dio**
Pietro Clemente

pag. 96 **Le arti dell'improvvisazione poetica come patrimonio dell'umanità**
Valentina Zingari

pag. 101 **La giornata del 12 giugno**

pag. 107 **Alberto Mario Cirese: un ricordo a più voci**
Giulio Angioni, Marcello Arduini, Sista Bramini, Christian Bromberger, Alessio Catalini, Pietro Clemente, Francesco Della Costa, Paola De Sanctis Ricciardone, Gabriella Da Re, Sveva Di Martino, Antonio Fanelli, Clara Gallini, Eugenio Imbriani, Giovanni Kezich, Alfredo Lombardozi, Vincenzo Padiglione, Valeria Petrucci Cottini, Giovanni Pizza, Sandra Puccini, Cristina Papa, Riccardo Putti, Enio Scopolini, Eugenio Testa, Roberto Togni, Antonello Ricci, Roberta Tucci

pag. 114 **Il ponte di Marcellinara è crollato. Apocalissi vicine**
Pietro Clemente

produrre culture ai tempi dell'UNESCO

Quando nel 2003 l'UNESCO portò a conclusione il lungo iter di lavori che ha prodotto la stesura definitiva della Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale, pochi in Italia, tra gli antropologi che si occupavano di beni culturali, guardavano alle politiche patrimoniali unescane come ad un terreno importante di indagine antropologica e di azione sociale per le politiche culturali – locali e non – relative al patrimonio. In quegli anni nel nostro angolo di mondo, Antropologia Museale vedeva la luce come rivista e fin dal suo primo numero aveva iniziato a presentare alla comunità antropologica gli elementi di un dibattito incentrato sui processi di patrimonializzazione al quale hanno partecipato alcuni fra i più attivi e impegnati antropologi italiani e che nel corso di questi ultimi dieci anni è fortemente maturato aprendosi agli scenari globali della patrimonializzazione rappresentati dalle politiche dell'UNESCO. Nella pratica etnografica era stato il lavoro critico di Berardino Palumbo sulla Sicilia Sud-orientale (L'Unesco e il campanile è stato pubblicato proprio nello stesso anno della stesura della Convenzione) ad aver focalizzato l'attenzione sui processi di patrimonializzazione e più nello specifico sui rapporti tra comunità locali e procedure transnazionali della patrimonializzazione legate al "patrimonio mondiale", indicati come terreno di conflitto, di trasformazione, ma anche come luogo creativo di immaginazione patrimoniale.

Dopo la ratifica italiana della Convenzione nel 2007 – un momento che ha rappresentato per Simbdea un'occasione di forte dialogo con la società civile e con le istituzioni – l'interesse della comunità antropologica, come anche le azioni culturali relative a quello che comunemente chiamiamo oggi "patrimonio culturale immateriale", sono cresciuti. In Italia, tuttavia, il dibattito sull'immateriale, nelle sue diverse accezioni di intangibile/volatile, era presente nei nostri studi ben prima della stesura della Convenzione, ed ha rappresentato il "naturale" esito contemporaneo degli studi di tradizioni popolari, con importanti momenti di incontro con il mondo delle istituzioni, sia a livello regionale, nelle esperienze di regioni come Lombardia, Lazio o Piemonte, che nazionale, con l'esperienza della catalogazione dei beni demotnoantropologici. Il confronto con altre realtà nazionali, come il Brasile, che è qui presente con due saggi, dove già da tempo si dialoga con le politiche unescane e la Costituzione riconosce il patrimonio "intangibile", risulta particolarmente importante per collocarci in uno scenario mondiale delle politiche del patrimonio al quale risulta impossibile sottrarsi.

Appare oggi sempre più evidente quanto siano densi gli scenari di immaginazione (che Palumbo definisce "tassonomie globali") costruiti dall'UNESCO su scala mondiale, intorno ai quali (e a volte contro i quali) comunità e soggetti diversi, su scala locale e nazionale, sempre più si confrontano con azioni politiche e culturali. Ad attivare tali dinamiche è stata soprattutto l'istituzione da parte dell'UNESCO delle cosiddette "liste rappresentative" – oggi fortemente discusse in seno alla stessa UNESCO – uno strumento che, contrariamente a quelli che erano i suoi obiettivi originari, ha attivato un'arena complessa di competizioni, ridefinizioni culturali, manipolazioni, conflitti, ma anche esperienze di rete e di dialogo transculturale, che hanno visto le comunità attivarsi per ottenere un riconoscimento internazionale da molti considerato prestigioso e utile ai fini di una promozione del proprio territorio, ma che costringe anche ad una complessa negoziazione con il filtro che i singoli stati pongono alle richieste stesse di iscrizione, con tutto ciò che comporta in termini di conflittualità e competizione.

In dialogo ed in continuità con i suoi primi numeri, i saggi presentati in questo numero di Antropologia Museale vogliono restituire questo panorama di complessità; e lo fanno attraverso una serie di tematiche che si presentano come un filo rosso nei diversi saggi. Tra questi, la forte contraddizione che emerge dalle politiche di "oggettivazione culturale" unescane, tra il riconoscimento della diversità culturale come ricchezza da salvaguardare in uno scenario mondiale di pluralismo culturale e le pratiche burocratiche omologanti che, come linguaggi globali si impongono in questa nuova arena mondiale di identità e con i quali stati nazionali e comunità sono in qualche modo costretti a fare i conti. Diverse sono le scene ed i retroscena che si producono in tale nuovo spazio di azione culturale, dove si muovono interessi nazionali, locali, competenze specialistiche e rivendicazioni, materiali e "immateriali", di diversi soggetti collettivi. In questo scenario va ricollocata la competenza antropologica e un sapere specialistico che se in Italia fatica ad essere riconosciuto nelle istituzioni e richiede da parte nostra azioni compatte per mantenere e definire un profilo, sta invece trovando importanti occasioni di dialogo e di lavoro nelle esperienze di rete che si stanno creando nel mondo delle associazioni; laddove nel campo delle politiche culturali a livello mondiale si assiste invece alla crisi delle competenze accademiche e specialistiche a favore di pratiche sempre più partecipative. Se per l'antropologo si aprono spazi sempre più interessanti per l'osservazione etnografica di nuovi scenari della patrimonializzazione, dall'altro la forte vicinanza con le istanze che provengono dalla società civile richiedono, anzi impongono all'antropologo che si cali nelle politiche culturali prendendo posizione, mediando, negoziando competenze, lavorando come operatori culturali, a volte difen-

dendo saperi e approcci, altre volte sacrificando un profilo a favore del riconoscimento di diritti culturali e di proprietà intellettuale da parte dei detentori del patrimonio. Una considerazione che ci porta al cuore di gran parte delle problematiche unescane degli ultimi anni, ovvero il tema della partecipazione delle comunità, della società civile, dei soggetti collettivi detentori e interpreti del patrimonio (stakeholders). Un tema che è divenuto centrale nell'ambito UNESCO negli ultimi anni e che ha visto un cambiamento di rotta forte a partire dagli anni Ottanta da una visione monumentale ed accademica del patrimonio, inteso in senso statico e documentale, ad una visione dinamica incentrata sui detentori del patrimonio e sulla partecipazione. Un'apertura che continua tuttavia a porre il problema dei rapporti con l'autorità degli stati nazionali nei processi decisionali e che ben si esprime nella pratica degli inventari del patrimonio culturale immateriale, luogo deputato dell'azione classificatoria dello stato che costruisce le sue "proprietà culturali".

Non è allora un caso se un cospicuo numero di saggi di questo numero sia dedicato proprio al tema degli inventari (Italia, Brasile, Scozia, Venezuela), campo che in Italia pur avendo una sua storia specifica nelle politiche culturali, fino a pochi anni fa viaggiava su canali paralleli e decisamente marginali nello scenario del dibattito antropologico nazionale, ma che oggi "ai tempi dell'UNESCO", si sta rivelando luogo importante di analisi delle politiche nazionali e dei processi di democratizzazione, luogo di incontro-scontro tra centralismo amministrativo, competenze antropologiche e coinvolgimento locale nella definizione del patrimonio. A.B.

Produrre culture ai tempi dell'Unesco

Berardino Palumbo
Chiara Bortolotto
Marta Severo
Ahmed Skounti
Alessandra Broccolini
Antonio Arantes
Valentina Zingari
Luciana Mariotti



MANIFESTAZIONE ANTIRIVELLAZIONE NEL "VAL DI NOTO".

Berardino Palumbo - Università di Messina

produrre le alterne fortune di un immaginario patrimoniale

Premessa

Nel corso del 1996, mentre conducevo una ricerca etnografica in un centro della Sicilia sud-orientale, interessato ad indagare i rapporti tra politica e rituale, ho avuto la possibilità di cogliere il momento iniziale del processo che, in seguito al crollo della cupola della Cattedrale di Noto (marzo 1996), avrebbe portato nel giro di nove anni all'iscrizione di 10 siti dell'area (9 centri urbani e una necropoli) nella WHL dell'UNESCO, alla costruzione di uno dei primi Distretti Culturali presenti nel territorio nazionale e al dispiegarsi di complesse politiche della cultura e del turismo¹. All'epoca l'interesse antropologico ed etnografico per le dinamiche connesse con le politiche dei beni culturali, per quanto presente nella letteratura anglofona e francofona, era in Italia praticamente inesistente². Al di là di alcune importanti tradizioni di museografia etnografica e/o demologica, e di alcune connesse elaborazioni teoriche, gli antropologi nel nostro paese occupavano una posizione disciplinatamente e disciplinarmente marginale nel complesso campo degli studi sui beni culturali e sul patrimonio culturale³. Diversamente da quanto si era già da tempo delineato nella letteratura anglofona, attenta ai processi di "oggettivazione culturale" (Handler 1988; Herzfeld 1982; Herzfeld 1987; Holmes 1989) e ai più generali significati socio-culturali che le pratiche di costruzione / rappresentazione / fruizione – consumo dell'"heritage" assumevano nelle società della tarda modernità (Connerton 1989; Lowenthal 1985), ma in linea, sia pure con sistematicità di gran lunga minore, con quanto elaborato nelle prospettive di ricerca seguite in Francia, gli antropologi che nel nostro Paese si occupavano di questioni legate al "patrimonio" assumevano senza alcuna esigenza critica l'idea di dover limitare la propria attenzione conoscitiva ai soli beni culturali "demo-etno-antropologici" (o etnologici, nel caso francese). In questo modo si lasciava ad altri (di solito storici dell'arte, archeologi, architetti, talvolta sociologi) lo studio di quelli che, di lì a poco, avremmo imparato a chiamare processi di patrimonializzazione. Quindi, nell'autoescludersi dal cuore socio-politico dei problemi, gli antropologi italiani si accontentavano di rivendicare esattamente quella micro porzione della torta patrimoniale che era loro lasciata da altri, più potenti saperi; soprattutto non ci si poneva il problema del carattere culturalmente e socialmente costruito delle stesse tassonomie patrimoniali e si finiva per non riuscire nemmeno a cogliere il rilievo conoscitivo di un'etnografia critica (e/o di un'antropologia politica) del patrimonio. Spinto dalla particolare iridescenza del caso etnografico e dalla evidente densità dei rapporti, che vedevo costruirsi sotto i miei occhi, tra processi legati al patrimonio e dinamiche socio-politiche locali, in un saggio pubblicato nel 1998, e scritto mentre ero sul campo nel corso del 1997, proponevo l'esigenza di un cambio di postura analitica e, dunque, l'importanza di una prospettiva etnografica e antropologica politica nello studio di quelli che – credo per la prima volta in Italia

1 - Nel 2002 sono stati inseriti nella WHL i centri storici (o meglio parti di essi) di Caltagirone, Catania, Militello in Val di Catania, Modica, Noto, Palazzolo Acreide, Ragusa Ibla e Scicli. L'isola di Ortigia (parte del centro storico di Siracusa) e la necropoli rupestre di Pantalica sono invece state inserite nella stessa lista nel 2005.

2 - In area anglofona possiamo ricordare Handler 1985, 1988, Jackson 1989, Connerton 1989, Herzfeld 1991, Faubion 1993, Boyarin 1994, Dietler 1994, Briggs 1996, MacDonald 1997. Nell'antropologia francese, connotata da un taglio diverso da quello degli studiosi statunitensi o britannici, Jeudy 1990, 1995, Chiva 1990, 1996, Bromberger 1996, Rautemberg 1997, 1998; in parallelo con la riflessione etnologica sul *patrimoine*,

– venivano chiamati processi di patrimonializzazione⁴. Nel 2003 ho ripreso quegli spunti in una monografia all'interno della quale l'analisi delle politiche del patrimonio finiva per occupare un posto decisivo. I rapporti tra dinamiche socio-politiche locali ("il campanile") e procedure transnazionali ("l'UNESCO") della patrimonializzazione, quelli tra poetiche dello spazio/tempo messe in atto dagli attori sociali e vincoli che l'azione istituzionale poneva all'agency individuale, il peso dei conflitti nell'elaborazione di un immaginario patrimoniale, la capacità creativa delle pratiche e delle istituzioni patrimoniali, erano nodi che la ricerca etnografica mostrava essere ineludibili per la comprensione dei processi in atto nella Sicilia sud-orientale sul finire dello scorso millennio. In quel volume provavo ad individuare alcuni tratti generali del processo di patrimonializzazione innescato da un'agenzia transnazionale come l'UNESCO: la strutturazione gerarchica delle procedure tassonomiche UNESCO e il loro fondarsi, comunque, sull'operare dello Stato nazionale; la produzione di identità-merci localizzate, stereotipiche ed essenziali da vendere su un mercato globale; la rarefazione dei sistemi simbolici che danno forma a tali appartenenze patrimonializzate che, dunque, assumono un carattere iconico; l'occultamento delle tensioni socio-politiche (sia di quelle che si attivano, o riattivano, nei contesti locali in seguito a processi di oggettivazione culturale, sia di quelle derivate dal funzionamento delle istituzioni che operano tali processi); la capacità delle tassonomie patrimoniali di produrre comunque nuovi orizzonti di senso e nuovi spazi di immaginazione istituzionale⁵. In effetti, l'aspetto sul quale concludevo la monografia dedicata al sud est siciliano, era proprio la capacità creativa mostrata dallo scenario patrimoniale, capace nel contempo di riattivare antiche e sedimentate linee di tensione "campanilistica", sia di riconfigurare gli spazi istituzionali di un'area piuttosto vasta e di ridefinirne sentimenti di appartenenza, logiche politiche e dinamiche economiche. In un saggio successivo (Palumbo 2006) ho provato a seguire le vicende politico patrimoniali sviluppatesi nell'area dopo il 2002 (l'elaborazione di un Piano di Gestione, la costituzione del Distretto Culturale del Sud-Est, la nascita di un Movimento politico di ispirazione autonomista, l'esplosione di conflitti politici legati, direttamente o indirettamente, alle dinamiche della patrimonializzazione) connettendole, da un lato, con il più ampio scenario politico regionale e nazionale, e dall'altro con gli effetti di *governance*, insieme locale, regionale, nazionale e transnazionale) giocato dalla *machine-ris patrimoniale* (Jeudy 2001).

In questo scritto riprenderò alcuni dei temi sviluppati negli anni precedenti, avendo in mente, però, due diversi obiettivi conoscitivi. Da un lato, infatti, intendo mettere a confronto le traiettorie divergenti che due luoghi del sud-est siciliano, Noto e Militello, hanno seguito dopo il loro contemporaneo (2002) inserimento nella WHL dell'UNESCO. Vorrei, dall'altro, riflettere sulle opposte reazioni, anche emotive, che gli abitanti dei due centri sembrano aver avuto nei confronti del processo di patrimonializzazione. A partire da tale confronto proverò, quindi, ad avanzare alcune considerazioni generali sulle pratiche patrimoniali, su alcuni tratti che sembrano connotarle, sulle più vaste economie morali e politiche delle quali sono espressione.

Traiettorie divergenti

Denise Bell Hyland e suo marito hanno lasciato oramai dieci anni fa la Virginia dopo un contenzioso con un'azienda petrolifera. Venduta la casa e la terra, si sono spostati nella campagna di Noto, cittadina della Sicilia del Sud-Est che nel 2002, insieme ad altri 7 centri dell'area, è stata inserita nella WHL dell'UNESCO. Qui hanno comprato una nuova casa, diversa dalla precedente, ma come quella circondata da un po' di terra. Proprio nella veste di imprenditori agricoli i due partecipano ad un film-documentario dal titolo "13 Variazioni su un tema barocco. Ballata ai petrolieri del Val di Noto", realizzato nel 2006 da tre giovani registi indipendenti siciliani per l'etichetta "641 produttori dal basso". Il film dà voce a quanti, nell'area indicata come "Val di Noto", tra 2005 e 2007 hanno dato vita ad un vivace movimento di opposizione "dal basso" agli scavi petroliferi che la Regione Siciliana, nel 2000 e, ancora, nel 2005 aveva reso possibile in questa, come in altre aree del Sud-Est dell'Isola, attraverso una concessione ad una multinazionale statunitense, la Panther Oil. Nel film, Denise, rievocando il suo fuggire ed essere inseguita da petrolieri, spiega il proprio amore per gli uliveti plurisecolari della sua nuova terra, uliveti dai quali si può ricavare un olio unico al mondo, mentre suo marito ricorda all'intervistatore e agli spettatori le difficoltà di una lotta appena iniziata che non potrà che essere collettiva e che dovrà dimostrarsi capace di mantenere vivo nel tempo lo stato di effervescenza emotiva di cittadini e amministratori pubblici. La te-

cfr. Babelon e Chastel 1994, Chastel 1986, Audrerie, Soucher e Vilar 1998, Poulot 1997. Posizioni critiche, comparabili a quelle statunitensi, iniziano a farsi strada, anche in Francia, qualche anno più tardi. Cfr., ad esempio, Jeudy 2001, alcuni dei saggi contenuti in Fabre 2000, Fabre e Luso 2009, Tornatore 2004a, b, 2007, 2010, Berliner 2010. 3 - Cirese 1977, Buttitta 2002. Per il pre-coce emergere di una prospettiva critica nel campo della museologia antropologica italiana, cfr. Lattanzi 1993, 1999, Padiglione 1994, 1996, Clemente 1996, Clemente e Rossi 1999. In una simile direzione, se il volume de *La Ricerca Folklorica* dedicato all'*Antropologia Museale* (1999) ha rappresentato un decisivo punto di svolta, la nascita e l'attività di una rivista come *AM - Antropologia Museale* costituiscono altrettanti indici dell'oramai avvenuto radicamento di prospettive critiche nell'antropologia dei patrimoni italiana. 4 - A quanto mi è dato conoscere, almeno nella letteratura di carattere antropologico in lingua italiana, non vi sono lavori che, al 1998, adoperassero l'espressione "patrimonializzazione" per indicare, in maniera esplicita o implicita, il processo di costruzione del patrimonio culturale. L'espressione *patrimonialization*, intesa come processo di costruzione / produzione del *patrimoine* e dei suoi oggetti, compare invece in francese fin dal 1992 in scritti di carattere sociologico (Bourdin 1992, Warnier 1994, Warnier e Rosselin 1996), ma sembra trovare una prima diffusione in antropologia solo a partire dal 1998 (Faure 1999,

Rautemberg 1998, Bérard e Marchenay 1998). In *Les lieux de la mémoire* (1984), opera curata da Pierre Nora, come del resto in una classica raccolta del 1990, curata da Henry Pierre Jeudy, non si parla di *patrimonialization*, ma solo di *patrimoine*. Qualche anno più tardi Jeudy (2001) avrebbe imputato ad un'esigenza di impegno per la salvaguardia di forme di vita in via di scomparsa il ritardo teorico dell'antropologia del patrimonio in Francia.

5 - Negli anni successivi alla pubblicazione del volume un approccio etnografico e antropologico critico vicino a quello da me tentato si è gradualmente imposto nella letteratura sul patrimonio (cfr. ad esempio Tornatore 2004 a, b, 2007, 2010, Maffi 2004, Breglia 2006, Di Giovine 2009, Collins 2008, Brumann 2009, Herzfeld 2009, De Cesari 2010, Berliner 2010). Pur riuscendo in alcuni casi a penetrare la barriera ideologica che rende invisibile la produzione antropologica italiana a quella anglofona e francofona, anche quando capita che ne anticipi temi e prospettive (cfr. Breglia 2006, Di Giovine 2009, De Cesari 2010), *L'Unesco e il campanile* ha suscitato reazioni quantomeno nel dibattito antropologico italiano. Qui, tra amnesie strutturali (Bravo e Tucci 2006), evocazioni rituali (Bindi 2005, 2009, Copertino 2010), non dichiarati tentativi di emulazione e qualche momento di effettiva discussione (Dei 2002, 2007, Piza 2004a), sembra comunque aver aperto una stagione di ricerche, di maggiore o minore densità etnografica, interessate ad indagare i processi di patrimonializzazione (cfr., ad

lecamera li lascia, poi, abbracciati mentre guardano il sole tramontare sull'incantevole paesaggio ibleo.

Negli ultimi dieci anni a Noto (e in maniera comparabile a Modica, Caltagirone, Ragusa Ibla e Ortigia – inserita quest'ultima nella WHL nel 2005, insieme alla necropoli di Pantalica), l'essere divenuti parte della classificazione UNESCO ha dato il via a complessi processi socio-economici e politici: l'incremento significativo dei flussi turistici, una incipiente "gentrificazione" di alcune parti del centro storico e del territorio rurale, la produzione di (nuovi) sentimenti di appartenenza territoriale, la nascita di nuove emozioni patrimoniali, la ridefinizione delle politiche di sviluppo economico. Come Noto e altri sei comuni della Sicilia sud-orientale, anche Militello è stato inserito nella WHL dell'UNESCO. A Militello (come a Palazzolo Acreide, Scicli e, in parte Catania) quella UNESCO sembra essere stata una semplice etichettatura, incapace di produrre effetti sociali, politici ed emotivi di un qualche rilievo. Nel territorio rurale di Militello, ad esempio, non sono venuti a vivere, dopo il 2002, cittadini americani, tedeschi, inglesi, toscani o romani, né alcun forestiero ha comprato le pur altrettanto belle case rurali (e urbane) presenti nelle sue campagne. La sola americana ad esser divenuta militellese è Jennifer Lynne Gareis, attrice statunitense di lontane ascendenze locali, nota per interpretare "Donna Logan" nella soap opera *Beautiful*, cui nel dicembre del 2009 è stata conferita la cittadinanza onoraria. Il numero di residenti è in continuo, inarrestabile, declino; i flussi turistici sono rimasti marginali, al punto che in paese, ancora oggi, non esiste alcuna struttura che possa garantire l'ospitalità ad un numero, anche esiguo, di visitatori; i dibattiti e gli scontri che hanno agitato la "società politica" e la "vita civica" (Chatterjee 2006; Herzfeld 2009) del neo-immaginato Sud-Est siciliano (o Val di Noto) – sui quali mi soffermerò nelle pagine che seguono – non hanno interessato che marginalmente la politica locale; il patrimonio (o almeno il patrimonio definito dal sistema tassonomico UNESCO) non provoca alcuna emozione ed anzi il riferimento alla vicenda dell'iscrizione nella WHL sembra suscitare in molti cittadini militellesi una reazione indifferente e ironica. Hanno forse buone ragioni, per reagire con ironia, se la presenza dell'UNESCO, al di là del logo nel sito ufficiale del Comune, sembra attestata da una lapide in marmo, fatta incidere dal Sindaco nel gennaio del 2004 – ma redatta con tono e lessici ottocenteschi, sulla quale ritorneremo – e da una sbiadita targa apposta su un palazzo settecentesco, molto bello e in totale abbandono, sede del locale Club Unesco, associazione cui nel luglio 2007 – in contemporanea con le proteste antitrivellazioni di Noto – l'Amministrazione Comunale, in maniera forse emblematica, ha affidato l'apertura e la chiusura del cimitero comunale.

La rinascita del "Val di Noto"

Il 18 giugno del 2007, alla presenza delle massime autorità nazionali (tra cui l'allora Presidente del Consiglio Romano Prodi) e regionali, la cattedrale di Noto è stata riaperta al pubblico dopo il crollo del 13 marzo 1996. Se, come notavo alcuni anni fa (Palumbo 1998, 2003), proprio il crollo del 1996 aveva dato inizio al travagliato processo che avrebbe portato all'iscrizione di otto città della Sicilia sud-orientale nella WHL dell'Unesco (il centro storico di Ortigia e la necropoli di Pantalica sarebbero stati inseriti tre anni più tardi), la riapertura solenne del Duomo di san Niccolò sembra sancire la fine della fase di costruzione / istituzionalizzazione su base patrimoniale di un nuovo scenario politico-culturale. L'evento del 2007, infatti, si svolge in, e consente la messa in forma di, uno spazio pubblico oramai molto diverso da quello di undici anni prima. Non si tratta tanto, o soltanto, del fatto che, nel 2007, 9 città ed un sito rupestre dell'area sono oramai iscritte nella WHL, né soltanto del fatto che, in seguito a questa iscrizione, i flussi turistici della Sicilia sud-orientale siano significativamente aumentati. Per comprenderne il senso e la portata possiamo (ri)partire proprio dal movimento di protesta contro le trivellazioni petrolifere che ha preso corpo, nell'area del "Val di Noto", tra il 2005 e il 2008. La riapertura del Duomo di Noto offre al movimento anti-trivellazioni la possibilità di portare la propria voce su uno scenario mediatico nazionale. Il 18 giugno, infatti, un folto gruppo di manifestanti occupa uno spazio centrale nella scenografica piazza della Cattedrale: immediatamente a destra della porta del palazzo comunale, di fronte la scalinata che conduce al Duomo. Tutte le autorità che dal Comune salgono alla Cattedrale sono obbligate a vederli e ad ascoltare le loro (più che civili) proteste.

La possibilità di manifestare nel corso di un importante evento pubblico e di farlo in una posizione scenograficamente e mediaticamente centrale è concessa ai manife-

stanti dalle autorità comunali netine che, insieme a quelle di altri centri coinvolti nella patrimonializzazione UNESCO, fin dall'inizio (i primi mesi del 2005) hanno sostenuto la protesta, facendosene più volte portatrici nei diversi scenari istituzionali. Un tale sostegno evidenzia la centralità della dimensione più specificamente politica nella produzione del movimento "popolare" in difesa del barocco, del territorio, del "Val di Noto" e del "Sud-Est". Altrove ho analizzato a fondo questa dimensione, mostrando come sia impossibile comprendere l'emergere di sentimenti di appartenenza e di emozioni patrimonial-identitarie senza aver ben presenti le articolazioni e le scissioni dello scenario politico regionale e nazionale (Palumbo 2006). Qui posso solo fornire alcune coordinate, necessarie per comprendere i contesti più ampi all'interno dei quali le emozioni patrimoniali e le passioni politiche dei contestatori hanno potuto prendere corpo. L'inserimento degli otto comuni del "Val di Noto" nella WHL è avvenuto al termine di un processo politico piuttosto travagliato che aveva visto, al di là dei conflitti interni alle istituzioni dell'area, uno stop imposto dall'UNESCO nel 2000. Motivo di questo temporaneo rifiuto l'assenza, nella documentazione presentata, di un Piano di gestione capace di fissare e garantire linee di sviluppo dell'intero territorio che fossero coerenti con la logica della classificazione patrimoniale. Proprio intorno all'elaborazione di un simile Piano si attivano, nel corso del 2001, complesse dinamiche politiche che vedono protagonisti, sul versante regionale, Fabio Granata, all'epoca Assessore ai Beni Culturali della Regione Siciliana, su quello nazionale personaggi di rilievo dello schieramento politico di centro-destra (dal 2001 al governo) con forti legami nell'area del sud-est siciliano, all'interno dell'UNESCO alcuni funzionari che avevano seguito la pratica e che conservano un'attitudine fortemente benevola nei confronti della proposta siciliana. Al termine del 2001, pur tra molti contrasti e grazie all'"ausilio" prestato da un'importante società di servizi della capitale, viene messo a punto un documento preparatorio del piano di gestione che, presentato all'UNESCO, viene ritenuto sufficiente per ottenere l'iscrizione. In questa fase, su spinta di Fabio Granata, inizia a prendere forma l'idea della costruzione di un Distretto Culturale del Sud-Est: si tratta di un'istituzione territoriale pensata sulla scia dell'idea di Distretto industriale elaborata da alcuni economisti nel decennio precedente, immaginata in grado di coordinare le azioni politiche delle Amministrazioni comunali direttamente, o indirettamente, coinvolte nel processo di patrimonializzazione, spingendole verso forme di pianificazione territoriali coerenti con l'iscrizione nella WHL. Intorno all'idea del Sud-Est viene costruita un'efficace campagna promozionale (si creano siti, festival, si elaborano un logo e delle campagne pubblicitarie) che riesce a produrre, in alcune fasce almeno delle popolazioni dell'area, un certo consenso. I problemi sorgono, però, quando la pianificazione territoriale immaginata dal Distretto deve tradursi in concreti atti amministrativi da parte dei governi locali. Qui le logiche che prevalgono sono quelle politiche. Il Piano di gestione, strumento operativo vincolante le amministrazioni comunali, infatti, non viene mai approvato dalla totalità dei comuni coinvolti. Si delinea così uno scontro, tutto interno al Centro destra siciliano e nazionale, che vede da un lato Granata, e con lui una parte di Alleanza Nazionale, e dall'altro uno schieramento complesso, composto da personaggi di spicco della scena politica nazionale, schierati in Forza Italia o in altri settori di AN, tutti con forti legami ed interessi, anche personali, nel siracusano. Lo scontro appare evidente nel 2004 quando a Granata viene tolto l'assessorato ai Beni Culturali, assegnato invece ad un esponente di Forza Italia (l'On. Pagano), e viene conferito il meno impegnativo assessorato al Turismo. Il neo assessore ai Beni Culturali attacca il suo predecessore proprio sulla mancata approvazione del Piano di Gestione da consegnare all'UNESCO e preannuncia l'elaborazione di un proprio piano, nel quale le esigenze di protezione del territorio avrebbero potuto dialogare con quelle del suo sviluppo economico. Quella che prende corpo in questi anni è una linea di frattura destinata a durare e ad allargarsi all'interno del centro-destra siciliano e nazionale. Nella fattispecie lo scontro contrappone la visione "protezionista" e sostenibile di Granata e quella, aperta a forme di sviluppo industriale, di Pagano e del gruppo di interessi del quale sembra essere portatore. È in questo scenario che emerge con clamore la vicenda delle concessioni petrolifere che la regione Siciliana, al termine di un complesso iter, aveva alla fine (2004) concesso ai petrolieri texani con un atto di un assessore con forti interessi personali nell'area petrolifera di Siracusa. Granata, e quanti con lui avevano investito, e stavano ancora seriamente investendo, nelle politiche del patrimonio (l'iscrizione di Siracusa-Pantalica, fortemente voluta da Granata è del 2005) si fanno i promotori di una lotta serrata contro le trivellazioni, appoggiati in questo da una nuova

esempio, Piza 2004b, alcuni dei saggi contenuti nel volume curato da Maffi 2006, Bindi 2005, 2009, Scarpelli 2007, Siniscalchi 2007, Broccolini 2008, Bortolotto 2008, Trupiano 2009, Copertino 2010).

leva di amministratori comunali che in questa direzione avevano impostato la propria azione politica. Sul versante opposto, una parte significativa e potente della destra regionale e nazionale (legata alla figura dell'attuale Ministro dell'Ambiente, già Ministro alle Pari Opportunità, la siracusana Stefania Prestigiacomo) per ragioni ideologiche e per storie personali di molti suoi protagonisti, favorevole alle trivellazioni.

In un simile quadro politico prendono forma le proteste di quanti, dal "basso", si oppongono allo sfruttamento petrolifero dell'area e a tutte quelle ipotesi di sviluppo che minacciano l'ambiente, il territorio del "Val di Noto" e il suo barocco. La protesta riceve, in effetti, l'appoggio di quelle amministrazioni i cui vertici si collocano in aree politiche vicine a Granata, ma anche di quelle (poche) amministrazioni comunali di Centro sinistra che considerano quella contro le trivellazioni anche una loro battaglia. Grazie a questi sostegni politici e al fatto di inserirsi in uno scenario politico-culturale che aveva iniziato un processo di ripensamento dell'immaginazione identitaria del territorio, il movimento di opposizione alle trivellazioni riesce ad avere una qualche visibilità negli spazi pubblici dell'area e una qualche eco nelle pagine dei quotidiani locali, a stampa e televisivi. Nonostante questo, però, il movimento anti-trivellazioni non riesce ad essere pienamente visibile nello scenario mediatico regionale (i principali quotidiani siciliani relegano le notizie che lo riguardano nelle pagine di cronaca locale, evitando di porre le questioni politiche reali che il movimento suscitava) ed è di fatto assente da quello nazionale. Il quadro cambia, però, con l'approssimarsi della riapertura della cattedrale. Il 7 giugno 2007, infatti, su uno dei più importanti quotidiani nazionali, *la Repubblica*, esce un appello in difesa del Val di Noto a firma di Andrea Camilleri, appello, rilanciato subito dalla stampa nazionale ed estera, che nel giro di pochi giorni riceve 80.000 adesioni. Sul piano politico il quadro è in realtà molto complesso. Si è alle soglie di nuove elezioni (il governo Prodi cadrà, infatti, solo 8 mesi dopo) e non è forse un caso che siano Camilleri e *la Repubblica*, schierati a Sinistra, a lanciare nella Sicilia, tutta schierata a Destra, la questione del Val di Noto. D'altro canto, Fabio Granata, nel suo sito, commenta subito in maniera assai positiva l'intervento dello scrittore siciliano. Sul versante opposto l'allora presidente della Regione, Totò Cuffaro, comunica in contemporanea che la *Panther Oil* avrebbe rinunciato agli scavi nella città di Noto, probabilmente cercando di smarcarsi dalle iniziative di Camilleri e Granata e comunque nascondendo l'intenzione della multinazionale di continuare gli scavi in altre aree del territorio del sud-est siciliano.

La "rinascita del Val di Noto", come si vede, è un processo politico complesso, all'interno del quale si agitano conflitti e tensioni profonde, delle quali le proteste e le passioni patrimoniali e ambientali dei manifestanti contro le trivellazioni non sono che una delle espressioni. Eppure, quelle persone scendono in piazza più volte, manifestano, producono un film, scrivono petizioni, perché animati dalla volontà di difendere "il Val di Noto", con le sue bellezze barocche e il suo paesaggio naturale. Se sarebbe del tutto ingenuo immaginare che tali emozioni siano svincolate dallo scenario politico appena descritto, altrettanto fuorviante sarebbe, però, ritenerle delle meccaniche e strumentali conseguenze di dinamiche ed interessi politici. Occorre, insomma, prendere sul serio queste nuove emozioni che, nello spingere all'azione pubblica, oltre ai rappresentanti del ceto politico dell'area, anche centinaia di persone comuni, sembrerebbero rivelare lo stratificarsi di sentimenti di adesione affettiva della "gente" a cose, spazi e ambienti sottoposti al processo di classificazione UNESCO.

La Sicilia di Montalbano

Nel concludere *L'Unesco e il campanile* (Palumbo 2003: 358) ipotizzavo che, grazie proprio all'azione istituzionale UNESCO e al processo messi in atto con l'iter d'iscrizione degli otto comuni siciliani nella WHL, l'espressione "Val di Noto", che ancora nel 1996 non aveva alcun senso per la quasi totalità degli abitanti dei centri della Sicilia sud-orientale (esclusi storici locali, specialisti di urbanistica e di storia), come anche il sentimento di ammirazione per il barocco, sarebbero potuti divenire, dopo l'iscrizione, elementi abitudinari delle coscienze degli attori sociali dell'area. Alla luce di quanto accaduto negli ultimi dieci anni, quell'ipotesi sembra essersi rivelata esatta, anche se, occorre dire, non avrei mai immaginato di vedere, nel giro di pochi anni, delle persone scendere in piazza per la difesa del "Val di Noto", del suo barocco e delle sue bellezze naturali. Noto, nel 1996, era una città in stato di semi abbandono, con la maggior parte dei palazzi storici ingabbiati da impalcature cadenti: così la ricorda, ancora nel 2001, Corrado Stajano:

“Noto ‘l’ingegnosa’ (o la bella dormiente), sembra sia rimasta un vallo dagli stilemi immodificabili, chiuso, coi suoi beni mediocri e arcaici, tra i monasteri che sembrano fortezze, ma anche prigionie (2001, p. 36) (...). Il palazzo è quello del Comune, ricoperto di palizzate e di teloni di plastica. Quando passo nelle vicinanze do sempre un’occhiata al cortile del palazzo Rau della Ferla, slabbrato, con il fascino del decadimento, con grandi arbusti di gelsomino rampanti fino alle finestre del primo piano, un ombrello di profumo che intenerisce il cuore (ibid., p. 75)”.

Nonostante alcune interessanti vicende avessero percorso gli anni Ottanta del Novecento, quando, come ricorda Stajano (2001: 92-94) un gruppo di giovani locali si era opposto a forme di speculazione edilizia presentate sotto forma di “recupero” del patrimonio barocco della città di Noto, niente, negli anni nei quali sono vissuto stabilmente nell’area (1994-1998), lasciava presagire l’emergere (o il riemergere) di passioni civiche e patrimoniali. Come è allora stato possibile tutto ciò e in un arco di tempo così breve?

Lasciata nel 1998 la casa a Catalfaro / Militello, avevo continuato a seguire le vicende politico-culturali dell’area. In particolare mi ero interessato alla trasformazione subita, tra il 2004 e il 2005, della Settimana del barocco militellesse, evento che avevo studiato tra 1996 e 1998. Legata alla volontà e all’azione politica del Presidente della Provincia di Catania, militellesse, la Settimana aveva perso di forza e di interesse con il venir meno del suo peso politico. Proprio nel 2005, quando Musumeci lascia AN per schierarsi con la Destra, la Settimana del Barocco si trasforma nel “Festival Internazionale del Val di Noto - Magie barocche”, un festival di musica barocca che si svolge in tutti gli otto comuni interessati dal riconoscimento UNESCO. L’evento pubblico (metà evento specchio e metà evento modello, per dirla con Handelman 1990; cfr. Palumbo 2003: 297-300) lascia quindi la scena locale militellesse, per trasformarsi in puro evento-specchio che esprime, da un lato, l’esistenza di un istituendo spazio pubblico (le città del Val di Noto), e dà forma, dall’altro, ad uno dei gruppi di potere che giocano la partita politica del Sud-Est siciliano (il festival è una creazione di Nicola Bono, parlamentare nazionale per AN e Sottosegretario ai beni Culturali, ora Presidente della provincia di Siracusa). Al di là di tutto questo, però, il Festival mi interessava per la capacità di diffondere una retorica identitaria e patrimoniale, fino ad allora ristretta ai discorsi ufficiali della politica e a quelli, strettamente connessi, della stampa locale, in aree della “società civile” non ancora direttamente coinvolte dal processo di patrimonializzazione. Avevo seguito, inoltre, il temporaneo affievolirsi, tra 2005 e 2008, della retorica del Sud-Est e del peso politico di Fabio Granata, a vantaggio dell’emergere, nella stessa area siciliana, del Movimento per l’Autonomia di Raffaele Lombardo, capace di tradurre in termini (anche) strumentalmente politici le venature autonomiste della retorica identitaria di Granata e di costruire una ben più efficace macchina elettorale e amministrativa che avrebbe portato quel partito al controllo della regione Siciliana⁶.

La penetrazione tra la “gente comune” di passioni culturali legate all’idea di Val di Noto e, quindi, la capacità del discorso patrimoniale, prodotto in quell’area della Sicilia nei dieci anni che separano il crollo e la riapertura della cattedrale di Noto, di dare vita ad adesioni identitarie forti, mi divennero evidenti, però, grazie a due giovani studenti universitari. Fin dal 2001, infatti, l’Università di Messina e la Facoltà dove insegno hanno aperto un Corso di Laurea in Scienze dell’Educazione (e qualche anno dopo anche uno in Scienze della Comunicazione) proprio a Noto. Non posso qui analizzare le vicende di tale apertura, certamente connesse con la fase iniziale del progetto di iscrizione degli otto comuni nella WHL UNESCO; né fare altro che ricordare come negli ultimi anni la presenza delle Università (quella di Messina a Noto, Priolo, Modica e Caltagirone; quella di Catania a Siracusa, Ragusa e Caltagirone) abbia rappresentato un elemento forte, e spesso conflittuale, dell’investimento delle istituzioni dell’area verso le politiche della cultura. Nell’inverno del 2006, durante una lezione dedicata proprio alle vicende politiche e patrimoniali del Sud-Est siciliano, due studenti, tra i più attivi del corso, mi chiedono cosa ne pensassi del movimento contro le trivellazioni. Alla mia risposta, che tendeva a contestualizzare il movimento nello scenario politico di media durata, loro opposero il proprio punto di vista di attivisti in prima persona e il proprio essere convinti, nonostante il percorso critico-analitico seguito a lezione, dell’importanza di lottare per la difesa di monumenti, luoghi e paesaggi “universalmente” definiti come eccezionali. Soprattutto, insistevano sull’importanza di progettare stili di vita coerenti con gli scenari culturali e naturali divenuti con tutta evidenza beni culturali, patrimonio collettivo delle comunità dell’area. I due studenti, diversi, nell’abbigliamento, nelle idee politiche e

6 - Recentemente Granata ha assunto un ruolo politico di rilievo mediatico e nazionale in quanto protagonista, con Gianfranco Fini ed altri parlamentari ex AN della uscita di Futuro e libertà dal PDL.

nell'attitudine al dialogo, dalla media della classe, erano di evidente estrazione di sinistra: uno di loro era tornato in Sicilia dopo una lunga esperienza di vita e di studio al Nord, l'altro impegnato in varie attività sociali, era tra gli animatori del ristretto gruppo di giovani "alternativi" e impegnata presenti in città. Terminata la discussione in classe, mi invitarono ad una riunione del gruppo No-Triv. di Noto. L'incontro si tenne in un salone del palazzo comunale, preventivamente concesso dal Sindaco e terminò proprio nel momento in cui dovette riunirsi la Giunta. Ad esso parteciparono, oltre ai miei due studenti, un'altra studentessa iscritta nello stesso Corso di Laurea, un imprenditore agricolo che aveva investito nell'agriturismo, un funzionario comunale e due signore straniere (una svizzera, l'altra austriaca), che avevano comprato casa e terre nel territorio comunale. Loro erano interessati ad acquisire notizie sullo scenario politico all'interno del quale si stavano muovendo, io a comprendere le ragioni del loro impegno e della loro passione. Per nulla ingenui sul contesto politico, le sue scissioni e i suoi interessi, mi parvero in genere poco ideologizzati (con l'eccezione di una o due persone, diffidenti nei confronti della matrice "fascista" di alcuni sponsors politici), ma estremamente attenti alla difesa del territorio, dello stile di vita scelto e degli investimenti fatti per renderlo sostenibile e produttivo. Per quanto consapevoli dell'importanza dell'appoggio politico, non mi sono sembrati degli strumenti inconsapevoli nelle mani di questo o quello schieramento, ma persone convinte, per ragioni diverse, della giustizia della propria battaglia e pronti a difendere "il Val di Noto" e/o il "Sud-Est". Dei loro discorsi mi colpivano, però, alcuni aspetti. Innanzitutto il considerare come dati *owvi* e scontati proprio quelle entità ("il Val di Noto", "il Sud-Est") il cui costruirsi (quasi) dal nulla a partire dall'interazione tra le classificazioni UNESCO, le sue procedure e le istituzioni "tradizionali" di un'area vasta e differenziata (*L'Unesco e il campanile*, appunto) avevo provato a seguire lungo tutto il decennio precedente. Quindi l'intima convinzione, al di là dei pur evidenti e dichiarati interessi strumentali, della peculiare bellezza naturalistica e artistico-architettonica dei "propri" luoghi. Un sentimento, questo, piuttosto nuovo, che, solo pochi anni prima, era assente in quella fascia di popolazione, o comunque appariva declinato nei termini, molto diversi, del discorso campanilistico di storici e intellettuali locali. Infine la capacità che simili passioni identitarie e patrimoniali avevano di coinvolgere persone provenienti da diverse parti del mondo che, anche per tali sentimenti, avevano scelto di vivere nel "Val di Noto".

Il film-documentario dal quale siamo partiti esprime in maniera emblematica l'insieme di questi tratti. Se uno dei due studenti, iscritto all'*ARCI glocal action*, nel film dice di considerare la lotta contro i petrolieri un momento in cui "Il Val di Noto prende coscienza del suo valore", Denise Bell Hyland, la cittadina statunitense perseguitata dai petrolieri, descrive con tono appassionato la bellezza dei propri ulivi e l'unicità dell'olio prodotto da quella terra. A sua volta un giovane neo rurale, il cui accento indica una chiara provenienza romana e metropolitana, camminando a torso nudo tra campi di grano e muri a secco, spiega la sua scelta di vivere con la moglie e un figlio in una casa semi diroccata, tirata su da solo, senza luce ed acqua corrente, con la necessità di ritrovare in questo suo nuovo mondo, insieme forse al sociologo Franco Cassano, i ritmi lenti della terra madre⁷. Un agricoltore locale, con moglie e figli, che ha investito nel biologico, a sua volta si vanta di coltivare "vero grano antico siciliano", mentre un'imprenditrice piemontese che ha lasciato il suo lavoro cittadino per comprare terra e casa nel "Sud-Est", parla della sua nuova terra come un "luogo vergine", non ancora contaminato dagli errori e dagli orrori della modernità. Atteggiamenti comuni, questi, a quanti hanno dato vita al movimento di difesa del "Val di Noto" dall'aggressione delle *lobbies* petrolifere; attitudini, che avevo trovato declinate per la prima volta nelle retoriche di quei politici che avevano investito nel processo di patrimonializzazione, che erano state poi riprese lungo il decennio successivo nelle pagine della stampa locale e che avevano trovato una certificazione ufficiale nelle classificazioni UNESCO. Del resto, nel film, come anche nelle TV regionali che hanno seguito la cerimonia di riapertura del Duomo di Noto e nella carta stampata, una voce ricorrente è quella di Roy Bondin, delegato permanente di Malta presso l'UNESCO, incaricato di seguire la proposta di iscrizione siciliana, cui si deve in gran parte l'attitudine positiva dell'istituzione transnazionale: l'UNESCO, dice, privilegia "la Cultura" e tutte quelle politiche che favoriscono "la Cultura": tocca ai Siciliani difendere, ora, la propria Cultura. In realtà la difesa della Cultura del "Val di Noto" è potuta diventare una passione condivisa per una parte, certo ancora minima e marginale, delle popolazioni dell'area proprio perché tale Cultura, inserita nel sistema classificatorio UNESCO e dunque oggettivata, patrimonial-

7 - Per una critica del meridionalismo identitario di Cassano, cfr. Palumbo 2001.

lizzata, tipicizzata e stereotipizzata, ha iniziato ad essere un bene disponibile per molte persone, siciliane e non, che intorno ad essa hanno incominciato a produrre pratiche e sentimenti diversi: strategie politiche, progetti economici, scelte di vita, opzioni estetiche ed etiche, affetti ed emozioni. L'intervento pubblico di Andrea Camilleri oltre ad essersi rivelato, non a caso, efficace è, in questo senso, emblematico. Camilleri, scrittore siciliano ha costruito il suo grande successo attraverso l'invenzione di una lingua narrativa ibrida (un italiano colto, con interventi lessicali siciliani e strutture narrative che riprendono alcuni stilemi della narrazione popolare) e di una moltitudine di personaggi-tipi stereotipicamente "siciliani". In questo modo, pur mantenendo fermo un proprio impegno politico contro le violenze e le storture della Sicilia reale, ha contribuito alla costruzione di un'ennesima, elegante e divertente immagine letteraria e stereotipica della Sicilia. Ancor più marcata tale tendenza è apparsa in una fortunatissima serie televisiva, il Commissario Montalbano, direttamente tratta dai racconti di Camilleri ed interpretata da Luca Zingaretti. L'intera serie, girata proprio nei luoghi del Sud-Est (Ibla, Modica, le spiagge di Samperi), ha contribuito a modellare nel senso comune nazionale un'"immagine al sole della Sicilia" (per ripetere la frase di una fortunata campagna pubblicitaria voluta dall'allora Assessore ai beni Culturali della Regione Siciliana, Fabio Granata), lontana dalle violenze mafiose della cronaca e di numerosissimi altri serial televisivi. Per quanto la Vigata di Camilleri / Montalbano sia letterariamente ambientata nella Sicilia Occidentale (Porto Empedocle), quella televisiva di Montalbano / Zingaretti è, agli occhi degli spettatori, la Sicilia luminosa e "pulita" del Sud-Est. Non è certo un caso, dunque, che nel sito personale di Fabio Granata, tra le immagini che compaiono nella galleria fotografica, insieme a quelle che lo ritraggono con Paolo Borsellino, ve ne sia una in cui l'Assessore siede al fianco proprio di Luca Zingaretti; e che, nel suo tempestivo appello, Camilleri, da sempre legato alla Sinistra, riconosca i meriti politici dell'uomo politico di Destra.

Il lato in ombra della patrimonializzazione

Diversamente da Noto, nella cui scenografia barocca hanno ambientato i propri film registi come Rossellini, Antonioni, De Sica, Amelio, Tornatore, Zeffirelli – per non citare che i più noti tra coloro che hanno fatto di Noto un luogo dell'immaginario visuale nazionale – le non meno affascinanti architetture manieristiche e barocche di Militello non hanno mai attirato un'attenzione più che episodica di registi e intellettuali. Il solo momento di protagonismo mediatico del luogo nel quale ho concentrato le mie ricerche è stato quello della celebrazione delle nozze tra Pippo Baudo, che in paese è nato, e Katia Ricciarelli, svoltesi in paese nel gennaio del 1986 (cfr. Palumbo 2003). Nonostante a Militello sia stata sperimentata per la prima volta nell'area quell'idea della "Settimana del barocco che avrebbe poi contribuito a rappresentare, sul piano del cerimoniale pubblico, l'insieme dei centri del "Val di Noto", questo paese, dopo l'iscrizione nella WHL sembra essere rimasto fuori dai processi che altrove – a Noto, come a Modica, a Scicli e a Caltagirone – si sono attivati in seguito alla patrimonializzazione UNESCO. Se a Modica, a partire dalla costruzione di una tradizione dolciaria legata alla produzione del cioccolato – che si ritiene in loco derivata direttamente dal mondo azteco – si è avviato un complesso processo di tipizzazione alimentare che ha portato la città iblea ad essere inserita nel circuito delle manifestazioni di Eurochocolate, a Militello, la Sagra della Mostarda e del Ficodindia, nata nel 1987, è restata una sagra (molto frequentata, ma) di paese e, soprattutto, nessuna azione politica coordinata è mai riuscita a fare di essa il volano per processi anche ristretti, di tipizzazione alimentare, né in presenza del processo di patrimonializzazione UNESCO si è mai tentato seriamente di sviluppare forme di connessione con circuiti agro-alimentari nazionali quali, ad esempio, Slow Food. Sul piano politico, infine, Militello, che pure aveva giocato un ruolo decisivo nella ridefinizione dell'iniziale progetto di patrimonializzazione (Palumbo 2003), è decisamente rimasta al palo rispetto alle dinamiche che abbiamo visto prodursi a Noto e nell'intera area iblea. La possibilità di far includere Militello nel novero dei Comuni candidati all'iscrizione era stata costruita con abilità dall'Assessore alla Cultura della Giunta di centro sinistra che ha amministrato il paese dal 1994 al 2002. A partire dal 1996, l'Assessore aveva tessuto contatti con amministratori degli altri comuni, con i rappresentanti UNESCO, con l'assessorato ai Beni Culturali della Regione, con le Sovrintendenze ed era così riuscito a far rientrare il proprio paese nell'elenco dei centri che, nel 2002, sarebbero poi stati inclusi nella WHL. Il riconoscimento UNESCO giunse a pochi mesi dalle elezioni amministrative che, nel 2003, sancirono a Militello la vittoria del Centro destra

e l'elezione di una nuova Giunta. I nuovi amministratori pubblici, con in testa l'assessore ai Beni Culturali, si sono trovati a gestire l'etichettatura UNESCO – che non avevano voluto o comunque non avevano mai appoggiato in maniera chiara quando erano opposizione – senza un preciso interesse politico e, senza, quindi una qualche strategia globale. Piuttosto, sia per ragioni legate alla collocazione politica della Giunta, più vicina a Forza Italia e ad aree “tradizionali” di AN che non alle idee identitario-patrimonialiste di Granata, sia per motivazioni personali, tra il 2003 e il 2008 l'Assessore alla Cultura ha seguito, almeno sul piano delle rappresentazioni, retoriche che tendevano a sminuire il carattere “barocco” di Militello, a vantaggio di una sua supposta classicità rinascimentale (Militello come “la Firenze degli Iblei”). Una simile scelta isolazionista (rispetto alle dinamiche che si attivavano nell'istituendo “Val di Noto”) ritorna nella decisione di aderire al Consorzio Ducezio (un “consorzio turistico e delle attività produttive”), una sorta di altro Distretto Culturale che comprende, insieme a Militello, altri cinque comuni, nessuno dei quali iscritti nella WHL (Licodie Eubea, Mineo, Vizzini, Castel di Ludica e Grammichele), e tutti legati ad un'area interna, parte certamente nell'antico Val di Noto, ma lontana dall'area più iridescente del nuovo, (ri)nascente “Val di Noto”. In questo modo l'amministrazione militellese, tra 2003 e 2008, rinuncia di fatto a costruire un ponte con quei comuni che stavano giocando un ruolo nella ristrutturazione politico-patrimoniale di un'area e fa del riconoscimento UNESCO una sorta di faticoso e fastidioso marchio formale. Non che, come a Noto o a Modica, anche a Militello non si ristrutturino molti palazzi e chiese monumentali, al punto che il paesaggio urbano appare oggi di qualità di gran lunga migliore rispetto al 1996. Il problema è che questi lavori non vengono considerati (e di fatto non sono) connessi con l'iscrizione nella WHL e non si iscrivono mai in una politica culturale che faccia di questa iscrizione un volano della pianificazione economica e/o identitaria. Il restauro del monastero di San Domenico e il suo riutilizzo come auditorium, gli scavi e il restauro nella chiesa di Santa Maria la Vetere, ad esempio, sono considerati esiti di dinamiche politiche “tradizionali” e specifiche (quel politico che fa finanziare quel progetto, la bravura di quell'amministratore a reperire i fondi europei).

Al disinteresse, se non proprio ostracismo, della classe politica che avrebbe invece dovuto costruire quella trama di connessioni, legami e iniziative necessarie a dare il via ad un processo di *feedback* positivo tra retoriche patrimoniali, azioni istituzionali e sentimenti soggettivi, corrisponde, nella comunità locale, un diffuso sentimento di indifferenza, se non proprio di fastidio, nei confronti di tutto quanto abbia a che vedere con l'UNESCO. Nelle corrispondenze dei quotidiani locali, nei dibattiti pubblici, nel senso comune, l'UNESCO resta una realtà distante, da guardare con freddezza e ironia; le motivazioni alla base del riconoscimento ottenuto (anche) da Militello, qui non entrano a far parte del vissuto degli attori sociali che, anzi, nel guardare con occhi critici l'assenza di effetti concreti derivanti dall'iscrizione del paese nella WHL (nessun incremento del flusso turistico, peggioramento delle condizioni economiche globali, assenza di iniziative imprenditoriali legate all'ospitalità turistica), tendono a considerare con amara ironia la distanza tra le dichiarazioni ufficiali e la concreta, quotidiana, realtà. Il riconoscimento UNESCO diviene così l'esito, della virtuosa, intelligente, ma donchisciottesca, inutile iniziativa del vecchio Assessore, o un tratto della retorica ufficiale adoperata, in circostanze e contesti cerimoniali, da parte delle autorità. Non è quindi un caso che le vicende politiche e le lotte che hanno connotato lo spazio del Sud-Est tra il 2002 e il 2007, non abbiano coinvolto lo scenario militellese. Nessuno si è mai infiammato per il “Sud-Est”, nessuno è mai sceso in piazza per manifestare contro le trivellazioni e nessun Militellese, a quanto mi è dato conoscere, ha partecipato alle manifestazioni netine. Il nuovo spazio del “Val di Noto” (o del Sud-Est) semplicemente, a Militello, non esiste e, dunque, non suscita né emozioni patrimoniali, né passioni politiche. Il mondo sociale vissuto e praticato dai suoi abitanti, per quanto profondamente legato a tratti di lunga durata della storia dell'area iblea e, come vedremo, profondamente connessi con la rinascita barocca di quel territorio dopo il 1693 (ossia il motivo specifico dell'iscrizione nella WHL), è molto lontano dal Sud-Est stereotipato, televisivizzato, idealizzato di Granata, Camilleri, Montalbano e dal Val di Noto essenzializzato dell'UNESCO. Le passioni politiche e quelle pubbliche non mancano certo a Militello, anzi ne costituiscono il fondo polemologicamente e corrosivamente irriducibile, ma agiscono, o meglio continuano ad agire, su piani e scenari diversi da quelli all'interno dei quali prendono corpo le emozioni patrimoniali legate al costituirsi istituzionale e soggettivo del (nuovo) “Val di Noto”. Le inquietudini politiche che muovono le azioni delle persone (maschi adulti)



L'ATTRICE STATUNITENSE JENNIFER GAREIS TRA I SUOI CONCITTADINI MILITELLESINI NEI GIORNI DEL CONFERIMENTO DELLA CITTADINANZA ONORARIA.

a Militello sono prodotte da, e a loro volta producono, poetiche sociali (Herzfeld 1997) differenti da quelle che abbiamo visto guidare l'agire dei neo-rurali del "Val di Noto", dei neo-localisti del "Sud-Est" e dei neo-patrimonialisti netini. Esse, inoltre, sembrano richiedere soggettività che si iscrivono in economie morali (Asad 2003) lontane da quelle in cui si muovono coloro che, più o meno inconsapevolmente, operano negli scenari di una post-modernità sottoposta alle classificazioni iconiche di agenzie transnazionali (Palumbo 2009a) (Palumbo 2010 in stampa).

Il caso del Palazzo Jatrini, sede del fantasmatico Club UNESCO locale, e quello della lapide posta nel palazzo comunale di Militello a commemorazione dell'iscrizione nella WHL possono farci meglio comprendere questo scarto. Il palazzo Jatrini che oggi appare abbandonato è stato oggetto di contese, lotte e fonte di scissioni profonde. Nel 1996 l'ultima erede della famiglia Jatrini era morta senza discendenti diretti al termine di una lunga malattia. Durante la sua degenza era stata accudita da due anziani fedeli, profondamente legati alla famiglia, alla figura del fratello della donna, parroco di Santa Maria per oltre quarant'anni e, in ultima istanza, totalmente dediti alla loro parrocchia. I due uomini conoscevano l'intenzione della donna di lasciare i cospicui beni di famiglia alla parrocchia e certamente approvarono e sostennero quella scelta. Nello stesso tempo, quando era oramai evidente l'imminente scomparsa della donna, più volte chiesero al parroco di iniziare a pianificare l'utilizzo del lascito a fini che potessero essere utili per il prestigio della comunità / partito *marianese*. Il parroco, probabilmente reso cauto dalle direttive diocesane, non si pronunciò mai a riguardo e, quando il testamento venne aperto, si limitò a prendere atto delle volontà della defunta. I due uomini, e con loro una parte significativa della comunità *marianese*, continuarono a pressare parroco e Vescovo affinché quei beni (il palazzo di città, due splendide case di campagna con annessi terreni, altre case e terreni) potessero essere gestiti direttamente dai fedeli – con ovviamente la supervisione ecclesiastica. Sperando evidentemente in un ruolo di intermediari, i due anziani fedeli, e con loro molti altri parrocchiani, erano comunque sinceramente preoccupati che il patrimonio Jatrini, costituitosi all'interno della chiesa di Santa Maria, potesse alla fine essere gestito per fini diversi da quelli legati al lascito, da un parroco pro-tempore ed estraneo alla comunità e un vescovo immaginato non amico della stessa. Contro queste aspettative, parroco e Curia vescovile, intendevano ribadire il diritto della Chiesa di disporre pienamente dei beni ereditati, senza vincoli di alcun genere. La questione, come si intuisce, non era tanto o soltanto economica, ma giurisdizionale: chi aveva il diritto di gestire e guidare l'utilizzo di quei beni, la Chiesa, oramai

legale proprietaria, o i *marianesi*, che ritenevano quegli stessi beni parte della vicenda storica della parrocchia e lascito di propri antenati? Di fronte ad un parroco e ad una curia evidentemente interessati solo ad una gestione spicciola dell'eredità, da parte *marianese* emersero, tra 1996 e 1998, diverse proposte di utilizzo della stessa. Alcuni giovani intendevano trasformare una delle case di campagna in una struttura agrituristica, da gestire attraverso una cooperativa *marianese*, altri volevano che il palazzo di città diventasse sede del Museo parrocchiale, altri ancora chiedevano che esso si trasformasse in centro culturale. Queste proposte crearono aggregazioni e scissioni, consensi e conflitti, all'interno della comunità *marianese*, tra questa e il contrapposto partito *nicolese*, tra tutti e l'amministrazione comunale. Conflitti nuovi e vecchi che si attivarono, riattivarono e disattivarono, innestandosi con numerose altre ragioni e modalità del contendere. L'eredità Jetrini e i suoi palazzi divennero quindi gli ennesimi *concreta* (Faubion 1993) attraverso i quali individui, gruppi, fazioni, *partiti* e *contrapartiti*, danno vita al peculiare spazio pubblico locale. Preso all'interno di simili tensioni il palazzo Jatrini venne per due volte visitato da ladri che, sapendo bene cosa cercare, lo spogliarono di mobili, oggetti, libri, per essere alla fine dato in concessione ad un singolo privato, anch'esso legato al mondo parrocchiale *marianese*, ma invisibile a molti, che fece di questo temporaneo successo un punto a suo favore nelle proprie strategie all'interno del campo politico-giurisdizionale. Il Palazzo, preso da queste trame polemologiche che sembrano quasi corroderlo e consumarlo, viene lasciato decadere, inerte, senza che nulla possa salvarlo. La localizzazione del Club UNESCO al suo interno, dunque, piuttosto che essere indice di una volontà di riqualificazione attraverso una politica di (ri)valorizzazione più generale del centro storico connessa con i processi in atto nell'area, è un ennesimo, ultimo momento della competizione che gruppi e individui del posto, da secoli, portano avanti attraverso il controllo e la gestione di quelli che, oggi, dall'esterno, siamo soliti chiamare "beni culturali". Il Palazzo sede del Club UNESCO entra, per così dire, nella giurisdizione del suo Direttore, che è anche Direttore del Coro di Santa Maria, che è poi uomo fidato del parroco e ritenuto, in una certa fase, vicino alla Giunta di sinistra. Preso in questa trama di rapporti schismogenetici e regressivi, esso, con la targa UNESCO, giace in condizione di assoluto degrado.

Il 31 gennaio 2004 l'amministrazione comunale di centro destra, da poco eletta e destinata a disinteressarsi dell'opportunità offerta dal riconoscimento UNESCO, fa apporre nell'ingresso del Palazzo comunale la seguente lapide (*balàta*, in dialetto):

"LE OTTO CITTÀ DELLA SICILIA SUD-ORIENTALE / CALTAGIRONE, CATANIA, / MILITELLO NEL VAL DI CATANIA, MODICA / NOTO, PALAZZOLO ACREIDE, / RAGUSA E SCICLI / SONO STATE RICOSTRUITE / DOPO IL TERREMOTO DEL 1693 / NELLO STESSO LUOGO / O NELLE VICINANZE DEI SITI DISTRUTTI. / ESSE RAPPRESENTANO UN'IMPORTANTE INIZIATIVA / COLLETTIVA, PORTATA A TERMINE OTTENENDO UN / LODEVOLLE LIVELLO, ARTISTICO ED ARCHITETTONICO. / COMPLETAMENTE CONFORMI ALLO STILE DELL'EPOCA, / LE CITTÀ HANNO APPORTATO / DELLE INTERESSANTI INNOVAZIONI NEL CAMPO / DELL'URBANISTICA E DELL'ARCHITETTURA. / 31-01-2004 / VITTORIO MUSUMECI - SINDACO".

Non mi soffermo sul particolare stile retorico dell'iscrizione (che pure meriterebbe attenzione), ma solo su alcuni aspetti della sua ricezione nel mondo locale. La *balàta*, in fondo, non fa che celebrare e monumentalizzare un evento – quello dell'ingresso del paese nella WHL – certamente degno di nota. Eppure, appena apposta, essa inizia a suscitare commenti aspri, feroci, ironici: perché mettere una lapide quando c'è già la targa ufficiale con il logo UNESCO? Perché dare delle motivazioni, quando esistono già quelle ufficiali dettate dall'UNESCO? Perché quel firmarsi del Sindaco, che nessun merito aveva avuto nell'ottenimento dell'iscrizione? E ancora, perché non nominare mai la parola "barocco" (si allude genericamente ad "uno stile dell'epoca") che pure era alla base del riconoscimento UNESCO? E poi, come nota con ironia un attento osservatore locale, perché, a fronte della rimozione del "Val di Noto", anacronisticamente chiamare Militello "nel Val di Catania"⁸? Tutte queste osservazioni fatte dai Militellesi crearono discussioni, aprirono conflitti, produssero, ancora una volta, *partiti* e *contrapartiti*. La *balàta* del 2004, come quella del 1954 (Palumbo 2001), cui nella coscienza di alcuni questa rinvia, si trasformò in *concretum* attraverso il quale dare vita ed operare la lotta. E del resto per motivi chiaramente – a saper leggere tra le righe, come sanno fare i Militellesi – polemici essa era stata scolpita e apposta. Se il "Val di Noto" si identifica con il Barocco, allora occorre ri-

8 - Salvatore Pio Basso, "Lapidum Assessores. Appunti di viaggio. Addi Mercoledì 4 febbraio 2004", in Militello. Info.

muovere entrambe le espressioni, preannunciando, così, una linea “politico-culturale” che autarchicamente punta a valorizzare altre epoche, altri stili artistici (il Rinascimento, la Firenze degli Iblei). Scomparso il “Val di Noto”, compare un inatteso “Val di Catania”, invenzione troppo ardita e priva di ogni supporto burocratico istituzionale per poter essere realisticamente pensata come base di una nuova immaginazione identitaria. La *balàta* del 2004, dunque, nel rilanciare una poetica del *pòlemos* e della manipolazione, della sfida e dell’allusione, fagocita l’evento “iscrizione nella WHL” all’interno di quelle logiche giurisdizionali che hanno governato per secoli lo spazio pubblico di Militello, nel momento stesso in cui si fa simbolo di una politica di rifiuto delle profonde conseguenze che quell’evento avrebbe potuto avere – e che di fatto negli altri centri iscritti avrà – sulla realtà locale. Le passioni e le inquietudini politiche, veicolate dalla nuova *balàta*, pongono vincoli precisi e apparentemente insormontabili all’emergere di forme nuove di immaginare ed esperire il mondo sociale.

Classificazioni globali, passioni patrimoniali, inquietudini politiche

Possiamo ora provare a trarre le fila di questa nostra comparazione partendo dalla constatazione di un paradosso. L’iscrizione nella WHL degli otto comuni della Sicilia orientale si fonda sul riconoscimento del carattere omogeneo ed eccezionale della ricostruzione dell’intera area dopo il terremoto del 1693. Il tardo barocco è, da questo punto di vista, lo stile artistico-architettonico che connotò, all’epoca, l’intera impresa. Le dimensioni economiche, quelle politiche, sociali e, più specificamente giurisdizionali, della ricostruzione, che alcuni studiosi di quel processo hanno messo in luce (Dufour 1985; Scalisi 2001) sono state invece ignorate dalla classificazione UNESCO, tutta centrata sulla dimensione urbanistica e storico-artistica. Essa, infatti, espunge dal processo di oggettivazione patrimoniale proprio quelle dinamiche socio-politiche che erano state alla base della ricostruzione settecentesca del “Val di Noto” e che hanno continuato a rendere inquiete le scene coinvolte sia durante tutta la fase di istruzione delle candidature, sia negli anni immediatamente successivi. A Militello, come in alcuni altri centri implicati in tale processo (Palazzolo Acreide e, almeno in parte, Scicli) quelle dinamiche fazionali e giurisdizionali che erano state tra i motori più potenti della ricostruzione settecentesca e che sono state rimosse dal processo ufficiale di costruzione patrimoniale, sono invece ancora oggi ben visibili e particolarmente forti. Esse agitano le passioni politiche degli attori sociali, avvolgendo edifici e siti interessati dalle classificazioni UNESCO in una trama di pratiche sociali e di emozioni che, pur fissandosi su oggetti divenuti “patrimonio”, facciamo fatica a definire patrimoniali⁹. Sono “inquietudini politiche”, emozioni fazionali e aggressive, quelle che continuano a muovere gran parte delle azioni che a Militello sono messe in atto intorno a, e attraverso le “cose del patrimonio”. In una certa fase storica (quella appena descritta), la patrimonializzazione stessa, in termini metonimici (con il Palazzo sede del Club UNESCO) e analogici (attraverso la *balàta* commemorativa) diviene nient’altro che un elemento, un *concretum*, uno tra i tanti disponibili, attraverso il quale continuare a giocare il proprio gioco polemico. Questa “poetica sociale” (Herzfeld 1997), che può continuare ad avere un senso (sempre più autarchico e ristretto, però) nello scenario locale, e che ha giocato un ruolo importante nella fase di forte conflittualità prodotta, nell’area, dall’emergere della proposta di iscrizione nella WHL, provoca invece effetti negativi quando ci si trova ad operare in uno scenario inedito, come quello del “Val di Noto” tra il 2005 e il 2009. Le vicende della nascita del “Sud-Est” e della rinascita del “Val di Noto” ci hanno condotto proprio all’interno di un simile, nuovo, scenario socio-politico, che appare dominato dall’immaginario patrimoniale e costruito in accordo alle logiche essenzializzanti e iconizzanti della classificazione transnazionale UNESCO¹⁰. Alcuni anni fa ho provato ad indicare alcuni tratti costitutivi del processo di oggettivazione patrimoniale (Palumbo 1998) (Palumbo 2003). In primo luogo era evidente come l’azione burocratica e politica dell’UNESCO non annullasse l’esistenza di sentimenti localistici e di tensioni campanilistiche, ma al contrario li eccitasse e in qualche modo li riattivasse, anche dopo decenni, se non addirittura secoli di quiescenza. Notavo, però, come quelle stesse dinamiche conflittuali, eccitate dall’intervento dell’istituzione transnazionale, dovessero essere rimosse dalla rappresentazione ufficiale. Il “patrimonio universale”, che per essere riconosciuto tale aveva rimesso in moto antichi rancori campanilistici, doveva essere epurato da qualsiasi riferimento a conflitti interni agli scenari sociali che la classificazione ufficiale andava ridefinendo. Questo aveva a che vedere, pensavo, con la necessità di quel sistema tassonomico di produrre “cose culturali”, oggetti patrimoniali essenziali, immagini iconiche e

9 - Cfr. Palumbo 1997, 1998, 2003, 2006.

10 - Cfr., ad esempio, Palumbo 1998, 2003, 2006, 2007, Bunten 2008, Collins 2008, Di Giovine 2010.

immutabili di "realità" sociali stereotipate: identità-merci, dicevo, da vendere nel mercato della differenza culturale. Notavo, infine, che in ogni caso il processo di merci-patrimonializzazione portava alla costruzione di nuove entità socio-politiche immaginarie che già allora (2002-2003) sembravano candidate a divenire spazi sociali e politici "reali" a disposizione di pratiche ed emozioni di persone concrete. In seguito (Palumbo 2006), continuando a lavorare su quanto accadeva nella Sicilia del sud-est, ho potuto vedere come alla base del graduale strutturarsi, nella scena politica, di queste nuove forme di immaginazione dell'appartenenza (il Sud-Est, appunto, e il "Val di Noto", ma anche il neo-autonomismo siciliano), continuassero ad agitarsi scontri, conflitti, tensioni e interessi di diversa natura e come, dunque, il processo di produzione di nuove forme di località innescatosi con l'intervento UNESCO, fosse ancora ben vivo e incandescente. Solo in seguito (Palumbo 2010, in stampa) ho iniziato a comprendere come l'insieme di questi processi avesse a che vedere con questioni più generali. Si riferisse, cioè, all'operare di sistemi tassonomici (il patrimonio, appunto, ma anche la tipicizzazione alimentare, lo sport, la moda, il turismo) capaci di organizzare su scala globale la produzione di nuove forme dell'immaginario sociale e di inserirle in un sistema gerarchizzato e asimmetrico di *governance* mondiale. I processi di iconicizzazione, stereotipizzazione, mercificazione e "oggettivazione culturale"¹¹, colti osservando le interazioni tra l'UNESCO e i campanili siciliani, erano espressione di un processo più vasto che, con Appadurai (1996), spostava il focus della *governance* politica dall'immaginazione nazionale – plasmata, in forme rarefatte (Herzfeld 1992), su quella delle comunità "naturali – a quella, ancor più astratta e rarefatta, ma non per questo meno vincolante e pesante, di nuovi e dinamici scenari globali. Come le stereotipizzazioni degli stili calcistici nazionali¹² o quelle delle produzioni alimentari tipiche¹³, anche le essenzializzazioni patrimoniali, nel momento in cui semplificano e immobilizzano contesti, oggetti, pratiche, sottraendole, almeno idealmente, agli spazi vicinali (i vicinati di Appadurai 1996) di interazione, producono nuovi scenari, nuovi spazi dell'/per l'immaginazione identitaria, che sembrano organizzarsi all'interno di un gioco oramai diverso da quelli che modulavano gli scenari precedenti e che, pure, possono produrre, se efficaci, emozioni e passioni capaci di muovere animi ed azioni.

L'essere potuto ritornare nel Sud-Est siciliano di questi ultimi anni con uno sguardo arricchito da simili riflessioni, mi ha messo nella condizione di osservare da vicino proprio lo strutturarsi di tali, nuovi, scenari e il prodursi di nuove forme di rappresentazione /costruzione dei sentimenti di appartenenza. Certo, il "Val di Noto" e il "Sud-Est" sono delle costruzioni immaginarie recenti, prodotte dall'interazione tra l'azione di *governance* burocratica dell'UNESCO, le dinamiche politiche locali, regionali e nazionali, le retoriche identitarie messe in campo da precisi gruppi d'interesse e, ancora, dalle stereotipizzazioni cinematografiche, narrative e televisive (Rossellini, Antonioni, Amelio, Tornatore, Camilleri e Montalbano, ma anche le decine di televisioni locali che, nel corso di dieci anni, hanno adeguato ai nuovi contesti la propria programmazione culturale), da campagne pubblicitarie, nazionali e internazionali, dai primi effetti della patrimonializzazione UNESCO sui flussi turistici, dall'azione di *tour operators* e intermediari immobiliari (che hanno di fatto venduto una parte rilevante del territorio rurale di pregio a persone facoltose, provenienti dal Nord Italia e dal Nord Europa). Nello stesso tempo, però, l'esistenza di queste nuove entità iconico-patrimoniali, ha iniziato a rimodulare l'immaginario di fasce sempre più significative della popolazione dell'area. Guide turistiche, spesso aggregate in cooperative di servizi, giovani che si formano in corsi, universitari e/o regionali dedicati al patrimonio culturale e al turismo, insegnanti di scuole primarie e secondarie, alcuni convinti docenti universitari, neo-rurali che, provenendo da diverse parti del mondo divengono tra i più strenui sostenitori di queste (loro) nuove località. E ovviamente uomini politici – sia quelli che in questo percorso di re-immaginazione del proprio mondo e del suo sviluppo hanno, con intima convinzione, speso gran parte del proprio impegno e prestigio, sia quanti hanno invece adoperato strumentalmente una retorica che, oggi, sembra funzionare –; e persone comuni – imprenditori, agricoltori, albergatori – che hanno investito, economicamente ed esistenzialmente nel processo in atto. Tutte le persone, insomma, che abbiamo visto aggregarsi intorno al movimento antitrivellazioni e che iniziano a sviluppare emozioni patrimoniali per una "località" (immaginata, stereotipata, essenziale) che pure cominciano a sentire propria. Si tratta, al momento, di fasce ristrette, ma economicamente e politicamente significative, delle popolazioni dell'area che, possiamo però immaginare, avranno un peso sempre maggiore nel determinarne le future configurazioni istituzionali e culturali di quel territorio. È alle loro passioni e alle loro azioni che riserverei l'espressione "emozioni pa-

11 - Cfr. Appadurai 1986, 1996, Handler 1988, Holmes 2000, Palumbo 1998, 2003, Jeudy 2001, Herzfeld 2004, Bunten 2008, Collins 2008.

12 - Arhetti 1999, Ben Porat e Ben Porat 2004, Giulianotti, R., Robertson, R. 2004, 2007a, b, Lechner, 2007.

13 - Cfr., ad esempio, Watson 1997, Bérard e Marchenay 2004, Siniscalchi 2007, 2009, 2010a, b, Wilk 2006.

trimoniali”, intendendole come i primi semi che il processo di riconfigurazione dell’immaginazione politico-culturale innescatosi con l’intervento UNESCO sembra aver lasciato nelle loro economie morali e nelle loro (ri)configurazioni del sé, privato e pubblico (Bunten 2008). Le altre, quelle dei miei amici militellesi, che si ostinano a voler giocare il loro antico gioco fondato sul *pòlemos* e la sfida, sono passioni politiche di chi continua a non ritenere possibili nuove forme di immaginazione culturale e sociale e a non vedere nemmeno l’interesse di iscriverne in nuovi regimi (patrimoniali) di significazione (e dunque di vita, sia pure post-moderna) le proprie “politiche dell’inquietudine”.

Bibliografia

- Appadurai, A. (1986) *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, Un. Minnesota P.
- Archetti, E.P. (1999) *Masculinities: football, polo and tango in Argentina*, Oxford, Berg.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- Audrerie, D., Soucher, R., Vilar, L. (1998) *Le patrimoine mondial*, Paris, PUF.
- Babelon, J.P., Chastel, A. (1994) *La notion de patrimoine*, Paris, Liliana Levi.
- Ben-Porat, G., Ben-Porat, A. (2004) *(Un)bounded soccer: globalization and localization of the game in Israel*, “International Review for the Sociology of Sport”, 39, pp. 421-436.
- Bérard, L., Marchenay, P. (1995) *Lieux, temps et preuves: la construction sociale des produits de terroir*, “Terrain”, n. 24, pp. 153-164.
- Bérard, L., Marchenay, P. (1998) *Les procédures de patrimonialisation du vivant et leurs conséquences*, in Poulot, D., *Patrimoine et modernité*, Paris, L’Harmattan, pp. 159-170.
- Bérard, L., Marchenay, Ph. (2004) *Les produits de terroir. Entre cultures et règlements*, Paris, CNRS.
- Berliner, D. (2010) *Perdre l’esprit du lieu. Les politiques de l’Unesco à Luang Prabang (rdp Lao)*, “Terrain”, n. 55, pp. 90-105.
- Bindi, L. (2005) *Bandiere, antenne e campanili*, Roma, Meltemi.
- Bindi, L. (2009) *Volatili misteri. Festa e città a Campobasso e altre divagazioni immateriali*, Roma, Armando.
- Bortolotto, C. a cura (2008) *Il patrimonio immateriale secondo l’Unesco: analisi e prospettive*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.
- Bourdin, A. (1992) *Patrimoine et demande sociale*, in R. Neyret, *Le patrimoine, atout du développement*, Lyon, PUL.
- Boyarin, J. (1994) *Remapping Memory. The Politics of Time Space*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Bravo, G.L., Tucci, R. (2006) *I beni culturali demotnoantropologici*, Roma, Carocci.
- Breglia, L. (2006) *Monumental Ambivalence. The Politics of Heritage*, Austin, University of Texas Press.
- Briggs, C.L. (1996) *The Politics of Discursive Authority in Research on the ‘Invention of Tradition*, “Cultural Anthropology”, 11, 4, pp. 435-469.
- Broccolini, A. (2008) *Scena e retroscena di un “patrimonio”*. *Artigianato, turismo e cultura popolare a Napoli*, Verona, Qui Edit.
- Bromberger, C., (1996) *Ethnologie, patrimoine, identités. Y a-t-il une spécificité de la situation française?*, in D. Fabre, *L’Europe entre cultures et nations*, Paris, M.S.H., pp. 9-23.
- Brumann, C. (2009) *Outside the glass case: The social life of urban heritage in Kyoto*, “American Ethnologist”, 36, 2, pp. 276-299.
- Bruner, E.M. (2001) *The Masai and the lion king: authenticity, nationalism, and globalization in african tourism*, “American Ethnologist”, 28, 4, pp. 881-908.
- Bunten, A.C. (2008) *Sharing culture or selling out? Developing the commodified persona in the heritage industry*, “American Ethnologist”, 35, 3, pp. 380-395.
- Buttitta, A. (2002) *Preliminari alla museografia etnoantropologica*, in J. Cuisinier, A. Vibaek, a cura, in *Museo e cultura*, Palermo, Sellerio, pp. 35-42.
- Chastel, A. (1986) *La notion de patrimoine*, in P. Nora, *Les lieux de mémoire*, V. 2. Paris, Gallimard, pp. 405-450.
- Chatterjee, P. (2006) *Oltre la cittadinanza*, Roma, Meltemi.
- Chiva, I. (1990) *Le patrimoine ethnologique: l’exemple de la France*, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 24 (Symposium), pp. 229-241.
- Chiva, I. (1996) *Ethnologie, ideologie et patrimoine*, in D. Fabre, *L’Europe entre cultures et nations*, Paris, M.S.H., pp. 77-84.
- Cirese, A. (1977) *Oggetti, segni, musei*, Torino, Einaudi.
- Clemente, P. (1996) *Graffiti di museografia antropologica italiana*, Siena, Protagon Editori toscani.
- Clemente, P., Rossi, E. (1999) *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*, Roma, Carocci.
- Collins, J. (2008) *“But what if I should need to defecate in your neighborhood, Madame?”: Empire, Redemption, and the ‘Tradition of the Oppressed’ in a Brazilian World Heritage Site*, “Cultural Anthropology”, 23, 2, pp. 279-328.
- Connerton, P. (1989) *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Copertino, D. (2010) *Cantieri dell’Immaginario*, Roma, CISU.
- De Cesari, C. (2010) *Creative Heritage: Palestinian Heritage NGOs and Defiant Arts of Government*, “American Anthropologist”, 112, 4, pp. 625-637.

- Dei, F. (2002) *Antropologia critica e politiche del patrimonio*, "AM - Antropologia Museale", 1, 2, pp. 34-37.
- Dei, F. (2007) *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi.
- Di Giovine, M.A. (2009) *The Heritage-scape: UNESCO, World Heritage, and Tourism*, Lexington, Lexington Books.
- Dietler, M. (1994) "'Our ancestors the Gauls'. Archaeology, Ethnic Nationalism, and the manipulation of Celtic Identity in Modern Europe", "American Anthropologist", 21, 5, pp. 584-605.
- Dufour, L. (1985) *Dopo il terremoto del 1693: la ricostruzione del Val di Noto*, in C. De Seta, a cura, *Storia d'Italia. Annali 8. Insediamenti e territorio*, Torino, Einaudi, pp. 473-498.
- Fabre, D. (1994) *Ethnologie et patrimoine en Europe. Conclusions et perspectives du colloque de Tours*, "Terrain", 22, pp. 145-150.
- Fabre, D. (1996) *L'Europe entre cultures et nations*, Paris, MSH.
- Fabre, D. (2000) *Domestiquer l'histoire. Ethnologie des monuments historiques*, Paris, MSH.
- Fabre, D., Iuso, A. (2009) *Les monuments sont habités*, Paris, Éditions de la Maison de sciences de l'homme.
- Faubion, J. (1993) *Modern Greek Lessons. A Primer in Historical Constructivism*, Princeton, Princeton University Press.
- Faure, M. (1998) *Patrimonialisation des productions fromagères dans les Alpes du Nord: savoirs et pratiques techniques*, "Revue de géographie alpine", 84, 4, pp. 51-60.
- Faure, M. (1999) *Un produit agricole «affiné» en objet Culturel. Le fromage beaufort dans les Alpes du Nord*, "Terrain", 33, pp. 81-92.
- Giulianotti, R., Robertson, R. (2004) *The globalization of football: a study in the glocalization of the "serious life"*, "The British Journal of Sociology", 55, pp. 545-568.
- Giulianotti, R., Robertson, R. (2007a) *Sport and globalization: transnational dimensions*, "Global Networks", 7, 2, pp. 107-112.
- Giulianotti, R., Robertson, R. (2007b) *Recovering the social: globalization, football and transnationalism*, "Global Networks", 7, 2, pp. 144-186.
- Handelman, D. (1990) *Models and Mirrors: Towards an Anthropology of Public Events*, Cambridge, C.U.P.
- Handler, R. (1985) *On having a culture. Nationalism and the preservation of Quebec's patrimoine*, in G.W. Jr Stocking, *Objects and the Other. Essays on Museums and Material Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, pp. 192-217.
- Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Herzfeld, M. (1982) *Ours Once More: Folklore, ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin, University of Texas Press.
- Herzfeld, M. (1987) *Anthropology through the Looking-Glass*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Herzfeld, M. (1991) *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton, Princeton University Press.
- Herzfeld, M. (1992) *The Social Production of Indifference. Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (1997) *Cultural Intimacy. Social Poetics in The Nation-State*, New York, Routledge.
- Herzfeld, M. (2004) *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2006) *Antropologia*, Firenze, SEID.
- Herzfeld, M. (2009) *Evicted from Eternity. The Restructuring of Modern Rome*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
- Holmes, D. (1989) *Cultural Disenchantments*. Princeton, Princeton University Press.
- Holmes, D. (2000) *Integral Europe. Fast Capitalism, Multiculturalism, Neofascism*, Princeton, Princeton University Press.
- Jackson, J. (1989) *Is there a way to talk about making culture without making enemies*, "Dialectical Anthropology", 14, 1, pp. 127-145.
- Judy, H.P. (1990) *Patrimoine en folie*, Paris, EMSH.
- Judy, H.P. (1995). *La vertige des traces. Patrimoines en question*, "Ethnologie Française" (numero speciale), 25, 1.
- Judy, H.P. (2001) *La machinerie patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka.
- "La Ricerca Folklorica", (1999), *Antropologia Museale*, Vol. 39.
- Lattanzi, V. (1993) *Ethnographic museums and forms of ethnographic communication*, "Yearbook of Visual Anthropology", 1, pp. 117-127.
- Lattanzi, V. (1999) *Per un'antropologia del museo contemporaneo*, "La Ricerca Folklorica", 39, pp. 29-40.
- Lechner, F.J. (2007) *Imagined communities in the global game: soccer and the development of Dutch national identity*, "Global Networks", 7, 2, pp. 193-229.
- Lowenthal, D. (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lowenthal, D. (1998) *The Heritage Crusade and the Spoil of History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- MacDonald, S. (1997) *Reimagining Culture: Histories, Identities, and the Gaelic Renaissance*, Oxford-New York, Berg.
- Maffi, I. (2004) *Pratiques du patrimoine et politiques de la mémoire en Jordanie*, Lusanne, Payot.
- Maffi, I. (2006) a cura, *Il patrimonio culturale. Annuario di Antropologia*, 6, 7, Roma, Meltemi.

- Padiglione, V. (1994) *Musei: esercizi a decostruire già operanti per volenterosi*, Annali di San Michele, 7, pp. 149-174.
- Padiglione, V. (1996) "Presentazione", in Sezione di Antropologia Museale dell'AISEA (ed.), *L'invenzione dell'identità e la didattica delle differenze*, Milano, ET, pp. 13-26.
- Palumbo, B. (1992) *Immagini dal mondo. Dilemmi e dialoghi su antropologia, storia e potere nell'antropologia statunitense contemporanea*, "Meridiana", 15, pp. 109-140.
- Palumbo, B. (1997) *Retoriche della storia e conflitti di identità in una città della Sicilia*, "Meridiana", 30, pp. 135-168.
- Palumbo, B. (1998) *L'UNESCO e il campanile. Riflessioni antropologiche sulle politiche di patrimonializzazione osservate da un luogo della Sicilia orientale*, "Èupolis", 21/22, pp. 118-125.
- Palumbo, B. (2001) *Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, 'pensiero meridiano' e 'identità meridionale'*, "La Ricerca Folklorica", 43, pp. 117-134.
- Palumbo, B. (2003) *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma, Meltemi.
- Palumbo, B. (2006) *Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neo-sicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio*, "Antropologia", 6, 7, pp. 43-91.
- Palumbo, B. (2007) *Località, 'identità', patrimonio*, "Melissi", 14/15, pp. 40-51.
- Palumbo, B. (2009a) *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze, Le Lettere.
- Palumbo, B. (2009b) *Patrimonializzare*, "AM - Antropologia Museale", 8, 22, pp. XXXVIII-XL.
- Palumbo, B. (2009c) *L'UNESCO et le campanile*, in D. Fabre, A. Iuso, *Les monuments sont habités*, Paris, Éditions de la Maison de sciences de l'homme, pp. 147-169.
- Palumbo, B. (2010) *Classificare, agire, disciplinare. Riflessioni critiche su alcune tendenze dell'antropologia politica contemporanea*, "Illuminazioni", n. 11, pp. 36-110 (rivista elettronica: <http://compu.unime.it/illuminazioni/illuminaindex.html>).
- Palumbo, B. (in stampa 2010), *G(lobal) T(axonomic) S(ystems): sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso UNESCO*, "Meridiana. Rivista di storia e scienze sociali", vol. 68; relazione presentata al Convegno "Politiche delle istituzioni e pratiche pubbliche", Roma, 22-23 gennaio 2009.
- Pizza, G. (2004a) *Un modo nuovo di essere gramsciani*, "AM - Antropologia Museale", 3, 8, pp. 57-62.
- Pizza, G. (2004b) *Tarantism and the Politics of Tradition in Contemporary Salento*, in F. Pine, D. Kanefff and H. Haukanes, *Memory, Politics, and Religion: The Past Meets the Present in Europe*, Munster, Germany: Lit Verlag, pp. 199-223.
- Poulot, D. (1997) *Musée, nation, patrimoine*, Paris, Gallimard.
- Rautenberg, M. (1997) *Evaluation et mise en oeuvre des patrimoines de l'agriculture dans les projets de développement: quels patrimoines pour quel développement?*, in *A propos du patrimoine agricole rhônalpin*, CRIPT-RA, pp. 21-23.
- Rautenberg, M. (1998) *L'émergence patrimoniale de l'ethnologie, entre mémoire et politique publique*, in D. Poulot, *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan, pp. 279-289.
- Scalisi, L. (2001) *Ai piedi dell'altare. Politica e conflitto religioso nella Sicilia d'età moderna*, Roma, Donzelli.
- Scarpelli, F. (2007) *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Pisa, Pacini Editore.
- Siniscalchi, V. (2007) *Sapere antropologico, potere e patrimonializzazione dei saperi in Francia*, in A. Caoci, F. Lai, a cura, *Gli "oggetti culturali". L'artigianato tra estetica, antropologia e sviluppo locale*, Franco Angeli, pp. 148-161.
- Siniscalchi, V. (2009) *Tempo e spazio nelle economie della tipicità*, in "Culture della sostenibilità", n. 6, anno III.
- Siniscalchi, V. (2010a) *Regimi di singolarità e politiche della ripetizione*, "La Ricerca Folklorica" (in stampa).
- Siniscalchi, V. (2010b) *I processi di tipicizzazione tra singolarità e ripetizione. Il caso dei Presidi Slow Food*, in P. Napoli, *La ripetizione*, Soveria Mannelli, Rubettino (in corso di stampa).
- Stajano, C. (2001) *Patrie smarrite*, Milano, Garzanti.
- Tornatore, J.L. (2004a) *La difficile politisation du patrimoine ethnologique*, "Terrain", 42, pp. 149-160.
- Tornatore, J.L. (2004b) *Beau comme un haut fourneau. Sur le traitement en monument des restes industriels*, "L'Homme", 170, 2, pp. 79-116.
- Tornatore, J.L. (2007) *Les formes d'engagement dans l'activité patrimoniale. De quelques manières de s'accommoder au passé*, <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00122998/fr/>, Soumis le Lundi 8 Janvier 2007, 07:28:06.
- Tornatore, J.L. (2010) *L'esprit du patrimoine*, "Terrain", 55, pp. 106-127.
- Trupiano, V. (2009) *Geni, popolazione e culture*, Roma, CISU.
- Watson, J.L. (1997) *Golden Arches East. McDonald's in East Asia*, Stanford CA, Stanford University Press.
- Warnier, J.P. (1994) *Le paradoxe de la marchandise authentique. Imaginaire et consommation de masse*, Paris, L'Harmattan.
- Warnier, J.P., Rosselin, C. (1996) *Authentifier la marchandise. Anthropologie critique de la quête d'authenticité*, Paris, L'Harmattan.
- Wilk, R. (2006) *Home Cooking in the Global Village. Caribbean Food from Buccaneers to Ecotourists*, Oxford-New York, Berg.



Chiara Bortolotto* e Marta Severo**

* Université Libre de Bruxelles (Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains)

** Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne (Collège International des Sciences du territoire)

inventari del patrimonio immateriale: produrre cultura? top-down o bottom-up? ¹

THE BURRYMAN, SOUTH QUEENSFERRY.

1 - Questo articolo si basa su una ricerca realizzata dall'Associazione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e promossa dalla Regione Lombardia/Archivio di etnografia e storia sociale come supporto scientifico al Progetto E.C.H.I. Etnografie italo-svizzere per la valorizzazione del patrimonio immateriale.

2 - Su richiesta degli Stati interessati, l'iscrizione degli elementi spetta a un comitato intergovernativo composto da ventiquattro Stati contraenti eletti a tale scopo, per un periodo di quattro anni, seguendo il criterio di una equilibrata distribuzione geografica.

Compilare degli inventari, delle liste o dei cataloghi redigendo delle schede descrittive di pratiche culturali e documentandole con supporti fotografici, sonori e, in seguito, video è una pratica che ha accompagnato i primi sviluppi dell'antropologia. Le inchieste etnografiche del XIX secolo, basate sulla percezione di un'imminente estinzione delle «culture primitive» di fronte al progresso tecnico nelle culture occidentali o al contatto con esploratori e colonizzatori in quelle extraeuropee, si sono basate su questionari formalizzati e precostituiti utilizzati sul campo da missionari e amministratori coloniali. I metodi di questa "etnografia di urgenza", finalizzata alla conservazione delle tracce documentarie di queste culture in vista della loro trasmissione alle generazioni future, sono stati denunciati in seguito come il prodotto di un'illusione positivista, che cattura le culture in un'essenza statica e atemporale. Sebbene la documentazione sistematica di tratti culturali attraverso strumenti formalizzati non sia più il fondamento della disciplina, essa costituisce, da un punto di vista operativo, uno strumento di gestione indispensabile per gli interventi promossi dalle istituzioni delegate alla protezione dei beni culturali che oggi vengono chiamati 'immateriali'. Nella maggior parte dei casi, questo ambito rimane appannaggio di specialisti delle discipline etnoantropologiche e oggetto delle loro competenze tecnico-scientifiche.

Anche l'implementazione delle politiche di salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (PCI) promosse dall'Unesco si fonda su un insieme di liste destinate a identificare, valorizzare e salvaguardare il PCI. Questa Convenzione prevede la creazione, a livello nazionale, di "uno o più inventari" del patrimonio immateriale presente sul territorio di ogni Stato e di due liste internazionali: una Lista rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dell'Umanità e una Lista del patrimonio culturale immateriale che necessita di essere urgentemente salvaguardato². Anche se il testo della Convenzione del 2003 non stabilisce esplicitamente un legame tra inventari nazionali e liste internazionali, i criteri per l'iscrizione su queste ultime prevedono che l'elemento candidato sia già presente negli inventari nazionali. La creazione di inventari è inoltre un dovere al quale gli Stati non possono sottrarsi perché, nel richiederne la creazione, la Convenzione utilizza un linguaggio prescrittivo, mentre sembra semplicemente incoraggiare le «altre misure di salvaguardia». La creazione e l'aggiornamento di inventari del patrimonio culturale immateriale sono quindi considerati dagli Stati parte alla Convenzione come gli interventi da realizzare con maggiore urgenza.

La priorità data alla creazione di liste, dibattuta già nel corso dei negoziati della Convenzione (Aikawa 2009) e fondata su una visione razionalistica del patrimonio, è stata da subito al centro di un vivace dibattito tra antropologi. Questa soluzione è stata

giudicata arbitraria e artificiale perché impone una dicotomia cartesiana di separazione tra patrimonio materiale e immateriale (Herzfeld, in corso di pubblicazione), semplificatrice e tecnocratica (Brown 2005) e, ancora, anacronistica perché fondata su principi dell'etnografia positivista ottocentesca (Noyes 2006; Brown 2005).

L'analisi delle conseguenze politiche, cognitive e sociali della creazione di liste di elementi culturali ha sottolineato come tale meccanismo di identificazione suddivida di fatto la cultura in campi descrittivi standardizzati, per poi ricombinarla e ordinarla secondo una classificazione d'ispirazione naturalista. Quest'astrazione prescrittiva del reale può avere conseguenze sulle rappresentazioni cognitive e, una volta legittimata da un potere (politico o religioso, per esempio), alimentare forme di manipolazione (Goody 1977). Una volta identificate e ordinate come elementi di una lista, le pratiche rischiano infatti di essere esposte alla variabilità delle circostanze e agli interessi dei destinatari potenziali di questi elenchi, interessi che non possono essere previsti in anticipo (Schuster 2002).

Lontane dalle peculiarità locali ed esempio eminente di quell'universalismo burocratico spesso rimproverato alle organizzazioni internazionali (Barnett - Finnemore 1999), le liste sembrano semplicemente organizzate dalle pratiche culturali all'interno di logiche e categorie di intervento istituzionale. Le derive folklorizzanti di tali interventi ne farebbero insomma degli strumenti focalizzati sulle rappresentazioni metaculturali piuttosto che sulla cultura stessa e sui suoi portatori (Kurin 2007; Kirshenblatt-Gimblett 2004; Nas 2002).

Il sistema di inventari previsto dalla Convenzione non riflette soltanto le problematiche teoriche sopra descritte ma solleva anche una serie di difficoltà istituzionali e pratiche per gli enti responsabili della loro creazione. Il discorso dell'Unesco insiste infatti sulla funzione essenzialmente sociale del patrimonio e sull'importanza della "partecipazione" delle "comunità" in tutte le fasi del processo di salvaguardia del PCI (Blake 2009). Questo approccio tende a mettere in discussione la classica metodologia di ricerca e di intervento sul patrimonio. Fino ad ora, infatti, gli attori che esprimono e riproducono le pratiche culturali oggetto di tali inventari hanno partecipato agli interventi di protezione del loro patrimonio nella veste, relativamente passiva, di «informatori» dei ricercatori. La Convenzione del 2003 propone invece di attribuire loro un nuovo ruolo più attivo anche nei processi precedentemente riservati all'intervento di specialisti e professionisti del patrimonio. L'articolo 15 della Convenzione stabilisce i termini della partecipazione delle comunità, dei gruppi e degli individui alle attività di salvaguardia:

Nell'ambito delle sue attività di salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, ciascuno Stato contraente farà ogni sforzo per garantire la più ampia partecipazione di comunità, gruppi e, ove appropriato, individui che creano, mantengono e trasmettono tale patrimonio culturale, al fine di coinvolgerli attivamente nella sua gestione.

Più specificamente, la Convenzione stabilisce che l'identificazione degli elementi del patrimonio immateriale si avvalga della «partecipazione di comunità, gruppi e organizzazioni non governative rilevanti» (art. 11 b). Il testo della Convenzione attribuisce quindi agli Stati la responsabilità principale dell'identificazione e chiede loro di coinvolgere i portatori del PCI in termini di «partecipazione».

La Convenzione lascia tuttavia un ampio margine di manovra agli Stati contraenti («conformemente alla sua situazione», art. 12), al punto che il numero dei possibili inventari nazionali rimane indeterminato («uno o più inventari», art. 12). Un'analisi comparativa di una selezione di inventari del PCI realizzati in diverse aree geografiche, dimostra come il concetto di «partecipazione» risulti declinato in modi molto diversi nelle esperienze di identificazione del patrimonio immateriale: dalla semplice informazione degli attori sociali al loro coinvolgimento diretto nel riconoscimento del patrimonio in base ai valori che esso riveste per una «comunità»³. In molti casi, l'adozione di un approccio partecipativo perturba i criteri e le prassi delle istituzioni del patrimonio, consolidati soprattutto nei paesi che hanno una più lunga tradizione scientifica e una struttura istituzionale rafforzata dall'esperienza e irrigiditasi nel tempo. Alcuni progetti di inventario hanno tuttavia scelto di sperimentare delle soluzioni *ad hoc* per facilitare l'intervento di nuovi attori sociali. Questo articolo ne presenta due esempi, concepiti in Scozia e in Venezuela, e ne discute i metodi e i risultati.

3 - Si veda il rapporto di ricerca per Regione Lombardia/Archivio di etnografia e storia sociale, Identificazione partecipativa del patrimonio culturale immateriale transfrontaliero. Supporto scientifico ai punti WP1 e WP2 del Progetto E.C.H.I. P.O. di Cooperazione Transfrontaliera Italia Svizzera 2007-2013.

4 - Il piano di inventario pubblicato sul sito dell'Unesco (<http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=fr&pg=00080>) è presentato come un esempio al quale gli Stati possono scegliere di ispirarsi ma non è inteso come un modello vincolante.

5 - Traduzione dell'autore.

6 - Oltre alle forme più classiche di patrimonio (beni mobili e immobili architettonici, artistici, storici, documentari, paesaggistici e naturali), la legge include nell'ambito di definizione del patrimonio anche «il patrimonio vivente del paese, i suoi costumi, le sue tradizioni culturali, i suoi modi di vivere, le sue manifestazioni musicali, il suo folklore, la sua lingua, i suoi riti, le sue credenze e il suo carattere nazionale ("ser nacional")» (art. 6.7).

7 - Questa e le seguenti citazioni sono tratte dal sito <http://www.ipc.gob.ve/> e tradotte dall'autore.

L'inventario del Venezuela

L'Unesco non propone esplicitamente alcun modello di inventario⁴. Tuttavia l'osservazione partecipante alle riunioni nelle quali sono stati discussi i metodi di identificazione del PCI e l'analisi dei documenti prodotti su questo tema dal segretariato della Convenzione permettono di isolare alcune esperienze come 'inventari modello'. Un'analisi del sistema inventariale in corso di realizzazione in Venezuela è particolarmente interessante in questo contesto perché tale sistema è portato ad esempio dai funzionari della sezione patrimonio culturale immateriale dell'Unesco come un progetto che riflette pienamente lo «spirito della Convenzione».

Il numero di aprile 2006 del *Messenger du patrimoine immatériel*, una brochure pubblicata dalla sezione patrimonio culturale immateriale dell'Unesco, ha dedicato agli inventari del Venezuela un articolo intitolato «Il Venezuela apre la strada» e presenta questo progetto come un'«esperienza entusiasmante». La sua sintonia con lo spirito della Convenzione è spiegata in questi termini:

concepito prima dell'adozione della Convenzione del PCI, l'inventario venezuelano è nel suo insieme in accordo con lo "spirito" della Convenzione perché riunisce elementi del patrimonio considerati rappresentativi dalle comunità stesse⁵.

L'esempio dell'inventario del Venezuela è citato dai funzionari e dagli esperti dell'Unesco quando sono invitati ad evocare i principi di base dei nuovi inventari (in occasioni di riunioni, seminari, convegni o nel corso di conversazioni informali con i funzionari delle istituzioni nazionali responsabili dell'applicazione della Convenzione). Anche nella pubblicazione più recentemente prodotta dalla sezione sulla questione degli inventari (*Identifying and Inventorying Intangible Cultural Heritage*) diffusa nel 2010, una scheda di approfondimento è dedicata agli inventari del Venezuela. L'approccio partecipativo di questo inventario è l'aspetto che l'Unesco dimostra di considerare come particolarmente adatto alla realizzazione degli inventari del PCI. La descrizione che la brochure dell'Unesco fa dell'esperienza venezuelana in materia d'inventari sottolinea in particolare come, identificando gli elementi in base ai criteri emici di ogni singola comunità, questo approccio «rigetta i principi applicati fino ad allora, in base ai quali il valore eccezionale di una manifestazione viene definito da uno specialista e il patrimonio diventa oggetto dell'appropriazione dell'insieme della società attraverso le politiche pubbliche» (Unesco s.d.).

Per capire quali caratteristiche definiscono un inventario in linea con "lo spirito della convenzione" vale quindi la pena considerare più da vicino il programma venezuelano.

Struttura, metodologia e principi dell'inventario del Venezuela

In Venezuela l'organo istituzionale competente per le politiche patrimoniali è l'Istituto del Patrimonio Cultural. Creato nel 1993 dalla Legge per la protezione del patrimonio culturale (*Ley de Protección y Defensa del Patrimonio Cultural*)⁶, questo istituto lavora in base alle linee dettate dal Ministerio del Poder Popular para la Cultura «con l'obiettivo di democratizzare, diffondere massivamente e deconcentrare la cultura»⁷.

Le sue finalità sono l'inventariazione, la protezione e la «puesta en uso social» di opere, tradizioni e siti culturali o naturali che rappresentano elementi fondamentali dell'identità culturale venezuelana garantendo la loro trasmissione «attraverso l'uso e il beneficio delle generazioni presenti e future mediante la partecipazione, coordinazione e concertazione sociale e istituzionale».

L'inventario del Venezuela consta di una serie di libri, ognuno corrispondente ad una divisione amministrativa. I dati sono divisi in cinque macrocategorie, ognuna delle quali corrisponde ad un volume: oggetti, costruzioni, creazioni individuali, tradizioni orali, manifestazioni collettive. Le schede descrittive degli elementi prevedono dei campi fissi (diversi per ogni categoria di bene), una fotografia e una breve descrizione. Queste schede sono raccolte in volumi divulgati gratuitamente dalle istituzioni pubbliche (educative, culturali e sociali). L'inventario è inoltre accessibile dal sito internet dell'Istituto del Patrimonio Cultural (<http://www.ipc.gob.ve/>) dalla sezione «Catálogos Patrimoniales». La navigazione nell'inventario è principalmente di tipo geografico. Cliccando su una mappa semplificata delle Regioni del Venezuela, in cui ad ogni regione corrisponde una fotografia, è possibile scaricare i file pdf, con lo stesso formato della pubblicazione cartacea dei volumi relativi alle diverse regioni amministrative.

Secondo la brochure istituzionale di presentazione del progetto, a partire dal 2004, più di mille partecipanti, formati grazie a seminari organizzati a livello dipartimentale, hanno percorso il Paese affiancati da professionisti creando, già nel 2006, schede per

più di 68.000 beni. Una caratteristica rilevante di questo progetto è che i responsabili dell'identificazione degli elementi da iscrivere nell'inventario non sono degli specialisti dei settori corrispondenti alle cinque macrocategorie sopra indicate. La raccolta dei dati è infatti organizzata da funzionari delle amministrazioni culturali, studenti, volontari e, soprattutto, dalla rete degli insegnanti. La presentazione del programma spiega come il principio che ha guidato la selezione dei collaboratori fosse di fare in modo che il processo di identificazione restasse un «prodotto locale» e presenta come una scelta deliberata il coinvolgimento di collaboratori locali sensibili ai temi culturali ma privi di «alcuna formazione in materia di patrimonio» (Istituto del Patrimonio Cultural 2006).

La composizione delle équipes responsabili dell'identificazione degli elementi *in situ* garantirebbe insomma un approccio *bottom up*, indipendente dalle mediazioni degli specialisti. In questa fase di raccolta dei dati, l'identificazione del bene è semplicemente completata da una fotografia o da un video, a seconda del tipo di registro. Le schede subiscono poi un processo di revisione da parte dei coordinatori dei dipartimenti e delle regioni per essere infine inviate alla sede centrale dell'Istituto a Caracas. A questo punto interviene un'équipe di professionisti (architetti, museologi, antropologi e archeologi), in contatto con i coordinatori regionali e i collaboratori locali. I professionisti fanno una revisione tecnica dei dati raccolti sul campo, identificano «gli errori nell'attribuzione delle categorie e ogni altro tipo di errore» e chiedono eventualmente delle informazioni complementari. Successivamente, un'équipe di specialisti completa le schede basandosi su un'analisi delle fonti archivistiche e delle banche dati delle istituzioni culturali e redige un breve testo descrittivo per ognuno degli elementi identificati (Sesto Novas 2004).

Le espressioni culturali inserite nell'inventario sono dichiarate Bien de Interés Cultural e sono tutelate in base alla Legge sulla protezione e difesa del patrimonio culturale. In tal modo vengono prese delle misure di protezione e vengono determinate concretamente le responsabilità sia dei cittadini che delle autorità in base al tipo di bene.

Le diverse fasi del processo di inventario prevedono quindi l'intervento di una grande diversità di attori che rielaborano e adattano i dati raccolti localmente. Questi interventi «selezionano, interpretano e presentano in modo armonioso la diversità dei beni» (Istituto del Patrimonio Cultural 2006). Lungi dall'essere unicamente affidato alle comunità locali, l'inventario è quindi il risultato di revisioni apportate dai coordinatori dipartimentali e regionali e di aggiustamenti tecnici e formali operati dai trascrittori, che riscrivono le schede manoscritte in formati elettronici, dai redattori che rielaborano la descrizione per renderne più piacevole la lettura, dai tecnici dell'immagine che ritoccano le fotografie, dai grafici che assemblano testi e immagini, dai produttori che coordinano l'insieme di queste operazioni e dai correttori che intervengono sul testo prima della sua pubblicazione. La composizione delle équipes di collaboratori locali garantirebbe tuttavia che solo le informazioni che le comunità, messe a conoscenza degli obiettivi e del funzionamento del progetto, hanno deciso di rendere pubbliche sono state inserite nell'inventario.

Secondo i suoi ideatori, lo scopo dell'inventario è infatti quello di rafforzare l'autostima e il senso di appartenenza e di favorire la creazione di una struttura culturale che garantisca la permanenza di questi valori (Sesto Novas 2004). In una brochure istituzionale di presentazione dell'inventario viene esplicitato l'approccio ideologico di questo progetto presentandolo come uno strumento concepito per valorizzare la «venezualità» in base alla prospettiva delle comunità e opponendosi quindi al carattere definito «elitista» e «classicista» del patrimonio monumentale: la logica che sta alla base dell'inventario, infatti, prevede che le istituzioni siano un semplice strumento in grado di facilitare la valorizzazione, realizzata direttamente dalle comunità, di quegli elementi che la comunità stessa considera significativi. Per questi motivi, il concetto di «appropriazione», spesso utilizzato nelle politiche di protezione e di valorizzazione del patrimonio è considerato aberrante rispetto alla filosofia di questo progetto. Il processo attraverso il quale i cittadini si approprierebbero del patrimonio, processo al quale si fa spesso riferimento anche con i termini di «riappropriazione» o «restituzione», presuppone che tra essi e questo patrimonio esista una distanza o, nel caso della «riappropriazione» e «restituzione», che questa distanza sia stata creata dal processo stesso di patrimonializzazione. L'intento dell'inventario venezuelano è, al contrario, quello di non creare questa separazione tra patrimonio e comunità in nessuna fase del processo di patrimonializzazione, a partire dalla sua stessa identificazione (Istituto del Patrimonio Cultural 2006).

Nella presentazione del progetto le comunità sono chiamate in causa come la categoria sociale che con maggiore legittimità potrà correggere gli errori e compensare le carenze dell'inventario. In tale presentazione, fatta dal Ministro del Potere popolare per la cultura, si sottolinea come la prospettiva partecipativa sia alla base dell'inventario e si spiega che il fatto di accedere al patrimonio attraverso la mediazione delle comunità, comporta necessariamente un approccio olistico. I beni sono identificati in base al valore che essi hanno per le comunità indipendentemente dalla loro natura. Per questo motivo, l'inventario associa quindi beni materiali (siti architettonici e paesaggistici, oggetti e opere d'arte) e immateriali (riti, costumi, tradizioni orali, musiche, danze, credenze, tecniche artigianali o alimentari).

Un aspetto particolarmente interessante di questo programma è il fatto che la prova documentata di qualche forma di valorizzazione collettiva degli elementi in questione è stata considerata il criterio indispensabile per valutare la rappresentatività di questo bene per la comunità e per stabilire quindi il suo inserimento nell'inventario. Qualora non sia possibile dimostrare che i beni per i quali si propone l'iscrizione sono oggetto di qualche forma di valorizzazione collettiva su iniziativa della comunità, essi non sono iscritti nell'inventario. Detto altrimenti, per procedere all'attribuzione di uno status patrimoniale, la comunità deve avere già esplicitato la portata culturale della pratica mentre le espressioni culturali vissute implicitamente come *habitus* dalla popolazione non sono considerate come potenziali elementi del patrimonio culturale immateriale del Venezuela.

Secondo l'interpretazione che ne fa il Venezuela, il patrimonio immateriale corrisponde quindi all'ambito della "Cultura" che, nella distinzione fatta da Manuela Carneiro da Cunha (2006), si differenzia dalla *cultura*. La prima, con la C maiuscola e tra virgolette è una rappresentazione di se stessa, o come la definisce Barbara Kirshenblatt-Gimblett (2004) una categoria meta-culturale. Gli elementi selezionati in base a questo criterio non sono quindi un folklore autentico e nascosto, del cui interesse culturale i suoi stessi attori non avrebbero coscienza ma degli oggetti il cui valore culturale è già esplicitato, che si presentano "al secondo grado" già agli occhi dei loro stessi "detentori". In quest'ottica, l'inserimento nell'inventario serve a "potenziare l'autostima culturale" del popolo venezuelano (Sesto Novas 2004) attraverso i suoi stessi criteri riflessivi di selezione e di oggettivazione culturale.

L'inventario della Scozia

L'esempio dell'inventario scozzese⁸ costituisce un caso ugualmente interessante, sebbene si differenzi per alcuni aspetti da quello del Venezuela. Innanzitutto, questo inventario non è quello di uno Stato parte della Convenzione UNESCO del 2003. La Gran Bretagna non ha infatti ratificato la Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, ma la Scozia (come anche il Galles) ha manifestato la volontà di promuovere la sua salvaguardia. Per questo motivo il Museums Galleries Scotland, organismo che raggruppa più di 340 musei e gallerie in Scozia, con il concorso dello Scottish Arts Council, organismo pubblico di finanziamento, sviluppo e protezione delle arti in Scozia, ha commissionato la realizzazione dell'inventario del PCI scozzese a un'équipe di ricercatori della Napier University. Il risultato è quindi un inventario *sui generis* che si rifà ai principi della Convenzione Unesco senza aderirvi ufficialmente e che mira a essere rappresentativo senza tuttavia essere un progetto nazionale e istituzionale.

L'inventario del patrimonio culturale immateriale della Scozia è accessibile on line (<http://ichscotland.org/wiki/>) e include, ad oggi, circa 160 elementi relativi sia a pratiche di origine scozzese (*Scottish ICH*) che a quelle delle comunità immigrate (*ICH in Scotland*). Tali elementi sono suddivisi in nove categorie (contro le cinque categorie ufficiali della Convenzione) che includono anche pratiche come i giochi e le tradizioni culinarie⁹.

L'aspetto più interessante e innovativo di questo inventario concerne le scelte tecniche e tecnologiche che ne sono alla base. Come nel caso del Venezuela, i metodi e strumenti tradizionali sono stati considerati inadeguati e si è scelto di costruire un inventario *ex novo* utilizzando degli strumenti adatti al nuovo paradigma partecipativo. L'équipe scozzese ha infatti scelto di sfruttare le potenzialità delle nuove tecnologie telematiche.

L'inventario scozzese è un wiki¹⁰ disponibile sul Web. La caratteristica principale che distingue il wiki da altri sistemi di pubblicazione del contenuto su Internet è il fatto di es-

8 - L'analisi si basa sul rapporto di studio preparato in vista della definizione del progetto nel 2008 (McCleery et al. 2008), sull'analisi tecnologica dello strumento web con cui è gestito l'inventario (www.ichscotlandwiki.org) e su un'intervista ad uno dei responsabili del progetto (Linda Gunn).

9 - Delle nove categorie, alcune corrispondono a quelle dell'Unesco: "oral traditions and expressions" (7 elementi), "knowledge about nature and the universe" (7 elementi), "social practices and rituals" (44 elementi), "traditional craftsmanship" (11 elementi). Le due categorie "traditional theatre & dance" (2 elementi) e "music" (5 elementi) corrispondono alla categoria



SCOTTISH HIGHLANDS TUG OF WAR HIGHLAND GAMES.

sere aperto all'edizione. I contenuti possono essere modificati non solo dai responsabili del sito, ma anche e soprattutto dagli utenti¹¹. Questa soluzione è stata scelta innanzitutto perché il wiki sembrava offrire un'ottima soluzione al problema della partecipazione delle comunità nei processi di inventario: non solo la sua natura aperta e collaborativa permetteva di coinvolgere facilmente i detentori del PCI nelle operazioni di identificazione dei diversi oggetti culturali, ma la sua disponibilità sulla rete e facilità di utilizzo risolvevano anche i problemi di accesso e trasparenza verso tutti gli utenti. Inoltre, il wiki sembrava molto vantaggioso dal punto di vista dello sviluppo tecnologico grazie alla sua flessibilità e facilità di gestione. Infine, si trattava della soluzione più economica.

L'équipe scozzese ha scelto di avvalersi del software gratuito MediaWiki (<http://www.mediawiki.org>) che, rispetto ad altri software wiki, offre interessanti potenzialità come la creazione di un accesso ristretto sia in scrittura che in lettura, oltre che la personalizzazione della struttura del database. Grazie a tale software, è stato possibile costruire un *customised wiki* (McCleery *et al.* 2008), vale a dire una piattaforma personalizzata rispetto a un wiki standard. Pur mantenendo la flessibilità propria di un wiki, l'inventario scozzese permette di organizzare i contenuti in modo più strutturato grazie alla presenza di voci fisse che devono essere compilate per ogni elemento (come per esempio categoria e luogo) e a tag che possono essere aggiunti dagli utenti per facilitare la ricerca dei contenuti. Chiunque, attraverso un modulo online, può creare una nuova pagina che corrisponde a un elemento considerato dall'utente che lo inserisce come parte del patrimonio culturale immateriale del Paese. La descrizione di ogni elemento è composta da due parti. La prima, più strutturata, fornisce delle informazioni essenziali (categoria, luogo e mese di svolgimento) ed è necessaria per organizzare i contenuti (in modo simile a un catalogo tradizionale). La seconda parte è costituita da una descrizione libera, ovvero una guida di base della pratica, dove l'utente dovrebbe inserire, in non più di 300 parole, una descrizione storica (le origini storiche e geografiche e le eventuali trasformazioni dell'elemento); le modalità di valorizzazione contemporanee e l'eventuale rischio di estinzione (se, secondo il contribuente, la pratica sarà ancora vivente a distanza di cinque anni e perché)¹².

La sinteticità della descrizione non permette di mettere in luce molti degli elementi che sono considerati importanti in un approccio antropologico (ad esempio, il nome vernacolare della pratica, che può tuttavia essere indicato nel testo libero). La struttura di questo inventario non permette inoltre nessuna descrizione qualitativa della "comunità" dei "detentori" della pratica. Le informazioni richieste a questo proposito nella prima sezione sono unicamente di tipo quantitativo (numero degli attori coinvolti ed eventuali limitazioni della partecipazione a categorie particolari di attori). Come risultato, le pagine di presentazione degli elementi dell'inventario forniscono una descrizione discorsiva delle pratiche, che generalmente non supera le dieci righe, accompagnata da un'immagine, da una scheda di presentazione con alcuni dati essenziali ed eventualmente da un video. A differenza di un progetto di inventario tradizionale, la produzione di un'abbondante documentazione sugli elementi identificati non è una priorità del progetto scozzese e le fasi di raccolta e gestione dei dati non presuppon-

Unesco "performing arts". La categoria "festivals" (35 elementi) è assimilabile a "festive events". In questo caso tuttavia la categoria è isolata mentre nella Convenzione è raggruppata in un unico ambito assieme a "social practices and rituals". Inoltre nella classificazione scozzese sono state introdotte le due categorie "games" (9 elementi) e "culinary traditions" (23 elementi).

10 - Con wiki si intende: «un sito web (o comunque una collezione di documenti ipertestuali) che viene aggiornato dai suoi utilizzatori e i cui contenuti sono sviluppati in collaborazione da tutti coloro che vi hanno accesso. La modifica dei contenuti è aperta, nel senso che il testo può essere modificato da tutti gli utenti (a volte soltanto se registrati, altre volte anche anonimi) procedendo non solo per aggiunte come accade solitamente nei forum, ma anche cambiando e cancellando ciò che hanno scritto gli autori precedenti» (Wikipedia, definizione italiana).

11 - Il recente successo dei sistemi wiki è dovuto ai vantaggi che una piattaforma di scrittura collaborativa può portare per

la costruzione di un sistema di conoscenza condivisa (Aguiton - Cardon, 2007).

12 - http://www.ichscotlandwiki.org/index.php?title=Guidelines_for_Contributors.

13 - Tale scelta di solito è giustificata dal timore che siano inseriti dei contenuti non appropriati nell'inventario. Tale rischio è insito nella scelta stessa di questo tipo di strumento ed esistono studi che dimostrano (nel caso di Wikipedia) che esso è più basso di quello che si potrebbe pensare. Gli autori che contribuiscono a un wiki, di solito, sono molto attivi tanto nella creazione di nuovi contenuti quanto nella correzione di quelli esistenti (Aguiton - Cardon 2007).

14 - Per un'analisi delle problematiche legate alla promozione di un wiki si veda Grudin - Poole 2010.

gono nessuna forma di validazione scientifica. Benché sia stato ideato in ambito accademico, questo inventario è quindi concepito in una prospettiva sociale, finalizzato alla partecipazione degli attori interessati dagli ambiti del PCI e non rivendica nessuno scopo scientifico.

La partecipazione nel progetto scozzese

La costruzione di un inventario del PCI solleva il problema della partecipazione delle comunità e della definizione del ruolo dei professionisti nel processo di documentazione e identificazione del patrimonio. In maniera analoga al Venezuela, il progetto scozzese sperimenta una raccolta dei dati che utilizza fonti diverse da quelle utilizzate dai professionisti della documentazione (archivi, fonti bibliografiche) e cerca di coinvolgere in questo processo una più ampia tipologia di attori sociali.

Nelle intenzioni originarie del progetto, il processo di raccolta dei dati sarebbe stato coordinato a livello centrale ma gestito dalle amministrazioni comunali che avrebbero dovuto identificare delle "persone risorsa" e stabilire un legame tra i responsabili del progetto e un gruppo di attori locali (specialisti locali del patrimonio, responsabili di attività culturali a livello locale). Questo gruppo di mediatori si sarebbe occupato anche del coinvolgimento dei portatori del patrimonio. La raccolta dei dati sarebbe avvenuta solo alla fine di questo processo attraverso dei gruppi di discussione organizzati con la partecipazione delle amministrazioni locali (per esempio, associazioni o musei). Il coinvolgimento dei portatori del patrimonio non sarebbe quindi stato stabilito dai professionisti della ricerca etnografica ma dalle amministrazioni o associazioni locali e dagli animatori culturali locali da loro identificati.

Per quel che concerne la partecipazione all'inventario su Internet, il progetto prevedeva che l'inserimento dei contenuti nel Wiki fosse limitato a contributori autorizzati (funzionari delle amministrazioni o delle comunità locali) individuati e formati dai responsabili del progetto (McCleery *et al.* 2008: 29). I criteri di selezione di questi contributori autorizzati avrebbero privilegiato il radicamento di questi attori nei contesti considerati piuttosto che le loro competenze specifiche in relazione agli ambiti del PCI¹³.

Rispetto agli intenti originari, oggi il wiki scozzese adotta un approccio molto più aperto, permettendo la modifica dei contenuti anche in modo anonimo. Infatti, il wiki può essere modificato in due modi: (i) in modo anonimo, vale a dire chiunque può modificare il contenuto di una pagina senza nessun controllo del contenuto prima della pubblicazione né nessuna traccia esplicita dell'autore (firma, nome, email); (ii) in modo autenticato con login e password, vale a dire prima di procedere alla modifica di una pagina l'utente si fa riconoscere dal sistema inserendo un nome utente e una password personali in un apposito modulo. La modifica dei contenuti in modo anonimo rende le operazioni di modifica più facili e veloci (senza bisogno di autenticazione) e carica l'utente di minori responsabilità sulla qualità dei propri contenuti (attraverso l'anonimato).

Il passaggio da wiki ad accesso ristretto a wiki ad accesso libero, è avvenuto in un momento successivo al lancio del progetto ed è stato voluto dal Museums Galleries Scotland per facilitare la partecipazione degli utenti. I responsabili dell'inventario hanno notato che le informazioni direttamente inserite da utenti anonimi o registrati, ma non appartenenti all'équipe del progetto, restano tuttavia piuttosto scarse. Anche gli interventi di modifica di voci esistenti sono piuttosto rari e l'utilizzo della pagina di discussione, che dovrebbe permettere agli utenti di costruire in modo più collaborativo e partecipato le singole pagine, è praticamente inesistente.

La costruzione collaborativa di un inventario non è quindi determinata esclusivamente dallo strumento tecnico che viene fornito, come un wiki, ma soprattutto dalle modalità con cui lo strumento viene promosso e con cui viene promossa la partecipazione¹⁴.

In generale, quindi, la scelta di uno strumento wiki non sembra fino ad oggi avere avuto un'influenza determinante sulla partecipazione delle comunità all'inventario scozzese rispetto ad altri inventari. È comunque interessante osservare gli enormi sforzi fatti dall'équipe del progetto per promuovere la partecipazione. Tale azione di promozione si è basata principalmente sull'uso dei social networks attraverso tre canali principali: i blogs (l'équipe è intervenuta su diversi siti e blog per segnalare l'esistenza del wiki); Twitter, che viene usato per raccogliere segnalazioni degli utenti su eventi e manifestazioni; Facebook (attraverso una pagina il progetto promuove le sue attività). Attraverso tali strategie, il progetto ha favorito la nascita e il rafforzamento di una rete tra gli attori del patrimonio culturale immateriale in Scozia. Anche se il wiki non mo-

stra una partecipazione attiva di utenti esterni al progetto, è innegabile che l'iniziativa ha favorito le interazioni tra gli attori del PCI. La costruzione del progetto d'inventario ha portato all'identificazione degli attori attivi sui temi del PCI e ha favorito la creazione di legami tra alcuni di questi attori, che hanno scoperto la loro reciproca esistenza attraverso il progetto stesso.

Conclusioni

I due progetti sopra descritti sono stati concepiti *ex novo* in applicazione della Convenzione del 2003 (Scozia) oppure si sono definiti in parallelo ad essa e in stretto dialogo con la definizione dello "spirito" della Convenzione (Venezuela). L'analisi dei due inventari dimostra come le istituzioni coinvolte si siano concretamente confrontate con la questione della "partecipazione" delle "comunità" nel processo di identificazione del PCI. In entrambi i casi, il concetto di "partecipazione" non è inteso come la semplice informazione degli attori sociali rispetto allo svolgimento e alle finalità dell'inventario ma come coinvolgimento diretto della "comunità" nel riconoscimento del patrimonio in base ai valori soggettivi di quest'ultima. L'identificazione degli elementi patrimoniali è affidata agli attori sociali che hanno un'esperienza diretta delle pratiche in questione senza tuttavia essere dei professionisti della tutela o della valorizzazione del patrimonio. Questi inventari sono quindi caratterizzati da un basso livello di specializzazione tecnico-scientifica negli ambiti di competenza del PCI e dall'adozione di sistemi non rigidi di identificazione e di raccolta dei dati.

La scelta di un approccio partecipativo impone necessariamente sia una riflessione teorica sul concetto di "comunità" sia l'identificazione concreta dei suoi membri. L'uso astratto e semplificato che la Convenzione del 2003 fa del concetto di "comunità" lascia invece perplessi non solo gli antropologi ma anche tutti i professionisti che, nella loro esperienza di lavoro sul terreno, si sono confrontati praticamente con la complessità e la conflittualità dei gruppi ai quali l'Unesco fa riferimento con questo termine. Per essere operativi, gli inventari di Venezuela e Scozia considerano le amministrazioni locali come portavoce delle comunità. Questa scelta intende generalmente facilitare la partecipazione della società civile organizzata in associazioni o gruppi folklorici e il coinvolgimento di queste amministrazioni permette di assicurare un supporto tecnico e di coordinamento al processo di identificazione. La necessità di identificarsi con una amministrazione locale impedisce tuttavia ad alcuni gruppi che si riconoscono come comunità di essere rappresentati nell'inventario. La mediazione di questi enti implica infatti che un ruolo fondamentale sia assegnato al territorio che rimane un riferimento essenziale per immaginare le comunità escludendo in questo modo i gruppi non territoriali come le comunità di interesse o le comunità itineranti. Questo approccio si riflette nelle scelte tecnologiche come la navigazione geografica dell'inventario del Venezuela. Anche nel caso dell'inventario scozzese, che utilizza invece un sistema wiki potenzialmente adatto per relazionarsi con comunità non necessariamente territoriali, l'approccio territoriale alla base del sistema di identificazione rimane predominante.

Inoltre, se in entrambi gli inventari analizzati l'identificazione degli elementi del PCI è compito delle comunità e i professionisti rimangono semplici osservatori del processo, le competenze tecnico-scientifiche intervengono nelle fasi di gestione e validazione dei dati. Nel caso del Venezuela è previsto l'intervento dei professionisti per verificare la validità delle classificazioni fatte dalle comunità in rapporto alle categorie definite dalla Convenzione Unesco e per completare la descrizione dell'elemento con documentazione d'archivio. Anche nel caso della Scozia, sebbene il progetto d'inventario preveda un processo *bottom-up* affidato alle dinamiche informali della comunità, le pratiche che sono presenti nell'inventario online sono state inserite per lo più dall'équipe dei ricercatori della Napier University e quindi sono state sottoposte al filtro tecnico-scientifico. In conclusione, l'analisi dei progetti di Scozia e Venezuela ha mostrato dei tentativi di creazione di inventari e liste che, abbandonando le strutture rigide e standardizzate, sperimentano una forma di "partecipazione" degli attori sociali che si distingue da quella della pratica etnografica tradizionale. Tali interventi rivelano tuttavia le difficoltà delle istituzioni nella gestione di dinamiche partecipative. Al di là degli intenti teorici di tali progetti, rimane infatti la necessità di trovare strumenti adeguati ed efficaci per attirare l'interesse dei detentori del patrimonio. La risposta a tali problematiche è spesso l'identificazione di soluzioni *ad hoc*, come quelle analizzate, in cui la volontà di un approccio *bottom-up* deve convivere con la necessità di interventi *top-down* per garantire la fattibilità dei progetti.

Bibliografia

- Aguiton, C., Cardon, D. (2007) *The Strength of Weak Cooperation: An attempt to Understand the Meaning of Web2.0*, "Communications & Strategies", n. 65, pp. 51-65.
- Aikawa-Faure, N. (2009) *La Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et sa mise en œuvre*, in *Le patrimoine culturel immatériel à la lumière de l'Extrême-Orient*, Maison des cultures du monde, Babel, Paris, pp. 13-45.
- Barnett, M., Finnemore, M. (1999) *The politics, power, and pathologies of international organizations*, "International Organization", 53 (4), pp. 699-732.
- Blake, J. (2009) *Unesco's 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The implications of community involvement in "safeguarding"*, in L. Smith, N. Akagawa, a cura, *Intangible Heritage*, Routledge London-New York, pp. 45-73.
- Brown, M.F. (2005) *Heritage trouble: recent work on the protection of intangible cultural property*, "International Journal of Cultural Property", n. 12, pp. 40-60.
- Carneiro da Cunha, M. (2006) *"Culture" and culture. Traditional Knowledge and Intellectual Rights*, Prickly Paradigm Press, Chicago.
- Goody, J. (1977) *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne.
- Grudin, J., Poole, E.S. (2010) *Wikis at work: success factors and challenges for sustainability of enterprise Wikis*, in *Proceeding of Wikisyms*, 2009, ACM, NY.
- Herzfeld, M. [in corso di pubblicazione], *Intangible Delicacies: Production and Embarrassment in International Settings*, manoscritto in corso di pubblicazione in un volume collettivo a cura di L. Turgeon, citato con il permesso dell'autore.
- Instituto del Patrimonio Cultural (2006) *Censo del patrimonio cultural venezolano*, brochure di presentazione.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004) *Intangible heritage as metacultural production*, in "Museum International", 56 (1-2), pp. 53-65.
- Kurin, R. (2007) *Safeguarding intangible cultural heritage: key factors in implementing the 2003 Convention*, "International Journal of Intangible Heritage", II, 2007, pp. 10-20.
- McCleery, A., McCleery, A., Gunn, L., Hill, D. (2008) *Scoping and Mapping Intangible Cultural Heritage in Scotland*. Final Report, Napier University, Centre for Cultural and Creative Industries Research, July 2008.
[on line]: <http://www.museumgalleriescotland.org.uk/publications/publication/71/scoping-and-mapping-intangible-cultural-heritage-in-scotland-final-report>
- Nas, P. (2002) *Masterpieces of oral and intangible culture. Reflections on the UNESCO World Heritage List*, "Current Anthropology", 43 (1), pp. 139-148.
- Noyes, D. (2006) *The Judgment of Solomon: Global Protections for Tradition and the Problem of Community Ownership*, "Cultural Analysis 5", Disponibile en ligne: http://socrates.berkeley.edu/~caforum/volume5/vol5_article2.html (consulté le 10 avril 2007).
- Schuster, j.M., (2002) *Making a List and Checking it Twice: The List as a Tool of Historic Preservation*, Disponibile in rete: <http://culturalpolicy.uchicago.edu/workingpapers/Schuster14.pdf> [consulté le 10 novembre 2007].
- Sesto Novas, F. (2004) *Presentacion*, Disponibile in rete: <http://www.ipc.gov.ve/censo/Presentacion.pdf> [consultato il 31 ottobre 2007].
- Unesco s.d. *Identifying and inventorying intangible cultural heritage*, brochure di informazione.
- Wilpert, G. (2005) *Venezuela: participatory democracy or government as usual?*, "Socialism and Democracy", Vol. 19, March 2005, pp. 7-32.

Ahmed Skounti

Institut national des sciences de l'archéologie et du patrimoine, Marocco

elementi per una teoria del patrimonio immateriale

Introduzione

L'Umanità non si è mai mobilizzata con tanto ardore per preservare l'eredità del passato quanto in questi tempi di incertezza che segnalano un cambiamento importante nella sua storia, basti pensare ai contatti a grande scala tra le società umane e allo sfruttamento sfrenato delle risorse. Questa presa di coscienza ha un presupposto: il cambiamento di modalità e di meccanismi nella "produzione della località" (Appadurai 1996). Essa ha anche un prezzo: è nel momento in cui tutto o quasi gli crolla intorno che gli umani, presi dal panico, cercano dei riferimenti, degli appigli cui legare il loro destino, travolto dalla tempesta. Da qui nasce la produzione del patrimonio, che si tratti di siti, di oggetti, di pratiche o di idee; produzione che può perfettamente essere assimilata ad una "invenzione della tradizione" (Hobsbawm - Ranger 1983).

Ora, l'acquisizione dello statuto di patrimonio, soprattutto immateriale, presenta due implicazioni di grande importanza. Da una parte, introduce una distorsione tra questo e la località (e la società) che gli ha dato nascita. Si deterritorializza, può riprodursi in qualsiasi luogo del pianeta, anche conservando un legame con il suo luogo di origine spaziale. La mobilità delle persone e la mercificazione della cultura l'introducono nei circuiti mondiali oramai sub-planetari o planetari. La dimensione virtuale di internet accentua oggi ancor di più la deterritorializzazione di elementi culturali patrimoniali.

Da un altro lato, la produzione del patrimonio culturale immateriale passa necessariamente dal sacrificio di qualcosa di ciò che fa sì che i fatti culturali siano diventati patrimonio; non sono e non saranno più gli stessi; diventano altro, compreso e soprattutto per coloro che li detengono e li agiscono. Queste due dimensioni, l'una estrinseca e l'altra intrinseca partecipano all'incontro tra globale e locale, l'uno definendo l'altro e viceversa. Si crea così una specie di "illusione autentica", vero fondamento del processo di patrimonializzazione.

In questo contesto in cui l'azione d'identificazione degli attori locali si coniuga con il lavoro di normalizzazione intrapreso soprattutto dall'UNESCO, interviene il riconoscimento del patrimonio immateriale. Le sfide locali e trans-locali sono molteplici e non sono state ancora attentamente esaminate. L'articolo che presentiamo vuole contribuire a questa analisi, risalendo alle origini della gestione dell'ambito patrimoniale, a livello locale come a livello internazionale. Si tratterà di ritracciare le principali tappe del processo di identificazione, riconoscimento e "visibilizzazione" di elementi culturali che acquisiscono ormai il doppio statuto di marchio identitario per le comunità locali e di patrimonio dell'umanità.

La mia partecipazione alla redazione della *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio culturale immateriale dell'umanità* del 2003 e la mia implicazione a livello locale, in Marocco, nei processi di definizione del patrimonio immateriale, saranno

messi a frutto. Questo va e viene tra locale e globale, sottoposto ad una analisi critica costruttiva, permetterà di contribuire, per quanto possibile, ad una comprensione dei meccanismi di funzionamento del processo di patrimonializzazione a piccola e grande scala.

La produzione del patrimonio culturale immateriale

Quello che noi consideriamo oggi come patrimonio non lo è di per sé; lo diviene grazie all'incontro di fattori diversi e vari. Non è un dato di partenza, ma l'oggetto di una produzione alla quale concorrono molteplici fattori. Per questa ragione, dei ricercatori sostengono che "il patrimonio culturale non esiste, esso è fabbricato". Questa costruzione del patrimonio, che dà luogo talvolta a un vero e proprio culto nutrendo una grande nostalgia o esasperando le identità, alimentando forme di sciovinismo o provocando conflitti, ha destato sospetto presso certi ricercatori come David Lowenthal (1996) con la sua celebre formula: "improvvisamente, il patrimonio culturale è ovunque". Senza arrivare fino al rifiuto di questo processo certo complesso all'opera nelle diverse società umane contemporanee, vediamo in cosa consiste questo patrimonio nel suo versante immateriale.

Del patrimonio, James Clifford (2007: 94) ha dato la migliore definizione in questi termini: "il patrimonio è una tradizione cosciente di sé stessa". Sfide economiche legate prima di tutto alle ricadute della sua promozione: creazioni di imprese e impieghi, investimenti, turismo, ecc. Sfide politiche inoltre, poiché il patrimonio, in un'accezione larga, è mobilitato come argomento elettorale incrementando una competizione tra gruppi ed individui per la conquista di parcelle di potere equivalenti al peso economico reale o supposto degli uni e degli altri. Sfide sociali infine che si riferiscono alla ricerca da parte di questi stessi gruppi ed individui del prestigio sociale, della "notabilizzazione" e del capitale simbolico nello stesso tempo. Sfide culturali infine, che risiedono nell'affermazione di una identità forte, omogenea, immutabile talvolta strumentalizzata per mobilitare le persone (Skounti 2008).

Il patrimonio è, a prima vista, intimamente legato ad un territorio, ad una località e alla comunità che la abita. Ma il patrimonio immateriale differisce dal patrimonio materiale nel senso che il primo si situa nella località in senso proprio e figurato, mentre il secondo ha la località come sua dimensione senza esservi assoggettato in maniera definitiva e durevole. La complessità del mondo contemporaneo si manifesta attraverso delle risorse de-territorializzate, la moltiplicazione di reti "translocali" e transnazionali (Appadurai 2005). Essa si manifesta ugualmente attraverso la moltiplicazione delle associazioni di individui, l'importanza crescente dei flussi migratori, l'intromissione a distanza di quadri e sistemi di valori sorti in località lontane, i canali della cooperazione internazionale e la progressiva espansione dell'attività turistica. Il locale è allora fortemente fragilizzato, superato dalla desuetudine della comunità reale a profitto di un'altra, virtuale. Questa si compone di individui le cui risorse dipendono ormai più dall'esterno che dall'interno della località, collegati come sono ad altri individui da innumerevoli reti di relazioni.

Il locale significa qui un territorio appropriato sia materialmente che collettivamente dalla comunità. Riferimento tangibile e supporto materiale allo stesso tempo, esso viene mobilitato attraverso strategie che, dietro pretesto di una ideologia della sinergia, si presentano sotto un aspetto individuale ben reale. Il patrimonio che esso racchiude, materiale come immateriale, riveste un interesse capitale per i poteri pubblici così come per i gruppi e gli individui. Attraverso il suo abbandono o il suo riconoscimento, la sua distruzione o protezione, essi gli attribuiscono un'importanza centrale nella costruzione di progetti sociali talvolta contraddittori.

L'acquisizione dello statuto di patrimonio culturale immateriale introduce una distorsione tra questo e la località così come la società da cui è nato. Acquisendo questo statuto il patrimonio si de-territorializza, in un certo senso, perdendo i suoi riferimenti materiali per meglio sopravvivere. A diverse scale esso rinuncia, almeno in parte, al suo radicamento territoriale. Internet partecipa oggi a questa deterritorializzazione del patrimonio, alla sua "virtualizzazione". Non si contano più i siti amatori o professionali, informali o ufficiali, i blog ed altre pagine personali che offrono una visibilità sicura a certe forme del patrimonio culturale immateriale fin qui inaccessibili al più gran numero. Ma tutte le componenti del patrimonio culturale immateriale non seguono lo stesso percorso, né conoscono lo stesso destino. Le politiche statali vi giocano un gran ruolo producendo spesso gerarchie che privilegiano certi tipi di patrimonio a detrimento di altri, spesso appartenenti a gruppi minoritari o messi in minoranza. I criteri politici dominano, in un settore in cui l'expertise



DJIMA EL FMAA SQ MARRAKESH MOROCCO.

è mancata per decenni, anche a livello internazionale. Basterà ricordare qui che è passata una generazione tra l'adozione da parte dell'UNESCO della *Convenzione sulla protezione del patrimonio mondiale culturale e naturale* (1972) e quella della *Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio culturale immateriale dell'Umanità* (2003). Il ritardo preso nel riconoscimento e la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale non riguarda solo gli Stati, ma l'umanità intera.

La produzione del patrimonio culturale immateriale è anche una specie di processo di "riciclaggio" di alcuni fatti culturali, divenuti così patrimonio. Un tempo abbandonati alla loro sorte, trasformandosi o scomparendo, oggi sono oggetto di grande sollecitudine. Ora, gli attori individuali o istituzionali impegnati in questo lavoro di identificazione e riconoscimento hanno l'intima convinzione di contribuire a preservare tale e quali un gran numero di forme di espressioni culturali vive o minacciate di scomparsa.

Tali attori hanno l'impressione di operare a favore della longevità di elementi la cui funzione iniziale si sarebbe affievolita. Non potendone inventare una nuova, questi elementi rischiano di sparire. Ma, ciò che questi attori non sospettano, è che questi elementi del patrimonio culturale immateriale non sono e non potranno più essere gli stessi; diventano altri, compreso per coloro che ne sono detentori e praticanti. La loro sopravvivenza è tributaria del sacrificio di qualcosa di ciò che costituisce la loro supposta "autenticità". Il fatto di considerarli come patrimonio introduce una dimensione nuova e fin qui insospettabile.

Gli attori hanno così questa convinzione di essere "autentici", fedeli a sé stessi, producendosi come l'hanno sempre fatto, fuori dal tempo. Ma questa non è che un'"illusione autentica". Essa è pertanto necessaria; si può dire che sia perfino alla base del processo di patrimonializzazione. La credenza nell'"autenticità" dell'elemento del patrimonio culturale immateriale, il suo radicamento in un tempo immemorabile, la sua immutabilità giustificano e rinforzano l'impegno e l'azione degli attori. Nella sua espressione parossistica, l'"illusione autentica" sfiora una "invenzione della tradizione" (Hobsbawm - Ranger 1983). Un gran numero di manifestazioni culturali oggi si presentano sotto questo aspetto, dando agli individui, ai gruppi e alle società la convinzione forte di rivivere o perpetuare una tradizione ben radicata. I regimi politici fanno evidentemente di queste costruzioni un uso talvolta smisurato e arbitrario, grazie al monopolio dei media.

Da un altro lato, non c'è un patrimonio culturale immateriale ma una vasta gamma di patrimoni immateriali: questo va dalla dimensione immateriale d'un patrimonio materiale (sito, monumento, oggetto) all'elemento più intangibile (racconto, poesia, canzone, nota musicale, preghiera, odore, profumo, ecc.). Ancor che l'immaterialità pura è una finzione: l'immateriale, in effetti, esiste? Poiché vi è, evidentemente, una dimensione materiale insita in ogni elemento del patrimonio immateriale: il cervello, il corpo che lo detiene, il libro che ne conserva la traccia, il supporto audio o audiovisivo che

ne preserva il suono o il suono e l'immagine. Senza questa dimensione materiale, l'elemento non potrà essere condiviso né potrà esistere. Per prenderne coscienza e conoscenza, abbiamo bisogno, in quanto esseri umani, di questa dimensione materiale. Abbiamo bisogno di situarlo attraverso uno dei nostri sensi. La vista, l'udito, l'odorato, il gusto, il tatto a seconda del suo grado di materialità o immaterialità.

Il patrimonio culturale immateriale è allo stesso tempo fragile e resistente. Contrariamente al patrimonio materiale che può essere distrutto in un attimo (pensate ai Buddha di Bamiyan in Afghanistan, per esempio), il patrimonio immateriale sopravvive a lungo. In un certo senso, la sua longevità supera di gran lunga quella degli individui che lo trasmettono, dei suoi supporti. Anche nella lunga durata, transcendendo le generazioni di individui che lo trasmettono gli uni agli altri, esso non sparisce del tutto né in maniera pura e semplice, definitiva. Al contrario, si trasforma, si adatta, si nasconde (talvolta per meglio poter riapparire), si restringe o si dilata a seconda delle circostanze, disseminando i micro-elementi che lo compongono nei corpi di nuovi tratti culturali che arrivano, ecc.

La trascendenza degli elementi del patrimonio culturale immateriale rispetto agli individui gli permette di avere una più grande longevità. Questi passano da una generazione all'altra come i geni passano dagli ascendenti ai discendenti. La trasmissione da individuo a individuo è quasi simmetrica alla trasmissione dei geni. Essa è talvolta assimilata a questa: il miglior figlio che si possa sognare è quello che ci assomiglia in tutto e per tutto, soprattutto in ciò che dominiamo meglio, il nostro sapere e saper-fare¹. Ma questa sublimazione dello stesso sa anche fabbricare il diverso nei momenti delle grandi transizioni culturali: l'artigiano dirà a suo figlio tutto l'interesse che esso ha a seguire una scolarità in rottura con il modo di trasmissione del padre, con il sapere trasmesso e molto probabilmente anche con il suo mestiere. Rottura della continuità o continuità nella rottura, è anche questa una delle modalità dell'adattamento, della sopravvivenza o della scomparsa volontaria o involontaria del patrimonio immateriale.

Il tempo è un'altra dimensione non meno importante del patrimonio culturale immateriale. Sembra lo stesso senza mai esserlo del tutto in due momenti, anche molto vicini, della sua storia. E multiforme, cangiante, fluido, mai esperito nello stesso modo. E allo stesso tempo uguale a sé stesso e diverso da sé. Ed è proprio questa caratteristica che ne costituisce l'essenza, la sua unità e la sua specificità. Quanto alla sua autenticità, ciò che lo caratterizza è non averne una. La sua permanente "ri-creazione" (per riprendere un termine utilizzato nella Convenzione del 2003, art. 2), la sua iscrizione differenziata nella cultura del gruppo o della società, che assume diversi significati per ognuno e per tutti, fanno sì che esso sia refrattario ad una nozione di autenticità concepita come radicamento, fedeltà, fissità². Quando si tratta, oggi, di fissarlo su un supporto materiale (iconografico, testuale, audiovisivo, numerico), non se ne conserva che una copia presa in un tempo T, perché non sappiamo indovinare le forme che esso ha prese né presentire quelle che prenderà nel corso del tempo. E questi diversi volti dell'opera, passati e futuri, ci sfuggiranno forse per sempre. O piuttosto, noi vedremo l'opera (nota di musica, canto, danza, brano letterario, rito, ecc.), ma non conosceremo forse mai il suo processo creativo, soprattutto quando si tratta di un'opera collettiva, come è spesso il caso nelle comunità tradizionali.

Infine, le forme contemporanee della «sensibilità patrimoniale» (Candau 2005: 118) sono differenti dall'attaccamento antico agli oggetti, alle reliquie, alle immagini o agli edifici degli antenati. E questo vale anche per gli elementi del patrimonio culturale immateriale. Si tratta allo stesso tempo di una differenza di scala, data l'ampiezza che ha preso il fenomeno in questi ultimi decenni, e di una differenza di natura, dovuta alle motivazioni che lo suscitano e le sfide che lo caratterizzano. Una differenza di scala tenuto conto del fenomeno di entusiasmo che oggi suscita l'eredità del passato attraverso il mondo, dal villaggio più remoto ai comodi uffici dell'UNESCO! Una differenza di natura in ragione dell'intrusione dell'alterità a grande scala nei rapporti tra società e culture, che portano queste ultime ad operare per preservare una distinzione nei confronti degli altri, ed una valorizzazione per trarre profitto dagli elementi del patrimonio immateriale nelle politiche di sviluppo in direzione del turismo, per esempio.

Gli scogli incontrati nell'identificazione, salvaguardia e promozione del patrimonio culturale immateriale, sottolineati brevemente nelle righe che precedono, non hanno impedito agli Stati e agli Organismi internazionali di interessarsi a questa problematica spinosa. Mi interesserò, nelle linee che seguono, ad un livello macro, quello dell'azione

1 - In Marocco, non si dice forse per esempio: *herfet bouk la ighalbouk* "sia fedele al mestiere di tuo padre, o (i tuoi simili) ti supereranno!].

2 - Per dare un esempio di tutt'altro tipo, l'*habitus* islamista si presenta come la riproduzione del tempio del Profeta. Ora, si tratta evidentemente d'un fenomeno moderno iscritto nella storia contemporanea delle società musulmane o che accolgono comunità appartenenti a questa religione. La convinzione di riprodurre dei precetti profetici perfettamente ancorati nello spirito degli adepti del movimento è emblematica dell'"illusione autentica" di cui stiamo parlando.

normativa dell'UNESCO. Mi soffermerò infine, ad un livello micro, su degli esempi marocchini per mostrare tutta la difficoltà ma anche tutto l'interesse di una tale riflessione, coniugata con le sfide dell'azione.

Dal materiale all'immateriale: un percorso disseminato di insidie

La riflessione sulle modalità, i meccanismi e le politiche si salvaguardia di quello che oggi chiamiamo patrimonio culturale immateriale risale al momento stesso dell'adozione da parte della Conferenza generale dell'UNESCO della Convenzione per la protezione del patrimonio mondiale, culturale e naturale (Parigi, 1972). Delle voci si levano, allora, per attirare l'attenzione sulla necessità di accordare al patrimonio intangibile dell'umanità l'interesse che meritava. La monumentalità, deriva maggiore della Convenzione del 1972, fu presto indicata col dito poiché, dal punto di vista di un importante numero di Stati del terzo mondo, essa favoriva gli Stati industriali, soprattutto d'Europa occidentale³. La lista del patrimonio mondiale del resto riflette ciò che in contesto francese fu chiamato a giusto titolo "l'abuso monumentale"⁴.

Bisognerà attendere la seconda metà degli anni 1980 perché questa riflessione si concretizzasse timidamente in un documento importante, ma dalla portata limitata. La *Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e popolare* è adottata il 15 novembre 1989 dalla Conferenza generale dell'UNESCO, riunita a Parigi per la sua venticinquesima sessione. Due osservazioni importanti si impongono, a proposito di questa raccomandazione: una di ordine concettuale, l'altra giuridico. La prima riguarda la nozione di "cultura tradizionale e popolare". Le nozioni di "patrimonio orale" e ancor più di "patrimonio culturale immateriale" non erano ancora state consacrate. La raccomandazione utilizzò dunque questa nozione di "cultura tradizionale e popolare" i cui epiteti riflettono lo stato delle conoscenze in materia di scienze umane e sociali dell'epoca; una difficoltà ad allargare la nozione di patrimonio per abbracciare il versante immateriale della cultura da una parte e la gerarchizzazione di elementi che compongono la cultura, tra "elementi elitisti" trasmessi attraverso l'educazione formale ed "elementi popolari", basati sull'oralità. La seconda osservazione è relativa allo statuto giuridico della Raccomandazione. Questa è definita dall'UNESCO come degli strumenti attraverso i quali:

la Conférence générale formule les principes directeurs et les normes destinés à réglementer internationalement une question et invite les États membres à adopter sous forme de loi nationale ou autrement, suivant les particularités des questions traitées et les dispositions constitutionnelles respectives des différents États, des mesures en vue de donner effet dans les territoires sous leur juridiction aux principes et normes formulés⁵.

Le norme in tal modo proclamate sono raccomandate agli Stati membri e non fanno l'oggetto di una ratificazione. Benché essa presenti un aspetto flessibile e duttile, la raccomandazione non ha carattere vincolante per gli Stati.

La Raccomandazione del 1989 fornisce il quadro generale d'identificazione e conservazione di questa forma di patrimonio chiamata allora «cultura tradizionale e popolare». Tanto più che la preservazione del patrimonio intangibile poneva problemi metodologici ed epistemologici non ancora elucidati e quesiti che restano ancora validi oggi, nonostante la strada percorsa. La sua protezione solleva aspetti giuridici complessi, come la nozione di "proprietà intellettuale" applicabile a quest'ambito, ma anche la protezione degli informatori, dei ricercatori e del materiale raccolto. Infine, la *Raccomandazione* espone un certo numero di misure per assicurare, grazie alla cooperazione internazionale, la preservazione delle espressioni della cultura tradizionale e popolare.

Nonostante ciò, la *Raccomandazione* ha mostrato presto i suoi limiti. Non essendo dotata della forza vincolante di uno strumento normativo, di tipo Convenzione, essa ebbe pochi effetti sulla preservazione del patrimonio culturale immateriale dell'umanità. Bisogna dire che l'expertise in materia fu carente sia a livello dei professionisti degli Stati parte, che a livello dell'UNESCO. L'organizzazione dell'ONU perciò intraprese diverse azioni in favore di questa forma del patrimonio culturale. Facendo seguito a queste attività, per iniziativa dello scrittore spagnolo stabilito in Marocco, Juan Goytisolo e di altri intellettuali marocchini, la Divisione del patrimonio culturale dell'UNESCO e la Commissione nazionale marocchina per l'UNESCO hanno organizzato una consultazione internazionale di esperti sulla preservazione degli spazi culturali, che si è tenuta a Marrakech nel giugno del 1997.

3 - Partecipando nel 2002 e 2003 in nome del Marocco ai lavori di redazione della *Convenzione del 2003*, non era raro di sentire esperti governativi dei paesi del Sud considerare questo nuovo strumento in corso come una rivincita di questi paesi rispetto al "monopolio esercitato dai paesi del Nord sulla *Convenzione del 1972*"! La Strategia Globale introdotta dal Comitato del patrimonio mondiale dal 1994, cerca di rimediare a questo squilibrio con una serie di misure che puntano a creare, a termine, "una lista del patrimonio mondiale rappresentativa, equilibrata e credibile".

4 - Debray, Régis, 1999, *L'Abus Monumental*, Actes des Entretiens du patrimoine, Palais de Chaillot, novembre 1998, Paris: Fayard.

5 - Cf. http://portal.unesco.org/fr/ev.phpURL_ID=23772&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

6 - Cf. www.unesco.org/culture

7 - Si sa che l'UNESCO ha proceduto a tre proclamazioni nel quadro di questo programma: nel 2001, 2003 e 2005. Il Marocco ha presentato due candidature: l'una alla prima proclamazione, l'altra alla terza proclamazione. La *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* del 2003 ha previsto un capitolo transitorio che permette di integrare i 90 capolavori proclamati patrimonio orale e immateriale dell'umanità nella Lista rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dell'umanità (articolo 31) che essa ha previsto (capitolo 16). Le modalità di questa integrazione sono state oggetto di dibattiti intensi alla Prima sessione straordinaria del Comitato intergovernativo del patrimonio culturale immateriale riunita a Chengdu, Cina, maggio 2007, vista la complessità di questa procedura.

8 - Confronta il sito internet del quotidiano francese *L'humanité*: www.humanite.presse.fr/journal/2002-02-20

9 - Ahmed Skounti, *La notion de patrimoine culturel immatériel: cas de la Place Jemaâ el Fna*, intervention aux Journées d'étude sur *Préservation, revitalisation et promotion de la Place Jemaâ el Fna*, organisées par l'Association Place Jemaâ el Fna Patrimoine Oral de l'humanité, Marrakech, 11-12 octobre 2004, sous presse.

Fu durante questa riunione che si definì un nuovo concetto di antropologia culturale: *il patrimonio orale dell'umanità*. Fu raccomandato che una distinzione internazionale venisse creata dall'UNESCO per mettere in valore i "capolavori" di questo tipo di patrimonio. Nel seguito della riunione, la autorità marocchine, appoggiate da numerosi Stati membri, hanno presentato un progetto di risoluzione adottato dalla Conferenza generale alla sua 29e sessione. Conformemente a questa risoluzione questo punto fu discusso dal Consiglio esecutivo dell'UNESCO nelle due sessioni consecutive (154 e 155 sessione). Nel novembre 1999, il Consiglio esecutivo decise la creazione di una distinzione internazionale intitolata *Proclamazione UNESCO dei capolavori del patrimonio orale e immateriale dell'umanità*⁶ (oramai detta *Proclamazione*).

Preparando il dossier di candidatura della prima *Proclamazione dei capolavori del Patrimonio Orale e immateriale dell'umanità* della Piazza Jemaâ el Fna, nel 2000-2001 e quello della candidatura del Moussem de Tan-Tan nel 2004-2005⁷, ho potuto prendere coscienza, sul terreno, della complessità delle nozioni elaborate dagli esperti dell'UNESCO una volta confrontate alle realtà locali. Nel dossier di candidatura, sotto la rubrica *Giustificazioni della candidatura*, un punto è dedicato in modo specifico all'esame analitico del patrimonio considerato come un "*capolavoro del genio creatore umano*". Ma cos'è dunque un capolavoro? Il Museo di Storia Naturale di Lione ha interrogato questa nozione dedicandole una esposizione nel 2002. Coloro che hanno concepito e progettato l'esposizione, hanno formulato domande all'apparenza semplici: "Si può definire un capolavoro?". "Come lo si riconosce?". "Perché un oggetto diventa un capolavoro?"⁸. Senza mai rispondere, essi invitano il visitatore a trovare lui stesso la sua risposta, in tutta libertà.

L'esposizione portò a dialogare oggetti così differenti come una statua inuit contemporanea, una poltrona di Formula 1 o una scultura egiziana in calcare nero del V secolo a.C.

La nozione è dunque tutta soggettiva e sarebbe vano voler proporre una definizione consensuale. È questo che spiega una rimessa in discussione da parte di certi rappresentanti degli stati membri dell'Unesco dal 2001, data della prima proclamazione. Essi puntarono col dito il suo carattere elitista, in un ambito in cui i criteri di distinzione di tale o tal altra espressione culturale sono dipendenti dal gusto e dalla posizione sociale, piuttosto che inerenti all'essenza stessa di questa⁹. Questo finiva per voler dire che la distinzione di tale o tal altro patrimonio immateriale era una decisione eminentemente politica. Anche qui, a giudicare dalla lista della prima come della seconda Proclamazione, si è in diritto di chiedersi come l'adozione dei criteri adottati dai membri della giuria stabilita dal direttore generale dell'UNESCO permetta di mostrare il passaggio dall'identificazione locale (sul terreno) alla distinzione internazionale (la Proclamazione), passando attraverso il riconoscimento nazionale (decisione presa per la candidatura). L'esercizio è arduo e si capisce bene che la giuria debba invocare, oltre ai criteri legati al contenuto del patrimonio considerato, altri criteri come l'eccellenza della sua messa in opera, il suo radicamento in una "tradizione" culturale, ed altri legati alla strategia di salvaguardia tale che definita nel piano d'azione previsto dai documenti della Proclamazione.

La critica della nozione di «capolavoro», tra altre ragioni che qui sarebbe lungo esporre¹⁰, ha portato alla preparazione di un nuovo strumento internazionale. Alla sua 31ª sessione tenutasi nel 2001, la Conferenza generale dell'Unesco postulò la necessità di elaborare un nuovo strumento a carattere vincolante. Essa invitò il Direttore generale a sommettere un rapporto sulla situazione del patrimonio culturale immateriale così come un pre-progetto di Convenzione internazionale (risoluzione 31 C/39 del 2 novembre 2001). Alla sua 164ª sessione, il Consiglio esecutivo decise di invitare "il Direttore generale a convocare una o più riunioni intergovernative di esperti (...) di cui la prima avrebbe avuto luogo in settembre 2002, al fine di definire il campo del pre-progetto di Convenzione Internazionale e far avanzare i lavori su questo testo" (Decisione 164 EX/3.52, maggio 2002).

Tre sessioni della riunione intergovernativa di esperti si sono tenute alla sede dell'Unesco, la prima dal 23 al 27 settembre 2002, la seconda dal 24 febbraio all'1 marzo 2003 e la terza dal 2 al 14 giugno 2003. Ho preso parte, in nome del governo marocchino, alla prima e alla terza riunione¹¹. Queste tre sessioni hanno permesso di produrre un pre-progetto di *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale dell'umanità* che, presentato alla 32ª sessione della Conferenza generale dell'organizzazione, in ottobre 2003, è stata adottata. Il processo di elabora-

zione della Convenzione, le problematiche e le sfide ad essa legate sono state oggetto di un convegno internazionale tenutosi ad Assilah, in Marocco, nell'agosto del 2003, poco prima della sua adozione da parte della Conferenza generale dell'UNESCO nell'ottobre dello stesso anno (Internazionale dell'Immaginario, 2004). Il testo, nato da dibattiti intensi, talvolta tormentati ma sempre costruttivi, è innovativo rispetto alla Raccomandazione del 1989 ed alla Proclamazione del 1999 in diversi punti, di cui i principali sono:

- Il carattere di convenzione, che ne fa uno strumento vincolante per gli stati membri chiamati a ratificarla;
- L'abbandono della nozione controversa di "capolavoro" a favore di quella, più appropriata, di "patrimonio culturale immateriale";
- L'istituzione di inventari nazionali come base per la costituzione di una lista del patrimonio culturale immateriale;
- La decisione di creare un finanziamento UNESCO per l'applicazione della Convenzione.

In conclusione, sono passati una quindicina di anni tra la *Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale* del 1989 e la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio immateriale* del 2003. Anni segnati da un'evoluzione concettuale, un cambiamento metodologico ed un approccio più volontarista. Ma è comunque curioso rilevare che il risultato, infine, non si allontana sul piano formale dallo spirito della *Convenzione del patrimonio mondiale* del 1972. Perché si è atteso così a lungo ad adottare uno strumento normativo internazionale che si ispira a questa convenzione, già vecchia di oltre una generazione? D'altra parte, siamo costretti ad ammettere che lo spirito della Convenzione del 1972 aleggiava sui lavori di redazione della Convenzione del 2003. Gli esperti che hanno partecipato ai dibattiti nel 2002-2003 l'avevano tutti in mente, se tutti negavano di ispirarsene, affermando che i due ambiti distinti a cui si riferiscono i due testi, richiedevano approcci distinti. L'argomento non faceva che ricordare, implicitamente, i legami tra patrimonio materiale e immateriale.

Conclusione

Il patrimonio culturale immateriale è divenuto, in questi ultimi tempi, una grande sfida nella costruzione delle identità locali, regionali e nazionali. L'UNESCO ha rilevato questa preoccupazione a livello internazionale cercando di trovare lo strumento più adatto per assicurarne la salvaguardia. La *Raccomandazione per la salvaguardia della cultura tradizionale e popolare* ha presto mostrato i suoi limiti. Ci siamo allora progressivamente avviati verso il *Programma dei capolavori del patrimonio orale e immateriale dell'umanità*, messo in opera nel 1999. Benché il programma abbia permesso di aprire il dibattito sulla questione dando luogo a tre proclamazioni e totalizzando 90 elementi del patrimonio immateriale identificati e riconosciuti, ha peccato per l'utilizzazione del concetto contestato di "capolavoro" così come per il carattere non vincolante per gli Stati membri. L'UNESCO ha dunque intrapreso la preparazione di un nuovo strumento normativo, la *Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale dell'umanità*, adottata nel 2003 ed entrata in vigore nel 2006.

L'azione normativa dell'UNESCO punta ad accompagnare ed aiutare gli Stati membri e le comunità detentrici del patrimonio culturale immateriale nella salvaguardia della loro eredità che diventa, in tal modo, quella di tutta l'umanità. Questo si iscrive in un processo di patrimonializzazione in atto o talvolta lo provoca o l'alimenta. Le difficoltà socioeconomiche ed i cambiamenti culturali ai quali devono far fronte le comunità ed i gruppi inaspriscono un disagio sotterraneo, confuso ed angosciante allo stesso tempo. Ma questo progressivo distacco da ciò che si considerava come la propria identità si trasforma in motivazione per una ricerca di sé. Una ricerca certo sempre incompiuta, ma che alimenta nuove speranze, talvolta nuove illusioni. Ciò che in una cultura (in senso antropologico) chiedeva di essere investito di nuove funzioni, sotto minaccia di estinzione, viene allora percepito come un patrimonio culturale degno di essere salvaguardato. Agendo in tal modo, gli attori, chiunque essi siano, si iscrivono in un *tempo patrimoniale*, che nutre una competizione rude rilevando molteplici sfide. L'illusione autentica proviene dal fatto che essi sono convinti di appropriarsi, prolungandola e trasmettendola, dell'opera degli antenati mentre, in realtà, la sfida non risiede tanto nel passato quanto nel presente e soprattutto nel futuro.

10 - Riferirsi ai documenti ufficiali dell'Unesco che riguardano la preparazione del testo della Convenzione del patrimonio culturale immateriale. Tra altre fonti: www.unesco.org

11 - La seconda ha visto la partecipazione di un consigliere della Delegazione del Marocco presso l'UNESCO.

Bibliografia

- Appadurai, A. (2005) *Après le colonialisme. Les Conséquences culturelles de la globalisation*, (trad. française de *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, 1996), Paris, Editions Payot et Rivages.
- Candau, J. (2005) *Anthropologie de la mémoire*, Armand Colin, Paris.
- Clifford, J. (2007) *Expositions, patrimoine et réappropriations mémorielles en Alaska*, in O. Debray & L. Turgeon, *Objets et mémoires*, Paris, Editions de la MSH et Québec, Presses de l'Université de Laval, pp. 91-125.
- Debray, R. (1999) *L'Abus Monumental*, Actes des Entretiens du patrimoine, Palais de Chaillot, novembre 1998, Paris, Fayard.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (2006) *L'Invention de la Tradition* (trad. française de *The Invention of Tradition*, 1983), Paris, Editions Amsterdam.
- Internationale de l'imaginaire (2004) *Le Patrimoine Culturel Immatériel. Les enjeux, les problématiques, les pratiques*, n. 17, Nouvelle Série, Paris, Babel, Maison des Cultures du Monde.
- Leiris, M. (1950) *L'ethnographie devant le colonialisme*, in *Les Temps Modernes* (Paris), 6^{ème} année, 58, pp. 357-374.
- Lowenthal, D. (1996) *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and The Spoils of History*, New York, The Free Press.
- Reysoo, F. (1991) *Pélerinages au Maroc*, Paris/Neuchâtel, Maison des sciences de l'Homme/Musée d'ethnologie.
- Skounti, A. (2005) *Le patrimoine culturel immatériel au Maroc. Promotion et valorisation des Trésors humains vivants*, étude réalisée pour l'UNESCO, Rabat, Bureau de l'UNESCO, 63 p. Non publié.
- Skounti, A. (2008) *Le «local» redéfini par la patrimonialisation. Exemples du Maroc*, in R. Jamous, R. et R. Bourquia, *Altérité et reconstruction de la société locale. Cultures en miroir*, Montreuil, Rabat, Aux Lieux d'être, Centre Jacques Berque.
- Skounti, A., Tebbaa, O. (2005) *Place Jemaâ El Fna. Patrimoine Culturel Immatériel de Marrakech, du Maroc et de l'humanité*, Rabat, Bureau de l'UNESCO.
- UNESCO, *Convention pour la Sauvegarde du Patrimoine Culturel Immatériel*, 2003.



Alessandra Broccolini - Sapienza Università di Roma

IL PALIO DI SIENA

L'UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia

Inventari, catalogazione e comunità

Il campo degli "inventari" del patrimonio culturale, termine al quale in Italia in ambito istituzionale si preferisce quello di "catalogazione", sta avendo negli ultimi anni un nuovo impulso di interesse in campo internazionale per quanto attiene il patrimonio immateriale in relazione alle politiche UNESCO. Per le problematiche che introduce nei rapporti tra conoscenza, politiche del patrimonio e comunità, tale campo di dibattiti non è in realtà recente; già dieci anni fa il museologo De Varine aveva discusso la pratica del censimento in relazione ad un diverso modo di intendere il rapporto tra patrimonio culturale e comunità, indicando la strada per un catalogo condiviso e partecipato da contrapporre a censimenti tecnocratici o scientifici distanti dalla partecipazione e non utili – a suo avviso – allo sviluppo locale e alla partecipazione di singoli e delle comunità¹.

La posizione di De Varine e le pratiche di inventari partecipati sperimentate da alcuni stati e legate ad esperienze ecomuseali² esprimono un modo di intendere le politiche del patrimonio che si è imposto di recente anche nelle politiche unescane che hanno prodotto la Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Immateriale del 2003. Tuttavia, anche se l'articolo 12 della Convenzione fa esplicito riferimento alla stesura di inventari, che sono indicati come unica azione realmente prescrittiva per l'implementazione della Convenzione da parte dei singoli stati, l'UNESCO non definisce le modalità di stesura di questi inventari, lasciando agli Stati la scelta se coinvolgere o meno, e a che livello, i portatori di tale patrimonio, anche se in diversi punti della Convenzione (art. 11, art. 15 ecc.) si fa riferimento esplicito alla questione della partecipazione³.

Cataloghi ed inventari del patrimonio culturale immateriale in diversi stati esistono da tempo e seguono modalità diverse legate alle politiche patrimoniali nazionali. In alcuni paesi con un rapporto storico con tipologie di beni tradizionali legati a categorie occidentali (patrimonio storico-artistico, archeologico, ecc.) anche le politiche patrimoniali relative al patrimonio immateriale sono state modellate su competenze professionali, piuttosto che sulla partecipazione delle comunità e dei portatori, ed hanno prodotto quelli che Chiara Bortolotto ha chiamato "inventari civilizzati"⁴, cioè cataloghi compilati da professionisti antropologi. È il caso di Francia, Cina, Portogallo e dell'Italia. Altri paesi, come il Brasile, e più di recente Scozia e Venezuela, hanno sperimentato invece cataloghi partecipati che seguono modalità tra loro molto diverse⁵.

In molti paesi occidentali le problematiche insite nel processo di inventariazione, che queste pratiche classificatorie e istituzionali di impianto positivista aprono, sono state troppo spesso a margine dei dibattiti antropologici dentro le politiche nazionali⁶, così come marginale è stata la delicata questione della partecipazione, o della restituzione (intesi come pratiche distinte tra loro), questione che, almeno in area occidentale è

1 - De Varine (2002 [2005: 31]).

2 - Le esperienze di alcuni paesi latinoamericani come ad esempio il Brasile indicano una consapevolezza nei confronti della partecipazione comunitaria alla stesura dei censimenti del patrimonio culturale già dagli anni '80, in relazione ad alcune esperienze ecomuseali (cfr. De Varine, 2005: 39). Cfr. saggio Bortolotto in questo numero.

3 - Dall'art. 12 della Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale si legge: "Al fine di provvedere all'individuazione in vista della salvaguardia, ciascuno Stato contraente compilerà, conformemente alla sua situazione, uno o più inventari del patrimonio

culturale immateriale presente sul suo territorio”.

4 - Comunicazione Simbdea 18 ottobre 2010.

5 - Vedi il saggio di Chiara Bortolotto e Marta Severo in questo numero.

6 - A parte la letteratura specifica sulla normativa e le schede, prima FK e poi BDM e BDI (sulle schede FK per es. Biagiola *et alii*, 1978), si veda ad es. Cirese (1988).

7 - Sulle esperienze regionali (e provinciali) di catalogazione che hanno seguito percorsi autonomi rispetto ai modelli nazionali, si veda il caso della Regione Piemonte e della Provincia di Torino; cfr. Grimaldi 1988.

8 - Decreto Legislativo 31 marzo 1998, n. 112, art. 148; Bravo & Tucci (2006: 89ss.)

9 - Vasco Rocca (2002).

10 - Vedi Tucci (2002; 2005; 2006)

11 - ICCD (2000; 2002; 2006).

12 - De Varine (2002 [2005: 31]).

stata poco affrontata dagli stati e dagli antropologi che sono stati impiegati nella compilazione di questi inventari.

Catalogazione, partecipazione e “comunità” in Italia

In Italia la catalogazione del Patrimonio DEA, materiale e immateriale, ha una sua storia nelle politiche dei beni culturali, anzi più storie a volte regionali⁷. A livello nazionale essa è legata a diversi formati di schede di catalogo, prima le schede FK elaborate alla fine degli anni Settanta e in seguito le schede BDM e BDI (Beni Demoetnoantropologici Materiali e Immateriali), che a partire dal 2000 e dal 2002 sono state introdotte dall’attuale Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione (ICCD) del Mibac, alcuni anni dopo il riconoscimento da parte dello Stato dei Beni demoetnoantropologici entro i Beni Culturali⁸.

Il percorso che in Italia ha visto l’affermarsi di queste schede, che sono state elaborate secondo una concezione classificatoria dei beni culturali, se da un lato ha seguito i modelli di schede che riguardavano altre tipologie più consolidate di beni per venire incontro agli standard catalografici dell’ICCD⁹, dall’altro ha segnato l’inizio di una stagione che ha visto il riconoscimento lento ma progressivo dentro le istituzioni di competenze antropologiche. Tali inventari “civilizzati” hanno infatti visto sviluppare importanti campagne di catalogazione del Patrimonio Materiale e Immateriale, da parte sia dell’ICCD che di alcune regioni pioniere, come la Regione Lazio e del suo Centro Regionale di Documentazione, regione che, in virtù del Decreto Legislativo 112/1998 che assegna alle regioni il compito di collaborare con lo Stato nel campo della catalogazione, si è fatta proponente all’inizio del 2000 della scheda stessa¹⁰.

Fortemente voluti da antropologi interni alle istituzioni, molto elaborate e articolate sul piano concettuale, della normativa¹¹ e della produzione sul terreno della documentazione, ma anche contestate da una parte della comunità antropologica, questi modelli di schede ministeriali per diversi anni hanno vissuto dentro le istituzioni una vita laboriosa, ma anche opaca. Dal punto di vista dei beni DEA, quello degli inventari, infatti, in Italia è sempre stato un campo che ha goduto fino a tempi molto recenti di una collocazione che possiamo definire nello stesso tempo “di nicchia” e marginale. Decisamente bistrattata da una parte della comunità antropologica italiana come pratica conoscitiva, la catalogazione del Patrimonio Immateriale fatta secondo gli standard catalografici ministeriali, ovvero con le schede BDI, si è conquistata negli anni un suo statuto di sapere tecnico ma dalla natura alquanto opaca.

Facendo riferimento ai molti anni di catalogazione che ho svolto per conto della Regione Lazio, ricordo la perplessità e le manifestazioni di stupore che con altri colleghi ci scambiavamo nei corridoi della Regione quando ci incontravamo perché chiamati ad accettare o a rendicontare su questi lavori di catalogazione. Pur essendo una occasione di lavoro per sperimentare in un campo applicativo un sapere appreso nelle università, questa pratica classificatoria – che lentamente ci stava fornendo una competenza tecnica specifica – sembrava in quegli anni non soddisfare i requisiti giusti per mettere in pratica tale sapere. La scheda ci appariva uno strumento distante, burocratico, che ricordava più il tipo di “censimento bancario” del quale parla De Varine¹² che una pratica di ricerca antropologica articolata, con finalità conoscitive, critiche o riflessive. Per come è concepita, infatti, la scheda BDI, costringe a frammentare beni complessi, come ad esempio gli eventi festivi, in più unità separate, li riduce entro gli standard catalografici omologhi al linguaggio di altre tipologie di beni e li oggettiva – traducendoli nel linguaggio della scheda e fissandoli negli allegati audiovisivi – fino ad una loro “riduzione” in una forma di linguaggio etnografico fortemente sintetico. La scheda costringe quindi a selezionare a monte ciò che per lo specialista costituisce il bene, o i beni DEA, dentro un continuum di eventi e di pratiche, e a non considerare processi, dinamiche e relazioni complesse, o i molti elementi della contemporaneità che spesso rappresentano le condizioni stesse affinché tali beni vengano riprodotti, agiti e vissuti dai loro portatori e dalle comunità.

Oltre a ciò, sia la scheda con il suo apparato di documentazione, intesa come esito finale del lavoro, sia la ricerca sul campo che questa richiede a monte, fino a tempi molto recenti hanno intrattenuto un rapporto del tutto marginale con le comunità portatrici di tali beni, che pure sono fondamentali “bacini di prelievo” per le campagne di catalogazione. Non solo i soggetti portatori dei beni per lo più non conoscono e forse non sono interessati alla scheda, che appunto è strumento tecnico, ma in tutte le fasi della ricerca l’antropologo catalogatore è solito intrattenere con le comunità solo un

rapporto “di prelievo”, ritenendo sufficiente il semplice consenso da parte dei soggetti o delle comunità a rilasciare interviste o lasciare documentare le proprie cerimonie o altro. Tali inventari non prevedono infatti una partecipazione delle comunità nella definizione dei beni (se non come “informativi”), nella gestione degli inventari e non hanno prodotto fino ad oggi una forma di “restituzione” diretta, se non di recente in forma di banche dati on line che si stanno sperimentando e che tuttavia – va sottolineato – non rappresentano una forma di restituzione o di inventariazione condivisa o partecipata¹³.

Tale “assenza” delle comunità nel processo di selezione, di ricerca (se non come informatori passivi) e di gestione di tali inventari è legata a quelli che sono i presupposti teorici che danno forma alle politiche dei beni DEA dentro le istituzioni: la scheda ministeriale BDI è concepita come uno strumento conoscitivo che parte da una concezione oggettivista del “bene” (il bene “esiste” nel bagaglio culturale dei suoi portatori indipendentemente dalle cornici teoriche che adottiamo per guardarlo, selezionarlo, conoscerlo e documentarlo). In tal senso la scheda, che sul piano concettuale risente di una certa dipendenza dalla “materialità” di beni di altra natura come i beni storico-artistici o archeologici, ha finalità conoscitive oggettiviste che, seppure nella forma di un linguaggio sintetico, non dialogano né con paradigmi di tipo riflessivo né con pratiche condivise e partecipate nella definizione di questi beni. Si tratta infatti di uno strumento molto articolato sul piano dell’organizzazione di paragrafi, campi e sottocampi che la compongono, che prevede una “tracciabilità” totale del bene su più piani (informativi, documentazione); che richiede procedure rigorose nella produzione e nel trattamento della descrizione, localizzazione, collocazione, compilazione, ecc., ma che una volta prodotta interrompe qualsiasi relazione con le comunità “di prelievo”.

Oggi, ad almeno dieci anni dalla sua introduzione, le problematiche insite in questo tipo di inventari nazionali del Patrimonio Immateriale devono ancora essere oggetto di un reale confronto e discussione nella comunità antropologica. Tuttavia, nonostante queste criticità c’è da dire che l’esperienza della catalogazione in Italia, nello specifico della Regione Lazio, ha rappresentato e rappresenta in ambito nazionale un raro esempio di trasparenza amministrativa e di applicazione istituzionale del sapere antropologico alla questione degli inventari, che ha “formato” più generazioni di antropologi. La scelta dei catalogatori infatti veniva – e viene ancora – effettuata nel caso della Regione Lazio attingendo ad una graduatoria realizzata tramite un bando pubblico al quale hanno aderito decine di antropologi che sono stati scelti sulla base di un curriculum specifico.

Oltre a ciò, dopo molti anni di pratica di inventari e dopo anni di dubbi, mi rendo conto che la scheda, pur non essendo ancora chiara per me la sua collocazione sul piano conoscitivo e applicativo (che uso fanno le amministrazioni di questi inventari una volta realizzati? Come si può conoscere il bene a partire solo dalla scheda?) ha una importante finalità “didattica” perché produce un tipo di esperienza utile nella formazione antropologica, aiutando ad esercitare lo sguardo, la ricerca e la pratica della documentazione. Per poter catalogare secondo gli standard della BDI è necessaria una competenza antropologica perché la scheda richiede di essere capaci di guardare fenomeni e pratiche culturali disarticolandoli dal continuum nel quale sono calati. In questo senso possiamo dire che la scheda richiede e produce un esercizio classificatorio (discernere e separare da un continuum di esperienze, degli elementi discreti e collocarli in categorie). Ma come tale induce – a mio avviso – ad un esercizio cognitivo e dello sguardo che, una volta ricomposto entro cornici epistemologicamente più complesse (analisi dei processi, decostruzione, politiche del patrimonio, articolazioni di livelli nella contemporaneità, comparazione, ecc.) possiede una potenzialità formativa che prescinde dalla sua finalità meramente classificatoria. Si potrebbe dire – paradossalmente – che nonostante non riesca, forse, a produrre una educazione al patrimonio nei portatori del bene (i quali portatori probabilmente seguono altre modalità di fruizione e di patrimonializzazione), la pratica della scheda ha una sua ricaduta nella formazione degli antropologi ed è quindi uno strumento “situato” che si colloca nelle pratiche di riproduzione del sapere.

Tale potenzialità della scheda molto spesso è stata trascurata, a causa della scarsa presenza della catalogazione nei moduli universitari specifici dedicati al patrimonio, solo negli ultimi anni presente nei corsi universitari o nelle Scuole di Specializzazione.

Al di là di ciò che l’UNESCO prescrive agli Stati nell’articolo 12 della Convenzione, il campo degli inventari è quindi importante per diversi motivi. Non solo perché è un

13 - Pur essendo prevista infatti – riporto il caso della Regione Lazio – la restituzione di copie di ogni scheda presso i comuni interessati dalla catalogazione, di fatto per una serie di ragioni questa restituzione non si è mai prodotta e tali inventari, sia quelli redatti su base regionale che quelli nazionali, sono rimasti per lo più negli archivi cartacei o informatizzati delle istituzioni, in attesa di essere messi in rete con tutti i problemi che ciò comporta per quanto attiene ad esempio alla privacy e al consenso delle comunità.

campo legato al riconoscimento nel nostro paese della professionalità del profilo dell'antropologo, ma anche perché fa emergere politiche patrimoniali nazionali, perché pone il problema delle ricadute sulle comunità e perché ha un ruolo non del tutto trascurabile nella formazione antropologica.

Candidature UNESCO, committenza, *engagement* antropologico

Nel campo della catalogazione, la storia più recente degli ultimi anni ci vede testimoni di una fase di mutamento che apre scenari ancora più interessanti nei rapporti tra inventari, istituzioni, comunità e competenze antropologiche. Con l'aumentare delle candidature UNESCO per l'iscrizione alla Lista Rappresentativa del Patrimonio Immateriale dell'Umanità e per ottemperare all'obbligo della compilazione di inventari prescritto dalla Convenzione agli Stati contraenti, è accaduto infatti che il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali, come si è detto in apertura, ha sancito l'obbligo, per le "comunità" proponenti i dossier di candidatura, di compilare degli inventari del proprio bene candidato. Tali inventari, tuttavia, non sono scelti dalle comunità proponenti i dossier, ma devono essere realizzati secondo gli standard ICCD e con la scheda BDI. L'UNESCO non indica infatti il tipo di inventari da produrre e lascia agli stati la libertà di decidere se questi debbano essere o meno partecipati o condivisi con le comunità, anche se la pratica di inventari gestiti direttamente "dal basso" è dall'UNESCO fortemente incoraggiata¹⁴. Ciò ha significato che nel corso dell'ultimo anno (2010-2011) i dossier di candidatura per l'iscrizione alla Lista hanno dovuto essere obbligatoriamente preceduti da campagne di catalogazione fatte secondo gli standard ministeriali ICCD. Tutti i paesi che hanno presentato la candidatura (ci sono state in Italia 11 candidature nel 2010) hanno dovuto così farsi carico a loro spese – elemento fondamentale perché le comunità sono diventate per la prima volta committenti e proprietarie degli inventari – di effettuare una campagna di catalogazione con schede BDI. Ciò ha portato molte comunità (amministrazioni comunali, ma anche singole associazioni proponenti) nell'urgenza di produrre – entro i tempi imposti – un tipo di inventariazione che per molti era misteriosa e sconosciuta, commissionando il lavoro ad antropologi catalogatori specializzati in buona parte estranei alle comunità stesse.

Questa diversa angolazione con la quale a partire da quest'anno si è iniziato a produrre inventari del patrimonio Immateriale DEA ha portato diverse ricadute. Ha fatto diventare gli antropologi catalogatori piuttosto ricercati sul "mercato", fatto questo rarissimo nel nostro campo, dando un ulteriore riconoscimento a competenze professionali specifiche. Ha fatto aumentare molto il campo di osservazione delle articolazioni locali con le quali si vanno sviluppando le diverse politiche patrimoniali e le "comunità" interessate, dando ai catalogatori un'opportunità rara di entrare in dinamiche di patrimonializzazione, spesso conflittuali a vari livelli¹⁵. Ma ha anche portato ad un cambiamento nel modo in cui viene effettuata la catalogazione, pratica che fino ad oggi a livello nazionale è stata svolta con la logica del "censimento bancario" ("rilevare" un "patrimonio" e collocarlo in un archivio), con le comunità intese più come "bacini di prelievo" del patrimonio che come committenti.

Con una committenza specifica da parte delle "comunità" e con un interesse diretto da parte di queste (la validazione della candidatura e il riconoscimento UNESCO del bene), la catalogazione, credo per la prima volta nella storia nazionale, ha iniziato ad intraprendere un percorso di "discesa": dal Ministero e dalle Regioni si è mossa verso i Comuni e verso i singoli soggetti proponenti, che per la prima volta sono diventati committenti e proprietari, sia degli inventari che dei supporti audiovisivi di documentazione delle schede.

Questo passaggio – seppure importante – non deve tuttavia farci illudere sul processo di partecipazione delle comunità o dei committenti all'inventario, perché continua a rimanere predominante in questa pratica sia il filtro dello stato sul piano amministrativo che la competenza tecnica (antropologica), in quanto le comunità sono in qualche modo "forzate" dal Ministero a scegliere uno standard, che omologa tutti gli inventari prodotti su scala nazionale e a commissionare la loro redazione ad antropologi specialisti.

Dal punto di vista della ricerca, per l'antropologo questo cambiamento ha portato il terreno di ricerca a cessare di rappresentare un mero luogo di prelievo, ma a produrre esperienze più vicine all'*engagement* antropologico dell'etnografia, con tutte le problematiche che ciò comporta sul piano della vicinanza/distanza, dell'impegno, del conflitto, ecc. ecc., un terreno dove si deve negoziare (e a volte imporre) una competenza,

14 - Vedi il saggio di Chiara Bortolotto su questo numero relativo ai casi di Scozia e Venezuela.

15 - Nel campo degli studi antropologici sulle politiche dei beni culturali, nello specifico sui temi UNESCO, si deve soprattutto alle ricerche seminali di Berardino Palumbo il merito di aver introdotto in Italia un approccio critico all'analisi delle dinamiche legate alle politiche del patrimonio (per es. Palumbo 1998; 2003; 2006). Cfr. il saggio di Palumbo su questo numero.

dove ci si sente *engaged* rispetto alla natura stessa del bene in questione e rispetto al filtro dello Stato sulle candidature, ma dove ci si può anche trovare in disaccordo con i committenti sulla natura e sulle finalità del bene da catalogare.

Oltre a ciò, una volta prodotte, le schede devono essere corrette e “vistate” da funzionari dello Stato (della locale Soprintendenza), il quale mantiene l’autorità ultima sul processo di inventariazione. Ciò vuol dire che se l’inventario viene compilato da locali, i funzionari dello stato possono non validare le schede non ritenendole corrette sul piano antropologico e tecnico e quindi non mandare avanti la candidatura. Come è facile immaginare tutta questa procedura, che si muove tra un centralismo burocratico statale e l’avvio di un processo di partecipazione dal basso, pone l’antropologo in un ruolo nello stesso tempo ambiguo e strategico, perché oltre a collocarlo in una posizione di osservazione privilegiata tra istituzioni e comunità, lo costringe a stare in una posizione di mezzo, tra la difesa di un profilo professionale che va a scapito della partecipazione e la difesa di una partecipazione che va a scapito di un profilo professionale.

Inventari “alti”: la Dieta Mediterranea

Fermo restando che è a mio avviso di fondamentale importanza iniziare ad avviare un monitoraggio etnografico delle realtà locali impegnate nelle candidature UNESCO per restituire una panoramica delle diverse dinamiche – spesso conflittuali – e delle diverse “comunità” implicate nelle candidature, può essere utile presentare due esempi tra loro estremi di inventari “ai tempi dell’UNESCO” per vedere meglio “al lavoro” le problematiche fin qui illustrate. Due casi estremi che rappresentano, da un lato un tipo di inventario totalmente prodotto “dall’alto” di una candidatura nazionale (e transnazionale) – la Dieta Mediterranea – nella quale nessun ruolo ha avuto la “comunità”, né nella proposizione della candidatura e neppure nella produzione dell’inventario; il secondo rappresenta invece un caso molto significativo di inventario commissionato “dal basso” – il Palio di Siena – che ha avuto com’è noto una storia ed un esito molto complesso entro le politiche nazionali.

Partendo da una interpretazione ampia – e a mio avviso non del tutto corretta – della idea di comunità contenuta nella Convenzione del 2003 (che a ben vedere distingue le comunità e i gruppi dagli Stati e dalle loro politiche interne) la candidatura della Dieta Mediterranea ha avuto una caratterizzazione totalmente nazionale (ministeriale), transnazionale e non partecipata a livello locale. La candidatura della Dieta fatta nel 2009¹⁶ è partita infatti per l’Italia dal Ministero per le Politiche Agricole; è stata proposta congiuntamente da 4 stati (Italia, Grecia, Spagna e Marocco) e nel 2009 ha prodotto da parte del Ministero per i Beni Culturali e Ambientali con il Progetto PACI, una grande campagna di catalogazione del Patrimonio Immateriale alimentare che ha coinvolto tre regioni italiane (Lazio, Basilicata e Puglia)¹⁷. In questo caso la catalogazione che è stata finanziata dal Mibac, è stata sviluppata da un Consorzio vincitore di un bando pubblico, tramite la supervisione scientifica e istituzionale dell’ICCD.

Pur trattandosi di una candidatura ministeriale, una “comunità” territoriale è stata “scelta”, il comune di Pollica nel Cilento in provincia di Salerno, un paese noto per le ricerche sulla Dieta Mediterranea condotte negli anni Cinquanta del medico fisiologo americano Ancel Keys. Mettendo da parte per un momento il ruolo decisamente poco chiaro che ha avuto questo comune nella candidatura vera e propria rispetto agli interessi nazionali rappresentati dal Ministero per le Politiche Agricole, c’è da dire che paradossalmente questo comune, a quanto risulta, non è stato coinvolto minimamente nella compilazione dell’inventario, né come soggetto proponente né come oggetto di catalogazione. Non solo quindi il comune di Pollica, che era stato indicato come la “comunità” di riferimento della candidatura entro un’area culturale (il Cilento), non ha partecipato alla campagna di catalogazione, ma l’inventario stesso è stato fatto sul patrimonio immateriale di tre regioni – Lazio, Puglia e Basilicata – che non hanno alcun riferimento con il territorio di riferimento della comunità, che si trova nel Cilento in Campania.

Riguardo all’inventario vero e proprio, riporto come esempio il caso dell’inventario prodotto nel Lazio, al quale ho lavorato direttamente per la ricerca e la compilazione delle schede di catalogo¹⁸.

Nel modo di procedere all’inventariazione del patrimonio alimentare del Lazio – lavoro di enorme complessità per un territorio così vasto – gli antropologi responsabili del progetto hanno deciso, molto opportunamente, di procedere secondo un criterio territoriale cioè

16 - L’iscrizione è stata ottenuta nel 2010.

17 - La scrivente ha partecipato in qualità di antropologa catalogatrice alla campagna di inventariazione per il Lazio nel progetto PACI. Responsabile scientifico del progetto per il Lazio è stata Roberta Tucci; responsabile amministrativo è stata Elisabetta Simeoni, che è stata la responsabile dell’intero progetto PACI per le tre regioni italiane.

18 - Al Progetto PACI nel Lazio ha collaborato per la documentazione audiovisiva l’antropologa Katia Ballacchino.

definendo, tra le numerose possibilità, un'area geografico-culturale ristretta entro la quale individuare le pratiche alimentari legate al territorio. In questo senso è stato fondamentale circoscrivere un'area ristretta per tentare di restituire il legame tra cibo e territorio negli ambiti dove questo si manifesta, quindi le preparazioni o gli usi alimentari legati ad ambiti festivi e rituali, le preparazioni legate a prodotti rappresentativi della biodiversità territoriale, l'alimentazione tradizionale legata a particolari economie.

È stata quindi scelta l'area dell'alto viterbese, in particolare il territorio del lago di Bolsena. Cinque comuni (Marta, Bolsena, Valentano, Onano e Farnese) sui quali sono state prodotte 80 schede BDI con una documentazione di 50 audiovisivi di terreno e circa 3000 fotografie. La scelta dell'area è stata motivata dalla diversificazione e dalla compresenza ravvicinata di forme di produzione e di alimentazione legata a diversi sistemi di sussistenza: agricolo, pastorale e lacuale. In particolare l'alimentazione legata al pesce di lago rappresenta un ambito non secondario nella caratterizzazione antropologica del territorio. In secondo luogo, la scelta dell'area è stata anche motivata dal ruolo preminente sul piano antropologico giocato da uno dei cinque paesi scelti, cioè il paese di Marta, dove troviamo, più che in altri paesi vicini, relazioni e nessi interessanti sul piano antropologico tra produzione agricola, pastorale e lacuale tradizionale e la cultura del territorio. Qui è infatti concentrata la maggior parte delle attività di pesca rispetto agli altri paesi della zona e qui si svolge annualmente una festa mariana molto nota nell'area – la "Festa delle Passate", o "Barabbata" in onore della Madonna del Monte, che vede la compresenza sul piano cerimoniale di rappresentanti delle tre categorie della produzione alimentare (villani, pastori, pescatori, oltre ai "casenghi"), con offerte rituali di cibo alla Madonna e realizzazione di "fontane", cioè carri addobbati con prodotti della terra, del lago e dell'allevamento.

Complessivamente il lavoro di catalogazione ha individuato le relazioni che legano l'alimentazione ai diversi aspetti della cultura del territorio nelle diverse articolazioni tra mondo agricolo, pastorale e lacuale: in particolare nella sfera cerimoniale, in quella dei saperi, della socialità e della biodiversità, aspetto quest'ultimo non secondario, essendo la zona nota per la produzione di vecchie cultivar locali, come il "Fagiolo del Purgatorio" di Gradoli, il pomodoro "scatolone" di Bolsena, la lenticchia di Onano e il vino Cannaiola di Marta, non ultime alcune specie di pesci di lago autoctone.

La documentazione è stata condotta privilegiando, laddove possibile, produzioni alimentari o comportamenti cerimoniali legati al contesto e al calendario, quindi non decontestualizzate. È il caso della già citata festa di Marta, che dà luogo a numerose forme cerimoniali, saperi e produzioni legate al cibo, o anche il rito della "Tiratura del solco dritto" a Valentano, che vede la produzione di diversi tipi di biscotti (il "Biscotto al cu'" e il "biscotto intrecciato") entro forme complesse di cerimonialità, o la processione dell'Assunta di Onano, dove vengono prodotti anche qui due tipi di biscotti rituali ("Le cavalle" e "Le pupe") portati in processione dai bambini e consumati ritualmente. Laddove la produzione alimentare non era legata ad alcuna espressione cerimoniale o processionale, la documentazione è stata realizzata su richiesta (esecuzioni vere e proprie o sollecitazione di saperi/memorie) privilegiando però gli ambiti familiari e distinguendo tra forme di alimentazione quotidiana (ad esempio l'acquacotta nelle sue numerose varianti) e l'alimentazione legata alle festività calendariali (ad esempio la "Collazione di Pasqua", i "maccheroni co' le noci" di Natale, ecc.). Nel corso della documentazione particolare attenzione è stata data anche ai mutamenti di senso cui determinati piatti sono andati incontro. L'"acquacotta" ad esempio, da piatto povero quotidiano di contadini e pastori, è diventato un piatto di senso identitario, arricchito di carni. Anche l'acquacotta di pesci di lago (la bolsenese "sbroscia") da piatto povero dei pescatori è diventato piatto identitario amicale e festivo¹⁹. È stato escluso invece dalla documentazione l'ambito dei ristoranti, ma non quello delle sagre, che al contrario producono interessanti forme di socialità e di innovatività. Ad ogni documentazione di preparazioni alimentari è stata affiancata la documentazione di saperi relativi a quella preparazione. Ad esempio, l'"acquacotta" è stata documentata sia nelle diverse varianti (con verdure, con pesci di lago, ecc.), ma anche all'interno dei diversi universi: pastorale, contadino o lacuale nei quali si iscrive, e nelle forme di comunicazione (interessanti, ad esempio sono i detti sull'acquacotta – "*acquacotta, sciuppate pane e panza votta*"; oppure "*l'acquacotta del villano va magnata co' le mani*"; oppure nell'acquacotta di pesci di lago: "*disse la tenca al luccio: vale più la mia testa che tutto il tuo fusto*", ad indicare l'importanza che ha la testa della tinca nella preparazione di questo piatto, ecc.).

Tra gli aspetti più interessanti dell'alimentazione del territorio da sottolineare la complessa e inventiva cerimonialità religiosa che caratterizza il territorio, al cui interno troviamo preparazioni alimentari che sono oggetto di interessanti dinamiche. Uno di questi è il "biscotto di Ferragosto" di Valentano, prodotto per la "Tiratura del solco dritto" e la Madonna Assunta. Si tratta di un biscotto che viene preparato in due diverse versioni, una – non benedetta – che viene consumata in diversi rinfreschi rituali organizzati dai "signori della festa", l'altro – benedetto – viene invece usato per decorare i ceri processionali, "maschili" e "femminili", viene portato in processione più volte in posizioni diverse nelle sequenze rituali, consumato ritualmente dai "signori della festa" in momenti particolari e infine dato da mangiare con funzione terapeutica ai malati del paese, un percorso complesso e articolato entro la sfera cerimoniale della comunità.

Nonostante la scelta di contesto per questo inventario fosse antropologicamente corretta, il lavoro non ha tuttavia previsto sul piano istituzionale una condivisione concreta o una partecipazione dei soggetti (se non come informatori passivi) e neppure una "restituzione" diretta dell'inventario (se non su base amicale tra noi e i singoli), o una familiarizzazione con i modelli di schede. Benché nessuno di essi abbia mostrato, come era prevedibile, alcun interesse nei confronti della scheda, tutti hanno invece mostrato interesse e stupore a "scoprire" di essere stati "scelti" a rappresentare la Dieta Mediterranea nel mondo. La reazione alla nostra presenza sul campo è stata infatti quella di uno stupore, che presumeva una visione burocratica della nostra presenza calata dall'alto, come rappresentanti di uno stato lontano che per ragioni quasi misteriose "sceglie" le sue eccellenze. In fondo in quel momento eravamo dei rappresentanti dello stato che non andavano solo a documentare e a "prelevare" dei "campioni di patrimonio", ma anche a comunicare ufficialmente a queste persone che lo stato li aveva "scelti" per rappresentare un'eccellenza italiana. Paradosso dell'antropologo che nel lavoro sul campo si trova a rivestire più panni, dal funzionario che cala dall'alto, all'antropologo *engaged*, al critico decostruttore di processi di patrimonializzazione.

La stessa dinamica dello stupore e la stessa sensazione di spaesamento nel sentirsi "eletti" dallo Stato a rappresentare un'identità nazionale presso l'UNESCO c'è stata da parte dei media locali. Nonostante uno dei sindaci da noi incontrato casualmente in una festa, alla magica parola "UNESCO" da noi pronunciata, si fosse presentato dicendoci che la "sua" festa sarebbe stata presto candidata all'UNESCO e che il riconoscimento lo avrebbero "vinto" sicuramente (candidatura poi mai avviata), anche i giornali locali erano del tutto ignari che l'alto viterbese aveva avuto il privilegio di entrare nell'inventario della Dieta Mediterranea.

Racconto un aneddoto. Nell'estate 2010, periodo in cui la Dieta Mediterranea era in procinto di ottenere il riconoscimento UNESCO (ottenuto a novembre dello stesso anno), mi trovavo casualmente a Bolsena, uno dei paesi coinvolti dal progetto PACI. Ero lì per partecipare ad un pranzo a base di pesce di lago preparato da un pescatore che avevo conosciuto in occasione della campagna di catalogazione. Il pranzo sul lago era stato organizzato da un amico del pescatore per fare assaggiare ad alcuni giornalisti del Nuovo Corriere Viterbese la famosa "sbroscia", la zuppa tradizionale di pesci di lago che era stata uno dei fulcri della catalogazione di quell'area. Durante il pranzo i giornalisti con grande stupore appresero da me (che ero lì in virtù di miei rapporti personali che avevo con i pescatori) che quel piatto era parte della catalogazione sulla Dieta Mediterranea che stava per ottenere il riconoscimento UNESCO. Molto prontamente il giorno dopo il giornale pubblicò un altisonante articolo che celebrava la "sbroscia" come Patrimonio UNESCO dell'Umanità²⁰, un articolo che nel titolo, a parte i risvolti leggermente comici ("*la sbroscia patrimonio UNESCO*"), faceva riferimento al ruolo decisivo che appunto la "sbroscia" e il lago di Bolsena avrebbero avuto nella "promozione" (ritorna il ruolo di uno Stato che "elegge" in modo sacrale le sue eccellenze) della dieta mediterranea all'UNESCO.

Andando contro lo spirito della Convenzione del 2003, che mette al centro le comunità detentrici del bene e la loro consapevolezza patrimoniale, con la candidatura "ministeriale" della Dieta Mediterranea una "comunità immaginata" di lettori viterbesi ha appreso, solo a candidatura presentata e per ragioni del tutto casuali, di essere parte di un progetto nazionale di questa portata e di "possedere" – venendone a conoscenza solo dopo la compilazione di un inventario "tecnocratico" – un patrimonio alimentare che si candidava ufficialmente come rappresentante dell'intera nazione per essere iscritto nella Lista Rappresentativa del patrimonio Immateriale UNESCO. È facile prevedere quali saranno le ricadute reificatorie (o di altro tipo, resistenze, manipola-

20 - S. Cortigiani, "La 'sbroscia' patrimonio UNESCO. La dieta mediterranea promossa grazie al binomio cibo-cultura del lago di Bolsena", *Il Nuovo Corriere Viterbese*, 27 agosto 2010.

zioni, ecc. ecc.) che tale politica culturale – globale e nazionale – potrà avere sulle ridefinizioni identitarie nell'area viterbese. Appare evidente ancora una volta il tipo di arena del tutto nuova che l'UNESCO (e le politiche culturali nazionali) hanno prodotto a livello locale nella dinamica definizione (e reificazione) identitaria.

Inventari "bassi": Il Palio di Siena

Se questi sono gli scenari che l'antropologo si trova a fronteggiare "ai tempi dell'UNESCO", quando lo Stato interpreta la Convenzione secondo presupposti ed interessi non sempre chiari, altri casi vanno in direzione opposta, come quello del Palio di Siena. La candidatura del Palio di Siena, preparata nel corso del 2010, ha infatti seguito un percorso che possiamo definire *bottom-up*, essendo partita dalla "comunità", anzi dalla molteplicità delle "comunità patrimoniali" del territorio urbano. Da questo punto di vista Siena rappresenta forse un caso da manuale per quanto riguarda la partecipazione della comunità e la consapevolezza patrimoniale nei confronti delle sue espressioni collettive. Com'è noto infatti la candidatura è partita dal Comune di Siena (in particolare dall'allora Sindaco), che è l'organizzatore ufficiale del Palio, ma con la condivisione formale del Magistrato delle Contrade, massima espressione della partecipazione delle 17 contrade e del Consorzio per la Tutela del Palio di Siena, quest'ultimo una vera e propria "comunità patrimoniale" antica, nata nel 1981 per tutelare e valorizzare il Palio, prima che il concetto di "patrimonio immateriale" entrasse nell'uso comune. Si è trattato quindi di una candidatura che – nello spirito della Convenzione – ha avuto una partecipazione ampia nella comunità, nonostante i conflitti interni che l'hanno caratterizzata sul piano politico-culturale e le interpretazioni che si possono produrre sulla decisione della città di voler misurare il celebre Palio – per la prima volta nella sua storia – con platee di giudizio e vetrine internazionali così complesse e burocraticizzate. Rispetto agli inventari, visto il carattere locale di questa candidatura non stupisce se inizialmente l'obbligo imposto dal Mibac di produrre un inventario del Palio con schede BDI da commissionare ad un antropologo catalogatore, sia stata accolta con qualche perplessità e preoccupazione da parte dei proponenti la candidatura, tanto più che sul Palio esiste una sterminata produzione sia audiovisiva che bibliografica. A Siena l'antropologo-catalogatore rappresentava, almeno inizialmente, una presenza estranea, che si inseriva in un contesto denso e già fortemente consapevole del valore patrimoniale dell'evento che si andava a candidare. Questo aspetto, unito alla forte articolazione partecipativa sulla quale ruota il Palio di Siena, ha fatto sì che l'esperienza di ricerca fatta per l'inventario del Palio si avvicinasse ad una vera e propria esperienza etnografica classica, dove da una parte c'è uno "straniero" che vive lo spaesamento della "prima volta" e dall'altra una "comunità" che deve fronteggiare una presenza estranea, con tutto quello che ciò comporta in termini di articolazione dei rapporti tra ospitalità formale, timori e forme di controllo. Non solo come antropologa calata dall'alto non sono stata accolta con lo stupore fanciullesco di chi – vedi la Dieta Mediterranea – viene prescelto dallo Stato, ma ho vissuto in pieno, come nella più classica delle esperienze etnografiche, lo spaesamento derivato dalla consapevolezza di non possedere nei confronti di questo evento, alcun sapere accademico da poter rivendicare, essendo alcuni dei miei interlocutori essi stessi antropologi e io del tutto bisognosa di essere educata e guidata verso gli eventi che andavo a documentare.

Diversamente da quanto era accaduto nella mia esperienza passata, quando documentavo e catalogavo senza pormi troppo il problema di dover condividere le scelte con i miei interlocutori, nel caso di Siena tutto il lavoro dell'inventario si è svolto quindi nella totale condivisione con una comunità "patrimoniale" forte: nella scelta del responsabile scientifico, nella definizione degli eventi da "patrimonializzare" nella scheda, nella quantificazione del numero delle schede e in tutti quei passaggi delicati che hanno caratterizzato i miei rapporti con gli interlocutori. Non semplici informatori passivi dunque, che scoprono di essere stati scelti, ma attivi agenti patrimoniali. Ciò da un lato ha facilitato il lavoro, che ha seguito la linea di un "inventario condiviso" (io ero un "tecnico" che si è messo al servizio di una comunità che lo aveva chiamato), dall'altro ha in qualche modo prodotto una forma di *engagement*, una solidarietà, un vincolo di reciprocità che ha impedito all'antropologo di sentirsi totalmente "libero" di definire, nei suoi stessi termini, cosa fosse e cosa non fosse nel Palio il patrimonio immateriale da fare rientrare nelle schede.

Ad articolare ulteriormente il lavoro dell'inventario è stato il particolare momento politico nel quale come antropologa mi sono trovata ad operare sul Palio, esattamente

nel momento delle maggiori polemiche che a livello nazionale hanno riguardato le critiche degli animalisti sul Palio, polemiche che come è noto sono state riprese dal Ministro del Turismo Michela Vittoria Brambilla, provocando l'esclusione del Palio dalla candidatura da parte dello stesso Mibac²¹.

Nell'agosto 2010 un deputato PD senese rispondeva alla ministra annunciando una proposta di legge che riconoscesse il palio come "patrimonio culturale della nazione". Non posso entrare ulteriormente nel merito delle vicende e anche delle reali motivazioni che hanno determinato tale esclusione, che appartengono più alla sfera politica che animalista. Ciò che è importante sottolineare è invece la particolare caratterizzazione che ha assunto in questo caso l'inventario in relazione al lavoro dell'antropologo. Tra i numerosi esempi che si potrebbero riportare, quello forse più pregnante riguarda proprio il modo in cui fare emergere nell'inventario tutto il mondo che ruota intorno ai cavalli, da intendersi sia come saperi che come pratiche rituali; un campo delicato, sul quale in quei mesi molte polemiche erano nate da parte dell'ENPA (Ente Nazionale Protezione Animali), nella convinzione che ci fosse un presunto maltrattamento di questi animali durante il Palio. Portata ad esplorare dinamiche e pieghe anche conflittuali dei processi culturali e di patrimonializzazione, l'abito dei cavalli nel Palio era quindi particolarmente interessante perché si trattava di un ambito conflittuale sul quale convergono, da un lato istanze nazionali – politiche ed etiche – che si richiamavano a valori globali e dall'altro istanze patrimoniali locali – culturali e affettive – che si richiamavano ai valori, altrettanto globali, del patrimonio e della partecipazione alle pratiche culturali.

In tema di cavalli presto mi accorsi che esisteva un mondo estremamente denso, che rientrava in un ambito vicino alle tradizioni popolari, un mondo contraddaiolo che amava, curava, coccolava, gestiva e quindi patrimonializzava con saperi, tecniche e pratiche rituali i cavalli scelti per correre la "Carriera"; un mondo che affondava le sue radici in pratiche consolidate di lunga durata. Tuttavia, oltre a questo esisteva anche un mondo "nuovo" fatto di istanze diverse, fatto di équipes di veterinari, di controlli medici rigorosi, di tecnologie mediche messe al servizio dell'animale e di apparati organizzativi estremamente attuali, attivati in anni recenti dal comune (protocolli addestrativi, ecc. ecc.), al fine di garantire la sicurezza di questi animali. Come comportarsi nei confronti di questo tema, tenendo conto sia della mia esigenza di indicare nell'inventario gli aspetti più "tradizionali" di queste pratiche, sia della volontà espressa dai miei interlocutori di fare emergere la "modernità" del patrimonio immateriale che in quel particolare momento storico-politico riguardava i cavalli?

Più mi avvicinavo al Palio (pur nella breve esperienza fatta) più mi rendevo conto che i cavalli, al di là dei costumi, delle "comparse" e delle coreografie, erano il vero patrimonio immateriale dell'evento. Ma solidarizzavo anche con i miei interlocutori e con la loro esigenza che nelle schede emergesse il Palio moderno, quello organizzato nel rispetto dell'Ordinanza del 2009 del sottosegretario alla Salute Francesca Martini per la tutela degli animali, che ha fatto di Siena un modello di riferimento; che si potesse vedere la cura con la quale sono trattati i cavalli, l'affetto, il legame che contraddaioli e amministrazione comunale avevano ed hanno nei confronti di questi animali. Più entravo nel campo più il mio *engagement* e la mia solidarietà diventavano forti nei confronti dei miei committenti, i quali mi chiedevano di fare emergere nell'inventario quanto articolata e "moderna" fosse tale realtà, ben più di quanto non apparisse dalle parole approssimative di condanna pronunciate dalla Ministra del Turismo. La scelta è caduta infine su un compromesso tra saperi e pratiche rituali, laddove i saperi hanno privilegiato gli aspetti moderni relativi alla attuale gestione dei cavalli, mentre le pratiche hanno riguardato quegli aspetti rituali consolidati, come ad esempio la benedizione del cavallo, le entrate e le uscite rituali dei cavalli dalla piazza, ecc.

Il caso di Siena ha rappresentato nella mia esperienza un esempio di come la pratica degli inventari "ai tempi dell'UNESCO" evidenzia processi interpretativi nei quali è evidente l'influenza di istanze patrimoniali delle comunità, ma ha mostrato anche in che misura queste istanze locali possano essere influenzate a loro volta da valori globali e da dibattiti politici nazionali che possono influenzare negativamente le stesse candidature e nei cui confronti le comunità tentano di difendersi come possono.

Nel caso delle due candidature e dei relativi inventari che abbiamo visto – Dieta Mediterranea e Palio – è evidente l'azione di filtro forte e ambivalente esercitata dallo Stato nei confronti delle comunità; nel primo caso come organo che sceglie dall'alto le sue eccellenze, eleggendo però quasi casualmente un'area a sua stessa insaputa,

21 - Le vicende politiche e mediatiche che hanno segnato la candidatura del Palio di Siena nel corso del 2010-2011 e che si sono concluse con l'esclusione della candidatura da parte del Mibac, sono estremamente interessanti per l'antropologo ed evidenziano bene le articolazioni di senso (e le manipolazioni) identitarie che a livello locale e nazionale sono state prodotte sul Palio stesso. Molto ampia è la rassegna stampa sul Palio, che presenta toni conflittuali già diversi anni prima che venisse presentata la candidatura e che hanno preparato il terreno della candidatura stessa (vedi ad es. le condanne da parte dell'ENPA e dell'ANPANA [es. Bollettino ottobre 2007: www.anpana.tutelaequini.org/2007/10/24/bollettino-ottobre/]). Una dinamica che merita un'analisi specifica.

nell'altro bocciando una candidatura e provocando in seno alla società senese forti polemiche sull'UNESCO, sul senso della Convenzione e della partecipazione delle comunità nella definizione del patrimonio immateriale.

Arene patrimoniali ai tempi dell'UNESCO e omologazione catalografica

Non so se sia una coincidenza il fatto che ad ottenere il riconoscimento UNESCO nel 2010 è stata una candidatura che ha prodotto un inventario estraneo dalla partecipazione di una o più comunità – la Dieta – mentre la candidatura che ha prodotto un inventario realmente partecipato – Il Palio – non è neanche arrivata a Parigi ma si è fermata prima per questioni conflittuali interne alle vicende nazionali. Se non fosse un caso, questa coincidenza getterebbe una luce sinistra sulla reale partecipazione delle comunità nelle candidature rispetto al filtro degli Stati.

Ma al di là di ciò, il campo degli inventari "ai tempi dell'UNESCO" si rivela strategico per l'antropologo perché, come ho tentato di mostrare, evidenzia un fitto articolarsi di mondi patrimoniali, arene del contemporaneo che nascono e si sviluppano tra ambiti locali e nazionali, ma entro cornici globali che costringono a farsi largo e a trovare una collocazione tra il linguaggio burocratico e omologante dell'UNESCO, necessario per poter effettuare la candidatura, e quello altrettanto omologante della catalogazione nazionale. Una varietà di articolazioni delle diverse comunità, patrimoniali e non, sul territorio che richiede un monitoraggio più profondo perché è su queste dinamiche del contemporaneo che si articolano oggi molte dinamiche identitarie e nuove forme di messa in valore dei fenomeni culturali collettivi.

Più in generale si è visto come la catalogazione, quando è commissionata, seppure forzatamente, dagli stessi proponenti della candidatura, costringa in qualche modo i rappresentanti delle comunità a riflettere su cosa inserire nel novero del proprio bene da candidare. L'inventario nazionale, come ho già mostrato, costringe a distinguere nell'ambito di quel determinato bene, i diversi aspetti del bene che si ritiene contengano un valore di patrimonio immateriale (un particolare rito dentro il bene stesso, un canto, una tecnica specifica, un sapere, ecc.). Anche se si tratta sempre di un inventario "civilizzato", ciò costringe i soggetti collettivi ad una riflessione sul senso tutto contemporaneo da attribuire al proprio bene in un particolare momento storico, entro arene e stili che si muovono su più livelli tra dinamiche politiche e processi culturali. Se si deve decidere cosa inserire, tra le tante possibilità, in un inventario nazionale relativo al "proprio" bene che va a candidarsi, è facile che si inizi a riflettere sia sul valore patrimoniale che si attribuisce a quell'evento, ma anche alle circostanze contingenti entro le quali si va a produrre quell'inventario (opportunità politiche del momento, effetto vetrina-eccellenza, ecc.).

Nello specifico le criticità e i punti salienti del rapporto tra inventari, comunità e competenze antropologiche possono essere così riassunti:

1. Innanzitutto, al di là di alcuni casi specifici, la catalogazione del patrimonio immateriale prodotta in Italia a supporto delle candidature UNESCO continua a non avere un rapporto realmente partecipato con le comunità proponenti perché, anche nei casi in cui l'inventario è stato prodotto in modo più condiviso, di fatto le schede sono percepite come corpi estranei imposti dall'alto, che vengono accettate solo per poter mandare avanti la candidatura, ma senza che se ne comprenda la natura o che ne venga in qualche modo spiegata l'articolazione.
2. In secondo luogo, anche a posteriori le schede continuano ad avere una gestione centralizzata. Benché commissionate e pagate dai proponenti delle candidature, queste, oltre a fare parte di un catalogo nazionale (ciascuna scheda possiede un Numero di Catalogo Generale che è nazionale), vengono controllate e corrette da funzionari dello Stato non appartenenti a quelle comunità, i quali verificano che le schede siano corrette, sia sul piano della scelta dei beni da documentare, sia nella compilazione formale dei campi, secondo la normativa. In realtà il visto obbligatorio sulle schede viene messo dalla soprintendenza competente, ma come sappiamo non ci sono funzionari antropologi nelle soprintendenze nazionali.
3. La stessa ambiguità riguarda la proprietà dei supporti e delle schede, proprietà che in questo caso è dei committenti, i quali tuttavia, non avendo scelto loro stessi di commissionare il lavoro, di questi supporti e delle stesse schede non sanno bene cosa farne, anche perché la scheda nasce già informatizzata e per essere letta ha bisogno di un Sistema Informativo (Sigec) che è in dotazione solo alle soprintendenze e all'ICCD. Chi commissiona l'inventario non può quindi fruire delle schede,

che rimangono in gestione alle soprintendenze. I committenti hanno infatti l'obbligo di depositare le schede prodotte dagli antropologi presso la competente Soprintendenza, la quale tuttavia spesso non sa come gestire o valorizzare questo materiale catalografico demoetnoantropologico perché mancano nelle soprintendenze i profili antropologici adeguati.

Da questo breve riassunto e dagli esempi che ho riportato che derivano da esperienze dirette, è evidente come nell'epoca attuale ci troviamo in una fase di compresenza di diverse visioni e pratiche patrimoniali in ambito UNESCO, che oscillano dal centralismo ministeriale (le candidature nazionali con i loro inventari *up-bottom* che ricadono con modalità quasi sacrali sulle comunità "elette") alle candidature locali con i loro inventari contingenti, riflessivi e condivisi, visioni e pratiche nelle quali l'antropologo, come sempre accade, si trova in una posizione di mediazione.

Riferimenti bibliografici

- Biagiola, S. (et alii), *Ricerca e Catalogazione della Cultura popolare*, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali; Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari; Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione, Roma, De Luca, 1978.
- Bravo, G.L. & R. Tucci, *I Beni Demoetnoantropologici*, Roma, Carocci, 2006.
- Broccolini, A. & K. Ballacchino, "La zuppa, il fuoco e il lago. Cibo e identità intorno al lago di Bolsena", in *Culture della sostenibilità*. N. 6, 2009, pp. 102-136.
- Cirese, A.M., «Introduzione», in Grimaldi, 1988, pp. 13-22.
- De Varine, H., *Les racines du futur*, ASDIC, 2002 (trad. It., *Le radici del futuro. Il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*, Bologna, Clueb, 2005).
- Grimaldi, Renato, *I beni culturali demoantropologici. Schedatura e sistema informativo*, Provincia di Torino. Assessorato alla Cultura, 1988.
- ICCD, *Beni demoetnoantropologici materiali. Scheda BDM*, (a cura di P.E. Simeoni), Roma, 2000.
- ICCD, *Beni demoetnoantropologici immateriali. Scheda BDI*, Prima parte (a cura di R. Tucci), Roma, 2002.
- ICCD, *Beni demoetnoantropologici immateriali. Scheda BDI*, Seconda parte (a cura di R. Tucci), Roma, 2006.
- Palumbo, B., "L'UNESCO e il campanile. Riflessioni antropologiche sulle politiche di patrimonializzazione osservate da un luogo della Sicilia orientale", *Èupolis*, 21/22, 1998, pp. 118-125.
- Palumbo, B., *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma, Meltemi, 2003.
- Palumbo, B., "Il vento del Sud-Est. Regionalismo, neo-sicilianismo e politiche del patrimonio nella Sicilia di inizio millennio", *Antropologia*, 6, 7, 2006, pp. 43-91.
- Tucci, R., "Beni Demoetnoantropologici Immateriali", in *Antropologia Museale*, I, n. 1, 2002, pp. 54-59.
- Tucci, R., "La catalogazione dei Beni demoetnoantropologici immateriali: le schede dell'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione", in *Voci*, 2005, 1, pp. 51-64.
- Tucci, R., "Il patrimonio demoetnoantropologico immateriale fra territorio, documentazione e catalogazione", in ICCD 2006, pp. 20-29.
- Vasco Rocca, S., *Beni culturali e catalogazione. Principi teorici e percorsi di analisi*, Roma, Gangemi, 2002.



Antonio A. Arantes¹

diversità culturale e politiche della differenza nella salvaguardia dell'eredità culturale intangibile*

1 - Il presente saggio è tratto da Antonio A. Arantes, *Cultural Diversity and the Politics of Difference in Safeguarding Intangible Cultural Heritage*, in J. Blake, *Safeguarding intangible cultural heritage: challenges and approaches: a collection of essays*, Pentre Moel, United Kingdom, Institute of Art and Law, 2007, pp. 81-91, ISBN 1-903987-10-5.

La costruzione della memoria sociale e la conservazione del patrimonio culturale sono pratiche strettamente legate alla riproduzione della vita sociale. Ambedue creano punti di riferimento affettivi e cognitivi, fornendo rimandi condivisi del cambiamento storico. Tuttavia, la grande differenza tra loro risiede nel fatto che, mentre la costruzione della memoria sociale riguarda principalmente le istituzioni sociali e gli attori appartenenti a particolari ambienti sociali, la conservazione del patrimonio culturale è un'attività statale specializzata che implica necessariamente l'opera di professionisti, esperti, agenzie governative di ambito nazionale, regionale e multilaterale, la cui cultura istituzionale, gli impegni politici e le priorità possono differire da – e a volte sono in conflitto con – le realtà sociali locali.

La natura e la complessità di tale divario tra "l'interno" e "l'esterno" delle comunità culturali variano e tendono a diventare particolarmente complesse in funzione dei valori che le culture egemoniche attribuiscono alla diversità culturale. Questo è spesso il caso delle situazioni in cui il patrimonio ufficialmente protetto è costruito sulle pratiche culturali indigene e popolari.

La globalizzazione della produzione culturale ha dato un nuovo significato a oggetti e idee che trasmettono senso di localizzazione e/o di identità, sollevando l'interesse pubblico e la preoccupazione istituzionale tramite l'inventariazione e la protezione della diversità culturale. Le implicazioni di questo cambiamento non riguardano solo le cosiddette "industrie creative", dal momento che la presente questione è stata anche oggetto della Convenzione UNESCO del 2005 per la Protezione della Diversità Culturale e delle Espressioni Artistiche.

I saperi tradizionali e le forme espressive tradizionali sono utilizzati, proprio come "paesaggi esotici", alla stregua di pietre miliari per l'attuazione di programmi umanitari e di sviluppo socio-economico delle regioni più povere del mondo. Da un punto di vista intellettuale, questa rinnovata consapevolezza verso tutte le "cose locali" stimola una riflessione critica su alcuni aspetti epistemologici e giuridici connessi con l'identificazione, la documentazione e la promozione del patrimonio culturale. Tra questi, si pongono ad esempio l'autorità intellettuale connessa alla produzione degli inventari, le conseguenze sociali dell'introduzione di nuovi ingredienti nella produzione culturale a livello locale, nonché le questioni legali riguardanti i diritti collettivi di proprietà intellettuale; sono, questi, solo alcuni dei titoli dell'attuale dibattito tra gli studiosi e gli esperti sulle questioni relative al patrimonio culturale intangibile.

Il presente articolo si propone di contribuire al dibattito che circonda le questioni esposte in queste brevi considerazioni introduttive, concentrandosi sulle politiche emergenti relative alla salvaguardia del patrimonio culturale intangibile. Per fornire un riferimento concreto a questa riflessione, prenderò in esame il caso del Brasile, chiamando in causa, nel contempo, alcune implicazioni più ampie.

* Nota di traduzione: recependo le nuove prospettive emerse soprattutto in occasione degli ultimi incontri della Simbdea, nel presente testo l'aggettivo inglese "intangible", riferito al patrimonio culturale, non è stato reso con la parola "immateriale", come vuole l'uso corrente italiano, bensì con la parola "intangibile" (Lia Giancristofaro).

Conservazione culturale e formazione di una sfera culturale pubblica e globale

La creazione di istituzioni di conservazione e la progettazione di politiche di salvaguardia tendono ad essere una risposta nei confronti di locali esigenze, vincoli e tempi, i quali possono variare – e farlo non poco – da una parte all'altra del mondo. Le differenze nazionali e regionali sono delle realtà che emergono chiaramente nelle fasi interlocutorie tra gli esperti internazionali che si riuniscono per affrontare questo argomento. Ma è anche evidente che sta maturando un ordine mondiale e che le istituzioni nazionali e locali giorno dopo giorno stanno affrontando la sfida di essere chiamate a rispondere ai parametri negoziati a livello internazionale.

La salvaguardia del patrimonio culturale intangibile è uno dei settori emergenti che stanno guidando la politica concordata a livello internazionale con la formalizzazione di obiettivi e di principi generali. L'UNESCO è stata storicamente l'istituzione fondamentale per la formazione di una sfera culturale pubblica e globale che si occupasse delle questioni patrimoniali, dato che essa può coinvolgere e mobilitare direttamente i rappresentanti degli Stati membri, nonché le ONG e gli esperti di tutto il mondo.

L'Organizzazione Mondiale per la Proprietà Intellettuale (OMPI), a sua volta, ha un ruolo complementare in materia, fungendo da forum per la negoziazione degli accordi commerciali internazionali, delle raccomandazioni e delle convenzioni per la tutela giuridica delle conoscenze tradizionali e delle espressioni culturali.

Reti non governative regionali, a loro volta, come la Comunità dei Paesi di Lingua Portoghese (CPLP) e il Mercosul², per quanto riguarda l'America Latina, o le varie agenzie, come il Centro Culturale dell'UNESCO per gli Stati dell'Asia e del Pacifico (ACCU), contribuiscono in modo significativo al consolidamento delle reti internazionali di esperti e di istituzioni che rendano effettivi gli accordi multilaterali³. Un risultato molto positivo di questo processo è che il patrimonio culturale fa ormai parte di una agenda internazionale che, al suo ordine del giorno, esamina con senso critico gli inconvenienti della globalizzazione – come la concentrazione di potere e di risorse (materiali e intellettuali) in alcune parti del mondo – ed è impegnata in questioni come la lotta alla povertà e all'esclusione sociale, il perseguimento della pace e il miglioramento della consapevolezza circa i diritti culturali dei popoli tradizionali di tutti i continenti. Questa attività sta aiutando a rendere la questione culturale una preoccupazione legittima a livello globale.

Non è certamente un compito semplice, da parte di ricercatori e decisori politici, raggiungere una piattaforma comune e una mediazione tra tutti gli ambiti multilaterali che traducono le realtà politiche e giuridiche nazionali e internazionali. Le norme e le priorità decise nelle sedi sovra-nazionali non si mettono automaticamente in pratica in ogni paese. I rappresentanti degli Stati non concordano meccanicamente con il discorso internazionale, bensì devono confrontarsi con la sfida di "mettere in pratica" le parole e gli intenti migliori; i forum internazionali e multilaterali spesso fungono da arene dove si scontrano gli antagonismi non solo nazionali, ma anche regionali o sub-regionali, e dove si formano delle tendenze egemoniche.

Questo problema non riguarda solo gli organismi intergovernativi: le ONG affrontano sfide simili, così come le comunità culturali coinvolte rielaborano di volta in volta, nei propri termini, le prospettive e le risorse preventivate nel corso di questi negoziati. Esperti nazionali e altri agenti sociali, come i burocrati dello Stato e il personale tecnico, agiscono come mediatori e interpreti in questo processo di traduzione multi-culturale, mettendo in atto la loro capacità di rispondere – alla velocità richiesta e nel linguaggio tecnico più appropriato – alle esigenze dei processi che si sono attivati in questa sfera multi-istituzionale.

Processi di costruzione istituzionale: l'esperienza brasiliana

In Brasile, l'istituzione demandata alla conservazione patrimoniale (IPHAN, ovvero *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*), risale al 1937⁴. Essa venne voluta e realizzata da un settore della élite intellettuale modernista, mentre si manifestavano le prime crepe nel regime autoritario e nazionalista conosciuto come "il periodo di Vargas"⁵. L'IPHAN ha fortemente influenzato l'attività di conservazione patrimoniale del paese, che si è sistematicamente istituzionalizzata a livello prima degli stati, e poi dei comuni, rispettivamente, a partire dalla fine degli anni '60 e a partire dalla fine degli anni '80. Manca ancora (e sarebbe quanto mai opportuno) un esame del radicamento sociale di questa politica e la sua valutazione critica da parte della comunità accademica, in particolare sulle questioni riguardanti le implicazioni nelle politiche dell'identità e delle diffe-

2 - Il Mercosur (dizione spagnola; Mercosul secondo la dizione portoghese) è il mercato comune del Sud, cioè dell'America meridionale.

3 - Per approfondire uno degli aspetti di questa cooperazione, cfr. il saggio di Wend Wendland nel cap. X di J. Blake, *Safeguarding intangible cultural heritage: challenges and approaches: a collection of essays*.

4 - Decreto federale n. 25 / 30 novembre 1937, che prevede la conservazione del patrimonio storico-artistico in Brasile.

5 - Getúlio Vargas ha preso il potere come capo del governo provvisorio nel 1930. È stato eletto presidente nel 1934; sciolto il Congresso nel 1937, governò il paese fino a quando non venne deposto dalla carica, nel 1945. Fu poi rieletto alla presidenza nel gennaio 1950, governando fino al 1954.

6 - La *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* ha pubblicato molti contributi significativi su questo tema. L'edizione del 2005, fascicolo 32, tratta in modo monografico il tema *Patrimônio Imaterial e biodiversidade*.

7 - Nel 2006, al meeting biennale dell'Associazione Antropologica Brasiliana, per esempio, c'erano tre tavole rotonde speciali e vari workshop (uno con 30 diverse presentazioni) dedicati a questo tema; questo mostra un significativo aumento di interesse da parte dei ricercatori, se paragoniamo questi dati con quelli dei precedenti incontri dell'Associazione Antropologica Brasiliana.

8 - Scrittori come Mario de Andrade, Carlos Drummond de Andrade, Manuel Bandeira, nonché architetti come Lucio Costa e Oscar Niemeyer, oltre ad altre personalità intellettuali del tempo, per più di trent'anni si raccolsero intorno a Rodrigo Mello Franco de Andrade nella progettazione e realizzazione dell'IPHAN.

9 - A. Arantes, "Patrimônio cultural e nação", in *Trabalho, cultura e cidadania*, a cura di Ângela Araújo, pp. 275-290, São Paulo, 1997.

10 - La tensione tra la singolarità e l'universalità del patrimonio culturale brasiliano protetto dall'IPHAN è uno dei temi principali di M.V. Motta Santos, *O tecido do tempo: a idéia de patrimônio cultural no Brasil (1920-1970)*, tesi di dottorato inedita, Università di Brasília, 1992.

renze nel paese⁶. Anche se in Brasile una ricerca sistematica sulle questioni patrimoniali si è praticamente limitata al campo dell'archeologia, della storia dell'arte e dell'architettura, e, in subordine, alla formazione di IPHAN come ente governativo, lo studio delle conseguenze economiche, politiche ed etiche di queste politiche attualmente motiva sempre più la ricerca e l'attività professionale nel campo delle scienze sociali. È un fatto da accogliere positivamente, dunque, che il patrimonio culturale stia progressivamente diventando un importante obiettivo di ricerca e di sviluppo delle competenze di antropologia sociale, coinvolgendo molteplici interessi e prospettive, in particolare quelli di attivisti culturali e intellettuali impegnati nella democratizzazione del paese⁷.

Come abbiamo detto, l'IPHAN è stato progettato e istituzionalizzato da un gruppo di scrittori, artisti e architetti modernisti⁸ in un momento di affermazione nazionale del paese che forse ha rafforzato il nazionalismo ufficiale realizzato dal regime dittatoriale di Vargas, anche se sicuramente non era strumentale alla causa nazionalista, come ho sostenuto altrove⁹. Sintetizzando questo concetto in un assunto breve e necessariamente poco rifinito, la questione principale affrontata nell'agenda di conservazione patrimoniale alla nascita dell'IPHAN fu quella di individuare, proteggere e promuovere i documenti di arte e storia brasiliana, nonché il contributo culturale che il paese aveva dato allo sviluppo della civiltà occidentale, piuttosto che celebrare i simboli locali per il bene dello stato nazionale¹⁰.

A partire dalla metà degli anni '80, vi è stata una significativa crescita di movimenti sociali basati su richieste riguardanti i diritti civili, le abitazioni e la qualità della vita nei centri urbani. Su questo punto, le agenzie di conservazione brasiliane hanno affrontato l'aumento significativo del numero delle richieste riguardanti, tra l'altro, il riconoscimento e la tutela di parte del patrimonio nazionale di arti e mestieri sviluppato dalle classi popolari, in particolare dagli afro-brasiliani e dai popoli indigeni. Ad essere in gioco era, chiaramente, l'inclusione di questi strati sociali nella dimensione della cittadinanza piena e nel processo politico formale. Tali richieste hanno motivato un riesame critico dei valori impressi nella politica del patrimonio e da essa promossi e incentivati. Le seguenti cifre indicano l'entità delle responsabilità che l'istituzione federale brasiliana di conservazione si è assunta durante i 67 anni che hanno preceduto l'attuazione di politiche specificamente progettate per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile: 79 siti urbani (otto dei quali sono iscritti dall'UNESCO nella Lista del Patrimonio Mondiale), il che implica circa 21.000 edifici di circa 61 città; 18 siti naturali e 7 siti archeologici (otto e due di essi sono, rispettivamente, iscritti dall'UNESCO nella Lista del Patrimonio Mondiale); e 802 edifici registrati individualmente, tra le altre voci.

In Brasile, così come in altri paesi, la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile è stata recentemente introdotta come una politica pubblica e sistematica. Le sue origini risalgono alla fine degli anni '70, nel contesto del processo di democratizzazione dopo il colpo di stato militare del 1964.

Dalla fine degli anni '80, i movimenti sociali si sono sempre più diversificati e vi è stato un chiaro aumento della loro legittimità agli occhi dell'opinione pubblica. Di conseguenza, sono aumentati notevolmente gli aderenti e i sostenitori. Anche gli investimenti amministrativi, finanziari e politici sono diventati più consistenti. La Costituzione brasiliana del 1988 nacque da una forte partecipazione della società civile e si è notevolmente consolidato un approccio democratico alle questioni relative ai diritti culturali (tra cui l'eredità intangibile), alla conservazione ambientale e alla socio-biodiversità, che cominciarono ad essere una realtà gestita dalla politica culturale e demarcata dagli elementi della conservazione. Oggi, nell'ambito del patrimonio culturale, in Brasile, così come avviene in molti altri paesi del mondo in via di sviluppo, è impossibile non avere a che fare con il sapere tradizionale e con le espressioni culturali tradizionali. Un'altra importante conseguenza di questo sviluppo è che la missione istituzionale di IPHAN doveva essere reinterpretata e nuove procedure giuridiche e amministrative, nonché specifici strumenti di tutela, dovevano essere elaborati e messi in pratica in modo da rispondere ai nuovi compiti previsti dalla Costituzione del 1988. Questa Legge suprema definisce la "eredità culturale brasiliana" nell'art. 216 come "costituita da beni di natura materiale e intangibile (...) che si riferiscono alla identità, all'azione e alla memoria dei diversi gruppi che costituiscono società brasiliana, tra cui: (i) le forme di espressione, (ii) i modi di creare, di fare e di vivere, (iii) le creazioni scientifiche, artistiche e tecnologiche, (iv) le creazioni, gli oggetti, i documenti, gli edifici e altri spazi destinati alle attività culturali e alle manifestazioni artistiche, (v) gli insiemi urbani, i paesaggi e i siti di valore storico, artistico, archeologico, paleontologico, ecologico e scientifico".

La Costituzione brasiliana è innovativa sotto vari ed importanti aspetti. Primo, essa sancisce il concetto che la nazione è una realtà plurale, internamente diversificata e socialmente eterogenea. In secondo luogo, essa considera i beni culturali sia materiali che intangibili come facenti parte del patrimonio culturale. Terzo, si evidenziano non solo le qualità storiche o estetiche eccezionali caratterizzanti i beni culturali, ma anche il significato sociale che essi hanno per i gruppi che formano la comunità nazionale, in quanto la Costituzione solleva la questione dell'effettivo riferimento che essi esercitano sull'identità, l'azione e la memoria dei gruppi sociali. Come Londres Fonseca ha notato, "parlare di riferimenti culturali presuppone soggetti per i quali tali riferimenti hanno senso"¹¹. Così, i legittimi beneficiari dei diritti impliciti in questo testo di legge non sono più le élite intellettuali egemoni e le loro opere, ma finalmente una entità sociale che, sebbene sia alquanto difficile da gestire da parte dei politici, viene descritta come "i diversi gruppi che costituiscono la società brasiliana". Tra questi, si parla nello specifico dei popoli indigeni e dei brasiliani di origine africana. Di conseguenza, il cammino è stato aperto alle istanze basate sulla percezione e l'affermazione della differenza politica, sociale e culturale, e dei diritti ad essi connessi.

Lo strumento giuridico specifico per l'attuazione della politica in materia di patrimonio culturale intangibile del Brasile è il decreto federale 3551 del 4 agosto 2000. Esso crea i processi amministrativi necessari per il registro e per il programma nazionale di salvaguardia del patrimonio culturale intangibile. Attualmente, ci sono quattro registri di classificazione del patrimonio culturale intangibile, sotto i domini (1) conoscenze e modi di fare, (2) forme di espressione, (3) celebrazioni, (4) luoghi. La creazione di ulteriori registri è resa possibile da questo strumento giuridico e, di fatto, esiste attualmente un movimento verso la creazione di un registro specifico dedicato all'oralità e alle varie lingue parlate in Brasile.

Le forme espressive, la conoscenza e la tecnologia, le celebrazioni collettive e la produzione sociale del luogo – per non menzionare il linguaggio e l'oralità – sono definiti come soggetti di salvaguardia dai testi giuridici esistenti (da quelli della legislazione brasiliana, così come da quelli dell'UNESCO, giusto per citare le fonti giuridiche principali) in quanto realtà vive, relative a gruppi umani specifici. Sebbene il decreto federale risalga al 2000, i cambiamenti istituzionali che esso ha generato si sono apprezzati solo a partire dal 2003. L'esperienza istituzionale dell'IPHAN in materia, pur essendo ancora "in fieri", è sicuramente effettiva a norma di legge. Fino ad oggi, sono state registrate come patrimonio culturale intangibile brasiliano sette forme di espressione, sette modi di fare, due luoghi e cinque celebrazioni¹².

La cultura come eredità ufficialmente tutelata: dalla diversità alla differenza

Questi nuovi parametri legali hanno prodotto e stanno producendo conseguenze significative nella formulazione e nell'attuazione delle politiche pubbliche in materia di patrimonio culturale. Le modifiche apportate nel quadro giuridico e amministrativo a livello federale hanno indotto alcuni stati e comuni ad adottare misure specifiche per quanto riguarda la tutela delle pratiche e dei beni culturali considerati pertinenti a tali livelli.

Un importante risultato politico e sociale della tutela del patrimonio culturale intangibile è che questi cambiamenti riguardano il valore attribuito a ciò che è identificato come "degnò di protezione ufficiale" e, cosa forse ancora più importante, la relativa posizione delle agenzie governative coinvolte, in particolare il ruolo e l'autorità delle comunità locali nell'individuazione di ciò che dovrebbe ufficialmente diventare patrimonio e nell'attuazione di pratiche specifiche di protezione. È, questa, una questione che richiede una più profonda considerazione.

L'inclusione di un particolare bene patrimoniale come elemento della cultura pubblica ufficiale è una decisione presa dallo Stato, in qualità di massimo rappresentante dell'interesse pubblico a livello federale, statale o comunale. Questa decisione è supportata tecnicamente dalla conoscenza accademica relativa al tema in questione, ed è legittimata da un Consiglio composto di rappresentanti della società civile il quale trae il suo fondamento da una autorevolezza intellettuale e che comunque si muove dentro i parametri fissati dalla legislazione vigente. L'adozione, da parte della legislazione brasiliana e da parte delle sue pratiche di conservazione, della nozione di "riferimento culturale" come fonte legittima di valore, da prendere quindi in considerazione perché un bene culturale venga identificato e proclamato come "patrimonio", nonché la presenza del riconoscimento della "qualità eccezionale" come criterio per la conserva-

11 - Londres Fonseca, M.C. (2000), "Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio", in GT IPHAN: *O registro do patrimônio imaterial*, Brasília, Iphan, 50-74.

12 - Lista completa disponibile nel sito www.iphan.gov.br.

13 - Convenzione per la Salvaguardia dell'Eredità Culturale Intangibile, adottata dall'UNESCO alla sua 32ª Assemblea Generale nel 2003; Meeting di esperti UNESCO-ACCU sul coinvolgimento della Comunità nella Salvaguardia dell'Eredità Culturale Intangibile, Tokyo, 13-15 marzo 2006.

14 - Bhabba, Hommi (1988), "The commitment to theory", London, Lawrence & Wishart, *New formations* 5, 5-23.

zione di un capolavoro, aggiungono un ingrediente importante alla dialettica di questi negoziati. Tutto questo ha ripercussioni positive sul posizionamento strategico delle comunità culturali nei confronti della tradizionale distorsione delle procedure adottate dalle istituzioni di salvaguardia nel processo decisionale.

La questione si è estremamente politicizzata. Nel caso della legislazione brasiliana, così come nella Convenzione dell'UNESCO del 2003¹³, l'autorità della comunità culturale locale è esplicitamente invocata e riconosciuta per la preparazione e la presentazione di candidature e piani d'azione di salvaguardia. In altre parole, sono state esplicitamente e ufficialmente rinforzate l'autorità della comunità culturale locale in termini di conoscenza, la loro autodeterminazione in termini di costruzione delle strategie politiche e di decisione sulle priorità, la loro condizione di protagonismo (o almeno di partecipazione attiva) nei piani di salvaguardia.

È in particolare nel caso del patrimonio culturale intangibile che il processo volto alla costruzione del patrimonio risulta complesso e spesso oggetto di conflitto e tensione, coinvolgendo mediatori culturali che sono sia interni che esterni ai gruppi sociali per i quali il bene culturale è rilevante. Esempi di tali intermediari sono: gli stessi rappresentanti delle comunità, i titolari delle cariche di "conservazione culturale"; il personale tecnico e amministrativo delle istituzioni coinvolte, gli esperti indipendenti e gli attivisti politici che partecipano alle pratiche istituzionali, come pure gli imprenditori e gli esperti di marketing interessati a sviluppare opportunità di business sulla base di queste attività. Tutto ciò viene sottoposto alla decisione dei Consigli relativi alla conservazione ed è, in un modo o nell'altro, permeato di negoziazioni. Così come le varie voci proposte per la conservazione sono diventate meno ortodosse, riguardando cioè non solo gli oggetti materiali, ma anche gli elementi intangibili, e non solo quelli di alta cultura, ma anche un crescente numero di voci che riguardano principalmente le culture popolari, più intensa e appassionata diventa la discussione sulla loro inclusione negli elenchi patrimoniali.

L'esempio brasiliano suggerisce che il patrimonio culturale è diventato oggi un argomento della cultura e della politica più complesso di quanto non fosse quando venivano create le istituzioni patrimoniali. Questa complessità ha, in effetti, molto a che fare con la politica del patrimonio culturale intangibile. In altre parole, l'inclusione di beni intangibili nell'ambito della conservazione ha chiaramente svelato il fatto che i patrimoni – materiali o no – appartengono alle comunità e fanno parte dei processi culturali nei quali la vita sociale viene prodotta e trasformata. Così, è inevitabile riconoscere che l'attività di salvaguardia intesa come "politica pubblica" interferisce direttamente con i processi sociali che (1) avranno luogo nel presente, non nel passato, e che (2) sono sviluppati dalle collettività umane reali e specifiche, non dalle nazioni in senso astratto.

La premessa politica sottostante alle richieste e alle controversie che si verificano in questo campo è dunque che il pluralismo culturale rappresenta la principale ricchezza da conservare e che, per mantenere la diversità culturale, la ragion d'essere di tali politiche dovrebbe caratterizzarsi come creativa e dinamica. Da un punto di vista strettamente antropologico, dall'altro lato, non sorprende che i movimenti sociali, in particolare quelli radicati nella lotta per i diritti culturali, abbiano iniziato a discutere sui "riferimenti culturali" (per definire l'oggetto in discussione così come previsto dalla Costituzione brasiliana) e sulle possibilità di inventariazione, identificazione, protezione, di rafforzamento dell'autostima, con un approccio piuttosto indipendente.

Ricordando Foucault, è utile menzionare, a tale proposito, la tesi secondo la quale l'esercizio del potere genera contro-poteri: la consuetudine delle pratiche culturali non assorbe passivamente le realtà che vengono imposte dall'esterno. Le comunità culturali tendono a "reinterpretare" e a fare propri gli input esterni, inserendoli nei termini delle loro dinamiche culturali interne, spesso trasformando i segni della diversità culturale in manifestazioni di differenza in campo politico. Vorrei richiamare il distinguo fatto da H. Bhabba: "La differenza culturale – egli scrive – è un processo di significazione attraverso il quale le dichiarazioni della cultura o sulla cultura differenziano, discriminano, e autorizzano la produzione di campi di forza, riferimenti, percorribilità e capacità. (...) Il concetto di differenza culturale si concentra sul problema dell'ambivalenza dell'autorità culturale; il tentativo di dominare *in nome* di un primato culturale si produce solo nel momento della differenziazione"¹⁴.

Ne consegue che, dato che la salvaguardia attiva mette in moto cambiamenti culturali che non sono totalmente prevedibili né controllabili, una sfida cruciale della conserva-

zione è di creare meccanismi nei quali la progettazione e la valutazione delle politiche e dei programmi, nonché la ripartizione delle risorse finanziarie, siano realmente condivisi con le comunità culturali interessate. Questo significherebbe compiere un decisivo passo in avanti rispetto alla mera "partecipazione", il motto che negli anni '80 animò la mobilitazione culturale e il dibattito politico-culturale in Brasile. Allora la questione fu di aprire alle classi popolari il processo decisionale che, per definizione, è esterno a loro. Oggi, è in gioco il riconoscimento degli strati popolari come protagonisti legittimi della politica culturale, fianco a fianco con il governo e le agenzie istituzionali elitarie. La questione-chiave per quanto riguarda l'efficacia delle politiche patrimoniali diventa, allora, quella della natura e della qualità del rapporto che gli organismi sociali locali stabiliscono con l'esterno.

Oggi emergono più consenso e più disponibilità nell'accettazione di tali cambiamenti, sia presso l'opinione pubblica, sia presso i "conservatoristi". Tuttavia, le tensioni e le negoziazioni tra le agenzie interessate (interne ed esterne) devono ancora essere considerate come una caratteristica inerente alla salvaguardia del patrimonio culturale: si tratta di una forza dinamica che dovrebbe essere costantemente presa in considerazione e affrontata tramite le pratiche di salvaguardia, a prescindere dal fatto che le risorse necessarie siano pubbliche o private.

Sono evidenti sia la velocità con cui questi cambiamenti si stanno consolidando, sia la coerenza e la raffinatezza degli strumenti tecnico-giuridici di recente elaborazione. Sono molte le ragioni che spiegano questo fenomeno: parzialmente, tutto ciò si deve alla solida esperienza istituzionale dell'IPHAN nel campo della conservazione, esperita prima ancora della creazione del "patrimonio culturale intangibile". Ma è soprattutto alla qualità e alla quantità della ricerca etnografica sulla cultura tradizionale-popolare e delle culture indigene, accumulatasi nel paese e all'estero, sui temi che oggi emergono nel cosiddetto "patrimonio culturale intangibile brasiliano".

Il patrimonio come bene commerciale

I cambiamenti teorici e pratici messi a fuoco nel presente saggio esigono che vengano affrontate le sfide etico-politiche esplicite riguardanti la responsabilità sociale delle istituzioni governative e dei loro agenti, ovvero le comunità culturali direttamente interessate da queste politiche.

Le culture vivono e mutano le realtà dalle quali dipendono, dietro condizioni specifiche, la loro produzione, la loro continuità e il loro cambiamento. Di conseguenza, la sostenibilità delle politiche di salvaguardia diventa una questione chiave nell'attuale discussione. Questo concetto, ovviamente, è stato inserito nella pratica e il discorso della tutela ambientale fin dal 1987, e può essere utile ricordare che è stato derivato da un principio etico molto semplice, chiaro e ragionevole, cioè che lo sviluppo sostenibile può considerarsi ogni comportamento che soddisfi i bisogni umani di base della contemporaneità, senza privare o espropriare dei loro diritti le generazioni future. È tempo che questo approccio venga applicato anche al contesto della salvaguardia culturale.

È, questa, una questione particolarmente rilevante oggi che i responsabili delle politiche sociali cominciano ad accettare l'idea che la tutela e la valorizzazione del patrimonio culturale possono contribuire allo sviluppo economico e sociale. Questa prospettiva è perseguita particolarmente da coloro che sostengono che la globalizzazione crea nuove opportunità per l'economia locale.

Alcuni programmi sociali in corso, anche se ancora nelle fasi iniziali, sembrano confermare l'idea che la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile sia una pietra miliare per lo sviluppo umano e per la comprensione reciproca; ma se è vero che l'economia di mercato – e in particolare la sua globalizzazione – apre nuove prospettive sullo stanziamento e sull'appropriazione delle risorse culturali tradizionali, è pur vero che essa presenta nuove sfide per il patrimonio, per i suoi conservatori e per i professionisti del settore. Le implicazioni di questo assunto non devono certo essere prese alla leggera dai responsabili delle politiche culturali.

Il patrimonio culturale individuato dalle agenzie di conservazione come "distintivo di gruppi sociali specifici" e, per questo motivo, degno di tutela, è spesso risorsa e stimolo per la produzione di servizi e di beni di consumo, o quantomeno tende inmancababilmente verso questa direzione. Di conseguenza, il patrimonio culturale diventa una parte degli ampi e complessi sistemi di circolazione delle persone, dei segni e del capitale. Questi circuiti funzionano su diverse scale e stabiliscono connessioni di rete che si impongono alle comunità culturali locali ma possono confliggere con la loro organizza-

zazione sociale, oltre a esercitare indebite pressioni sulle risorse naturali utilizzate per le loro pratiche tradizionali.

Le frequenti questioni sorte in merito agli effetti dell'economia di mercato sulle opere di artigianato, per esempio, hanno a che fare col fatto che si tende ad aumentare il volume di produzione, a imporre una standardizzazione e a richiedere una continua disponibilità dei prodotti, nonché l'adeguamento dei disegni, dei modelli e dei materiali ai gusti e alle esigenze di consumatori che vivono lontano dalle comunità e che non condividono i valori e le visioni del mondo dei produttori. Così, queste nuove richieste tendono ad essere stabilite da parte dei venditori, dei grossisti e dagli altri agenti esterni ai gruppi locali, senza alcuna partecipazione da parte dei loro membri. Questa mancanza di negoziazione diretta e condivisa dell'esperienza culturale tra produttori e consumatori finali rafforza il potere mercantile e la legittimità degli intermediari (brokers) come agenti di questo processo, che produce conseguenze importanti nel mondo del lavoro, nelle relazioni sociali che danno significato e contesto a queste pratiche, e infine nell'ambiente naturale, per quanto riguarda la disponibilità dei materiali. La globalizzazione accentua questo processo poiché, come è chiaramente indicato dall'attuale crescita del turismo, aumenta lo sviluppo dei "sensi del luogo" da molti punti di vista, in particolare quello dell'impostazione storica utilizzata per il consumo di massa, come ho sostenuto anche altrove¹⁵.

15 - Arantes, A. A. (2011).

16 - Per informazioni più precise sulla festa di San Sebastiano a Trancoso, cfr. Andrade e Arantes Consultancy (2000), *Inventário de Referências Culturais do Museu Aberto do Descobrimento*, Brasília, Iphan, pp. 291-355.

La produzione di un senso simbolico del luogo e della sua identità non è necessariamente il risultato di una netta opposizione tra la realtà sociale interna ed esterna di un gruppo sociale. In particolare, quando – e se – entra in gioco l'apprezzamento estetico interculturale, come nel caso del turismo e dei vari settori dell'industria culturale, le cosiddette "culture ibride" spesso fungono da ponte tra le differenze culturali. Attraverso l'articolazione di segni di origine e di natura mista, si producono frontiere permeabili e flessibili. Questa è forse una delle più importanti caratteristiche delle culture contemporanee: esse, perlopiù, non hanno la pretesa della purezza, ma sono per loro natura ibride; non erigono muri, ma ponti che agevolano l'attraversamento da parte di chi conosce i giusti codici di identificazione.

Gli usi del patrimonio a Bahia

Al fine di chiarire alcuni punti che sollevano questioni rilevanti per l'economia politica del patrimonio, vorrei fare riferimento ad alcuni esempi concreti. Nel contesto del rapido aumento di investimenti nel turismo e nel patrimonio immobiliare associato ai suoi siti, le feste popolari del Bahia meridionale sono diventate una fonte significativa di reddito per le economie locali. Si tratta dei riti del cattolicesimo popolare che celebrano i santi patroni o date speciali del calendario religioso; queste feste hanno un ruolo importante nel rafforzamento della struttura sociale delle comunità locali e nell'attribuire un senso di appartenenza ai membri del gruppo e, di conseguenza, esse costituiscono la principale arena della negoziazione del prestigio sociale e del riconoscimento nella stratificazione sociale.

Nel villaggio di Trancoso, che è uno dei siti più noti della regione, la festa di San Sebastiano cade all'incirca il 20 gennaio ed è il culmine di un anno ricco di feste calendariali¹⁶. Trancoso è un paesino con una popolazione di circa 5000 abitanti, di cui 2000 sono ufficialmente censiti. L'attuale borgo occupa il sito di un antico insediamento gesuita costruito intorno al 1558 per delimitare il territorio portoghese e per cristianizzare le popolazioni indigene locali. Esso è rimasto un insediamento marittimo periferico e incontaminato, posto a sud del municipio di Porto Seguro, fino alla metà degli anni

1980, quando la popolazione ha iniziato a cambiare e a crescere rapidamente, parallelamente a quanto facevano le sue celebrazioni e la sua economia. Tra il 1991 e il 1996, per esempio, la popolazione totale del comune di Porto Seguro è cresciuta da 34.660 a 64.957 persone, vale a dire una crescita dell'87,41% in soli cinque anni. Oggi, Trancoso comprende nuovi residenti, che sono soprattutto giovani provenienti da molte città brasiliane e da paesi stranieri, alla ricerca di nuovi stili di vita e di nuove opportunità di business, lecite o illecite che siano. I visitatori regolari, come i politici, i professionisti e celebrità dei media, ogni stagione tornano a far visita al villaggio.



TRADITIONAL HOUSES ADAPTED FOR COMMERCE IN TRANCOSO MAIN SQUARE.

È di fondamentale importanza per l'inclusione nella vita locale dei nuovi arrivati (inclusa la vita politica ed economica) che essi siano accettati come partecipanti attivi delle celebrazioni religiose del villaggio. Più recentemente, le controversie religiose sono entrate a far parte del gioco. I sacerdoti cattolici, che di recente sono rientrati in regione, hanno cercato di riprendere il controllo della festa di San Sebastiano, sostenendo che il cattolicesimo popolare dovrebbe essere assorbito nelle attività liturgiche ufficiali della Chiesa. I ministri evangelici, più severamente, sostengono che tali celebrazioni non dovrebbero avere luogo in quanto non accettabili come espressioni del Cristianesimo.

Eppure, nonostante questa situazione conflittuale legata alla cultura locale, il rito non ha perso il suo significato tradizionale. Anche se solo le più conosciute famiglie locali, che vivono nella piazza centrale del paese, sono gli organizzatori della celebrazione ufficiale, nuove norme e criteri ad hoc sono stati adottati per permettere agli outsider di partecipare alla preparazione della cerimonia: per esempio, dare suggerimenti per la decorazione del sito, o contribuire in denaro, mettere a disposizione birra o brandy di canna da zucchero, carne o legno per la struttura di recinzione del rito, la quale ogni anno viene rifatta.

Tuttavia, poiché l'accomodamento del costume ha i limiti della circostanza, mentre alcuni settori specifici del rituale sono stati aperti ai nuovi membri della comunità, altri sono stati mantenuti come esclusiva delle famiglie tradizionali. Ci riferiamo alla preparazione dei pasti, alle performance musicali e di coreografia specifica, alla decorazione della struttura e alla pittura dello stendardo della festa. Queste competenze sono state mantenute come prerogative di coloro che sono vincolati dalla nascita ai grandi gruppi familiari che formano il nucleo sociale della comunità indigena, rafforzando il loro ruolo di protagonisti della scena politica locale dell'intero processo rituale.

Questo esempio contiene varie questioni legate alla politica del patrimonio culturale intangibile. In primo luogo, esso indica che alcuni aspetti di una istituzione sociale complessa possono essere meno permeabili all'innovazione rispetto agli altri. Caricandosi di un forte senso dell'identità locale, i cambiamenti culturali, infatti, rendono la performance più forte nella sua condizione di "simbolo attivo" della comunità, riflettendo cosa il gruppo considera come "tradizione"; è in questo senso che un individuo "appartiene" a loro. L'adattamento alle nuove circostanze è stato anche un mezzo di rafforzamento del patrimonio come segno di continuità storica, di identità sociale e personale e di stima di sé.

È anche rilevante il fatto che le cosiddette manifestazioni "tradizionali" della vita comunitaria sembrano contenere un certo grado di ambiguità. Nonostante sia considerata come uno dei simboli più cari e più singolari della vita comunitaria, questa celebrazione non ha escluso gli estranei, ma si è resa parzialmente permeabile ad essi. A mio parere, tale porosità o parziale permeabilità è l'attributo-chiave delle voci proclamate come "patrimonio culturale". Nel contesto di un radicale cambiamento di scala, nel passaggio dalla vita cerimoniale chiusa, basata sulla parentela, all'essere diventato un evento di portata mondiale, i rituali di questo livello sono in grado di incorporare nuovi attori sociali nella struttura del rito e simbolicamente sono in grado di aprire la strada della costituzione di un rituale di continuità.

Ancora, le innovazioni non necessariamente distruggono l'aura da cui dipende la verosimiglianza di tale performance per gli addetti ai lavori e gli estranei. In effetti, esiste un nocciolo duro di conoscenze locali protette da strutture tradizionali di potere e una zona cuscinetto, morbida e dai bordi permeabili: questa sembra essere la caratteristica strutturale che è alla base della forza relativa di alcuni beni durevoli e delle pratiche patrimoniali che potrebbero essere altrimenti scomparse negli ultimi anni di intenso cambiamento sociale.

Va sottolineato che questa celebrazione non è stata inserita nella lista ufficiale propositiva del patrimonio culturale brasiliano. I suoi portatori praticanti mantengono



SAMBA DE COURO PERFORMANCE IN SAN SEBASTIAN CELEBRATION.



PITTURA DELLO STENDARDO BY LOCAL ARTIST DAMIÃO.

il controllo della performance, alimentando così la continuità storica del rito, salvaguardandolo a modo loro, per i loro scopi. Di conseguenza, questo esempio illustra magnificamente come le comunità culturali siano dotate di “modi propri” di affrontare tanto il passato, quanto il futuro, sulla base dei loro riferimenti culturali.

Tuttavia, non è sempre così. Molto spesso, gli aiuti di Stato sono richiesti, e sono di fatto necessari, per controbilanciare gli effetti distruttivi dei processi di mutamento che coinvolgono lo sviluppo culturale organico di una comunità. Il *samba-de-roda*, che è stato registrato come voce del Patrimonio Culturale brasiliano e fu proclamato nel 2005 dall'UNESCO come un capolavoro del patrimonio orale e intangibile dell'umanità, fa proprio a questo caso. Essendo il *samba* noto come un simbolo brasiliano nazionale, per esso potrebbe pensarsi superflua una protezione ufficiale, data la sua immensa popolarità e dato il livello di investimenti privati che vengono attivati sia da parte dell'industria dell'intrattenimento (per lo sviluppo di nuovi stili e varianti), sia dai ricercatori che si occupano di documentare le fonti tradizionali. Come genere musicale, il *samba* si è diffuso in tutto il paese; come riferimento culturale, tuttavia, esso è stato individuato e collocato presso alcune comunità che vivono nella zona di Recôncavo, nella regione di Salvador, la capitale dello Stato di Bahia. In tali località, ci sono diversi gruppi musicali che ancora eseguono e trasmettono ai loro figli il *samba-de-roda*, la manifestazione vivente di uno stile che ha dato vita a quelle varianti urbane che sono attualmente l'icona della cultura nazionale.

Come Sandroni ha sostenuto in modo convincente nel dossier di candidatura presentato alla Giuria dell'UNESCO, il *samba-de-roda*, senza una protezione ufficiale degli strumenti, delle coreografie, dei racconti e dei modi specifici della trasmissione culturale praticata dai suoi esecutori, sarebbe sicuramente destinato a perdersi senza lasciare traccia di sé per le generazioni future, dal momento che oggi i giovani sono quasi esclusivamente interessati agli stili che sono venduti e legittimati dai mass-media¹⁷.

17 - Sandroni, Carlos (2005), *Samba de roda do Recôncavo Bahiano*, Candidature File for the Third Proclamation of the Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity, Brasilia, IPHAN and UNESCO.

Il patrimonio e il dibattito sulla cultura popolare

Gli esempi che abbiamo scelto di presentare in questo testo, così come la recente esperienza accumulata dall'IPHAN su tali questioni, potrebbero ingannevolmente suggerire che esiste una intrinseca e naturale associazione tra patrimonio culturale intangibile e culture popolari. Il patrimonio culturale intangibile, invece, non è associato esclusivamente alle classi popolari e ai gruppi etnici, così come i monumenti e i siti di interesse non sono distintivi delle élite e della cultura alta. Ci sono alcune questioni, in questo settore, che richiedono urgentemente di essere discusse. Perciò, anche se brevemente, vorrei menzionarne almeno alcune.

In Brasile, come pure in altre parti del mondo, è inevitabile oggi dare la precedenza alla protezione di culture popolari in attuazione di questa nuova politica di salvaguardia del patrimonio culturale intangibile. In primo luogo, questa è una responsabilità storica di fronte alla parzialità delle politiche che hanno efficacemente accumulato il potere egemonico delle élite, tesaurizzando i loro monumenti e le loro opere d'arte, promuovendoli come simboli nazionali.

Un altro motivo risiede nella situazione di fragilità di tutta questa conoscenza ed esperienza umana, la quale non è registrata ed è precariamente tutelata dai custodi della comunità e dai professionisti di queste pratiche, i quali spesso vivono in circostanze avverse e in estrema povertà; salvaguardare la cultura, in queste situazioni, può essere una forma di azione umanitaria. Questi motivi sono ancora più pressanti e convincenti se si ricorda che la coesione sociale, l'autostima e il senso di identificazione con una più ampia comunità politica, come il gruppo etnico o la nazione, sono profondamente radicati e dipendono dagli aspetti patrimoniali dove si incontrano il locale, il popolare, il nazionale, e a volte anche il globale.

Di conseguenza, la protezione di aspetti intangibili della “cultura popolare” potenzia quei segmenti sociali storicamente emarginati i quali, sulla base di una autorità garantita dalla stessa proclamazione della loro cultura come “bene” e come “patrimonio”, possono reclamare diritti territoriali o protezione per santuari e altri luoghi sacri minacciati dagli imprevisti della crescita economica e urbana, e così via dicendo. Quella che in Brasile veniva detta “questione nazionale-popolare” si ripresenta dunque oggi con una nuova fisionomia. Negli anni '50 e '60, l'aspetto ideologico del problema considerava in gioco soprattutto una questione: la realtà osservata empiricamente come “cultura popolare” (urbana o rurale) era considerata rozza, retrograda e reazionaria da parte della politica avanguardista del tempo, e la produzione dell'industria culturale ve-

niva definita alienata e alienante. Così, la missione degli “intellettuali illuminati” degli anni '60 era quella di criticare, trasformare e sviluppare la cultura popolare, al fine di contribuire alla formazione di una coscienza critica.

Questa prospettiva venne in seguito fortemente criticata in teoria e in pratica da parte della sinistra brasiliana, in particolare per quanto riguarda l'esito della lotta popolare contro il regime militare. Alla fine degli anni '70 e l'inizio degli anni '80, la cultura popolare venne rivitalizzata, con la comparsa dei movimenti sociali che misero in moto la democratizzazione del paese. In un tale contesto, la prospettiva che prevale è quella secondo la quale la cultura è incorporata nella vita sociale, non è semplicemente un riflesso o una sua distorta manifestazione. Di conseguenza, ciò che è in gioco sono le sue contraddizioni e le sue condizioni di produzione e di riproduzione in relazione alla identità sociale, alla disuguaglianza e alla diversità. Sono queste le idee che hanno sostenuto i gruppi che furono attivi nella riforma costituzionale del 1988 e che sono riemersi nell'attuale processo di salvaguardia del patrimonio culturale intangibile.

La politica della cultura popolare oggi ha a che fare con una tensione che deriva dal fatto che la conoscenza, le forme di espressione, i luoghi, le feste, i manufatti di vario genere (dai reperti archeologici alle opere d'arte, dagli edifici ai monumenti pubblici), nonché i paesaggi, sono riconosciuti come icone rilevanti per l'identità e per i processi economici. Questa tensione tra la politica e il mercato permea il patrimonio e lo rende una realtà multiforme (che sia esso popolare o elitario, materiale o intangibile), affrontabile con l'ausilio degli esperti del mondo accademico, coi leader locali e coi funzionari pubblici che vi si impegnano, sia a livello testuale, sia a livello pratico, ovvero delle decisioni che riguardano la sua protezione, la sua riproduzione e la sua modifica.

I burocrati, gli esperti e i responsabili della comunità come mediatori culturali

Un ultimo aspetto da sottolineare in chiusura di questa discussione è che gli agenti ufficiali di salvaguardia partecipano alla vita locale similmente a quanto fanno i mediatori e i “nuovi arrivati” menzionati nelle varie situazioni messe a fuoco in questo saggio. Gli oggetti scelti per una salvaguardia ufficiale tendono ad essere quelli che sono considerati da una comunità culturale come “il proprio tesoro”, quanto di più sacro, fragile e profondamente radicato nella struttura sociale. Si tratta di beni già inseriti in una politica mirata alla salvaguardia e già riconosciuti e apprezzati dal mercato dei prodotti culturali. Di conseguenza, diventa estremamente rilevante analizzare in modo critico e valutare le conseguenze delle interferenze che le attività di salvaguardia producono nella vita locale, come pure capire quanto esse siano auspicabili e auspicate dalla comunità locale.

Le conseguenze positive e negative di queste politiche devono essere tecnicamente monitorate. I termini dei negoziati tra i funzionari che agiscono in nome e per conto del patrimonio pubblico e tra le istituzioni e le comunità locali devono inoltre essere chiaramente ed esplicitamente indicati, in conformità ai parametri etici delle migliori pratiche professionali.

Sono, queste, alcune delle domande affrontate da coloro che sono attualmente impegnati nelle politiche di salvaguardia del patrimonio culturale intangibile, sulle quali il dialogo tra accademici, politici e comunità culturali può fornire indizi utili e percorsi praticabili.

Bibliografia

- Andrade e Arantes Consultancy (2000), *Inventário de Referências Culturais do Museu Aberto do Descobrimento*, Brasília, Iphan.
- Arantes, A.A. (1997), *Patrimônio cultural e nação*, in *Trabalho, cultura e cidadania*, (ed.) Ângela Araújo, 275/290, São Paulo, Scritta.
- Arantes, A.A. (2011) *Landscapes of history: contemporary challenges to the conservation of historicity in heritage sites*, in *Historic environment*, ICOMOS/Australia, Perth: v. 23, n. 1, pp. 23-29, disponibile in <http://australia.icomos.org/publications/historic-environment/vol-23-no-1-2011-historic-cities/>.
- Bhabba, H. (1988) *The commitment to theory*, London, Lawrence & Wishart, *New formations*, 5, pp. 5-23.
- Londres Fonseca, M.C. (2000) *Referências culturais: bases para novas políticas de patrimônio*, in GT IPHAN, *O registro do patrimônio imaterial*, Brasília, Iphan, pp. 50-74.
- Motta Santos, M.V. (1992) *O tecido do tempo: a idéia de patrimônio cultural no Brasil (1920-1970)*, tesi di dottorato inedita, Università di Brasília.
- Sandroni, C. (2005), *Samba de roda do Recôncavo Bahiano*, Candidature File for the Third Proclamation of the Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity, Brasília, IPHAN and UNESCO.



SAMBA DE RODA A RECONCAVO, BAHIA.

Chiara Bortolotto

Université Libre de Bruxelles (Laboratoire d'Anthropologie des Mondes Contemporains)

produrre inventari del patrimonio immateriale in Brasile

1 - L'analisi si è basata su documenti di lavoro, articoli scientifici, sui dati disponibili sul sito dell'IPHAN e su un'intervista a Leticia Mazzucchi Ferreira, antropologa, Professoressa nel Master «Memória Social e Patrimônio Cultural» (Universidade Federal de Pelotas) e direttamente coinvolta nel progetto di inventario dell'INRC.

Il patrimonio culturale nella Costituzione federale brasiliana

L'articolo 216 della Costituzione della Repubblica federale del Brasile (1988) definisce il patrimonio culturale come segue:

Art. 216. Costituiscono patrimonio culturale brasiliano i beni di natura materiale e non-materiale (*bens de natureza material e imaterial*), presi individualmente o nel loro complesso, che contengano riferimenti all'identità, all'azione, alla memoria dei diversi gruppi che costituiscono la società brasiliana, tra i quali sono compresi:

- I. le forme di espressione;
- II. i modi di creare, fare e vivere;
- III. le creazioni scientifiche, artistiche e tecnologiche;
- IV. le opere, gli oggetti, i documenti, gli edifici e altri spazi destinati alle manifestazioni artistico-culturali;
- V. gli agglomerati urbani e i luoghi di valore storico, paesaggistico, artistico, archeologico, paleontologico, ecologico e scientifico.

La Costituzione stabilisce inoltre che la protezione e promozione del patrimonio culturale del paese sia di competenza del Governo con la collaborazione della comunità:

Il Governo, con la collaborazione della comunità, promuoverà e proteggerà il patrimonio culturale brasiliano, per mezzo di inventari, registri, sorveglianza, vincoli e espropri, e altre forme di prevenzione e preservazione (art. 216, comma 1).

Le politiche internazionali introdotte dall'Unesco non introducono quindi sostanziali novità nel panorama giuridico di protezione del patrimonio culturale brasiliano: la terminologia della Costituzione federale del 1988 fa già esplicitamente riferimento ai beni immateriali (*bens de natureza material e imaterial*); i punti I e II della definizione di patrimonio culturale corrispondono all'ambito definito dall'Unesco attraverso il concetto di patrimonio culturale immateriale; in fine, l'approccio collaborativo, previsto dalla Convenzione del 2003 corrisponde alla prospettiva su cui è previsto che siano fondate le politiche brasiliane di intervento sul patrimonio culturale.

In effetti, fin dagli anni '30 il Brasile ha iniziato a considerare le proposte formulate dagli intellettuali brasiliani in vista della protezione del patrimonio materiale e non materiale e ha tentato di trasformare questo dibattito in interventi di protezione (Sandroni in corso di pubblicazione). Un vero e proprio sviluppo di una politica di protezione del patrimonio immateriale è stato infine promosso dalla necessità di applicare la Costituzione federale del 1988. Negli anni '90 i principali attori di questo sviluppo sono

stati i collaboratori del designer Aloísio Magalhães che nel 1979, divenuto Direttore dell'Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), ideò il modello dell'inventario del patrimonio culturale brasiliano comprensivo sia dei beni materiali che immateriali. Sulla scia del dibattito aperto cinquant'anni prima, Magalhães rivoluzionò l'approccio dell'IPHAN convinto che la tutela del patrimonio culturale dovesse essere condivisa con le comunità che rivendicavano un legame con esso.

L'Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e il concetto di «referência cultural»

L'Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) è, dal 1937, l'organismo brasiliano responsabile dell'applicazione della politica federale di salvaguardia del patrimonio culturale. L'IPHAN opera in seno al Ministero della Cultura. Nel 2003, fu creato, in seno all'IPHAN, un Departamento do Patrimônio Imaterial e Documentação de Bens Culturais (Decreto n° 4.811, de 19 de agosto de 2003) diventato nel 2004 Departamento do Patrimônio Imaterial (DPI) (Decreto n° 5.040, de 6 de abril de 2004). Il DPI è dunque il principale organismo governativo brasiliano volto alla salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. Esso si compone di tre sezioni: inventario, registro e appoggio (responsabile della divulgazione) ed è l'istituzione di riferimento per l'applicazione delle politiche di salvaguardia del patrimonio culturale immateriale sia dal punto di vista concettuale che operativo e metodologico. Dal 2003 anche l'unico organismo federale dedicato al folklore, il Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular, fa parte della struttura dell'IPHAN.

Fino al 2004, la presidenza dell'IPHAN era stata ricoperta da architetti (Sandroni in corso di pubblicazione). Nel 2004 è diventato presidente dell'IPHAN l'antropologo Antonio Augusto Arantes, attore importante nella negoziazione della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e regolarmente presente, in qualità di esperto, alle riunioni organizzate dall'Unesco. L'IPHAN è quindi un organismo aggiornato sullo «spirito della Convenzione». Non solo, fin dagli anni '70 il dibattito brasiliano sui beni culturali si è concentrato su una prospettiva riflessiva al patrimonio, oggi riproposta dalla Convenzione 2003, ratificata dal Brasile nel 2006. Nel 1975 fu infatti creato il Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC), successivamente integrato alla Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), con l'obiettivo di progettare un sistema di riferimento di base per la descrizione e l'analisi delle dinamiche culturali brasiliane (Fonseca 2000). L'adozione del termine «referência» nel nome del centro è stata una scelta strategica per distinguerlo da altre istituzioni ufficiali (musei) e proporre una nuova formulazione e attuazione delle politiche culturali. La prospettiva di questo progetto viene presentata come una presa di distanza sia dall'approccio dei folkloristi che da quello dei pianificatori economici che sostenevano la necessità di proteggere prodotti e modi di vita considerati «autentici» in quella che cominciava ad essere invece considerata una visione idealizzata della cultura popolare e un'accezione mitica del tempo. Il nuovo approccio del CNRC ambiva dunque a prendere le distanze da una prospettiva che si basava su valori estranei a quelli dei produttori e degli utenti abituali di tali attività riducendo così la produzione artigianale a un lavoro anacronistico la cui sostenibilità poteva essere legata soltanto al mercato turistico (Fonseca 2000). Venne così introdotto il concetto di *referências culturais*, intese come rappresentazioni e valori espressi dai soggetti che le creano e per i quali hanno un significato. L'attenzione è quindi spostata dai beni in quanto tali alle dinamiche di attribuzione di valore. La conseguenza diretta di tale approccio è l'adozione di una prospettiva costruttivista secondo la quale il valore patrimoniale è sempre il risultato di un'attribuzione da parte di particolari attori in funzione di criteri e interessi specifici e storicamente condizionati (Fonseca 2000; Heinich 2009).

Questo approccio destabilizza la prospettiva basata su saperi «oggettivi», legittimati dal sapere specialistico tecnico-scientifico, e classicamente alla base dell'attuazione delle politiche culturali. Le *referências culturais* non si identificano infatti con degli elementi dotati di un valore intrinseco ma sono il prodotto di una risemantizzazione operata dai gruppi che li riconoscono come significativi mettendoli in relazione a una rappresentazione collettiva nella quale i membri del gruppo si identificano. Prendere in considerazione queste *referências culturais* implica non solo il cogliere le rappresentazioni simboliche che esse incarnano ma anche le relazioni instaurate tra tali *referências* e la costruzione di sistemi che consentono a determinati gruppi di riconoscersi in esse. In questa prospettiva gli attori sociali non hanno semplicemente un ruolo di informatori ma anche di interpreti del proprio patrimonio culturale.

Il concetto di *referência cultural* introduce di conseguenza una revisione della prospettiva inerente al patrimonio sollevando delle questioni che fino a quel momento erano rimaste estranee alle preoccupazioni di chi formulava e applicava le politiche culturali: chi ha la legittimità per selezionare ciò che deve essere preservato? in nome di quali interessi? di quali gruppi? Questo dibattito permise di mettere in evidenza la dimensione sociale e politica di una attività tradizionalmente considerata eminentemente tecnica. Questa prospettiva, in sintonia con l'approccio antropologico contemporaneo, è stata tuttavia promossa da intellettuali attivi in seno all'IPHAN con formazioni di altro tipo (design, informatica...) convinti che il patrimonio culturale brasiliano non dovesse essere circoscritto ai monumenti storico-artistici nei quali si riconoscevano le élite ma avrebbe dovuto includere anche le manifestazioni culturali considerate rappresentative da altri gruppi e segmenti della società brasiliana (classi popolari, i gruppi indigeni e afro-brasiliani e le comunità immigrate). Questo dibattito esercitò una notevole influenza sulla formulazione della definizione di bene culturale proposta nella Costituzione federale del 1988 (*bens de natureza material e imaterial*) (Fonseca 2000).

L'impianto ideologico di questo progetto si fonda sul presupposto che gli interventi di identificazione e salvaguardia del patrimonio non siano solo una forma di conoscenza ma anche l'espressione di un potere. Se, nei regimi patrimoniali classici, il compito di legittimare valori e rappresentazioni è stato delegato dal potere pubblico agli intellettuali e ai professionisti del patrimonio responsabili di musei, archivi, ecc., la prospettiva relativista del concetto di *referência cultural* ritiene invece che questo approccio classico non sia sostenibile in una società che si vuole democratica e ha l'ambizione di dare voce alla diversità delle rappresentazioni dei gruppi sociali in modo che l'autorità del sapere (degli intellettuali) possa essere affiancata a quella dei valori sociali del patrimonio, continuando ad avere quindi un ruolo essenziale ma non più esclusivo nei processi di selezione patrimoniale (Fonseca 2000).

Gli interventi del Centro de Referências Culturais

Dato che le *referências culturais* non sono oggetti o pratiche né dati raccolti, un Centro de Referências Culturais non può di conseguenza assomigliare né a un museo né a una banca dati. Gli interventi promossi dal Centro sono intesi a valorizzare le espressioni culturali di una comunità in una prospettiva di sviluppo della comunità stessa e secondo le priorità di quest'ultima.

Il lavoro condotto con un gruppo di tessitrici è presentato dal *Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais* come esempio di questo approccio concordato direttamente con i portatori della pratica e fondato su interventi rivolti da un lato ai suoi stessi detentori e dall'altro ad un pubblico più vasto per consentire la diffusione della conoscenza della pratica in questione (attraverso la produzione di pubblicazioni, video, ecc.): le tessitrici sono state consultate e hanno proposto che venisse creato un repertorio con nomi e metodi di tessitura. Questo repertorio, realizzato con l'intervento del Centro, è stato creato per permettere alle tessitrici di massimizzare lo scambio di informazioni e di avere una vetrina che permettesse loro di dialogare con eventuali clienti. Il Centro ha prodotto del materiale informativo per mettere in evidenza da un lato la specificità culturale di quest'espressione spesso considerata dal grande pubblico semplicemente come un prodotto e dall'altro dimostrare come invece alcuni dei valori (ad esempio di autenticità e originalità) spesso attribuiti a questi elementi dagli utenti esterni (consumatori) siano di fatto estranei alle dinamiche culturali che li creano.

Il Centro non adotta quindi un unico modello di salvaguardia ma le forme di intervento sono negoziate di volta in volta in base al tipo di pratica e alle priorità del gruppo nel tentativo di avvicinarsi al punto di vista dei soggetti direttamente coinvolti nelle dinamiche di produzione, circolazione e consumo dei beni culturali (Fonseca 2000). Gli attori culturali non sono allora considerati semplicemente come i detentori di un savoir-faire ma anche come promotori diretti della loro cultura. Gli interventi di «restituzione», pianificati con la comunità stessa a monte del progetto ne condizionano quindi le modalità dello svolgimento.

Il Decreto di istituzione di un registro dei beni culturali immateriali e di creazione del programma nazionale del patrimonio immateriale

Il decreto federale 3.551 (4 agosto 2000) istituisce Il Registro Nazionale dei Beni Culturali Immateriali («Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial») e Il Programma nazionale del patrimonio immateriale. Tale decreto definisce indiretta-

mente il patrimonio immateriale in base a quattro ambiti principali corrispondenti ad altrettanti libri del Registro (art. 1.1.): saperi, celebrazioni, forme di espressione e luoghi. Inoltre La Risoluzione n° 1, del 3 agosto del 2006 che completa il precedente decreto si fonda su un'interpretazione processuale del Patrimonio Culturale Immateriale definito come «le creazioni culturali di carattere dinamico e processuale, fondate sulla tradizione e che si manifestano attraverso individui o gruppi di individui come espressioni delle loro identità culturale e sociale». La tradizione è quindi intesa come una pratica sempre rielaborata e attualizzata che mantiene, nel presente di un gruppo, un legame con il passato (Viveiros de Castro Cavalcanti 2008). Secondo Viveiros de Castro Cavalcanti (2008) la definizione di patrimonio immateriale adottata dal decreto fa riferimento a pratiche integrate alla vita sociale dei diversi gruppi e che si configurano come riferimenti identitari nella visione soggettiva e riflessiva che ne hanno i gruppi stessi che le praticano. La dimensione sociale, economica, politica che caratterizza tali pratiche ne fa dei processi culturali vitali e in grado di porsi come riferimenti nella costruzione delle identità sociali (Viveiros de Castro Cavalcanti 2008).



Programa Nacional de Patrimônio Imaterial

Creato dal decreto n° 3.551/2000 (art. 8), il Programma nazionale del patrimonio immateriale (PNPI) è un programma di promozione finalizzato all'attuazione di una politica di salvaguardia. Il programma è istituito in seno al Ministero della Cultura ed è basato su partenariati con organi governativi, università, ONG, enti privati. L'obiettivo del programma è di «democratizzare l'accesso e promuovere l'uso sostenibile del patrimonio per le generazioni future e per il miglioramento delle condizioni di vita dei suoi produttori e detentori»². Il sito del Ministero della Cultura brasiliano fornisce delle informazioni sulla politica di salvaguardia brasiliana: le linee direttrici del programma insistono sull'importanza dell'approccio partecipativo alla mappatura, identificazione e documentazione dei beni e sulla finalità sociale di tale intervento. La garanzia delle condizioni socio-ambientali degli attori sociali è intesa come una condizione essenziale per la produzione, riproduzione e trasmissione dei beni immateriali. Il programma prevede inoltre di promuovere il rispetto dei diritti associati a tali beni, in particolare i diritti di immagine e di proprietà intellettuale.

Gli obiettivi del PNPI stabiliti dall'IPHAN sono:

- Implementare politiche di inventario, registro e salvaguardia dei beni culturali immateriali.
- Contribuire alla preservazione della diversità etnica e culturale del paese e per la divulgazione di informazioni sul patrimonio culturale brasiliano a tutti i segmenti sociali.
- Fundraising e promozione di una rete di partner finalizzata alla preservazione, valorizzazione ed espansione dei beni che compongono il patrimonio culturale brasiliano.
- Incentivare e appoggiare le iniziative e le pratiche di preservazione sviluppate dalla società.

Dal 2005, il PNPI lancia bandi annuali per promuovere progetti proposti da enti pubblici e ONG di mappatura di *referências culturais imateriais* e di supporto alla pratica di espressioni culturali immateriali in diverse regioni del Brasile (Viveiros de Castro Cavalcanti 2008).

Inventário Nacional de Referências Culturais

Nel 2000 fu istituito l'Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). L'uso del concetto di «referência» è stato preferito a quello di «patrimonio immateriale» sia per evitare le ambiguità interpretative associate a questo termine che per collocare esplicitamente questo progetto sulla scia del lavoro del Centro Nacional de Referência Cultural di cui questo progetto propone di mettere a frutto l'esperienza (Arantes 2000).

Lo scopo di questo programma, messo in opera dall'IPHAN, è quello di «identificare,

2 - <http://www.cultura.gov.br/site/categoria/politicas/patrimonio-e-monumenta/patrimonio-imaterial/>

documentare e registrare sistematicamente i beni culturali che esprimono la diversità culturale del Brasile» (Arantes 2000) in accordo con la definizione di patrimonio culturale (materiale e immateriale) espressa nella Costituzione federale del 1988. La creazione di questo inventario si poggia sull'articolo 8 del decreto n° 3.551/2000 che prevede l'implementazione di politiche specifiche di inventario e valorizzazione del patrimonio immateriale. Nel gennaio 2010 gli elementi inseriti nell'inventario erano 58 mentre altri 20 erano in corso di realizzazione.

Il Manuale di applicazione dell'*Inventário Nacional de Referências Culturais* precisa che le categorie degli elementi identificati nell'ambito di questo programma sono:

- Celebrazioni: riti e festività associati al lavoro, alla religiosità, al tempo libero e alla vita quotidiana.
- Forme di espressione: forme di comunicazione non linguistica (musicale, iconografica e performativa).
- Pratiche artigianali: produzione di oggetti o prestazione di servizi.
- Edifici: strutture associate ad usi particolari con un significato per la storia, la memoria o l'immaginario associato a determinati luoghi.
- Luoghi: spazi significativi per la popolazione locale.

L'impostazione dell'inventario è di tipo socio-spaziale. Il livello iniziale della ricerca consiste infatti nella delimitazione territoriale dell'area dell'inventario che non è tuttavia intesa in termini puramente fisici e spaziali ma viene determinata in base alle *referências culturais* che definiscono un universo spazialmente e socialmente delimitato (una città, un quartiere, una zona urbana, una regione geografica). Quest'area può corrispondere ad un sistema discontinuo di segmenti ma percepito come un insieme indivisibile dal punto di vista della cultura locale. La diversità delle aree prese in considerazione comporta in seguito la scelta di diverse soluzioni progettuali. Quest'area può essere in seguito suddivisa in località specifiche (Arantes 2001) ad ognuna delle quali sono poi associati i beni identificati e descritti nelle schede ad hoc. La descrizione di ogni bene culturale immateriale deve permettere un'adeguata comprensione dei processi di creazione, ricreazione, trasmissione e dei problemi che li riguardano. Questo processo è inteso come un lavoro di base per la conoscenza di tali beni e per la successiva definizione di azioni di salvaguardia.

Gli elementi identificati possono essere quindi sia immateriali che materiali, come nel caso di edifici associati a determinati usi o significati storici e presi in considerazione indipendentemente dalle loro caratteristiche architettoniche o artistiche: la loro dimensione patrimoniale dipende dal valore identitario ad essi associato da determinati gruppi sociali. L'obiettivo è quello di consentire una migliore conoscenza degli ambiti della vita sociale cui sono attribuiti sentimenti e valori e che costituiscono quindi riferimenti (*referências*) identitari per determinati gruppi sociali.

Sia le istituzioni pubbliche che private possono chiedere la collaborazione dell'IPHAN per realizzare questo processo di identificazione. Il loro progetto è infatti studiato dall'IPHAN che potrà richiedere degli adattamenti per farlo corrispondere alla metodologia dell'INRC. L'istituzione proponente si impegna poi ufficialmente ad utilizzare la metodologia dell'INRC nel processo di identificazione.

L'IPHAN mette allora a loro disposizione la metodologia sopra descritta, forma le équipe tecniche di tali istituzioni e accompagna e orienta lo sviluppo del lavoro di inventario (Viveiros de Castro Cavalcanti 2008). Un principio imprescindibile alla base dell'inventario è il coinvolgimento della popolazione locale nel processo di identificazione. Gli elementi culturali presi in considerazione sono quelli che gli *stakeholder* propongono di sottoporre al processo di studio e i responsabili dell'inventario si impegnano da subito a restituire la conoscenza prodotta nel corso dell'identificazione nelle forme che permettano alla popolazione di riappropriarsene.

Vengono create delle équipe incaricate del lavoro sul campo. Il Manuale raccomanda che queste équipe siano composte da tecnici e specialisti ma anche da persone-risorsa locali che potranno poi essere dei punti di riferimento nelle fasi di aggiornamento dei dati dell'inventario. Esse dovrebbero disporre di un tecnico incaricato della documentazione audiovisiva e di un certo numero di intervistatori. Un supervisor dell'équipe di campo sarà incaricato di elaborare le schede. Delle équipe tecniche sono invece incaricate della coordinazione del progetto. Il Manuale prevede che esse siano composte da specialisti scelti in base alla tipologia di beni da inventariare (antropologi, storici, storici dell'arte, geografi, architetti, musicologi, ecc.). Il processo di identificazione pre-



RODA DI CAPOEIRA.

vede quindi l'intervento di professionisti, non solo accademici specialisti nell'interpretazione dei sistemi culturali considerati (in particolare antropologi) ma anche tecnici del patrimonio (Arantes 2000).

Il processo di inventario è finalizzato a descrivere le principali caratteristiche dei beni considerati. Il processo è sistematico e standardizzato in modo da consentire la comparazione dei dati e il loro inserimento in una banca dati nazionale in corso di realizzazione accessibile a tecnici e a ricercatori (<http://www.iphan.gov.br/bcrE/pages/indexE.jsf>). Il processo di identificazione previsto dall'INRC si compone di tre tappe corrispondenti a livelli successivi di approfondimento.

- 1) Indagine preliminare: riunione e sistematizzazione delle informazioni già disponibili relative a un ambito selezionato. Questa fase di indagine produce una mappatura culturale che può avere carattere territoriale, geopolitico o tematico e permette di circoscrivere il territorio che sarà oggetto dell'inventario. Questa ricerca serve ad identificare le fonti e i documenti, a prendere contatto con le organizzazioni locali, a individuare gli ambiti che potranno essere analizzati in modo più approfondito nelle fasi successive dell'identificazione. I criteri per la selezione degli elementi si basano su un equilibrio tra ciò che è considerato rappresentativo da una comunità e ciò che ha un interesse tecnico o scientifico. I dati sono raccolti e organizzati attraverso una scheda.
- 2) Identificazione: descrizione sistematica e classificazione delle *referências culturais* rilevanti; mappatura delle relazioni tra queste *referências* e altri beni e pratiche; indicazione degli aspetti essenziali dei loro processi di formazione, produzione, riproduzione e trasmissione. Questa tappa prevede principalmente la realizzazione di interviste con gli attori sociali e non prevede necessariamente l'osservazione diretta della pratica qualora essa si svolga in un periodo dell'anno diverso da quello nel quale viene realizzata la ricerca. In questa fase vengono identificati i beni culturali per mezzo di questionari specifici a seconda della tipologia di bene (celebrazioni, edifici, forme di espressione, luoghi, pratiche artigianali). Le informazioni raccolte vengono poi registrate nelle schede di identificazione.
- 3) Documentazione: sviluppo di studi tecnico-scientifici di impostazione essenzialmente etnografica e produzione di documentazione audiovisiva o di altro tipo, adeguata alla comprensione dei beni identificati. Questi compiti sono affidati a degli specialisti.

Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial

Il registro è uno strumento amministrativo di riconoscimento in vista della valorizzazione dei beni. Esso è stato istituito dal Decreto n° 3.551 del 4 agosto 2000 e si compone di quattro libri che corrispondono, eccezion fatta per gli edifici, alle categorie dell'inventario:

- 1) Saperi: conoscenze radicate nella quotidianità delle comunità.
- 2) Celebrazioni: rituali e festività che scandiscono la vita collettiva del lavoro, della religiosità, del divertimento e di altre pratiche della vita sociale.
- 3) Forme di espressione: manifestazioni letterarie, musicali, plastiche, sceniche e ricreative.
- 4) Luoghi: mercati, fiere, santuari, piazze e altri spazi in cui si riproducono pratiche culturali collettive.

Gli enti pubblici o privati (enti ministeriali o associazioni civili) con particolari competenze in relazione all'elemento in questione possono depositare una domanda formale di iscrizione in uno dei quattro libri del Registro. Tale proposta, supervisionata dall'IPHAN, deve includere una presentazione dettagliata dell'elemento e la relativa documentazione.

La documentazione necessaria per istruire il processo di registro comprende:

- 1) l'identificazione del proponente
- 2) la motivazione alla base della richiesta
- 3) la denominazione e descrizione del bene con l'indicazione della partecipazione e/o degli interventi dei gruppi sociali coinvolti, il luogo di origine e di espressione della pratica, la sua periodicità e forma di espressione
- 4) informazioni storiche essenziali
- 5) documentazione disponibile (fotografie, disegni, film, registrazioni)
- 6) riferimenti bibliografici e d'archivio
- 7) dichiarazione formale del rappresentante della comunità che produce il bene, o dei suoi membri, che esprima l'interesse e il consenso per l'istruzione del processo di Registro.

Dopo la loro validazione preliminare, i dossier vengono elaborati dall'IPHAN, da organismi del Ministero della cultura o da enti pubblici o privati competenti. Questa fase, che dura 18 mesi, prevede la produzione e l'organizzazione di documentazione sul bene considerato e deve includere:

- 1) descrizione dettagliata del bene che permetta di coglierne la complessità e includa l'identificazione degli attori e dei significati attribuiti al bene, i processi di produzione, circolazione e consumo, il contesto culturale specifico e altre informazioni pertinenti
- 2) riferimenti alla formazione e continuità storica del bene, come alle trasformazioni che ha subito
- 3) riferimenti bibliografici e d'archivio
- 4) produzione di registrazioni audiovisive di tipo etnografico
- 5) pubblicazioni, registrazioni audiovisive esistenti, materiale informatico su diversi supporti, ecc.
- 6) valutazione dello stato del bene con descrizione e analisi dei rischi potenziali ed effettivi per la sua sopravvivenza
- 7) progetto di salvaguardia

Il processo di iscrizione è supervisionato dal punto di vista tecnico dall'IPHAN che presenta il dossier al Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural. Questo Consiglio decide in seguito se approvare l'iscrizione dell'elemento sul Registro. L'iscrizione nel registro ha un valore legale e sancisce lo statuto patrimoniale degli elementi che lo compongono: con l'iscrizione nel registro, il bene riceve il titolo di «Patrimônio Cultural do Brasil».

In considerazione del dinamismo culturale che trasforma nel tempo le pratiche e il loro significato per i gruppi, il processo di iscrizione deve essere rinnovato ogni dieci anni nel rispetto dei diritti dei loro produttori e portatori. L'IPHAN fa quindi una nuova valutazione ogni dieci anni e fornisce al Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural gli elementi che gli consentano di decidere se rinnovare il titolo di «Patrimônio Cultural do Brasil» per mantenere il quale l'elemento iscritto deve provare di essere ancora un riferimento culturale nel presente (art. 7)³.

Il Ministero della Cultura è tenuto a divulgare e promuovere la pratica iscritta nel Registro ed è responsabile della documentazione mentre spetta all'IPHAN tenere una banca dati con il materiale prodotto durante il processo di iscrizione nel Registro. (art. 6). Il Registro nazionale non è tuttavia l'unico strumento di protezione: gli Stati federali brasiliani dispongono di strumenti simili o complementari al Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial adottato dal governo federale (Viveiros de Castro Cavalcanti 2008).

I Piani di salvaguardia

La salvaguardia è intesa come l'insieme delle azioni che promuovono la continuità di una pratica attraverso il miglioramento delle condizioni sociali, ambientali e materiali nelle quali operano gli attori sociali.

I piani di salvaguardia, che si articolano sui processi di inventario e di registro, sono

3 - I beni in corso di registrazione sono 20 e quelli già registrati fino ad ora 19:

- 1) Ofício das Paneleiras de Goiabeiras
- 2) Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi
- 3) Círio de Nossa Senhora de Nazaré
- 4) Samba de Roda do Recôncavo Baiano
- 5) Modo de Fazer Viola-de-Cocho

quindi intesi come una forma di supporto ai beni culturali attraverso la garanzia della qualità delle condizioni materiali dei gruppi che li producono e li trasmettono. Le informazioni raccolte nelle fasi di inventario e registro sui modi di espressione e di organizzazione delle comunità coinvolte permettono di identificare i meccanismi e gli strumenti locali di trasmissione dei beni culturali per identificare in seguito le forme più adeguate di salvaguardia. La salvaguardia può implicare delle forme di aiuto economico per permettere ai portatori di particolari saperi di trasmetterli alle nuove generazioni.

I piani di salvaguardia realizzati fino ad ora sono Arte Kusiwa - Pintura corporal e Arte gráfica Wajãpi; Samba de Roda do Recôncavo baiano; Ofício das Paneleiras de Goiabeiras; Viola-de-Cocho.

Bibliografia

- Arantes, A. (2000) "Introdução", in *Inventário Nacional de Referências Culturais Manual de Aplicação*, Brasília, Iphan, pp. 23-25.
- Arantes, A. (2001) *Patrimônio imaterial e referências culturais*, "Tempo Brasileiro", vol. 1, n. 147, pp. 129-139.
- Fonseca, M.C.L. (2000) *Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio*, in *Inventário Nacional de Referências Culturais Manual de Aplicação*, Iphan, Brasília, pp. 11-21.
- IPHAN (2000) *Inventário Nacional de Referências Culturais Manual de Aplicação*, Brasília, Iphan.
- Sandroni, C. (in corso di pubblicazione) *Réflexions sur la sauvegarde de la samba de roda, patrimoine immatériel de l'Humanité*, in C. Bortolotto, a cura, *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*, Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Viveiros de Castro Cavalcanti, M.L. (2008) *Patrimônio Cultural Imaterial no Brasil: estado da arte*, in M.L. Viveiros de Castro Cavalcanti, M.C.L. Fonseca, *Patrimônio imaterial no Brasil. Legislação e Políticas Estaduais*, Unesco, Brasília, Educarte.

- 6) Ofício das Baianas de Acarajé
- 7) Jongo no Sudeste
- 8) Cachoeira de Iauaretê - Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri
- 9) Feira de Caruaru
- 10) Frevo
- 11) Tambor de Crioula do Maranhão
- 12) Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo
- 13) Modo artesanal de fazer Queijo de Minas, nas regiões do Serro e das serras da Canastra e do Salitre
- 14) Roda de Capoeira
- 15) Ofício dos mestres de capoeira
- 16) Modo de fazer Renda Irlandesa (Sergipe)
- 17) O toque dos Sinos em Minas Gerais
- 18) Ofício de Sineiro
- 19) Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis (Goiás)



Valentina Zingari - Università di Firenze

produrre percorsi francofoni al patrimonio immateriale

Il dibattito sul patrimonio immateriale, i criteri della sua identificazione, le strategie di "salvaguardia", le modalità di progettazione degli inventari del patrimonio immateriale a livello nazionale o regionale sta diventando uno dei luoghi chiave per pensare il ruolo delle comunità scientifiche in dialogo con la società civile, le politiche culturali nazionali regionali e locali, gli organismi internazionali. Dal 1997 ad oggi ho partecipato, in Francia, a progetti di studio finalizzati alla valorizzazione patrimoniale, lo sviluppo locale, la museografia etnografica.

Spostamenti

Analizzando l'evoluzione dei progetti in cui sono stata coinvolta come professionista antropologa, i temi di studio, è visibile uno spostamento da un approccio territoriale in cui prevalgono l'interpretazione del paesaggio, la memoria dell'ambiente naturale, delle culture agropastorali lo studio delle identità locali e dei patrimoni rurali, verso un approccio più sensibile alla raccolta di testimonianze e biografie orali nel quadro della costituzione di "patrimoni dell'immigrazione", "patrimoni industriali", "patrimoni urbani", "Memorie del XX secolo". Da rilevare anche una progressiva tendenza a considerare la memoria storica ed i patrimoni narrativi come "oggetti culturali" da salvaguardare e trasmettere. In Rhône-Alpes, (territorio in cui ho vissuto la maggior parte delle mie esperienze etnografiche) la dignità della "fonte" e del documento sonoro come oggetto culturale in sé si è costruita negli anni, io la vedo legata ai numerosi usi di queste voci registrate, di questi paesaggi sonori in progetti di valorizzazione museografica, teatrale, espositiva. Negli anni 2007-2009, ho potuto beneficiare di finanziamenti per digitalizzazione ed analisi dei documenti audio-visivi ed il fondo di ricerca costituito in un decennio di lavori per committenza pubblica, è stato quasi interamente "salvaguardato" presso gli archivi provinciali della Savoia. Buona parte di questi progetti di ricerca si sono svolti grazie a meccanismi di consiglio e cofinanziamento della "Mission du Patrimoine Ethnologique" dal 2003 "Mission à l'Ethnologie", presente nelle regioni attraverso il sistema dei "consiglieri all'etnologia", delle DRAC ("Directions Régionales à l'Action Culturelle", il Ministero della Cultura in regione). Ho partecipato a progetti condotti a scala locale, provinciale, regionale, nazionale ed europea (INTERREG), in collaborazione sistematica con le agenzie provinciali che gestiscono l'azione culturale (le "Conservations du patrimoine"). I progetti di studio e valorizzazione dei patrimoni culturali condotti attraverso una "presa di parola" degli attori locali, sono anche luoghi di sperimentazione e analisi dei processi di patrimonializzazione. La "domanda di patrimonio" come luogo di riconoscimento, il desiderio di far parte della Storia che si realizza attraverso gesti di trasmissione, racconto, scrittura, è un fenomeno globale in forte crescita. Sempre più

spesso questa domanda, presa in seria considerazione dalle politiche, viene da persone, gruppi/comunità/individui che mancano di riferimenti territoriali stabili, alla ricerca di "senso di identità e continuità"¹, come le comunità migranti. Il dibattito in area francese si è aperto solo negli ultimi tre anni alla riflessione sulle dinamiche prodotte dalla ratificazione della Convenzione Unesco per il Patrimonio Immateriale. Dal 2009, partecipando alle riunioni Unesco_ICH di Abu Dhabi e Nairobi, ho potuto arricchire la visione "dal terreno etnografico" e dal rapporto con le Istituzioni della cultura in Francia confrontandolo con la scena globale dei processi di patrimonializzazione. Assistendo ai dibattiti, dialogando con i colleghi francesi fuori dalla Francia, incontrando antropologi impegnati contemporaneamente sul fronte della ricerca scientifica e dei processi di patrimonializzazione, ho potuto cogliere alcuni aspetti e paradossi dell'effervescenza patrimoniale che investe il pianeta, e che carica gli antropologi di responsabilità e disagio, proiettandoli nel futuro.

La sfida di questa breve rassegna consiste nel far emergere, attraverso la proposta di alcuni testi, (articoli, presentazioni di convegni tratti da blog tematici di recente creazione e grande interesse) le linee, le parole chiave, i temi che la nozione di patrimonio immateriale veicola e suscita in ambiente francofono. Vivendo in Italia da due anni e mezzo posso dire di aver seguito la programmazione di convegni dedicati al patrimonio immateriale sentendomi allo stesso tempo attore implicato e osservatore delle forti evoluzioni in corso, evoluzioni che ho sentito crescere e in un certo senso esplodere nel vissuto professionale. Da molti anni, almeno dal 2005, con i colleghi francesi legati al movimento dei musei di società e degli ecomusei, ma anche ai servizi delle Conservazioni del Patrimonio e alla MSSH di Aix-en-Provence (in particolare il gruppo che si occupa della valorizzazione degli archivi audiovisivi della Ricerca in Scienze Sociali), parlavamo dell'importanza della nozione di "patrimonio immateriale" per l'evoluzione delle politiche culturali in Francia. L'ondata di incontri di questi ultimi due anni prova la forza dell'impatto, un po' tardivo, della Convenzione del 2003.

Una lezione francese di introduzione alla nozione di patrimonio

Da eredità a patrimonio nazionale. Tra progresso e rovine del passato. Nel 2007, in occasione di un Master Universitario sul tema del patrimonio culturale alpino e di corsi presso le Università di Savoia e Torino, svolti contemporaneamente al progetto europeo INTERREG "Sentinelle delle Alpi", ho lavorato su un interessante testo di sintesi redatto dall'antropologa Muriel Faure², "Introduzione alla nozione di patrimonio". Attraversando la storia della nozione di patrimonio in Francia, l'autrice ripercorre le grandi tappe che hanno segnato la sua evoluzione e che testimoniano del "lungo processo di riconoscimento dell'universalità della specie umana e una ridefinizione delle rappresentazioni dell'essere umano, dell'identità, del rapporto alla differenza e all'alterità". Scrive: "il patrimonio appare come uno dei principali operatori delle ricomposizioni sociali e culturali. Si presenta come strumento di ricostruzione delle memorie collettive ed identitarie in legame con lo spazio e con il tempo". Parlando del processo di costruzione patrimoniale come sensibilità verso un'eredità che è "relazione specifica tra la vita sociale e degli oggetti considerati allo stesso tempo indizi del passato e garanti dell'autenticità in un presente che "sprofonda sempre in avanti e sembra fuggire", e ripercorrendone l'etimologia del termine, invita ad analizzare la nozione collegandola, nel registro della trasmissione, con il significato latino "pater" nel senso sociale di rappresentante della trasmissione generazionale. Il patrimonio è bene di famiglia, eredità che si trasmette. La nascita del termine nel senso di eredità di una collettività viene collocata nel XVII secolo, è "dovuta alla constatazione di un progresso permanente e alla necessità di conservare dei "monumenti-testimonianza del genio di ogni secolo". Il testo prosegue evocando la Rivoluzione francese come momento di genesi della nozione attuale di patrimonio: "Bisognerà aspettare la Rivoluzione, le sue riforme ed i suoi eccessi, perché una politica di conservazione possa nascere al fine di conservare i beni confiscati all'aristocrazia e al clero e divenuti comuni all'insieme dei cittadini". La nozione moderna di patrimonio è qui collegata con il "grande cantiere di demolizione della Rivoluzione", che precede il romanticismo, il fascino per le rovine e le tracce del passato tipiche dell'anima moderna, che dal progresso tecnico industriale e dal ritmo accelerato del cambiamento trae senso di perdita e desiderio di conservare testimonianze della sua storia.

1 - Citando il testo della Convenzione Unesco per la salvaguardia del patrimonio immateriale, 2003.

2 - Testo redatto nel quadro della missione di valorizzazione del patrimonio fortificato alpino, «Sentinelles des Alpes», di cui Muriel Faure è stata la coordinatrice, INTERREG III, 2003-2008.

3 - De Certeau 1993 (1974), *La culture au pluriel*.

4 - Guillaume 1980.

5 - Operazione lanciata da un gruppo di pilotaggio che riunisce diverse istituzioni, ed in particolare i Ministeri della cultura e dell'agricoltura, basata sulla volontà di costruire una coscienza della ricchezza dei patrimoni rurali attraverso azioni come: sensibilizzazione, osservazione del paesaggio, realizzazione di guide, azioni di ricerca, organizzazione di feste ("la festa della ruralità"), riunendo attori diversi, in particolare la professione agricola ed i licei di agraria. La critica volta a quest'iniziativa è di aver ignorato e rimesso in discussione il lavoro fatto sul terreno dalle associazioni locali e le reti locali. L'iniziativa porterà alla firma della Convenzione interministeriale Agri_Culture. Sul terreno, le cose cominciano a cambiare e la professione agricola ha oggi, in alcune zone, un rapporto significativo con le istituzioni culturali e la scuola.

Il doppio abbandono. L'analisi prosegue con la constatazione di un doppio abbandono nelle rappresentazioni del patrimonio della Francia degli anni 2000: l'abbandono del radicamento patriottico e l'abbandono dell'esclusività dell'alta cultura. Nella rottura dell'equilibrio città/campagna, gli anni 60 e 70 sono all'origine dell'elaborazione degli elementi chiave del nuovo paesaggio patrimoniale europeo, "gli interrogativi non si focalizzano più sulla nazione, ma sulla società, il suo funzionamento, la sua complessità e la sua diversità". In questi anni, Michel De Certeau³ pubblica *La culture au pluriel*, un testo che avrà un impatto importante sulla progettazione delle politiche culturali francesi. Mentre viene istituito da André Malraux un "servizio dell'Inventario" nel 1964, che progressivamente promuove una conoscenza sistematica del patrimonio immobiliare e mobiliare della nazione, i "Servizi dell'etnologia" coordinano studi per una migliore conoscenza del patrimonio rurale. La nascita del movimento dei musei di società ed ecomusei, tra cui il Musée Dauphinois a Grenoble, avvicina il lavoro dei ricercatori a quello delle comunità e delle culture locali. Nella Francia degli anni 1980, "assistiamo all'azione coordinata di tre insiemi: Inventari, servizi dell'etnologia, musei di società. Vi è reale concertazione tra le loro amministrazioni di tutela, direzione del patrimonio e direzione dei Musei di Francia. Questo approccio conduce a pensare il patrimonio come prodotto del riconoscimento pubblico: si legifera (classificazione dei Monumenti storici, Appellazioni di origine controllata), il patrimonio diviene bene pubblico, si stabilisce in un certo senso una identità nazionale attraverso emblemi rappresentativi della Francia".

Effervescenze patrimoniali. L'effervescenza patrimoniale che caratterizza gli anni 80 è analizzata in maniera critica da Marc Guillaume nella nota opera *La politique du patrimoine*⁴, in cui analizza la passione per il passato in una lettura che definisce la politiche del patrimonio come "nuovo artificio e arsenale di propaganda dei governi occidentali", mettendo in evidenza "le derive di una politica del patrimonio che non associa gli attori sociali, appoggiandosi su una logica giacobina". L'analisi di Guillaume, che parte dalla celebre denuncia del "tutto diviene patrimonio", mette in evidenza il cambiamento di statuto degli oggetti, l'acquisizione di un valore simbolico che sostituisce la funzione utilitaria, l'articolazione delle frontiere tra l'individuale ed il collettivo, l'ordinario e l'eccezionale. Più che di patrimonio nel senso odierno, la sua analisi si rivolge alla memoria, al lutto, all'oblio, e ai processi di patrimonializzazione istituzionali, ufficiali. L'importante lavoro critico di Guillaume segna l'ingresso della riflessione antropologica alle questioni di patrimonio. Il mondo dei musei si impegna ed interpretare la proliferazione dei musei e delle molteplici forme di patrimonializzazione come "effetti di compensazione societale" (Grange 1998), o "teatralizzazione permanente" (Jeudy 1990: 86). Da questa stagione di studi emerge un dato fondante: il patrimonio è prima che un affar di Stato, una questione di società. Nel segnalare la differenza, in Francia tra una concezione del patrimonio come espressione di potere ed una che guarda al legame sociale, al riconoscimento, identitario e alla produzione di frontiere, l'autrice segnala che mentre la prima tende ad istituire un patrimonio universale e, sul terreno, favorire lo sviluppo attraverso il patrimonio, la seconda tenderà invece di utilizzare al meglio le risorse locali per accompagnare l'evoluzione economica, sociale e culturale di un territorio. Da queste due concezioni emerge negli anni 2000 l'idea, adottata anche dall'amministrazione statale, di un "patrimonio dei cittadini". L'esempio dell'"Operazione patrimonio 2000"⁵, approccio cittadino alla valorizzazione del patrimonio rurale rivolto alla professione agricola, progetto federatore, è un esempio di questa terza via.

Comunità e patrimoni viventi. In conclusione l'autrice si sofferma sull'approccio antropologico, all'origine di una maniera nuova di concepire il patrimonio come paradigma che permette di pensare il legame tra tempi, tra uomini e tra spazi, espressione del nostro essere al mondo, prodotto delle rappresentazioni collettive della continuità sociale. Se lo Stato ha utilizzato oggetti ed edifici per costruire un patrimonio nazionale, le comunità oggi elevano al rango di patrimonio oggetti ed edifici che sottolineano le loro identità, le loro proprie storie. Un esempio significativo delle sfide patrimoniali contemporanee è legato al "patrimonio vivente", come i prodotti locali, le specialità regionali: un mercato in forte espansione dalla riforma della PAC del 1992, che incoraggiava la diversificazione delle produzioni agricole e agroalimentari.

In Francia, numerosi studi hanno portato a connettere queste produzioni con i piani di

valorizzazione e gestione dei paesaggi, le risorse ambientali, la pianificazione territoriale, il micro-sviluppo locale. I prodotti di qualità sono oggetto di un forte movimento di patrimonializzazione che mobilita un gran numero di attori. Luogo di articolazione del biologico e del sociale, queste risorse locali sono oggetto di investimenti, crocicchio di saperi, esperienze ed usi locali, storie, conoscenze tecniche, attitudini e rappresentazioni. Il tema della tradizione viene analizzato come prodotto di scelte operate nel presente, secondo l'analisi di "filiazione inversa" proposta da Gerard Lenclud⁶, come luogo di strategie di recupero, invenzione e trasmissione. Il tema del patrimonio e dello sviluppo locale e sostenibile apre alla considerazione di modelli di sviluppo basati sul rispetto delle differenze tra uomini e territori. La concezione del patrimonio che ne deriva vede una regressione del ruolo dei poteri pubblici: "i poteri pubblici hanno un ruolo da svolgere che è più di sostegno, formazione, validazione di processi. Non devono sostituirsi agli attori di terreno". Le tre immagini di chiusura di questo excursus oppongono "patrimoni spenti" e rappresentativi di storia e memoria ma avendo perso il loro valore di funzione, a "patrimoni in attività". In quest'ultima categoria stanno soprattutto i paesaggi, i prodotti artigianali, i saperi, le tradizioni orali e musicali.

6 - Lenclud 1987:110-123.

I tre passaggi. In tre immagini, il percorso del patrimonio in Francia viene così rappresentato attraverso dei passaggi: il passaggio da un patrimonio di oggetti ad un "patrimonio in progetto"; il passaggio dall'oggetto come patrimonio in sé all'oggetto patrimoniale considerato come supporto o pretesto di socialità, scambi, identificazioni, rivendicazioni, pratiche e manifestazioni che iscrivono il patrimonio nel quotidiano; la produzione, attraverso la costruzione di patrimoni che siano frutto di processi dal basso, di comportamenti patrimoniali (conservazione, gestione, trasmissione, valorizzazione).

1994, il rapporto Chiva, "una politica per il patrimonio culturale rurale"

Nel rapporto «una politica per il patrimonio culturale rurale», consegnato nel 1994 da Isac Chiva (Direttore di studi all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales) a Jacques Toubon, allora ministro della cultura, il "patrimoine culturel rural" comprende oltre agli elementi di architettura, "i paesaggi formati nel corso del tempo per opera delle persone che vivono della terra e dello sfruttamento delle risorse naturali; i prodotti del territorio, le tecniche, conoscenze e savoir-faire..." per arrivare alle "simbolizzazioni e ai significati culturali nel pieno senso del termine". L'accento è posto sul "tutto indisociabile" formato da architetture, organizzazione dell'habitat, paesaggi e saperi che devono essere "considerati insieme e simultaneamente da ogni politica degna di questo nome". L'impatto del rapporto di Isac Chiva sui territori e le politiche locali messe in opera negli anni successivi è stato forte, e il suo lavoro presente nello sviluppo delle riflessioni dell'équipe internazionale formata dall'Unesco e di cui Chiva fa parte, incaricata della redazione del testo della Convenzione del 2003. In una intervista del 2005, svoltasi nella sua abitazione a Parigi, il movimento dei musei di società, le politiche del patrimonio rurale e l'elaborazione della Convenzione Unesco 2003 sono raccontate e collegate attraverso l'impegno di una vita.

L'instaurazione del "patrimonio etnologico" e la "mission du patrimoine ethnologique: 1980-2004"

Nell'ottobre 2010, è stato organizzato a Parigi un seminario, diretto da Noël Barbe e Jean-Louis Tornatore, dal titolo "*L'instaurazione del Patrimonio Etnologico. Progetto scientifico, categoria d'azione pubblica e strumento di governo: ritorno su un'esperienza francese*". Nel testo introduttivo al convegno si ripercorrono, partendo dalla figura della scomparsa, le vicende dell'"etnologia metropolitana" che si definisce nel 1980 come terreno disciplinare con una propria identità, "l'Ethnologie de la France", investendo il ministero della Cultura. Questo inizio, la fondazione della "Mission du Patrimoine Ethnologique" è descritto come atto di liberazione dai vincoli dell'"oggetto da museo":

"Nel 1980, l'etnologia metropolitana conobbe una formidabile opportunità di sviluppo investendo il ministero della Cultura. Era una grande svolta nella storia della disciplina: essa poteva mettere in opera le sue capacità di analisi senza esser costretta dalla materialità dell'oggetto da museo, il solo limite imposto era quello territoriale – minimo da un punto di vista intellettuale – poiché corrispondente con quello della nazione".

7 - Su Michel De Certeau e l'effetto del suo testo sulle politiche culturali francesi, rimando ai tanti scritti di Daniel Fabre.

Il prezzo richiesto alla comunità scientifica nazionale, pronta a cogliere questa occasione per affermare la sua competenza, è così definito: "l'interesse dello Stato per la ricerca etnologica doveva passare attraverso una giustificazione – o problematizzazione – patrimoniale (...) Era sufficiente che l'etnologia mostrasse la sua predisposizione intellettuale per il patrimonio, tanto più che esso diveniva "culturale". La scienza della cultura apriva alla conoscenza – e riconoscimento – dei beni della nazione, che si apriva a sua volta al "pluralismo culturale"⁷. Il patrimonio etnologico era nato. L'etnologia poteva prosperare sotto il cappello dello Stato patrimoniale".

Crisi di terminologie, passaggi, scomparse. Dal Patrimonio etnologico alla missione all'Etnologia. La comparsa del "patrimonio immateriale". Proseguendo un'analisi dello sviluppo della Missione, il testo analizza il lavoro dei "satelliti regionali", antenne dello Stato in regione, sottolineando il cambiamento, rispetto alla concezione di una "etnologia descrittiva di terreno", che avviene nel momento in cui la disciplina si "confronta con l'azione pubblica in regione". Questo ambito di azione darà luogo alla nascita di una "etnologia patrimoniale" dal riconoscimento ambiguo, visto da alcuni come "pericolo per la sua integrità". "In effetti, la MPE fu conosciuta e stimata più nell'ambiente dei musei o delle associazioni locali del patrimonio che nei cenacoli universitari". Questo confine finisce per condurre, negli anni 2000, anni della decentralizzazione, allorché la MPE è alla "ricerca di un nuovo respiro e una nuova identità istituzionale", alla scomparsa del termine "patrimonio etnologico" sostituito da "Missione all'etnologia".

Una cosa è certa: l'eliminazione della referenza al patrimonio etnologico rendeva effettivo il fallimento della politicizzazione di quest'oggetto ibrido, restava piena e integra la referenza disciplinare: l'etnologia sembra imporsi al patrimonio. Ma laddove esisteva un dispositivo debordante di attività, non restava che un dispositivo minore (...) Che cosa restava della Missione al patrimonio etnologico? Un indirizzo internet: <http://www.culture.gouv.fr/mpe>. m-p-e, tre lettere che permettevano di aprire sul sito del ministero della cultura e della comunicazione la pagina della missione all'Etnologia.

Nel seguito del testo, leggiamo:

Queste righe sono state scritte nel 2007, come proposta a lanciare uno sguardo retrospettivo su un'istituzione di stato, il cui cambiamento di denominazione sembrava annunciare la scomparsa. L'attualità amministrativa ha superato il progetto e nel 2009 la "mission à l'Ethnologie" è scomparsa dall'organigramma del Ministero della Cultura anche se sussistono delle missioni all'interno della "Direzione generale dei patrimoni", mentre si riduce inesorabilmente il numero dei "satelliti regionali", sotto gli effetti di un'estinzione naturale del corpo professionale. Per "instaurazione del patrimonio etnologico" dobbiamo intendere una nozione, una categoria patrimoniale e un servizio dello Stato. Seguendo il filo della denominazione, la storia istituzionale del patrimonio etnologico corre dal 1980 ed il 2004: una esperienza originale di cui vale la pena di dare rilievo alle relazioni che "lavora": tra lo stato e la scienza, tra la nazione e le regioni, tra la Cultura e le culture, tra professionisti e dilettanti, tra ricerca ed azione. A monte, negli anni 70, va situata la formazione di una nozione paradossale che ci interessa: formazione allo stesso tempo dei paesi contro lo Stato ma anche in continuità dell'apertura della concezione statale e nazionale del patrimonio verso l'immaterialità culturale.

A valle, questo paradosso è per così dire digerito: il patrimonio etnologico trova oggi una soluzione politicamente consensuale ed un prolungamento "naturale" per quanto problematico nella categoria internazionalmente riconosciuta di Patrimonio culturale immateriale. Per riprendere il sottotitolo dell'atelier, tornare su questa esperienza sollecitando gli attori e i ricercatori, i professionisti del Patrimonio ed i funzionari dell'amministrazione centrale o "deconcentrata" (decentralizzata), storici, sociologi e antropologi, significa tentare di chiarire una tensione "esplosiva" tra un progetto di consolidamento di un territorio scientifico (l'etnologia della Francia), la messa in opera di una categoria d'azione pubblica che puntava alla valorizzazione ed il riconoscimento del pluralismo culturale della nazione e l'elaborazione di uno strumento di governabilità impastato di tradizione giacobina e di pedagogismo patrimoniale.

Per aver vissuto dall'interno l'ambiente descritto in questo testo tra il 1999 ed il 2010, vorrei richiamare l'attenzione sulle tensioni e il disagio del ricercatore etnologo, impegnato a "dare la voce" al pluralismo culturale della società francese e dei suoi territori, pur dovendo fare i conti con "uno strumento di governabilità impastato di tradizione giacobina e pedagogismo patrimoniale".

La ricerca-azione e l'esperienza degli ecomusei e dei musei di società. Un aspetto cui vorrei dare rilievo è il nesso tra le politiche del patrimonio, definite da rapporti e convenzioni nazionali, ed il movimento dei musei di società e degli ecomusei. L'ambiente culturale creato dal movimento dei musei di società ha fortemente influito sull'effervescenza progettuale degli anni 90, creando le basi etiche e metodologiche per lo sviluppo di quella "ricerca-azione" o "antropologia implicata" che ha avuto nel dialogo tra "Consiglieri all'etnologia", "Conservatori del patrimonio", professionisti, associazionismo, musei e università un terreno ricco di progettualità e di spazi per le etnografie. In una intervista biografica del 2007⁸, Jean-Pierre Laurent, Conservatore del Musée Dauphinois, ha raccontato le avventure di quegli anni collegando ogni tappa della sua storia professionale ad una realizzazione museografica, frutto di etnografie partecipate e di un profondo rapporto umano con gli attori sociali.

Trasmettere: quali patrimoni?

L'incontro "**Transmettre: quel(s) patrimoine(s)**", organizzato nel giugno 2010 all'Università di Toulouse da un gruppo di antropologi e storici, con la guida di Christian Hottin (Responsabile della "Mission Ethnologie", LAHIC, Ministero della Cultura) riprendendo il percorso di riflessione del convegno "l'instaurazione del patrimonio etnologico", si concentra sul tema della trasmissione come sfida della patrimonializzazione. Nella presentazione dell'argomentazione scientifica, rivendicando il ruolo dell'antropologia e il concetto di patrimonio etnologico come matrice della "rivoluzione patrimoniale" in corso, leggiamo:

La nozione di patrimonio culturale immateriale, messa a punto in seno alla Convenzione adottata dall'Unesco nel 2003, solleva ad un livello inedito il fenomeno della trasmissione in seno al concetto di patrimonio. Se per molto tempo il patrimonio si è visto cristallizzato in oggetti culturali, si è dovuto attendere gli sviluppi della nozione di "patrimonio etnologico" introdotta dal movimento delle "arti e tradizioni popolari" e consacrata in Francia dalla nascita, nel 1980, della "Missione del patrimonio etnologico" perché i processi (eredità, trasmissione, apprendimento, creazione, ecc.) investissero il campo del patrimonio.

L'analisi proposta sottolinea l'emergere delle modalità di trasmissione come decisive per l'attribuzione di uno statuto patrimoniale:

la trasmissione (il suo modo, i suoi attori, i suoi spazi) diventava in tal modo il criterio determinante del processo di patrimonializzazione (...) In questo senso, prolungando la proposta degli autori e quella dell'Unesco, potremmo essere condotti, nel quadro di un ripensamento della nozione di patrimonio, a abbandonare provvisoriamente l'oggetto della trasmissione e considerare la trasmissione (a seconda dei suoi modi, luoghi, condizioni, attori) come oggetto patrimoniale e almeno come sfida della patrimonializzazione.

L'interesse dell'argomentazione del convegno è legata alla genesi della domanda, suscitata dal processo di dialogo con le "comunità patrimoniali" indotto dalla Convenzione. Leggiamo infatti:

Questo convegno vorrebbe contribuire a questo progetto di ridefinizione, ispirato dall'appello a candidature lanciato dalla Missione Etnologia nel quadro di un censimento degli elementi suscettibili di una iscrizione sulle liste Unesco del patrimonio immateriale. (...) Alcuni dossier, come quelli del "Compagnonnage", pongono in effetti al cuore della candidatura la questione della trasmissione come oggetto patrimoniale. Invitati a prendere la misura di ciò che procura loro "identità e continuità", i "compagnons", così come altre comunità hanno sottolineato il fatto che la loro "durata" si elabora in un tipo di relazione istituita (che è precisamente un

8 - L'intervista da me registrata non è ancora stata pubblicata. Nel 2008 è stato pubblicato dal Musée Dauphinois un testo biografico, *Et l'homme se retrouve*, dedicato a Laurent, come riconoscimento al fondatore del Museo attuale. Nel capitolo "Un musée c'est un monde d'humanité", Laurent racconta la sua filosofia di museo di società.

atto di trasmissione) e non negli elementi che vengono trasferiti durante questa relazione (i saperi, le tecniche), che evolvono e si trasformano.

Emerge una visione dei processi di patrimonializzazione legata alle pratiche della trasmissione, complessa, diffusa e infinitamente articolata nel corpo sociale.

Patrimoni diffusi e confusi, patrimoni per lo sviluppo. Il punto di vista degli attori

Lo stesso gruppo si riunisce a Parigi, il 19 ottobre 2010 – all'EHESS (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), per una Giornata di studio dal titolo **"Patrimonializzazioni: enjeux identitari e problematiche di sviluppo"**.

Sottolineando l'importanza del fenomeno delle patrimonializzazioni e la sua popolarità crescente, ci si concentra sulla nozione di patrimonio come vittima del suo successo poiché sempre più **"diffusa e confusa"**: "Ci rivolgeremo verso quel 'tutto patrimoniale' che già criticava Marc Guillaume (1980) quando affermava: Tutto diventa patrimonio: l'architettura, le città, i paesaggi, gli edifici industriali, gli equilibri ecologici, il codice genetico". L'incontro vuole studiare il fenomeno dal punto di vista dei suoi attori:

nel corso di questo incontro, ci interesseremo a diversi tipi di Patrimonio culturale mettendo in valore le sfide identitarie ma anche politiche sollevate dalla sua valorizzazione. Studiare le "mise en patrimoine" sotto l'angolo delle motivazioni degli attori iniziatori e/o responsabili (responsabili politici), ma ugualmente del punto di vista della domanda di patrimonio (popolazioni locali, turisti) in termini di culture permetterà di analizzare la diversità dei fenomeni identitari che si formano in reazione a dei contesti locali e mondiali.

La prospettiva scelta si situa decisamente nell'ottica delle politiche dello sviluppo socio-economico, ricollegandosi alla lezione dei musei di società⁹.

9 - Pur senza che il riferimento sia dichiarato, l'eco del movimento degli ecomusei e degli scritti di Hugues De Varine sembra evidente.

10 - Il blog PCIICH si propone di riunire riflessioni sugli usi sociali del patrimonio culturale immateriale ed il suo approccio scientifico, soprattutto nel campo dell'antropologia. Fondato su una lettura della patrimonializzazione in termini di costruzione della memoria culturale, il suo approccio privilegia uno sguardo critico su questa attività sociale a tutte le scale, dal locale al transnazionale.

La scelta dei partecipanti si farà in funzione non solo della coerenza con la tematica della ricerca, le patrimonializzazioni, ma anche con i terreni studiati (paesi emergenti e in via di sviluppo). Gli interventi dovranno mostrare in che modo il patrimonio può essere vettore di sviluppo per queste società. L'originalità della giornata sarà di analizzare i punti di convergenza tra la valorizzazione dei patrimoni culturali e le politiche dello sviluppo in un contesto di "glocalisation", in cui locale e globale si influenzano mutualmente e in maniera plurale. Al di là del suo aspetto legato alla storia e alla memoria dei popoli, il patrimonio sarà così situato in una prospettiva dinamica e coerente con le realtà socioeconomiche locali.

Possiamo ancora credere al patrimonio? Il patrimonio come risorsa e strumento efficace

Le **"giornate nazionali del patrimonio culturale immateriale"** organizzate a Clermont-Ferrand nel novembre 2009 hanno riunito una eterogenea e vasta corte di attori, su cui converrebbe soffermarsi per cogliere l'importanza dei processi in corso. Nella presentazione del convegno leggiamo: "Questi incontri hanno come obiettivo di riflettere sul ruolo che il Patrimonio Culturale Immateriale può avere nello sviluppo dei territori, per le questioni che solleva sulle nozioni di invenzione, di identità, comunità, cittadinanza, sviluppo sostenibile, turismo culturale, governance... si rivolgono ai politici, agli attori culturali, agli abitanti, agli artisti, ai media, agli agenti di sviluppo, ai professionisti del turismo, agli universitari...

Scorrendo il programma troviamo responsabili di parchi naturali nazionali e regionali, di agenzie turistiche, sindaci e responsabili politici, funzionari delle amministrazioni nazionali, regionali e provinciali, associazioni culturali, attori del settore agrario ed industriale, insieme ad universitari e funzionari del ministero della Cultura. Il testo di cui proponiamo alcuni brani, di Cyril Isnart, è particolarmente denso di questioni che testimoniano della "rivoluzione" che la Convenzione del Patrimonio immateriale ha portato nel dibattito francese e più largamente sulla scena globale. Il testo integrale della conferenza di Cyril Isnart **"Possiamo ancora credere al patrimonio?"**, è in linea sul blog <http://pciich.hypotheses.org>¹⁰.

Nel riassunto dell'intervento, si insiste sull'importanza della ratificazione della Convenzione per gli "attori del mondo culturale, istituzionale ed ordinario", come occasione per utilizzare il **patrimonio come "risorsa economica, identitaria e turistica"**. Sottolineando la natura sociale e processuale del patrimonio ("il patrimonio non esiste in sé"), che attribuisce agli oggetti il loro valore patrimoniale, ci si interroga sulle modalità di costruzione ed attribuzione di questo valore, sui processi di "fabbricazione dell'autenticità" e sulla legittimità dei suoi attori ("chi ha interesse a patrimonializzare, chi è legittimo per designare il patrimonio?"). Il testo si struttura in 5 punti. Il primo, **"ciò che ci si aspetta dal patrimonio"**, dà rilievo al fenomeno di portata mondiale con queste parole: "L'arrivo del concetto di PCI e le rappresentazioni che lo accompagnano, costituiscono oggi un **vocabolario comune all'insieme del mondo**, e potremmo facilmente fare un inventario alla Prévert, anche solo in Europa, degli oggetti che rivendicano il titolo di PCI: le processioni pasquali di Perpignan, la coltelleria inglese in acciaio, la minoranza greca in Italia del sud, le danze regionali in Catalogna, la gastronomia francese... (...). Questa effusione del patrimonio immateriale è animata da un sentimento condiviso che è fondamento di ogni impresa patrimoniale. Un sentimento di rottura tra le generazioni e la constatazione della perdita di oggetti, pratiche, saperi che devono essere salvati dall'oblio e dalla scomparsa". Evocando il saggio di Michel Rautenberg¹¹, "la rottura patrimoniale", l'autore si sofferma sul "paradigma della perdita". Ma, oltre la nostalgia, si pongono in rilievo due caratteristiche meno visibili ma ancor più efficaci (del PCI in particolare), che articolano un "doppio gioco del patrimonio". Da un lato il patrimonio come radice dell'identità del gruppo e come "luogo di memoria", (nel senso espresso da Pierre Nora, come cristallizzazione simbolica della storia del gruppo e dell'identità collettiva), dall'altro il patrimonio come leva di sviluppo sostenibile, oggetto di consumo e di investimenti economici. Viene evocato l'ossimoro della "perdita durevole" (Carcia 2006), per una riflessione sulla natura paradossale di questo "doppio gioco" del patrimonio, tra conservazione e sviluppo, che deve appoggiarsi su "oggetti moribondi" per trasformarli in motori di sviluppo.

Nel secondo punto, **"il patrimonio non esiste"** ci si sofferma sulla natura del patrimonio immateriale per sviluppare la riflessione sul patrimonio come prodotto di una azione che chiamiamo patrimonializzazione e che si effettua in una "arena sociale e politica particolare, secondo regole stabilite a livelli internazionali, nazionali, locali". La Convenzione, prodotta da una istituzione sovra governativa, è in effetti applicata dagli Stati che devono "dirigere" le comunità locali", produttrici di inventari del PCI. "La patrimonializzazione è un processo complesso e lungo nel quale intervengono attori così diversi come esperti scientifici, politici locali, rappresentanti di associazioni, membri di amministrazioni governative della cultura, ricercatori su committenza o ancora delegati delle minoranze etniche e culturali". Questi attori, riuniti da una comune volontà di difesa del patrimonio, sono però orientati verso obiettivi diversi. L'incrociarsi di interessi diversi può portare alla reciproca legittimazione o al contrario provocare conflitti. "Ciascuno trova dunque nella patrimonializzazione una buona ragione per fare apparire patrimoni laddove non ce ne sono alimentando la macchina patrimoniale utilizzando la definizione del PCI data dall'Unesco che copre praticamente tutte le produzioni intellettuali, artistiche, religiose e tecniche degli umani".

Nel terzo punto, **"politiche del patrimonio"**, si riflette sul cambiamento della nozione di patrimonio, da ideale democratico ed universalista, come fu concepito nel periodo della Rivoluzione francese, a risorsa mobilitata nel gioco sociale. Si pone la questione, per alcuni fondamentale, dell'"autenticità" del patrimonio, in pericolo una volta scoperto il suo carattere di costruzione sociale. Postura difficile, tanto più se si considera il culto patrimoniale della "bellezza del morto": "la nostalgia, la necrofilia e la dominazione politica implicano ugualmente nel pensiero di Jacques Revel, Dominique Julia e Michel De Certeau¹² che hanno inventato questa formidabile formula, una distruzione e una negazione delle popolazioni di cui si patrimonializza la cultura". Nelle parole dell'autore, questa lettura disincantata, caricaturale, non è falsa ma parziale. Il fatto veramente rilevante è la diffusione impressionante del concetto di PCI, che supera di gran lunga la nozione di patrimonio culturale. **"Le motivazioni patrimoniali stimulate dal PCI si intrecciano spesso con rivendicazioni etniche, culturali, minoritarie o politiche molto forti"**. L'autore richiama l'attenzione sull'associazione tra azioni di patrimonializzazione e azioni politiche (di minoranze o degli Stati) come "fatto sociologico rilevante".

11 - Rautenberg 1998.

12 - Jacques Revel, Dominique Julia, Michel De Certeau, *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois. L'enquête de Grégoire (1790-1794)*, Paris, 1975; rééd. augmentée d'une postface de D. Julia et J. Revel, Paris, Gallimard, Folio, 2002.

Nel quarto punto, l'“**efficacia (al plurale) del patrimonio**” è declinata in quattro temi. Il primo riflette sul dispositivo della “lista” che esercita una forte influenza sugli oggetti patrimonializzati. Il formulario di candidatura per iscrizione, definito come una “macchina che trasforma un fatto ordinario in un item di una lista”, produce un cambiamento di statuto dell'elemento, estratto dalla massa dei fatti ordinari per divenire oggetto patrimoniale. Questo cambiamento di statuto dell'oggetto ha delle ricadute sullo statuto sociale e politico delle persone stesse, degli attori della patrimonializzazione. Un terzo aspetto dell'efficacia del patrimonio che “scuote il mondo” consiste **nell'emergenza della “coscienza patrimoniale”**. Ovunque il patrimonio è oggetto di investimenti politici, sentimentali ed economici. Il concetto di patrimonio è stato adottato dalle amministrazioni culturali a da certi ambienti sociali, non per forza quelli che hanno il potere economico. Un caso significativo è quello italiano delle Pro loco, equivalenti al sindacato di iniziativa in Francia, che si stanno occupando dell'inventario, trasmissione e salvaguardia delle “tradizioni popolari italiane” comprese nella categoria di PCI. “Tramite la loro diffusione capillare sul territorio, in nome della patrimonializzazione e della “coscienza patrimoniale”, trasformano il sapere accumulato da antropologi, dialettologi ed eruditi italiani in una biblioteca nazionale del PCI”. Ultimo e più significativo aspetto per interpretare l'“esplosione del PCI”, è l'affermazione del ruolo delle “comunità”. **“L'ingiunzione della partecipazione ‘dal basso’ inverte la macchina patrimoniale amministrativa e permette l'invenzione di nuovi modi di fare patrimonio**. In tal modo, dei nuovi attori si sentono legittimati ad istituire essi stessi il loro patrimonio. Tanto più che le sfide politiche ed identitarie regionali o minoritarie trovano nel PCI un terreno favorevole, senza parlare delle lingue minoritarie come l'Occitano”.

Coscienze e rivendicazioni patrimoniali

In un testo successivo del gennaio 2010, nello stesso blog, troviamo un testo dal titolo: **“Come mobilitare i poteri pubblici per il PCI? A proposito di due appelli francesi”**, che si propone di commentare le discussioni che accompagnano i pro e contro l'iscrizione della “Fiesta de los toros. Patrimonio de la Humanidad”, e “l'appello a partecipazione per i primi incontri del patrimonio immateriale”, per riflettere sul **senso politico della Convenzione**. Facendo notare come il mondo associativo e ordinario sia già da tempo, e ben prima dell'apparizione della Convenzione, “il motore centrale e un attore di primo piano” dei processi di patrimonializzazione, e che dunque “lo spirito di apertura che traspare dalla Convenzione proviene dalla profondità della coscienza patrimoniale diffusa nell'insieme del mondo”, dà rilievo al fattore di novità introdotto da questa: **“Ciò che è nuovo non è tanto l'inversione del senso della patrimonializzazione, quanto le nuove forme della mobilitazione e della rivendicazione che il mondo ordinario può inventare nei confronti del potere costituito”**. La proposta dello studioso è quella di analizzare le nuove maniere di parlare e costruire il patrimonio che emergono a partire dalla firma della Convenzione del 2003.

Basandosi sull'analisi di un “appello per i primi incontri nazionali del patrimonio immateriale”, tenutisi in Bretagna nel 2008 (Dastum, Rennes 2008), Isnart pone in rilievo tre argomenti/chiave:

- **La capacità di iscriversi in una “storia patrimoniale”** (nell'esempio della Bretagna, si tratta della tripla eredità del revivalismo, dell'azione culturale e delle rivendicazioni identitarie che è presentata come antenato degli inventari, della salvaguardia e della trasmissione, come definite dalla Convenzione), iscrivendo l'uso del PCI in una specie di “storia naturale della cultura locale e della sua salvaguardia”, la “comunità” si definisce come un nuovo “esperto patrimoniale dal basso” legittimando l'azione dei firmatari.
- **L'argomento dello sviluppo sostenibile** “nel contesto della regione o dell'oggetto da patrimonializzare”, facendo notare come “il tema dello sviluppo sostenibile che costituisce uno dei fondamenti della nozione di PCI è utilizzato sistematicamente come giustificazione delle rivendicazioni e come obiettivo da raggiungere attraverso il processo di patrimonializzazione”.
- **L'accostamento tra il PCI e la categoria di cultura popolare**. “La Convenzione stabilisce essa stessa un flou a questo riguardo proclamando che il PCI si compone di tutti quegli elementi che in passato potevano appartenere al campo di una etnologia folklorizzante, che si interessava prima di tutto al mondo contadino alla ru-

ralità e alle classi dominate. Applicando categorie di pensiero che non appartengono al vocabolario Unesco (...) i testi prendono una scorciatoia intellettuale comoda, fondendo il concetto di PCI con la cultura popolare, la comunità come gruppo definito da una pratica culturale ed il patrimonio come espressione ed essenza del gruppo. Lo scivolamento dall'“immateriale” al “popolare” rivela i pericoli di reificazione della patrimonializzazione denunciati da Jean-Loup Amselle”.

Effervescenze patrimoniali. La rivista on-line ethnographiques.org

Ci soffermeremo infine sul recente appello a contributi della rivista on-line “Ethnographiques.org”, che propone un numero dedicato al tema **“Etnografie delle pratiche patrimoniali: temporalità, territori, comunità”** (Suzanne Chappaz-Wirthner, Ellen Hertz (Université de Neuchâtel), Dominique Schoeni (Ecole polytechnique fédérale de Lausanne). L'appello presenta un interessante quadro bibliografico, e si configura come una navigazione attraverso l'evoluzione del concetto e delle pratiche patrimoniali, partendo dalle Convenzioni Unesco sul patrimonio immateriale e la diversità culturale, nel contesto della globalizzazione. Ve ne propongo alcuni passaggi in traduzione.

A partire da un approccio etnografico e di analisi di casi, questo numero desidera interrogare le sfide legate alle forme contemporanee di patrimonializzazione. Le convenzioni UNESCO sul patrimonio culturale immateriale e la diversità culturale, ratificate a grande scala da numerosi Stati suscitano intorno alla nozione di patrimonio **un'effervescenza planetaria**. I meccanismi di selezione, inaugurati da alcuni paesi come la Francia da più di due secoli (Desvallées 1995; Leniaud 2002) si trovano così ravvivati e posti al cuore delle politiche patrimoniali contemporanee, contribuendo alla definizione di temporalità, territori e nuove comunità. In che misura questa patrimonializzazione corrisponde alla definizione di etnicità secondo Max Weber (1971), come contrappeso in un contesto attuale segnato dalla creazione di nuove forme di dipendenza e interdipendenza internazionale (Bazin, Benvenistem Selim)? **Mettere in luce la diversità di queste pratiche patrimoniali e la loro relazione con il contesto della globalizzazione**, questo l'obiettivo di questo numero.

L'esempio della Francia illustra la relazione stretta tra la traiettoria seguita dalla nozione di patrimonio e la storia nazionale, come lo dimostra Dominique Poulot (1997) nella sua analisi della nazione francese. Questa storia diviene oggi più che mai oggetto di molteplici racconti: il passato, il presente ed il futuro vi si coniugano nella forma della retrospezione, dell'attualizzazione o della proiezione. Al lato dei diversi modi di relegazione del passato che sono la distruzione ed il riciclaggio, i musei e la patrimonializzazione appaiono come strumenti di conservazione di ciò che non si può distruggere. (...) Il patrimonio funziona in tal senso come strumento di riqualificazione, di domesticazione della storia (Fabre 2000; Kiershemblatt-Gimblett 1998) attraverso il quale il presente sceglie il suo passato, separandosene.

Qualsiasi sia la scala territoriale (locale, nazionale, mondiale) o il modo di circolazione (localizzato, delocalizzato, translocalizzato) (Appadurai 2005; Clifford 1997; Friedman 2000) le politiche patrimoniali riposano su una logica di selezione di resti della storia. Come sottolinea Jean Davallon (2006) ispirandosi ai lavori di Maurice Godelier (1996), il patrimonio costringe a conservare. Vieta di disfarsi di oggetti spesso offerti e conservati dagli antenati. Il senso di questo gesto di conservazione si può comprendere in riferimento a quello che Gerard Lenclud (1987) ha analizzato come processo di “filiazione invertita” secondo la quale una tradizione è soprattutto una “retro-proiezione”: “Piuttosto che i padri mettono al mondo i figli, i padri nascono dai figli. Non è il passato che produce il presente, ma il presente che modella il suo passato. La tradizione è un processo di riconoscimento in paternità” (1987: 119). E il senso della formula di James Clifford, secondo la quale il passato è sempre “autenticamente rifatto” (2007: 113).

Questi ultimi trent'anni hanno permesso a più riprese di rimettere in causa le certezze patrimoniali (Tornatore 2010). L'emergenza del patrimonio etnografico in Francia negli anni 1980 ha invitato a ripensare le scale e la posizione degli attori in queste condivisioni di patrimonio (Chiva 1990). La “de gerarchizzazione” dei patrimoni (che si sono aperti al riconoscimento del mondo rurale, industriale ed urbano)

ha condotto ad un ripensamento del patrimonio storico. Nello stesso tempo, essa ha partecipato all'escalation del "tutto patrimoniale" e ad una certa saturazione. La moltiplicazione degli ambiti patrimoniali si è accompagnata a quella dei luoghi, delle strutture, associazioni musei ed attori del patrimonio. Un secondo momento contribuisce a questa incertezza, che corrisponde allo sviluppo, nel 2003, della nozione di patrimonio culturale immateriale. Superando l'esigenza di sottoporre il riconoscimento patrimoniale ad una presenza materiale, la nozione si è aperta all'idea della conservazione e trasmissione della storia al di là del tangibile e del visibile. Da questo punto di vista, il dibattito attuale sulla digitalizzazione generalizzata degli archivi lascia intravedere un'altra strada nella smaterializzazione del patrimonio.

Quali sono le implicazioni di queste diverse forme e scale della patrimonializzazione? Ci invitano a rivisitare la nozione e le pratiche patrimoniali? In che modo il patrimonio culturale immateriale cominciando ad essere esposto nei musei arriva ad interrogare queste istituzioni? Lo sviluppo del PCI sembra anche moltiplicare le possibilità di trasmissione orale ed individuale della storia nelle forme di biografie e racconti di vita...

Prendendo in considerazione i cambiamenti che conosce oggi la nozione di patrimonio, il numero cercherà di descrivere le sfide che circondano le pratiche patrimoniali. Tra oblio e ricordo, conservazione e distruzione, identità e alterità, porteremo un'attenzione particolare alle logiche che definiscono i gruppi, i luoghi e le situazioni attraverso le **forme della qualificazione patrimoniale** della loro storia e che nello stesso tempo presiedono alle concezioni del territorio e delle comunità ancorate a questa storia.

Questo numero desidera promuovere un approccio interdisciplinare fondato su indagini di terreno (etnografico) o un'analisi di casi concreti, di situazioni nelle quali sono gli attori a fabbricare il patrimonio – qualunque sia la sua localizzazione geografica o la sua epoca. Desidera infine suscitare una riflessione critica sul **ruolo ambiguo di etnologi, storici e museografi nei processi di patrimonializzazione in corso**: essendo essi analisti del fenomeno e allo stesso tempo trovandosi ad essere esperti in certificazione, sono direttamente implicati nel loro oggetto e partecipano delle sue trasformazioni.

La **sperimentazione di nuove forme di scrittura che permettono le risorse informatiche** e che la rivista *ethnographiques.org* cerca di promuovere può essere considerata come un componente del lavoro di analisi e presentazione dei dati. L'importanza crescente dei supporti numerici e più generalmente dei documenti visivi e sonori nelle pratiche di patrimonializzazione invita a pensare a delle soluzioni di presentazione originali, suscettibili di mettere in prospettiva i rapporti che intrattengono testi, immagini e suoni nell'uso che ne fanno sia i ricercatori che gli attori.

I temi segnalati dal testo che precede meriterebbero tutti tempo e scrittura, ci soffermeremo in particolare sui passaggi che riflettono intorno ad alcune conseguenze dei processi di patrimonializzazione in corso parallelamente allo sviluppo delle nuove tecnologie e dei musei. Il tema delle politiche di digitalizzazione degli archivi e dell'importanza crescente degli archivi sonori e audiovisivi, sono uno degli esiti ed effetti del diffondersi di una sensibilità verso i patrimoni immateriali. In area francofona, numerose équipes di ricerca stanno unendo i loro sforzi in direzione di un rafforzamento delle capacità dei ricercatori a gestire le "diverse forme di scrittura", integrando gli archivi audiovisivi della ricerca come oggetto di legittimazione della ricerca scientifica in una prospettiva di uso pubblico, di restituzione, di partecipazione della comunità scientifica alle nuove forme di sviluppo basate sui patrimoni culturali. Le possibilità di trasmissione di racconti, testimonianze, storie di vita orali sono moltiplicate dalle nuove tecnologie e dalle possibilità di creare collegamenti tra parola scritta, immagine, suono. Il tema di un uso pubblico degli "archivi della ricerca in Scienze sociali" è stato portato avanti in particolare dal gruppo pilota della MMSH di Aix en Provence, che si è dotata di una "Fonoteca" (<http://www.phonothèque.hypotheses.org>) luogo di raccolta e valorizzazione on-line sia di fondi prodotti dai ricercatori in scienze sociali che di documentazione audiovisiva proveniente dal mondo associativo, professionale e patrimoniale, e dalle istituzioni museografiche del territorio. La lunga strada dei processi di patrimonializzazione dell'"immateriale" è appena cominciata, con gli antropologi, la loro storia e quella delle loro istituzioni, le loro esperienze, le loro visioni e i loro limiti. E, parlando

di Convenzioni, catalogazioni, archivi, "spazi costretti" che possono trasmettere creatività ed immaginazione, chiudiamo il percorso con le parole di Michel De Certeau, nell'avant-propos del libro *La culture au pluriel*:

"Ce chemin nous conduit, sans que j'en sois encore capable vers la mer anonyme où la créativité humaine murmure un chant violent. La création vient de plus loin que ses auteurs, sujet supposés et déborde leurs œuvres, objets dont la clôture est fictive. (...) En effet, la culture peut être comparée à cet art, conditionné par des lieux, des règles et des données ; elle est prolifération d'inventions en des espaces contraints".

Bibliografia

- Althabe, G. (1990) *Ethnologie du contemporain et enquête de terrain*, "Terrain", 14, pp. 126-131.
- Amselle, J.-L. (2001) *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- Appadurai A. (2005) *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot.
- Babelon, J.-P., Chastel, A. (1994) *La notion de patrimoine*, Paris, Liana Levi.
- Badie, B. (1997) *La fin des territoires. Essai sur le désordre international et sur l'utilité sociale du respect*, Fayard, Paris.
- Bastide, R. (1971) *L'anthropologie appliquée*, Paris, Payot, p. 247.
- Bazin, L., Benveniste, A., Selim, M. (2004) *Immersion ethnologiques dans le monde global*, «*Journal des anthropologues*», 96-97, pp. 11-28.
- Berard, L., Marchenay, P. (1998) *Les procédures de patrimonialisation du vivant et leurs conséquences*, in D. Poulot (ed), *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan, pp. 159-170.
- Bortolotto, C. (2007) *From Objects to Processes: UNESCO's Intangible Cultural Heritage*, "Journal of Museum Ethnography", 19, pp. 21-33.
- Bourdin, A. (1984) *Le patrimoine réinventé*, Paris, PUF, p. 240.
- Boyer, P. (1986) *Tradition et vérité*, «*L'Homme*», 97-98 (1), pp. 309-329.
- Chiva, I. (1990) *Le patrimoine ethnologique: l'exemple de la France*, *Encyclopaedia Universalis*, 24 (Symposium), pp. 229-241.
- Chiva, I. (1994) *Une politique pour le patrimoine culturel rural*, Rapport présenté à M. Jacques Toubon, Ministre de la Culture et de la Francophonie, avril 1994.
- Choay, F. (1992) *L'allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil, p. 279.
- Ciarcia, G. (2006) *La perte durable. Rapport d'étude sur la notion de patrimoine immatériel*, Ministère de la culture et de la Communication, Paris.
- Ciarcia, G. (2007) *Inventaire du patrimoine immatériel en France. Du recensement à la critique*, Rapport d'étude, Ministère de la Culture et de la Communication.
- Clifford, J. (1997) *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Mass., Harvard University Press.
- Clifford, J. (2007) *Expositions, patrimoine et réappropriations mémorielles en Alaska*, in O. Debary et L. Turgeon (éd), *Objets & mémoires*, Paris, MSH, pp. 91-125.
- Colardelle, M., Ebrard, G., Montferrand, A. (1993) *Economie touristique et patrimoine culturel*, Conseil National du Tourisme.
- Dastum, Rennes (2008) *Rencontres de l'écomusée du pays de Rennes*, www.dastum.net/FR/actualites.php
- Davallon, J. (2006) *Le don du patrimoine*, Paris, Lavoisier.
- De Certeau, M. (1993) *La culture au pluriel*, Paris, Ed. di Seuil, [ed. or. 1974].
- De Certeau, M., Reven, J., Julia D. (2002) *Une politique de la langue. La Révolution française et les patois. L'enquête de Grégoire (1790-1794)*, Paris, 1975; rééd. augmentée d'une postface de D. Julia et J. Revel, Paris, Gallimard, Folio.
- Desvallées, A. (1995) *Emergence et cheminements du mot patrimoine*, *Musées et collections publiques de France*, 208, pp. 6-29.
- "Ethnologie française", 1995, «*Le vertige des traces. Patrimoines en question*», 1.
- Fabre, D. (2000) *Domestiquer l'histoire*, Paris, MSH.
- Faure, M. (1999) *Du produit agricole «affiné» en objet culturel: le fromage beaufort dans les Alpes du Nord*, "Terrain", 33, pp. 81-92.
- Faure, M. (1999) *Connaître pour valoriser: une ethnologue au pays des fromages*, GIS-Infos, 3, p. 3.
- Friedman, J. (2000) *Globalization, Class and Culture in Global Systems*, "Journal of World-Systems Research", VI, 3, pp. 636-656.
- Godelier, M. (1996) *L'énigme du don*, Paris, Fayard.
- Goody, J. (1977) *The domestication of the savage mind*, Cambridge, New York, Melbourne, Cambridge University Press.
- Grange, S. (1998) *Musées et collections publiques de France*, n. 219, Ed. Association Générale des Conservatoires des collections publiques en France (AGCCPF). Paris.
- Guillaume, M. (1980) *La politique du patrimoine*, Paris, Galilée.
- Heinich, N. (2009) *La fabrique du patrimoine*, Paris, MSH.

- Hobsbawm, E., Ranger, T. (dir), 1983, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Canto.
- Jeudy, H.-P. (dir) (1990) *Patrimoines en folie*, Paris, MSH.
- Jeudy, H.-P. (1996) *Patrimoine en folie*, Ed. de la Maison de Sciences de l'homme, Paris.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998) *Destination Culture*. Berkeley-Los Angeles, University of California Press.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (2004) *Intangible Heritage as Metacultural Production*, "Museum International", 56 (1-2), pp. 53-65.
- Laurent, J.P. (2008) *Et l'homme se retrouve*, ed. Musée Dauphinois, Patrimoine en Isère.
- Lenclud, G. (1987) *La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur la notion de «tradition» et de «société traditionnelle en ethnologie»*, "Terrain", 9, pp. 110-123.
- Leniaud, J.-M. (2002) *Les archipels du passé*, Paris, Fayard.
- Micoud, A. (1998) *A propos du patrimoine: ou comment congédier modernistes et traditionalistes*, in *Pour une anthropologie impliquée: argumentations face aux extrémismes*, Lyon, ARA ed., pp. 25-27.
- Micoud, A. (1991) (textes rassemblés par), *Des hauts-lieux. La construction sociale de l'exemplarité*, Paris, CNRS, p. 133.
- Pérouse, De Montclos J.-M. (1997) *La description*, in P. Nora (sous la direction de), *Science et conscience du patrimoine*, Paris, Fayard, pp. 193-197.
- Poulot, D. (1997) *Musée, nation, patrimoine 1789-1815*, Paris, Gallimard.
- Rautenberg, M. (1998) *L'émergence patrimoniale de l'ethnologie, entre mémoire et politique publique*, in D. Poulot (dir), *Patrimoine et modernité*, Paris, L'Harmattan, pp. 279-289.
- Saillant, F. (2009) *Réinventer l'anthropologie: les sciences de la culture à l'épreuve des globalisations*, Montréal, Liber.
- Tornatore, J.-L. (2008) *L'inventaire comme oubli de la reconnaissance. À propos de la prise française de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Communication au séminaire PCI du LAHIC, 19 décembre 2007 [en ligne] <http://www.lahic.cnrs.fr/IMG/pdf/JLTornatore.pdf>
- Tornatore, J.-L. (2010) *L'esprit du patrimoine*, "Terrain", 55, pp. 106-127.
- Weber, M. (1971) *Economie et société*, Paris, Plon.

Blog about use of Intangible Cultural Heritage in Southern Europe: <http://pciich.hypotheses.org>

Conservation du patrimoine: <http://pciich.hypotheses.org/category/conservation-du-patrimoine>

Blog of the Network of Researchers on Heritagisations: <http://respatrimoni.wordpress.com/>

<http://calenda.revues.org/nouvelle16193.html>

<http://www.lahic.cnrs.fr/>



Luciana Mariotti - Ministero per i Beni e le Attività Culturali

procedure e criteri d'iscrizione di elementi del patrimonio culturale immateriale

The intangible heritage, as a living mirror of Cultures and their interactions, has frequently been held in higher esteem by the population than the tangible heritage which may be further removed from their existence than its intangible Equivalent...

Koichiro Matsuura, Nara 2004

Una premessa

Il saggio scritto per questa occasione è un saggio breve. I dati sono relativi ad un solo anno di lavoro: l' "assistenza" ad undici proposte di candidatura nella Lista Rappresentativa del patrimonio culturale immateriale - che poi sono diventate otto. Se consideriamo il lavoro una sorta di "intervento di campo", i dati ricavati non sono molti e soprattutto non coprono una forte maggioranza di tipologie di *beni* ascrivibili a patrimonio culturale immateriale. Forse la tipologia potrebbe non essere molto significativa nella redazione del dossier di candidatura, ma è un fatto che se nel 2011 ci sono state più richieste relative ad elementi culturali immateriali relativi ad *eventi festivi*, per il 2012 ha chiesto l'avvio della procedura per la Lista rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dell'umanità un certo numero di *cerimonie religiose*. Questo fatto potrebbe alterare, per esempio, il paragrafo relativo alle azioni di *dialogo interculturale* o quello relativo alle *misure di salvaguardia*: ma è troppo presto per dirlo.

Tematiche di riflessione sulle prime procedure italiane di iscrizione

Il lavoro per la presentazione delle proposte di candidatura degli elementi del patrimonio culturale immateriale ha comportato l'impegno di numerosi ricercatori e catalogatori specialisti sulle tematiche che il patrimonio culturale immateriale UNESCO porta alla luce e sulle quali si è - in diverse occasioni - richiesto l'intervento accade-

mico di quanti operano - senza problemi di applicazione - sulla disciplina antropologica.

Un impegno sostenuto è stato svolto dalla ONG Simbdea, accreditata presso l'UNESCO per il Patrimonio culturale immateriale dall'Assemblea Generale degli Stati parte del giugno 2010. Come antropologi esperti sono stati coinvolti - in grande misura dai Comuni - nelle attività di inventariazione attraverso la scheda inventariale (o di pre-catalogo) BDI (beni demotnoantropologici immateriali) degli elementi proposti in candidatura e nella realizzazione dello stesso dossier di candidatura. Un ruolo peculiare viene assegnato, all'interno della stessa Convenzione all'*inventario* del patrimonio immateriale. La realizzazione degli inventari è il compito più evidente dello Stato parte. Anche se il ruolo non viene specificato chiaramente, ed è vero che gli inventari possono essere più di uno - è altrettanto vero che l'inventario deve essere periodicamente monitorato (si parla di scadenze ogni sei anni a partire dalla data di ratifica). L'inventariazione diventa così - nell'ambito del fenomeno patrimoniale - strumento per *creare gli stessi elementi del patrimonio immateriale*, piuttosto che solo strumento di registrazione di quanto già è conosciuto, ma uno strumento in grado di identificare e/o *creare comunità*¹. L'inventariazione - basata su precise competenze scientifiche - è considerata una *misura di salvaguardia* imprescindibile, nominata dalla Convenzione stessa, per proteggere l'*elemento* del patrimonio culturale immateriale dal rischio di sparizione. Il processo *inventariale* rafforza la *patrimonializzazione* dello stesso elemento proposto in candidatura. Il criterio R5 assegna alla presenza o meno di inventariazione nazionale la funzione di ostacolo alla stessa proposta di candidatura.

Al 31 marzo 2011 sono arrivate a Parigi otto proposte di candidatura al Segretariato per il patrimonio culturale intangibile. Di fatto sono state le prime proposte di candidatura italiane da quando la convenzione del 2003 è

stata ratificata². Durante l'anno 2010 l'Ufficio Patrimonio Mondiale del Ministero per i Beni e le Attività Culturali ha lavorato su undici proposte di candidatura: il Palio di Siena però non è stato presentato; il Merletto di Cantù si è ritirato e la Giostra del Saracino si è pure ritirata, su suggerimento dell'Ufficio Patrimonio Mondiale perché impossibilitata a rispondere adeguatamente alla richiesta di attività intraprese per accreditare il *dialogo interculturale*, come richiesto dal format di candidatura.

Per sottolineare quali sono stati i problemi che la realizzazione delle proposte di candidatura ha posto, ho ripreso – perché fino alla fine del procedimento non sono mutate – problematiche antropologiche ancora in discussione, credo perché forse per la prima volta sono emerse in maniera molto evidente. Innanzitutto la nozione di *patrimonio culturale* intangibile o immateriale – a seconda della lingua di traduzione. Questa nozione fonda un nuovo paradigma culturale introducendo un *modello riflessivo* peculiare: gli elementi del patrimonio culturale immateriale – in Italia diremmo *beni culturali* – perché per la stragrande maggioranza sono stati individuati e *censiti*, con le diverse tipologie di scheda che dal 1978 impegnano l'Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione vengono, con la Convenzione UNESCO del 2003, *riconosciuti* dai protagonisti e/o dagli attori di quegli stessi interessi, come *risorse identitarie* imprescindibili. L'UNESCO individua questi *attori* come *stakeholders*. Si apre quindi un altro tema interessante da analizzare circa la qualità e gli interessi degli *stakeholders*. Inoltre, il testo stesso della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale del 2003 fa riferimento a tali risorse identitarie attraverso la nozione di *comunità*. Il tema della comunità si è rivelato quale *luogo eccellente* per la individuazione dei *portatori d'interesse culturale* e il concetto di *coinvolgimento partecipativo* dei portatori stessi quali categorie principali per la iscrizione delle proposte di candidatura avanzate nella Lista Rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dell'umanità. L'identificazione delle risorse identitarie – e quindi la definizione della *Lista Rappresentativa del Patrimonio culturale immateriale dell'umanità* – tende a coincidere con la creazione e la definizione identitaria stessa dello Stato nazionale³.

Dalle prime fasi di attuazione della Convenzione e quindi di lettura e realizzazione dei diversi paragrafi del modello di presentazione della proposta di candidatura, sembra proprio che siano le *comunità, la loro individuazione, il modo del loro coinvolgimento* tra i principali *strumenti etnografici* interessanti presenti all'interno del modello (format) di presentazione delle candidature: ci potrebbero essere conseguenze sul piano torico e metodologico della disciplina antropologica, ad esempio attraverso il ripristino di un concetto come quello di *comunità* considerato un po' obsoleto nell'epoca contemporanea? La *rappresentatività* di un elemento del patrimonio culturale immateriale è strettamente collegata alla *comunità*, cioè ai protagonisti, agli esecutori dell'elemento così come appare nel cap. 2.2 della Convenzione 2003, a coloro che si *identificano* con l'elemento stesso. Pertanto un'altra caratteristica della comunità è la nozione di *partecipazione: addirittura sono le comunità*

stesse che – essendo state coinvolte nei processi di candidatura – devono rilasciare, per mandare avanti le procedure di iscrizione, il modello di consenso informato. Tanto *comunità* quanto *partecipazione* restano, tuttavia, termini e concetti non definiti una volta per tutte e pertanto sottoposti alle interpretazioni soggettive e strettamente collegate alla definizione dei *portatori di interesse*. La stessa nozione di *partecipazione* viene spesso associata a *osservazione partecipante*. In questo caso la redazione dell'inventario si avvale del coinvolgimento degli etnologi i quali diventano mediatori tra la comunità e le istituzioni, in altri casi, *partecipazione* viene intesa come *democrazia partecipata* e così la *comunità* diventa primariamente *comunità patrimoniale*, dove individui di diversa estrazione e provenienza *si prendono cura della salvaguardia di un elemento del patrimonio culturale immateriale*, ma la questione non è assolutamente definita. Un ulteriore aspetto importante che altera la concezione che fino ad ora si è avuta – non dico del patrimonio culturale intangibile – ma dei beni culturali immateriali, cioè risorse culturali del territorio locale riguarda il dover rispondere alla messa in opera del *dialogo interculturale* attraverso l'elemento stesso proposto. La richiesta di osservare l'elemento proposto – non solo come garante della individuazione del processo identitario locale – ma come mezzo, strumento per la conoscenza dell'*alterità* è un aspetto totalmente nuovo nel panorama del patrimonio culturale tradizionale che fino ad ora è stato interessato, prevalentemente, ad identificarsi proprio come risorsa locale. Questa concettualizzazione chiama in causa la stessa storia dell'elemento, in particolare la sua storia conflittuale. Infatti, rispetto ai *pregressi e quindi storici conflitti collegati o collegabili all'elemento* – come nel caso della Giostra del Saracino ad Arezzo e come nel caso dell'*Opera dei Pupi siciliani*⁴. Il Segretariato del Patrimonio culturale immateriale non aveva mai considerato la questione prima del novembre 2010. Nell'ambito dei lavori del Comitato Intergovernativo di Nairobi, infatti, si è proposto all'iscrizione – con parere sfavorevole da parte dell'organo Sussidiario – l'elemento Croato denominato *The Sinjska Alka*, una manifestazione in cui la Madonna fa il miracolo di salvare i militari croati contro i saraceni. L'iscrizione è passata ma con la clausola di studiare meglio, nell'ambito delle Direttive Operative, proprio le considerazioni sui conflitti storici presenti negli elementi del patrimonio culturale immateriale proposti all'iscrizione.

Il processo di iscrizione

Il lavoro effettivo per il processo di iscrizione dell'elemento individuato ha messo alla prova dubbi e problemi i quali, anche se non subito, hanno portato ad una loro soluzione. Come si è proceduto?

L'Ufficio Patrimonio Mondiale ha sostenuto i candidati e le loro richieste durante l'intero anno e ha cercato di verificare e riflettere sui diversi passaggi e su quanto fin dall'inizio – come indicato precedentemente – è sembrato più difficile, come ad esempio l'individuazione delle *comunità* e contestualmente dei portatori *d'interesse*. Aspetto interessante da sottolineare che i comuni o, comunque, gli enti istituzionali sono entrati nel *gioco abbastanza* celermente e hanno compreso il loro ruolo

senza particolari necessità di spiegazioni; inoltre hanno appoggiato le richieste dell'Ufficio di *coinvolgere le comunità nel processo di candidatura*. Molti, infatti, sono stati i seminari e gli incontri pubblici per spiegare i significati della presentazione all'UNESCO della candidatura del patrimonio immateriale.

Si è ora in grado di definire i criteri impiegati nella realizzazione del dossier di candidatura. La bontà della scelta ha avuto un primo positivo riscontro quando a Parigi lo scorso 20 e 21 gennaio c'è stato l'incontro con i membri dell'Organo Sussidiario che, per il 2011, ha l'incarico su base elettiva di pre-valutare le candidature mondiali⁵. I criteri che sono stati vagliati per la realizzazione del dossier sono stati:

Innanzitutto attenersi quanto più possibile (quasi in maniera didascalica) a quanto recita ciascun paragrafo del format. Ricercare e identificare in maniera scrupolosa quali siano le comunità, i gruppi coinvolti nella candidatura. Il processo è lungo, ma le comunità alla fine emergono anche se, all'inizio, si era scelto il Comune come rappresentativo della stessa comunità: ma non è quasi mai così e i peculiari portatori di interesse alla fine emergono. Le comunità possono essere anche comuni se queste sono molto piccoli e in qualche modo coincidono con la comunità. Ad esempio, un caso di questo tipo è stato rappresentato dal Comune di Alessandria del Carretto che per la Festa dell'Abete ha coinciso con la comunità. Le istituzioni – i comuni, le regioni..., entrano nelle proposte di candidatura come coloro che permettono la continuazione – anno dopo anno – della manifestazione o pratica o saperi e saper fare, cioè dell'elemento stesso prescelto, quindi rientrano nel paragrafo in cui il format chiede le misure di salvaguardia in atto e quelle proposte per il futuro. Tali misure di salvaguardia non devono essere semplici "dichiarazioni d'intenti", ma impegni presi e dimostrabili. Quasi sempre, pertanto, si è chiesto di avalare la misura con delibere comunali, con dichiarazioni e impegni scritti. Molto tempo è stato dedicato a come poter invertire le tendenze negative dei conflitti etnici storici, a favore delle forme di dialogo interculturale: il conflitto dovrebbe risolversi in opportunità di conoscenza e di scambio fra culture diverse.

La prossima annualità – la presentazione a Parigi delle candidature per il 31 marzo 2012 – ha già circa venti richieste di iscrizione con una varietà piuttosto marcata nella tipologia degli elementi del patrimonio culturale immateriale proposto.

Note

1 - In questa linea si colloca la Convenzione Europea di Faro (Portogallo) che definisce l'identificazione di *comunità patrimoniali*, Faro Council of Europe, Framework Convention on the Value of Cultural Heritage of Society, 27 Ottobre 2005; articolo 2.b. *a heritage community consists of people who value specific aspects of cultural heritage which they wish, within the frame work of public action, to sustain and transmit to future generations.*

2 - La *Dieta mediterranea*, iscritta lo scorso 19 novembre nell'ambito del Comitato Intergovernativo dei paesi membri della Convenzione UNESCO 2003, ha riguardato l'Italia per una parte. La candidatura – multinazionale – ha avuto la Spagna capofila, la Grecia e il Marocco. Le proposte di candidatura trasmesse a Parigi entro il 31 marzo 2011 sono: *La liuteria di Cremona*; *Le feste delle grandi macchine a spalla*; *Le torce di San Marco in Lamis (Foggia)*; *il Calendimaggio*, *I Ceri di Gubbio*; *Il Carnevale di Viareggio*; *La festa dell'albero di Alessandria del Carretto (Cosenza)*; *La musica delle launeddas (Sassari)*. Il Palio di Siena non è stato trasmesso così come le misure di salvaguardia realizzate da sei proposte di candidatura su otto, attraverso il modello ICH03 – officiosamente è stato richiesto il ritiro. Per le questioni qui presentate come "ritiro" non è stata data alcuna motivazione. Il *Merletto di Cantù* si è ritirato per problemi di fattibilità della candidatura, poiché il 19 novembre 2010 a Nairobi è stato presentato il nuovo format di candidatura nel quale dovevano essere trasportati i materiali redatti fino ad allora e Cantù, probabilmente non ce l'ha fatta. Alla *Giostra del Saracino* invece è stato consigliato dall'Ufficio Patrimonio Mondiale del MiBac di non presentarsi per la necessità di impostare il discorso sul *dialogo interculturale*, come richiesto nel Format di dossier di candidatura e come è stato chiarito all'interno del Segretariato Intergovernativo a Nairobi per quanto concerne i conflitti storici. La proposta è stata ritirata e verrà ripresentata quando l'elemento in questione avrà definito la qualità tipologica del dialogo che potrà avviare con le eventuali comunità islamiche presenti nell'area dell'aretino.

3 - L'attuazione italiana della Convenzione per il patrimonio culturale immateriale del 2003 (ratifica italiana 2007) per il momento non prende in considerazione l'iscrizione eventuale di un elemento del patrimonio culturale immateriale nella Lista a salvaguardia urgente, cioè nella Lista della Convenzione che intende salvaguardare un elemento in via di sparizione. Questa scelta è dovuta alla esistenza nella Convenzione 2003 del criterio della *revitalizzazione*. Questo criterio deve essere discusso ancora nella applicazione della disciplina antropologica poiché – tendenzialmente – fino ad ora, a meno di una riscoperta *dal basso* – se un elemento termina, così come un bene materiale non è più in funzione è da intendersi come fine delle sue funzioni socio-culturali. Il *revival folklorico* degli anni Settanta del Novecento ha rappresentato un fenomeno di riscoperta dal basso. La *revitalizzazione* promossa negli Anni Trenta del Novecento dal Governo di Mussolini – che portò al ripristino di una serie di manifestazioni, cerimonie, eventi festivi – in particolare nell'Italia centrale – che si erano estinti con l'Illuminismo rappresenta invece un vero e proprio revival guidato dalla classe egemone governativa. S. Cavazza, *Piccole patrie*. Sono questi aspetti più o meno indagati storicamente che hanno costituito un ostacolo alla diffusione della Lista a salvaguardia urgente del patrimonio culturale immateriale UNESCO.

4 - L'elemento *Opera dei pupi siciliani*, infatti, fa parte del programma UNESCO *Masterpieces of Oral and Intangible Culture* andato in vigore dal 1997 al 2005. P. Nas, *Reflections on the UNESCO World Heritage List*, in *Current Anthropology*, vol. 43, n. 1, february 2002, pp.139-148. L'Italia ha iscritto in questo programma due *luoghi culturali*: *l'Opera dei Pupi siciliani nel 2001 e il Canto a Tenore del pastoralismo sardo nel 2005*. Questi capolavori, la cui proclamazione è stata

biennale, è terminata quando lo strumento legale internazionale, *la Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale* è entrata in vigore, il 20 aprile 2006. Nei lavori del Segretariato Intergovernativo di Istanbul del 2008, i 90 capolavori – iscritti in tutto il mondo – sono entrati senza alcuna discussione nella Lista Rappresentativa del patrimonio culturale immateriale dell'umanità, indipendentemente dalla ratifica effettuata dai

paesi di provenienza. L'assenza di discussione non ha preservato i *capolavori* dalla contestazione, come ogni tanto avviene, ad esempio, per l'Opera dei pupi da parte di alcuni paesi membri della Convenzione 2003 di religione musulmana.

5 - I paesi membri che per il 2011 pre-valuteranno le candidature mondiali a partire dal 2008 sono: Italia, Croazia, Venezuela, Corea, Kenya, Giordania.

Bibliografia

- Affergan, F. (2003) *La valorizzazione dei tipi*, in F. Affergan, S. Borutti, C. Calame, U. Fabietti, M. Kilani, F. Remotti, *Figure dell'Umano. Le rappresentazioni dell'antropologia*, Meltemi, Roma.
- Amselle, J.L. (2001) *Branchements. Anthropologie de l'Universalité des cultures*, Paris, Flammarion.
- Anderson, B. (1991), *Imagined Community. Reflections on the origin and Spread of Nationalism*, London, New York.
- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press.
- Bellagamba, A., Paini, A., a cura, (1998) *Costruire il passato. Il dibattito sulle tradizioni in Africa e in Oceania*, Torino, Paravia Scriptorium.
- Bendix, R. (1997) *In search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, Madison The University of Wisconsin Press.
- Bendix, R., Hafstein, V.Tr. (2010) *Culture and property. An introduction*, in "Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology", vol. 39, n. 2, pp. 5-10.
- Bortolotto, C. (2008) *Dal Paese della mano al Bel paese problemi di traduzione del concetto di tesoro umano vivente*, in C. Bortolotto, a cura, *Il patrimonio immateriale secondo l'UNESCO. Analisi e prospettive*, Roma, Istituto Poligrafico Zecca dello Stato.
- Bortolotto, C. (2010) *The Giant Cola Cola in Gravina. Intangible Cultural Heritage, Property, and Territory between UNESCO Discourse and Local Heritage Practice*, in "Ethnologia Europea. Journal of European Ethnology", vol. 39, n. 2, pp. 81-94.
- Charte Declaration des Fetes* (2002), vol. 1-2, Working Papers, Connaissance et Diffusion du Patrimoine, Paris, UNESCO.
- Clemente, P. (1999) *Les savoirs et les guimbardes. Notes sur le Biens Immatériels*, in Acts of the UNIMED Symposium, *Not material Cultural Heritage in the Euro-Mediterranean Area*, Roma, SEAM, pp. 29-42.
- De Santis-Ricciardone, P. (1984) *Antropologia e gioco*, Napoli, Liguori.
- Harzfeld, M. (2004) *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierchay of Value*. Chicago, London, The University of Chicago Press.
- Turner, V. (1993) *Simboli e momenti della Comunità. Saggio di antropologia culturale*, Brescia, Morcelliana.
- Valentino, P. (2003) *Le trame del territorio. Politiche di sviluppo dei sistemi territoriali e distretti culturali*, Milano, Sperling&Kupfer Editori.

Etnu 2011: improvvisazione poetica

Pietro Clemente
Valentina Zingari
Paolo Piquereddu
Matias Isolabella
Paolo Apolito
Luciana Mariotti
Ferdinando Mirizzi

Le arti dell'improvvisazione poetica come patrimonio immateriale dell'umanità
(in collaborazione col progetto transfrontaliero INCONTRO)

Apertura dei lavori

Introduzione di Salvatore Liori

Pietro Clemente, Paolo Piquereddu. Una giornata per mettere insieme un mondo: verso il dossier plurilocale
Luciana Mariotti, Ministero per i Beni e le Attività culturali, Candidature UNESCO. Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile. Lista Rappresentativa e candidature multinazionali

Cristina Mazzolai, progetto INCONTRO, provincia di Grosseto, Il progetto INCONTRO come luogo di scambi e di progetti
Valentina Zingari La genesi del progetto di candidatura multinazionale delle "arti dell'improvvisazione poetica". Appunti sui lavori in corso

Tunisia

Abderrahman Ayoub (Institut national du Patrimoine, Tunis)

Mémoire et improvisation

Hafedh Djedidi (Université de Sousse) L'improvisation dans le théâtre populaire

Performance dei poeti Najib Dhibi et Torak Zorgati

Marocco

Mustapha Jlok, (Institut Royal de la Culture Amazighe - Rabat)

L'improvisation dans les chants et la poésie amazighe (berbère) du Maroc

Con i poeti Omar Taouss et Mimoun Hafsi

Catalogna

Joan Vidal e Lluís Garcia Petit (Unescocat), Les chanteurs de la jota improvisée dans les terres de l'Ebre

Con Gianni Ginesi e il poeta Carles Belda

Ore 15,00

Poeti delle Baleari, Mallorca

Felip Munar Munar, Antoni Llull, "Carnisser" (glosador) Catalina Forteza, "Blava" (glosadora)

America Latina

Antonio Arantes, Annotazioni sulla salvaguardia dell'oralità popolare tradizionale in Brasile: il caso dell'improvvisazione poetica

Matias Isolabella, La payada rioplatense: poesia orale improvvisata tra Argentina e Uruguay

Toscana e Lazio

Pietro Clemente, Antonio Damasco, (Rete italiana di Cultura Popolare)

Toscana e Lazio mondi poetici amici e complementari: il mondo degli studi e il mondo della Rete di cultura popolare

Con i poeti Irene Marconi (Toscana) e Donato De Acutis (Lazio)

Sardegna

Ignazio Macchiarella, Tradizioni di poesia improvvisata in Sardegna e in Corsica

In dialogo con Paolo Zedda, (poesia campidanese), Giuseppe Caddeo (repentina), Costantino Casula, (poesia a mutos), Mario Masala e Giuseppe Donaera (poesia logudorese)

Presentazione del libro di Paolo Bravi *A sa moda campidanese. Pratiche, poetiche e voci degli improvvisatori nella Sardegna meridionale*, Nuoro, ISRE, 2011

Presentano Duilio Caocci e Aldo Maria Morace

Ore 18.15

Presentazione del Documento di Nuoro, per la candidatura internazionale delle arti dell'improvvisazione poetica come patrimonio immateriale dell'umanità con la partecipazione di tutti gli ospiti

Firma della dichiarazione di Nuoro

ente dicono che non
rano buoni i poeti, che
erano Masala, Donaera
icono che sono poeti di
tattumiera
Ma non hai detto il giusto
bastante, non è per me
normale
E' bello l'alimento
corporale perché è



Pietro Clemente

los tejedores de la poesia e su donu de deus I tessitori della poesia e il dono di Dio

*Payadores, poetas
humildemente altivos,
a través
de la historia
y sus reveses,
a través
de la paz y de la guerra,
de la noche y la aurora,
sois vosotros
los depositarios,
los tejedores
de la poesía*

P. Neruda, *Oda a los poetas populares* (circa 260 versi, 1954)

Mettere insieme un mondo

Mi verrebbe voglia di ritradurre questa poesia di Neruda, lunghissima e intensa, alla luce dell'incontro dei poeti improvvisatori che si è tenuto a Nuoro, domenica 12 giugno, nel quadro di ETNU, dedicato al progetto: *Le arti dell'improvvisazione poetica come patrimonio immateriale dell'umanità*. Avevamo scritto nell'invito: *Una giornata per mettere insieme un mondo: verso il dossier plurilocale*. Il mondo che abbiamo messo insieme era fatto di studiosi e poeti della Tunisia e del Marocco, che rappresentavano anche il mondo beduino e il mondo berbero. Della Catalogna e delle Isole Baleari. Il Brasile e l'Argentina erano rappresentati da studiosi che ci hanno mostrato poeti in azione, poi c'era l'Italia con l'improvvisazione molteplice dei sardi (4 tipi di improvvisazioni) e quella più simile di toscani e laziali (l'ottava rima incatenata), i corsi erano con noi con il cuore e la memoria delle loro voci ricche di sonorità conversative. Altri mondi erano assenti, in questa prima occasione di incontro a Nuoro, in una direzione 'plurilocale'. Che vuol dire non internazionale, ma basato sui luoghi del canto improvvisato, per i quali la Corsica non è Francia, i berberi non sono arabi, i sardi non sono italiani, i catalani non sono spagnoli, ecc. Un mondo richiamato a uno sguardo ravvicinato, lontano all'occhio spianatore del neomodernismo, delle nazioni storiche. Cosa resta di una giornata così rara, così inedita. La si può vedere da mille punti di vista: c'erano delle tensioni di backstage, c'erano ritardi nei tempi, tutti i nordafricani sono stati privati delle valige dalla compagnia aerea con la quale viaggiavano, privi di tamburi, strumenti, vestiti tradizionali hanno cantato per noi per un alto senso di onore. I sardi hanno cantato la sera, nella giornata hanno discusso presentando i problemi delle loro diverse forme di improvvisazione e di associazione. Ma al di là dei limiti a me sono apparsi gli oriz-

zonti nuovi. La giornata mi è parsa paragonabile a una collana fatta di pietre preziose tutte diverse ma di formati simili. Una giornata in cui ho imparato in fretta tante cose nel confronto di forme diverse riducibili a denominatori comuni. L'oralità improvvisata, l'assistere all'evento della creazione poetica, l'impossibilità di tornare indietro a correggere, il senso di comunicazione solenne, la comunicazione del valore rituale e collettivo del cantare improvvisando. C'era il dubbio che i tipi di improvvisazione non avessero tratti in comune, che fosse difficile trovare momenti di similitudine. È vero che alcuni hanno proposto improvvisazioni soliste, altri dialogate e conflittuali, metriche differenti, enunciati brevissimi o lunghi, con rime o senza, sonorità e musiche distanti. A me pareva però che volassero nell'aria le parole di Wittgenstein che spesso usiamo in queste circostanze: somiglianze di famiglia, giochi linguistici simili. Erano canti fratelli si potrebbe dire, e davano anche una idea delle difficoltà della fratellanza: tutti gli studiosi e i poeti sono venuti per affermare il proprio modo di cantare, per dargli onore e risonanza, talora per essi il canto dei vicini o dei più lontani è incomprensibile linguisticamente, ma tutti hanno accettato il meccanismo della 'collana delle diversità', quello di farsi conoscere, insieme agli altri. Sono stati canti fratelli, e anche questo dà l'idea delle difficoltà di un progetto di dossier internazionale per la candidatura UNESCO a entrare a far parte del patrimonio culturale immateriale dell'umanità. La fratellanza non si riduce per statuto alla parità, i fratelli non sono mai pari, ma possono essere insieme, coalizzarsi, come avveniva per i lignaggi dei *Nuer* di Evans Pritchard. Per loro ci si metteva insieme per fare la guerra, qui invece ci si mette insieme per affermare la poesia contro la guerra, come valore di pace. Né sappiamo ancora se c'è una genealogia che connette le diverse forme, anche se talora essa si intuisce evidente.

La poesia di Neruda, forse è stata scritta in un tempo in cui si parlava poco dei poeti improvvisatori, rileggerla oggi alla luce dell'incontro di Nuoro è una emozione forte, e chiede anche una nuova traduzione:

en el antiguo corazón
del pueblo
habéis nacido
y de allí viene
vuestra voz sencilla

Per questo lascio i brani in spagnolo, ma appena avremo un sito proporrò di metterla in tutte le lingue del nostro progetto.

Elementi, tratti, testi, contesti

Si discute tra noi se gli inventari UNESCO non abbiano ricreato il folklore come pratica descrittiva in cui il testo viene separato dal contesto. La fiaba separata dal racconto, il testo del canto dalla voce che lo emette, dalla mietitura in cui lo si ascolta. La poesia improvvisata separata dai suoi mondi di matrimoni, feste patronali, osterie, palchi, festival. Un ritorno a quelli che A.M. Cirese chiamava 'tratti culturali' prendendo questa espressione dalle analisi storico-culturali, e che l'UNESCO infine chiama elementi, e riduce a schede di catalogo povere. Occorre fare due considerazioni, una è che il quadro mondiale delle dichiarazioni UNESCO favorisce una idea di consorzio delle forme espressive, di nesso tra popoli e arti, di girotondo delle varietà, poi chi vuole cercare i contesti se li trova, quelle dichiarazioni sono bandiere, idee di essere in un mondo comune, fratellanze possibili. L'altra è che oggi molte pratiche espressive si sono buttate nel mondo delle comunicazioni, anche per continuare a vivere, non si vergognano del palco, frequentano rassegne internazionali, provano a fare dischi, i poeti improvvisatori cantano con i rappers, si fanno professionisti o smettono di esserlo, c'è un grande dinamismo, anche talora verso lo spegnimento, il deserto delle pratiche. Il mondo di internet è molto congeniale ai poeti delle ultime generazioni, la poesia improvvisata ha una buona presenza su YouTube, e alcuni testimoniano di avere imparato così: tra YouTube, le reti e i siti.

Chi è venuto a Nuoro sapeva di essere fuori contesto, di offrirsi all'occhio dell'antropologo di altrove, sottraendosi a quello dell'antropologo che li viene a cercare a casa, forse anche come una scelta di 'agency' tanto per usare una parola di moda. Veniamo a dirvi chi siamo prima che veniate voi a casa nostra a dircelo. L'antropologia oggi non visita più nicchie intatte ed angoli di mondo, incontra viaggi e mescolanze, come già diceva Lévi-Strauss negli anni '50 riflettendo sul museo a proposito di nativi e di aeroporti.

Il viaggio e il 'fuori contesto' chiede forse maggiore fedeltà, perciò i poeti nordafricani erano a disagio, avevano il dolore di non presentarsi nei panni cerimoniali. Eppure hanno voluto cantare, lo avrebbero fatto volentieri molto di più di quanto non sia stato possi-

bile, hanno cantato a cena e a colazione, e quando uno di loro che doveva marcare – con un colpo del tamburello che non aveva – un cambio di ritmo nel canto e nell'improvvisazione, ha dato un colpo poderoso sul tavolo della presidenza, che sembrava un colpo di fucile. Ci ha dato l'idea della forza del cambio di ritmo, e ha cercato di imporla al nostro battito di mani. Abbiamo intuito l'esigenza, abbiamo simulato l'assenza. In questo c'era molta verità comunicativa. Ma perché uscire dal contesto? Esibirsi in queste condizioni? Io credo che sia perché 'vogliono entrare nella storia', come avrebbe detto Ernesto de Martino, perché desiderano che la loro espressione artistica sia comunicata al mondo, e ci sia in questo un senso di affermazione della libertà, della diversità, del rischio e del dolore del mondo globale. Affermarsi in una possibile fratellanza con altri, nella pace delle differenze ascoltate, riconosciute, non nella guerra delle differenze armate.

Questa pluralità che pur rinvia a contesti e mondi diversi si può fare 'evento', essere sospesa in un campo percettivo in cui dalla vicinanza dei diversi mondi cogliamo qualcosa di nuovo e di comune, di diverso e di stupefacente. I presenti a Nuoro secondo me lo hanno accolto così, così io ho sentito, anche se ero impegnato a risparmiare minuti e a far quadrare orari, per me è stata una esperienza di stupore. Ma quelli che stavano lì, il pubblico, fatto anche da coloro che ancora dovevano cantare, secondo me hanno ospitato la differenza nel loro sistema cognitivo ed emozionale, e ne sono stati arricchiti, toccati. Una specie di specimen di quale può essere il senso di un riconoscimento internazionale: *riconoscersi* non 'essere riconosciuti'. Trovare in se stessi, in noi stessi, il senso della società civile internazionale, della sfera pubblica che mette insieme le varietà delle forme di vita.

La musica è il racconto

Verso la fine della giornata è stato detto che la musica è una forma di esperienza e conoscenza del mondo. Ho pensato che volesse dire che la musica non è quella cosa che ascolti in metropolitana per non sentire gli altri, o che metti nella autoradio per distrarti, o una decorazione della vita, ma è un modo di sapere, vivere, raccontare il mondo. Forse una cosa ovvia, ma che da subito polemizza con l'idea che il conoscere sia solo o meccanico-fisico o logico-verbale. A. Sobrero ha scritto ne *Il cristallo e la fiamma* dedicato al rapporto tra antropologia e narrazione¹ citando un neuro scienziato:

noi esistiamo come essere mentali quando e soltanto quando vengono raccontate storie primigenie, finché e soltanto finché vengono raccontate, finché la storia dura noi stessi siamo la musica².

Sento una connessione tra l'idea de 'la musica come forma di conoscenza' e 'noi stessi siamo la musica', tra musica e narrazione, intesa come forma vitale degli esseri umani. La musica forse è una forma di narrazione.

Sobrero usando uno degli autori che predilige, che è Jerome S. Bruner, finisce la sua rassegna teorica con queste parole: «abbiamo superato Esopo, la grande narrativa è un invito a trovare i problemi, non una lezione su come risolverli. È una profonda riflessione sulla situazione umana, sulla caccia più che sulla preda».

La musica, il canto, l'improvvisazione in versi, sono forme di esperienza e di conoscenza del mondo. Sono narrazioni. Costruiscono tragitti, espressioni diverse, mondi sonori, regole di produzione e ascolto, si fanno sia habitus che ricerca? Me lo domando.

La poesia improvvisata condivide codici musicali, letterari, verbali, dialogici, retorici, contrastivi, comunicativi, prossemici, contestuali, rituali. È un mondo dentro mondi locali, memorie e stili locali, che si giustappone ad altri, che si affratella ad essi.

Essere analfamusicisti, come me, non obbliga ad essere stupidi, possiamo imparare ad ascoltare, ad apprezzare, a confrontare, a riconoscere sistemi, a cogliere differenze. Anche solo da elementi, tratti, testi; ormai possiamo immaginare nazioni, figurarsi se non possiamo immaginare contesti espressivi.

Improvvisazione come forma di vita? Giochi linguistici? Improvvisazione come pratiche e poetiche di una civiltà locale³ ma anche di una multi comunità plurale? Cantare in poesia per sfidare la sorte⁴? Produrre una forma di mediazione dei conflitti, che avviene nelle modalità condivise e autorevoli di una comunicazione solenne⁵?

Il mondo conoscitivo che si apre all'occhio degli 'elementi' Unesco, attiva un occhio comparativo nuovo, lontano dalle regole auree del contestualismo e dell'olismo, ma capace di costruire modelli immaginativi contestuali e olistici, capace di creare reti di nessi comparativi, come quelli di Geertz sul concetto di 'persona' tra Indonesia e Marocco, o quelli di Fabietti tra le generazioni giovani di vari mondi. Riconoscere per sistemi di differenze e per tentativi di senso.

1 - Roma, Carocci, 2009, con qualche connessione anche con il testo proposto a Nuoro da Abderrahman Ayoub (Institut national du Patrimoine, Tunis) su *Mémoire et improvisation*.

2 - A. R. Damasio, *Emozione e coscienza*, Milano, Adelphi, 2005 (ed.or.1999).

3 - Paolo Bravi, *Pratiche, poetiche e voci degli improvvisatori nella Sardegna meridionale*, Nuoro, ISRE, 2010.

4 - Maria Manca, *Cantare in poesia per sfidare la sorte. Un approccio antropologico alla gara poetica logudorese in Sardegna*, Nuoro, ISRE, 2009.

5 - Grazia Tiezzi, *L'improvvisazione in ottava rima in Toscana. Una pratica di comunicazione solenne, in La comunicazione parlata 3*, Napoli, 23-25 febbraio 2009, in www.gscp.it

Questo va oltre l'elementarmente UNESCO, che insiste invece sul riconoscimento delle diversità come patrimonio mondiale, oltre quello siamo invitati a nuove reti di comprensione e di confronto, se ci attiviamo per mettere insieme, scambiare e conoscere, le improvvisazioni di tutto il mondo, il dossier UNESCO sarà solo una piccola parte del prodotto della nostra partnership, quelli principali saranno di riconoscimento, conoscenza comparata, valorizzazione interlocale.

Así quiero que canten

Tornando ancora indietro nella giornata nuorese, a ricordare quel che si diceva mentre le torronaie di Tonara filavano l'albume delle uova e il miele e lo intessevano con le mandorle, dietro la sede dell'incontro, mi ha davvero colpito l'intervento di uno dei poeti sardi, che lamentava il calo del pubblico, e poi riconosceva che c'era anche un pubblico nuovo: quello degli studiosi. Lo diceva con la tristezza della prima considerazione, per la quale la seconda appariva un palliativo. Ma essere considerati pubblico è una considerazione importante per gli antropologi. Per me, che ho spesso teorizzato che occorre costruire il pubblico, un pubblico nuovo, ma esperto per i poeti, quella considerazione è molto significativa. Non mi accorgevo di essere anche io nuovo pubblico, e in realtà questa espressione è la più vicina alla mia condizione nei contesti di esibizione di poeti. Ed è anche un segno di grande complementarità tra poeti e studiosi di antropologia culturale ed etnomusicologia. Io ascolto, prendo appunti, non ho competenza dell'arte, non sono uno studioso specialista di essa, mi alfabetizzo. È un modo di fare etnografia che a me piace, essere dei profani che assistono, non è lontano dalle etnografie classiche. Vedo che l'improvvisazione richiede approcci multipli, essa è produzione di canto, di metriche, di metafore, di retoriche, di musica, di performance corporea, corpi-nello-spazio, nella scena, di ritmo, di intese, di scambi, di strizzate d'occhio, di sorrisi, di effetti di ritorno dal pubblico, di sentimento del clima, di prolungamento sensorio verso l'insieme che fa da contesto di volta in volta, come nei concerti rock. Abbiamo battuto le mani, a Nuoro, per dare il ritmo ai poeti nordafricani, noi pubblico di studiosi, tutte le volte che ci è stato chiesto per condividere un tempo, segnalare una possibile partecipazione a mondi inconsueti.

Forse quando Clifford Geertz ha scritto che l'antropologo 'scrive' – ho pensato – lo ha fatto perché sa che gli antropologi non sanno cantare, o suonare per produrre comunicazione, a Nuoro mi è venuta voglia di fare una lezione da 'cuntastorie' e una lezione cantata in versi. Troppo tardi per me, ma un senso c'è. Come quello di chi fa lezione con un film. Sono altri codici rispetto a quello povero delle 'lezioni frontali' che noi conosciamo, povero ma autorevole, ricco di registri, ma sempre limitato.

Perché l'improvvisazione poetica muore? Forse muore perché rinasce, viene proposto nella discussione un modello *pasquale*, quasi frazeriano, di morte e rinascita. Ogni volta che i poeti dicono che qualcosa muore è perché sta rinascendo. In Sardegna, quando si approva e si vuol dare tono augurale a una espressione, si dice: 'bucca tua santa', ovvero che la bocca che dice quelle parole sia veridica, sia sacra, che quelle parole si avverino. Questo è il mio modo di dire, come commento, al modello morte-rinascita come modello della Pasqua, dato che ho visto morti senza rinascita, e rinasce senza morte.

Per tutto l'incontro sono stato in campo con la mente, ogni cosa che sentivo mi diceva qualcosa del mondo delle conoscenze, mi aiutava a colmare lacune, gli incontri servono ad imparare per ragioni comparative, sono il regno della differenza come forma fondamentale della comunicazione, di Gregory Bateson, o almeno questo lo era. Lo era anche perché per scelta non era né un convegno né un concerto, ma un punto di incontro tra le due forme, una sorta di laboratorio di autopresentazione degli studi e dell'arte. Una tipologia che ha precedenti sia nel progetto INCONTRO (un progetto transfrontaliero europeo tra Corsica, Sardegna, Toscana delle province marittime, dal quale è nata l'iniziativa di un dossier multilocale sulla poesia improvvisata), con il 'seminario-concerto', sia nei laboratori di discussione partecipata con gli artisti realizzati da ETNU già nel 2009, sia nella ricerca partecipata promossa da Ignazio Macchiarella.

Mi è venuto alla mente un testo scritto vari anni fa per sintetizzare il mio rapporto con il teatro popolare toscano, rapporto di studioso involontariamente impegnato a collocare nel passato una forma di espressione che studiavo dentro una forma di vita, ma che ho poi riconosciuto come possibile, attuale, esteticamente sensata, anche oltre la forma di vita che la includeva. A Nuoro ho cominciato a pensare a questo nodo in modo più chiaro, anche quando noi studiosi siamo stati visti come pubblico. Ma anche perché nessuno di noi poteva essere pienamente a suo agio in tutte le forme della improvvisazione plurilocale. Se la struttura è quell'elemento che consente, da una metà

di un fenomeno di riconoscere l'altra metà e l'insieme, mi è parso di capire che la poesia improvvisata ha perso la struttura, ha perso l'altra metà del suo mondo, il suo pubblico. Diceva il poeta sardo che il vecchio pubblico aveva una memoria molto ampia della poesia, ed è vero anche per i poeti toscani, ho sentito intenditori, 'passionisti' e poeti discutere su testi improvvisati decenni or sono, ho sentito molti poeti dire che il pubblico che avevano davanti in certe situazioni non capiva il loro cantare. In Toscana c'è una tendenza del pubblico a capire l'improvvisazione attuale come forma legata al motto di spirito, alla battuta felice, al pensiero ironico, mentre il valore del verso, la metrica, le citazioni, la classicità della costruzione dell'ottava, le soluzioni metriche e di rima che si riaprono ogni due versi non sono ascoltate 'da intenditori'.

Il gusto è basato sull'ascolto degli intenditori, è il controllo sociale del ciclo espressivo, l'ascolto degli intenditori è basato sulla memoria, sull'educazione dell'orecchio, sui repertori noti di forme. Come per la musica classica.

C'è dunque una sorta di infelicità costitutiva del poeta attuale, egli canta per intenditori che vengono via via meno. Nel farlo anche il suo repertorio viene trasformato, per il desiderio di comunicare, ma i più anziani si sentono spesso tagliati fuori, e sentono persa l'arte. Dov'è la metà che manca? È qui che interviene il tema del trasferimento, del passaggio alle nuove generazioni, i poeti lo vorrebbero a modo loro, vorrebbero fosse nelle scuole, perché sentono che la loro poesia è da liceo, da università, da professori, è diventata difficile nel mondo che muta, e rischia di trasmettersi come forma minore del rap, o della comicità alla toscana. Può vivere con giovani che non sanno Omero, Virgilio, Dante, Ariosto, Tasso, Metastasio, Vasco Cai? Cosa diventa se vive lo stesso? Il sapere che ci stupiva, la competenza preziosa che mi emozionò una sera a cena a Buti quando un commensale del luogo cominciò a cantare a memoria la *Gerusalemme Liberata*, vive anche quando si facciano solo in ottave delle battute su Berlusconi?

Pare che Dante non gradisse di essere 'cantato', mentre Neruda chiede ai poeti popolari di cantare nel loro modo i suoi poemi:

Así quiero que canten
Mis poemas,
que lleven
terra y agua,
fertilidad y canto,
a todo el mundo.

Manca un sistema di trasmissione potente alla poesia improvvisata, diceva un poeta, un modo di accesso più ampio: essa è più calda, è più avvolgente, di altre forme e fa assistere allo spettacolo meraviglioso della nascita della poesia davanti a noi, nel tempo che Walter Benjamin avrebbe detto dell'evento di un'infanzia: veder nascere, sentir nascere la poesia.

Controversias dialogadas

Ho registrato tante somiglianze nel mio taccuino comparativo. Per me "controversias dialogadas", usato per definire la attività dei *glosadores* majorchini, definisce anche i poeti toscani, crea sottoinsiemi di differenze nelle somiglianze, in Toscana le nacchere vengono dette gnacchere come in Catalogna, cantadores sono i poeti sia in area iberica che in Sardegna. *Berciadores* son detti in Murcia, in Toscana berciare significa parlare a voce assai alta. Catalogna e Sardegna condividono il nesso tra poesia e santi patroni, che in Toscana non c'è. La *destreza* e la *nobleza interior* penso siano invece condivise da tutti i poeti europei, americani, africani e dell'Asia minore. E la 'destreza' è anche quel sapere che l'UNESCO vuole riconoscere, il know-how, la *nobleza interior*, è un mondo di regole anche etiche, che corrisponde a una chiamata che fa dei poeti di bardi, degli aedi, delle voci del popolo, essa rivela quello che un poeta sardo ha chiamato *donu de deus* il dono di Dio, che i toscani chiamano 'dono di natura' (sempre di meno, oggi sembra un po' ridicolo ad alcuni, comporta un'idea forte e antica dell'arte), ma "deus sive natura" diceva il filosofo Baruch Spinoza. La poesia è conquista della lingua, contro il 'verso del mondo', sia per i corsi, come per i catalani, i majorchini, i berberi, i sardi. A Rabat durante un evento di poesia corsi e berberi si sono ritrovati fratelli in una battaglia di minoranza e di libertà attraverso il canto. Scrittura e oralità dialogano non solo nel Brasile della letteratura popolare a stampa dei *cordels*, ma ovunque nelle generazioni precedenti, le fonti scritte da *I reali di Francia*, a *Orlando Furioso*, a *Martin Fierro* alla grande letteratura araba. Semmai sono i giovani oggi che rischiano di perdere la letteratura scritta che anche tra le popolazioni semianalfabete ha dialogato con la tradizione orale. È la cultura del 226 di cui ha parlato Alessandro Baricco, che perde in profondità e

guadagna in estensioni e connessioni piatte. C'è più oralità oggi anche dentro il computer. Milonghe dei gauchos e stornelli afrobrasiliani mescolano i mondi locali, producono ibridismi che ci aiutano anche a riconoscere le forme in giro nelle loro varietà per il mondo. Ovunque i poeti tendono a rinascere nelle città, forse perdendo il loro radicamento, avvicinandosi allo spettacolo globale. In più luoghi la chiusa del contrasto avviene avviando in modo collaborativo versi alternati. Il conflitto si pratica nel rispetto. Nel mondo arabo contemporaneo la poesia ha un ruolo nella protesta e nelle nuove esperienze di democrazia, essa taceva sotto le dittature, ora è tornata, nella forma di brevi versi ha conquistato anche twitter e i social networks. La poesia si connette con la vita, partecipa della nascita, del matrimonio e della morte. Sono temi che ci riportano a una civiltà comune.

Per i berberi del Marocco la poesia si lega alla vita, all'identità e alla fertilità perché essa fa nodi e cuce, è tessuto. Si produce metaforicamente con un telaio. Immagini mediterranee che ci richiamano in Sardegna l'arte di Maria Lai e nel mondo antropologico un saggio famoso e inteso sulla casa della cabilia, di P. Bourdieu. Tessere ci riporta all'inizio, a Neruda ai poeti popolari 'tessitori della poesia'.

Fratelli, insieme, forza paris

È ancora Neruda che ci riporta alla missione del progetto dossier UNESCO sulla poesia estemporanea. Missione di protagonismo plurale e di democrazia, per una UNESCO che riconosca i poeti, gli studi, le associazioni, la società civile e non gli stati e le ambizioni delle diplomazie e delle lobbies. Ridare all'UNESCO credibilità sul terreno del riconoscimento come pratica di democrazia mondiale. Per farlo dovremo anche cambiare qualche regola dell'UNESCO, o almeno proporla. L'UNESCO è per noi come una sorta di tribuna, o di parlamento delle culture del mondo, ed è l'unico, non ce n'è un altro. Non vogliamo buttarlo via per gli errori che fa, prodotti da un mondo di stati in conflitto. Vogliamo prenderlo sul serio e alla lettera.

Nella Dichiarazione di Nuoro (vedi l'allegato) c'è un impegno di tutti i presenti perché:

ogni comunità, ogni associazione, ogni area promuoverà una campagna di sensibilizzazione e salvaguardia, per la partecipazione di poeti, appassionati, studiosi e istituzioni della ricerca, associazioni culturali e amministrazioni locali a sostegno della candidatura.

I convenuti si impegnano anche a promuovere, nel quadro della attività di preparazione del dossier di candidatura, lo scambio di performance, incontri, studi sull'improvvisazione in modo comparato nelle aree del mondo che condividono il nostro progetto, così da far crescere la consapevolezza, il confronto e la trasmissione alle nuove generazioni della competenza dell'improvvisazione poetica cantata già nell'attività di promozione della candidatura.

Per farlo auguriamoci buona fortuna, e forza paris (in sardo: forza insieme) in tutte le lingue del progetto, i nuovi incontri dovranno essere ancora più ricchi di esperienze a confronto, più ampi e condivisi. Ma Nuoro è stato un buon inizio, un evento inedito che consente buoni auspici.

Poetas naturales de la tierra
.....
Numerosos
Sois, como las raices.
En el antiguo Corazón
Del pueblo
Habéis nacido

Scrivi ancora Neruda:

Con musica o senza musica, ultimo cantadores di jota, cantadores sardi e occitani, il genere funebre e meana sardo, cosa si può fare con la voce per essere legame sociale, dialoghi berberi corsi, aedi, coppie di versi, nuova tunisia, twitter, poesia come mediazione epica di circoncisioni e nozze, messa a tacere dal potere, come nei mercati storie d'amore segrete.

Nodo, cucito, struttura, tessere i canti, tessuto, telaio, poesia, agire a sorpresa, mnemosyne, improvvisare forma di adattamento biologico opposta a parole el ngaue, si da sempre l'uno e l'altro.

Politiche del canto.

Democrazia da vicino, cercatori di funghi, maestri a ogni passo.

Dichiarazione di Nuoro, Sardegna, Italia, 12 giugno 2011

Documento di lavoro

Considerando

Che l'improvvisazione poetica cantata è una delle arti di tradizione orale che caratterizza varie aree linguistiche, territoriali, storiche del mondo.

Che nel Mondo Arabo, Nord Africa, in Europa, in America meridionale e centrale essa ha una storia plurisecolare e sta compiendo un difficile, interessante percorso nel contesto della modernità. Che già molti poeti viaggiano nel mondo globale scambiando canti e tradizioni.

Constatato che oggi, nonostante l'interesse, la vivacità di molte forme e le diverse presenze di poeti che realizzano spettacoli e performance in varie aree della terra essa non è abbastanza valorizzata nel quadro delle comunicazioni, delle arti dello spettacolo che coinvolgono comunità detentrici dell'arte dell'improvvisazione poetica, e in alcune aree rischia di non riuscire a trasmettersi alle nuove generazioni come patrimonio culturale vivo.

I sottoscritti convenuti a Nuoro, presso la sede dell'Istituto Superiore Regionale Etnografico, dichiarano di impegnarsi a promuovere la valorizzazione, la qualità delle rappresentazioni, la crescita della competenza del pubblico, della consapevolezza dei giovani, delle occasioni d'iniziazione e formazione per i poeti a vari livelli, della comunicazione pubblica, della conoscenza della poesia improvvisata.

Preso atto che l'arte dell'improvvisazione poetica corrisponde a quanto indicato nell'articolo 2, paragrafo 1 della Convenzione Internazionale sul PCI dove si intende valorizzare il:

«patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, che è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in funzione del loro ambiente, della loro interazione con la natura e la loro storia, e dà loro un senso di identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umane».

E preso atto dell'esigenza che essa debba essere oggetto di salvaguardia come previsto nell'articolo 2, paragrafo 3 della Convenzione:

«dove per "Salvaguardia" si intendono le misure volte a garantire la vitalità del patrimonio culturale immateriale, ivi compresa l'individuazione, la documentazione, la ricerca, la tutela, la protezione, la promozione, la valorizzazione, la trasmissione, essenzialmente attraverso un'educazione formale e non formale, come pure la rivitalizzazione dei diversi aspetti di tale patrimonio culturale».

I firmatari della dichiarazione di Nuoro decidono di impegnarsi a portare avanti un progetto di candidatura internazionale per il riconoscimento UNESCO dell'arte della poesia improvvisata come patrimonio culturale immateriale dell'umanità. In questo progetto l'Italia farà da sede di riferimento, ma ogni comunità, ogni associazione, ogni area promuoverà una campagna di sensibilizzazione e salvaguardia, per la partecipazione di poeti, appassionati, studiosi e istituzioni della ricerca, associazioni culturali e amministrazioni locali a sostegno della candidatura.

I convenuti si impegnano anche a promuovere, nel quadro della attività di preparazione del dossier di candidatura, lo scambio di performance, incontri, studi sull'improvvisazione in modo comparato nelle aree del mondo che condividono il nostro progetto, così da far crescere la consapevolezza, il confronto e la trasmissione alle nuove generazioni della competenza dell'improvvisazione poetica cantata già nell'attività di promozione della candidatura.



Déclaration de Nuoro, Sardaigne, Italie, 12 juin 2011

Document de travail

Considérant

Que l'improvisation poétique chantée est un des arts de tradition orale qui caractérise différentes aires linguistiques, territoriales et historiques du monde.

Que dans le Monde Arabe, en Afrique du Nord, en Europe ainsi qu'en Amérique méridionale et centrale elle a une histoire pluriséculaire et est en train d'accomplir un chemin difficile et intéressant d'adaptation dans le contexte de la modernité.

Reconnaissant qu'aujourd'hui, malgré l'intérêt, la vivacité de ses formes et les présences variées des poètes qui réalisent des performances à différents endroits de la terre, cet art n'est pas assez valorisé dans le cadre des communications, des arts du spectacle qui engagent les communautés détentrices du savoir-faire en improvisation, et par endroits risque de ne pas pouvoir se transmettre aux nouvelles générations comme patrimoine culturel vivant.

Les signataires de la présente Convention, réunis à Nuoro, en Sardaigne, au siège de l'Institut Supérieur Régional Ethnographique, déclarent s'engager à promouvoir la valorisation, la qualité des représentations, la sensibilisation et l'amélioration des compétences du public, les occasions d'initiation et de formation des poètes à différents niveaux, la communication publique et la connaissance de la poésie improvisée.

Considérant que l'art de l'improvisation poétique correspond à ce qui est indiqué dans l'article 2 de la Convention Internationale de l'Unesco pour la Sauvegarde du Patrimoine culturel Immatériel:

«(...) Ce patrimoine culturel immatériel, transmis de génération en génération, est recrée ne permanence par les communautés et groupes en fonction de leur milieu, de leur interaction avec la nature et de leur histoire, et leur procure un sentiment d'identité et de continuité, contribuant ainsi à promouvoir le respect de la diversité culturelle et la créativité humaine».

Reconnaissant l'exigence qu'il soit objet de sauvegarde comme indiqué par le paragraphe 3 de l'article 3 de la Convention:

«On entend par "sauvegarde" les mesures visant à assurer la viabilité di patrimoine culturel immatériel, y compris l'identification, la documentation, la recherche, la préservation, la protection, la promotion, la mise ne valeur. La transmission essentiellement par l'éducation formelle et non formelle, ainsi que la revitalisation de différents aspects de ce patrimoine».

Les signataires de la Déclaration de Nuoro envisagent de s'engager dans une démarche de candidature multinationale pour l'inscription des «Arts de l'improvisation poétique» sur la Liste Représentative du Patrimoine culturel immatériel de l'humanité. L'Italie se propose d'être référent pour ce projet de candidature, mais chaque communauté, association, pays, région devra promouvoir une campagne de sensibilisation et de sauvegarde, en favorisant la participation des poètes, associations, instituts de recherche, institutions culturelles et administratives en soutien de la candidature.

Les présents s'engagent également à promouvoir, dans le cadre des activités de préparation du dossier de candidature, l'échange de performances, l'organisation des rencontres, des études comparées sur l'improvisation poétique entre les aires du monde qui partagent ce projet, de manière à favoriser, dans le cadre des activités de promotion de la candidature, la conscience patrimoniale et la transmission aux nouvelles générations des compétences de l'improvisation poétique chantée.

Primi Firmatari_Signataires_Signatories_Signatarios

Leonardo Moro, *vicesindaco di Nuoro*; Salvatore Liori, *presidente ISRE (Istituto Superiore Regionale Etnografico)*; Paolo Piquerdu, *Direttore ISRE*; Pietro Clemente, *presidente SIMBDEA (Società Italiana per la Museografia ed i beni Demoetnoantropologici)*; Antonio Arantes, *Antropologo, Unicampo Brasile*; Fiorentino Deroma, *Pres. Regionale Artisti, Centro divulgazione arte e poesia*; Valentina Zingari, *Antropologa, SIMBDEA_Ong*; Paolo Bravi, *Conservatorio di musica Cagliari, studioso di improvvisazione poetica*; Costantino Casula; Giovanni Kezich, *direttore MUCGT (Museo degli Usi e Costumi delle Genti Trentine) studioso*; Antonio Damasco, *Rete Italiana di Cultura Popolare*; Donato De Acutis, *poeta*; Abdarrahamn Ayoub, *Istitut National du Patrimoine, Tunisie*; Hafeddh Djedidi, *U.R. ethno-sémiologie, Tunisie*; Tarak Zorgateé, *Association Radhedh Méditerranée pour les arts, Tunisie*; Beklgacem Benabdellatif, *Musée du Sahara-Douz, Poète, Tunisie*; Mustapha Jlok, *Antropologue, Maroc*; Mimoun Hafsi, *poète, Maroc*; Felip Munar Munar, *Investigador, poeta, Mallorca, Espagne*; Gianni Ginesi, *Etnomusicologo, Catalogna, Espagne*; Antonio Llul Riera, *glosador, Mallorca*; Maria Isabel Severa Matamalas, *glosadora, Mallorca*; Messi; Joan F. Vidal Arzar, *Investigador, Terre de l'Ebre, Catalogna*



Valentina Zingari

le arti dell'improvvisazione poetica come patrimonio dell'umanità

ETNU 2011: IL POETA IMPROVVISATORE OMAR TAOUSS, MAROCCO.

La giornata del 12 giugno 2011, realizzata nell'ambito di ETNU, è stata concepita a Nairobi, nel novembre del 2010 durante le conversazioni con Abderrahman Ayoub, rappresentante della Tunisia alla riunione del 6COM-Unesco, Comitato intergovernativo per la salvaguardia del patrimonio immateriale. Intensi dibattiti e scambi di idee hanno coinvolto altri partecipanti, in particolare Ahmed Skounti, rappresentante ufficiale del Marocco a Nairobi e Antonio Arantes, rappresentante di ARTESOL, ONG brasiliana accreditata UNESCO. Al ritorno da Nairobi l'idea è diventata orizzonte d'azione e si è concretizzata grazie al sostegno dell'ISRE. Da gennaio a giugno un fitto epistolario ha tessuto una prima rete di scambi, intorno alla prospettiva di costruire un dossier multi-nazionale sulle arti dell'improvvisazione poetica come patrimonio immateriale dell'umanità. L'epistolario, conservato per memoria del processo di candidatura, è stato archiviato e sarà consultabile nel sito dedicato.

Cominciando dalla fine, i saluti degli ospiti, Nuoro 13 giugno 2011

Iniziando a raccogliere le fila di questo intenso periodo di dialoghi in preparazione della giornata del 12 giugno a Nuoro, mi ritrovo a pensarla dal suo finale, dal saluto degli ospiti provenienti da Tunisia, Marocco, Catalogna e Baleari, riuniti nella hall dell'Euro Hotel di Nuoro. C'era atmosfera sospesa quel giorno, vissuta come interruzione di un dialogo appena iniziato, ma anche nella pienezza di relazioni e fiducia reciproca costruita in mesi di incertezze condivise, dubbi e difficoltà organizzative, volontà di farcela. I saluti, in una solare mattinata estiva, sono stati punteggiati da idee e riflessioni sul modo per proseguire il cammino intrapreso. Forte atmosfera di ritualità, desiderio di lasciare l'isola ricercando un senso anche ai disagi vissuti, le distanze culturali, gli incontri mancati.

Fiducia e creatività

Dalle conversazioni conclusive, traggio due linee di rifles-

sioni. L'accento messo sulla vitalità/creatività delle pratiche culturali allontana dall'esclusività di un approccio storico-filologico del bene culturale come oggetto chiuso entro cornici che tendono a riconfermare i poteri che su di esso esercitano le comunità scientifiche e istituzionali. L'importanza dell'impegno nel creare un clima di fiducia e valorizzazione delle "altre comunità" come fondamento dei processi di cooperazione. Su quest'ultimo aspetto sono in molti a prendere la parola, riflettendo sulla difficoltà dell'impresa che implica un impegno di curiosità, apertura all'incontro, attitudine umana e conoscitiva che salda il progetto intellettuale ad un progetto etico: due dimensioni indissociabili per fare "comunità patrimoniale". Parlando della giornata del 12, emergono apprezzamenti e critiche: la densità del programma non ha favorito momenti di pausa, di dibattiti, i problemi linguistici hanno pesato sulle possibilità di dialogo, ma al di là di ciò che è espresso, lo spaesamento della partenza suggerisce pensieri sulle nostre capacità a far sentire gli "altri" in un luogo che li attendeva, ospiti in senso pieno del termine.

Isole di poesia

Dagli appunti di saluti, carichi di quella densità emotiva che accompagna le partenze, traggio alcune immagini. La forte presenza delle isole, culla dell'improvvisazione poetica. Viene evocato Omero, scopriamo che Abderrahman Ayoub è originario dell'arcipelago delle Isole Kerkennah, in Tunisia, e mentre parla dell'ispirazione poetica come figlia del mare, i poeti di Maiorca improvvisano versi che accompagnano con dolcezza il commiato. Così nei nostri saluti, tra Sardegna, Corsica, isole di Kerkennah, Mallorca e Minorca sono stati tracciati ponti di storia e immaginario, di rime e di riscatto.

La lingua berbera a Nuoro

Altra immagine forte: la lingua. Scendendo a colazione, mi trovo di fronte il sorriso del poeta Omar, che torna da

una lunga passeggiata a piedi nelle montagne intorno Nuoro. Mi parla della natura, fonte di ispirazione della sua poesia, della montagna e del deserto. Il suo collega, il poeta Mimoun, che non parla francese, sorride composto seguendo la nostra conversazione. Ad un tratto, il viso di Omar incorniciato dalla sciarpa azzurra si illumina: *“Oggi è un giorno speciale per noi, la nostra lingua, il berbero, diventa lingua ufficiale: siamo felici!”*. Penso allora al valore di questi processi di riconoscimento intorno ai quali lavoriamo e discutiamo tanto, e al legame tra fiducia, riconoscimento di valore, rivendicazioni identitarie come dimensioni del diritto. Penso alla Corsica e alla sua violenza, ai silenzi, alla ricerca cantata e gridata di un riconoscimento. Per anni ho ascoltato le conversazioni di amici e colleghi francesi che mi spiegavano le ragioni della loro sfiducia verso i corsi. Mi parlavano di spiagge e montagne ma non delle persone, se non come popolo difficile e chiuso, un problema da gestire più che una risorsa umana da conoscere e rispettare. Incontrando grazie al progetto INCONTRO il poeta corso Juan Pedru Ristori, abbiamo ascoltato e forse in parte compreso la sofferenza del popolo corso. Davanti al sorriso di Omar nel giorno del riconoscimento della lingua berbera, mi pare di capire. Cosa cambia con un riconoscimento nazionale o internazionale? A giudicare dallo sguardo di Omar, qualcosa di importante in cui lui crede, e su cui dobbiamo seriamente riflettere. Parlando con il poeta Omar mi tornano alla memoria le conversazioni con l'antropologo Ahmed Skounti, anima di questa delegazione marocchina e il cui incontro, da Abu Dhabi a Nairobi, è stato all'origine dell'impegno del Marocco a partecipare a questo primo evento. Chiedo ad Omar se si conoscono e scopro una stima ed un'amizizia profonda tra il poeta e lo studioso, uniti dall'amore per la cultura berbera di cui si sentono figli ed eredi.

Poesia, danza, teatro, voce e corpo: un'unità necessaria
Un secondo spunto, di cui discutiamo, riguarda l'importanza di aprire l'investigazione sull'improvvisazione poetica ad approcci pluri e interdisciplinari, evitando l'esclusività della prospettiva etnomusicologica. La complessità del fenomeno culturale “improvvisazione poetica”, arte di frontiera tra danza e canto, letterature e oralità, legata a schemi metrici e codificati ma anche luogo d'esercizio della libera immaginazione individuale, arte antica intrisa di stratificazioni memoriali e allo stesso tempo espressione creativa viva e scottante, strumento di lotta e resistenza, ne fanno un appassionante luogo di studi incrociati, multiforme metafora dell'umana intelligenza e creatività, il cui studio deve muoversi al di fuori di ogni esclusività accademica. Questa riflessione, al centro di un animato dibattito tra tunisini e marocchini in un franco-arabo dalle forti sonorità, è stata ripresa anche da Antonio Arantes nel successivo pranzo che ci ha riunito poco dopo la partenza degli altri ospiti. Mentre Tarak Zorgati insisteva sull'importanza della scena come luogo di condivisione di linguaggi poetici, tra mente, occhi e corpo, Antonio Arantes e sua moglie Marilia hanno parlato del linguaggio del corpo e della danza, del linguaggio degli occhi come fondamentale nelle arti dell'improvvisazione. Ascoltandoli, l'improvvisazione poetica appare come un incorporato potente strumento espres-

sivo di individui e gruppi. Come il racconto orale, arma di riscatto, movimento di liberazione.

Questioni di stile. L'etnografia come arte dell'ascolto e l'incontro come arte dello scambio. Costumi, pause caffè, spazi di convivialità: per un'etnografia del dialogo interculturale

Marocchini e tunisini hanno vissuto con grande disagio la perdita delle loro valige a Fiumicino, la mancanza dei loro strumenti musicali e costumi tradizionali, sottrazioni della loro possibilità di presenza. Il poeta Abdellatif Belgacem mi si è avvicinato più volte per confessarmi la sua sofferenza, *“in questo festival, non riesco ad essere presente. Sono in pena per lei, le stiamo dando tante preoccupazioni...”*. Questa attenzione riconfermata da tanti segni di riconoscenza mi commuove e mi muove dentro pensieri che condivido con gli ospiti. Mi rendo conto che i loro costumi li avrebbero aiutati nello sforzo di portare sulla scena di una cultura altra la loro persona come creatura culturale, che l'inadeguatezza dell'abito occidentale con cui devono esibirsi li rende fragili, poveri rispetto alla missione che si erano dati. La creatività dell'istante poetico è legata ad una complessità di elementi la cui sottrazione mette a rischio l'ispirazione. Ma gli ospiti soffrono anche di una mancanza di possibilità di incontro legate alle scelte stilistiche della giornata. Perché non ci sono pause caffè? Dove sono i dolcetti sardi di cui hanno parlato durante il viaggio e che assomigliano tanto alle pasticcerie tunisine? Sono presa d'assalto dalle loro attese di incontro con l'isola, le sue tradizioni, da una sensazione di abbandono che mi confidano durante i momenti a tavola. Sento in questo messaggio un importante monito che non riguarda semplicemente dettagli organizzativi, ma un'arte dell'incontro interculturale da curare tanto quanto i contenuti scientifici che riteniamo intellettualmente rilevanti. Per chi viene da lontano, da altri mondi, arrivare in un luogo significa anche sentirsi riconosciuto come ospite e aver modo di vivere l'incontro in tutte le sue dimensioni, fatte di gesti, offerte, ringraziamenti, doni. Già durante il progetto INCONTRO i poeti ci hanno più volte segnalato disagi legati al loro sentirsi, nelle nostre sale di conferenze in modo inadeguato rispetto ai contesti della poesia, i suoi tempi, il suo clima culturale. Dovremmo tenere presenti queste dimensioni per il futuro dei nostri incontri. A tavola, seduti al ristorante, i canti e le rime trasportano verso universi sonori e cognitivi che il cibo ed il vino aiutano a costruire, e appaiono Aladino con la sua lampada magica, Shahrazad e il suo infinito racconto che salva la vita, l'immaginario del mondo arabo, persiano, mediterraneo... Emerge dalle conversazioni, durante quest'ultima cena, il ricordo forte della musica delle launeddas suonate con arte da Luigi Lai la sera dell'arrivo, la visita allo stand Sardegna dell'esposizione di ETNU e la conversazione con il Conservatore dell'ISRE presente con le sue spiegazioni. Momenti molto importanti per gli ospiti: gli oggetti sardi, i tappeti, i vasi ed i cestri li fanno sentire a casa, forme colori e funzioni parlano loro dell'appartenenza ad una stessa civiltà. Abderrahman Ayoub scopre che la preparazione del couscous sardo, la fregola, rispetta le stesse regole di quella del couscous tunisino. Il giorno successivo tornerò ad aggirarmi in quel bel luogo, Franca Rosa Contu, dell'ISRE, mi parlerà con trasporto del desiderio di fare della Sardegna

un luogo di incontro e fratellanza con le coste africane così vicine umanamente e lontane politicamente, evocando il classico di Martin Bernal, "Atena nera". Le parole di Franca Rosa confermano che, come suggerito da Abderrahman Ayoub, la Sardegna è il luogo giusto per quest'incontro.

Correggendo la Dichiarazione di Nuoro

Gli ospiti dal Nord Africa sono assenti quando, a fine giornata, arriviamo alla firma della Dichiarazione. Avrebbero voluto discuterne, dando a questo momento un carattere centrale e condiviso. Per loro che non parlano italiano, l'ultima parte della giornata è troppo lunga, non si sentono coinvolti. A tavola però ci ritroviamo e il foglio circola da un tavolo all'altro, portato dal vento di un percorso che accomuna. La prima nota di correzione viene da Mustapha Jlok, con il suggerimento ad inserire Africa o Nord-Africa accanto a "mondo arabo". I Berberi non si sentono rappresentati nella definizione di "mondo arabo". Un altro suggerimento importante, la non specificazione di limiti temporali: il processo nel quale ci impegniamo sarà lungo, complesso ed è considerato prematuro fissarne le date.

Ripartendo da Nairobi. Le riunioni Unesco come cantieri culturali. Nairobi 2010. La fiducia come ingrediente per costruire un futuro comune.

Il paesaggio di Nairobi mi ha lasciato immagini e sensazioni di navigazione: una Convenzione internazionale che ha messo in viaggio ricercatori, membri di associazioni, professori, responsabili politici, artisti e artigiani. Sicuramente, gli incontri chiave per la concezione della giornata sono stati tre: quello con Abderrahman Ayoub, con Ahmed Skounte Antonio Arantes. Il dialogo è nato dal desiderio di conoscenza reciproca, curiosità intellettuale ed umana, ed è stato favorito dalle caratteristiche dello spazio di comunicazione in cui ci siamo trovati a viverlo. Il contesto delle riunioni Unesco, nel mescolarsi e confondersi di lingue, culture e prospettive, offre uno spazio privilegiato all'espressione di possibilità di scambi paritari o meglio "opzioni paritarie di fiducia" e reciprocità, che fa pensare alle riflessioni di Alessandra Fasulo nel bel testo "Fiducia", in AM 22.

"La fiducia non si fonda su una equidistribuzione dell'informazione tra le parti: al contrario, questo dispositivo sociale fornisce ai membri una risorsa per la gestione della novità e dell'incertezza. In un certo senso, l'opzione paritaria della fiducia assorbe i margini di ambiguità e timore relativi all'incontro con altri o con situazioni nuove e fornisce agli attori il senso di stare costruendo un futuro comune (Luhmann 2002: 30)".

Nel seguito del testo fiducia, comunicazione e riconoscimento sono posti su uno stesso piano.

"Calato nei processi interattivi, il presupposto fiduciario si evidenzia dunque nell'accettazione del rischio proveniente dalla libertà dell'altro e dalla imprevedibilità che da essa deriva, ovvero nel fidarsi della disponibilità dell'altro a rispondere, parlare sinceramente e agire in modo competente (Garfinkel 1967, Goffmann 1967, Luhmann 1968) (...) Todorov analizza la questione in termini di 'riconoscimento' (...) gli esseri umani hanno pertanto un bisogno costante del riconoscimento altrui e del senso di valore personale che scaturisce dalla possibilità di offrire riconoscimento agli altri" (Todorov 1998).

A Nairobi, dietro le quinte delle discussioni ufficiali, suscitando pensieri sul tema dell'improvvisazione poetica, abbiamo preso alcuni rischi, a partire da quello di essere fraintesi, di non capire di cosa stessimo parlando tra interlocutori così diversi. Ma, all'insegna del reciproco riconoscimento lungo le conversazioni sono stati citati Calvino e Omero, indizio di un impegno a far emergere dalle nostre memorie mondi comuni di appartenenza, tra le "Città invisibili", "Le Mille e una notte" e "L'Odissea".

Dialoghi con Abderrahman Ayoub, Ahmed Skounte e Antonio Arantes

Improvvisazione codificata e non codificata, tra conservazione, memoria e creatività.

Ayoub Abderrahman, primo ispiratore di questa giornata in Sardegna, ci confida la sua familiarità con un'isola che sente sorella, un'isola che guarda alla Tunisia e all'Africa del nord, ricca di tradizioni comuni. Racconta di altri viaggi e progetti in Sardegna, ci parla della sua vita di antropologo e studioso di oralità, dell'"Institut National du Patrimoine" di Tunisi e delle sue nuove funzioni di membro dell'"Organo consultivo" Unesco per l'attuazione della Convenzione del 2003, accettando il nostro invito per un'intervista nella bella cornice della mostra fotografica che accompagnava i lavori di Nairobi. Riascoltando il nostro primo dialogo registrato da Paolo Nardini, ritrovo alcuni temi chiave poi ripresi tra l'intervento e le conversazioni di Nuoro, in particolare la centralità che, nella riflessione di Abderrahman Ayoub, assume il rapporto tra memoria, conservazione e creatività nell'azione drammatica vissuta nell'istante irripetibile e irreversibile dell'ispirazione poetica. L'irreparabilità del gesto poetico improvvisato (metafora del vissuto e del quotidiano) si muove sul filo tra fedeltà alla tradizione e coraggio nel farsene ricreatori, traditori e trasgressori. E gesto demiurgico, rottura che introduce l'invenzione del futuro a partire dalla memoria del passato come habitus dell'individuo. Insiste con patos sul rapporto tra casualità, accoglienza dell'imprevisto e dell'istante vissuto, e profondità delle memorie incorporate nel poeta/interprete. Abderrahman Ayoub lavora sulla distinzione tra «improvvisazione codificata» ed «improvvisazione non codificata», invitandoci a riflettere sull'irrompere del caso e della creatività all'interno di schemi e vincoli condivisi. Ascoltandolo, sentiamo la vastità e l'interesse dell'impresa conoscitiva che stiamo costruendo. Insiste sulla pertinenza del legame tra poesia popolare e improvvisazione, ma anche sul meccanismo dell'improvvisazione come principio fondamentale dell'evoluzione delle società umane. L'arte



della parola come tecnica oratoria, come complesso sofisticato che richiede competenze e apprendimenti artigianali, è per lui prima di tutto da studiare nei segreti meccanismi di creatività. «*L'improvisation est une mécanique dynamique, qui respecte des ordres, un nombre d'éléments, d'ordre formels, mais il y a une relecture constante des contenus, que nous transmettons du passé vers l'avenir, qui oblige à une re-invention constante, aboutissant à la création des nouvelles formules...*». Ci parla dell'improvvisazione come dimensione intrinseca di ogni forma di poesia popolare, «*chez nous, il est impensable de trouver un poète qui m'improvise pas, c'est donc un principe fondamentale de la poésie populaire...*». Abderrahman Ayoub insiste su questa dimensione di arte, artigianato della parola, e suggerisce l'idea di parlare di «arti dell'improvvisazione poetica», al plurale. Mi accorgo del riconoscimento di cui gode all'interno del gruppo sia tunisino che marocchino. Tra i presenti a Nuoro, gli studiosi Hafedh Djedidi (Tunisia) e Mustapha Jlok (Marocco) insistono, presentandosi, sul suo ruolo di insegnante e ispiratore di tante esperienze nell'area nord africana, tra Tunisia, Libia, Siria, Marocco, Algeria... festival, creazione di case editrici ("l'Or du temps"), pubblicazione di libri che costituiscono forti riferimenti condivisi.

L'improvvisazione poetica come "oggetto pericoloso". Il ruolo dell'Improvvisazione e le Rivoluzioni in corso.

Un aspetto che sarà evocato anche nel suo intervento a Nuoro riguarda le forme poetiche che si stanno sviluppando nel cuore dei movimenti rivoluzionari in Tunisia, Libia, Egitto. Si tratta di un "art nouveau" frutto dell'incontro tra tradizioni orali e nuove tecnologie. L'improvvisazione codificata, nascosta e trasmessa tramite messaggi SMS in Libia secondo tecniche metriche precise e complesse, sta prendendo una dimensione politica importante. Emerge un'immagine dell'improvvisazione poetica come strumento diffuso e condiviso di resistenza e rivolta nei paesi del mondo arabo contemporaneo, "oggetto pericoloso".

Riconoscere: costruire immaginari?

Abderrahman Ayoub insiste sulla pertinenza della scelta di un dossier multinazionale che valorizzi le arti dell'oralità attraverso il mondo, ricordandoci che la Convenzione del 2003 è nata dalla Proclamazione per la salvaguardia del patrimonio orale. Un forte messaggio ci viene dall'invito a costruire, attraverso il processo di riconoscimento multinazionale dell'improvvisazione, nuovi immaginari del mondo arabo e nord africano.

I festival, scene in divenire

«*En dehors des media, depuis des longues années, nous avons en Tunisie nombre des festival de poésie orale... c'est un art vivant par sa propre dynamique, prise en charge par des festival, il y a la joute... c'est dans la joute que l'improvisation est dans sa brillante forme... vous l'avez au Maroc, en Tunisie, en Lybie, en Algérie, en Iran, en Egypte, en Arabie Saudite... partout où vous allez, vous allez risquer en fait de faire exploser une bombe atomique de poésie...*».

A Nuoro, abbiamo assistito ad una performance di Tarak Zorgati, responsabile del festival di Souz, in Tunisia, ma già a Nairobi il tema dei festival di poesia orale è stato

argomento fortemente discusso da algerini, marocchini e tunisini. Nella presentazione del "Festival internazionale del Sahara di Douz", in internet, ritroviamo il nome del poeta Abdellatif Belgacem, associato al concorso di poesia e alla cura del museo etnografico.

"Il Festival trae le sue origini dalla ricca storia e cultura dei Marazig, un gruppo etnico beduino semi-nomade oggi sedentario, di Douz, la porta del deserto. Essi riservano ai viaggiatori un'accoglienza davvero speciale grazie alle loro tradizioni di ospitalità e aiuto reciproco (...) Verso il tramonto si lasciano le dune passando attraverso la palmeraia, simbolo del legame tra vita nomadica e vita sedentaria, fino alla città. Un posto centrale è occupato dalla poesia, da sempre tradizionale mezzo di comunicazione nel deserto. Il gran poeta del deserto, Abdellatif Belgacem, organizza sia l'annuale concorso di poesia che la cura del Museo etnografico, visita da non perdere".

Siamo invitati a Souz per il festival: ci propongono un itinerario attraverso le porte del Sahara, grande spazio condiviso da popolazioni nomadi unite dall'amore per il deserto e la poesia orale. Rilevo la convinzione condivisa che questi grandi eventi, i festival internazionali, sono nuovi importanti scenari di costruzione del dialogo tra culture.

Tra oralità e scrittura.

Il messaggio centrale e conclusivo che viene da A. Ayoub e dalla Tunisia ci riporta verso la storia dell'epopea omerica e la sua "fissazione" nel testo scritto. Il fatto che l'epopea abbia continuato la sua vita orale, ritrovata dopo secoli da studiosi di oralità (Milman Parry 1930) in forme evolute rispetto alla versione scritta, porta a riprendere il grande tema dei rapporti fra oralità e scrittura. L'intervista di Nairobi si chiude con la citazione del lavoro di Jacques Goody, "la raison graphique". Un vasto terreno di riferimenti comuni rende il dialogo ricco di prossimità e potenzialità.

Pensare all'immateriale attraverso un'etnografia dei processi di candidatura. Il contributo di Ahmed Skounti, tra riflessione e azione.

Ahmed Skounti condivide generosamente il suo lavoro di riflessione intorno ai processi di patrimonializzazione dell'immateriale, forte della concreta implicazione in questi processi poiché come racconta nel suo articolo tradotto in questo stesso numero di AM, ha seguito le due candidature marocchine a titolo del patrimonio immateriale. Alle nostre proposte di contributo al lavoro della comunità antropologica italiana su questi temi, Ahmed Skounti ha reagito tempestivamente inviando due suoi recenti scritti; tornando in Marocco ha preso contatti con le istituzioni ed i poeti della sua regione, per iniziare a costruire il possibile incontro in Italia, cantiere comune di lavoro. Il ricercatore Mustapha Jlok, che abbiamo accolto a Nuoro, ci ha portato suoni ed immaginario della cultura berbera amazighe, facendoci anch'esso sentire attraverso citazioni di Bernard Lortat Jacob studioso di tradizioni berbere, parte di un mondo condiviso. A Nuoro, l'incontro con Mimoun, Omar e Mustapha, la loro umanità, la profondità del loro rapporto alla poesia come pratica di vita ci incoraggia a lavorare su questo fronte. Omar racconta il suo lungo viaggio attraverso il Marocco per raggiungere l'aero-

porto, esperienza che l'ha portato a rivedere amici e conoscenti di lunga data, dormendo nei giardini, nelle case, in piccoli hotel di fortuna lungo la strada. Ci dice che questo viaggio è e sarà materia di poesia.

Creare nuovi cantieri di ricerca comparativa: la proposta di Antonio Arantes.

Con Antonio Arantes, antropologo formatosi a Cambridge, estimatore dell'antropologia italiana, degli scritti di Ernesto de Martino e Alberto Cirese, il dialogo è stato illuminato da un clima di familiarità e fluidità di pensieri. Antonio Arantes, che ha contribuito come membro dell'Istituto del Patrimonio Brasiliano (IPHAN, *Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*) alla redazione della Convenzione del 2003, ha vissuto una vita impegnandosi ad aprire frontiere, all'insegna di un eclettismo di interessi che lo hanno portato ad occuparsi di poesia e letteratura orale, diritto internazionale, artigianato e arte come agenti di sviluppo. All'interno del piccolo gruppo di ONG accreditate Unesco, Antonio ha animato e gestito il dialogo offrendoci l'esperienza del Brasile e la sua complessa sofisticata capacità di negoziazione. ARTESOL, Artigianato solidale, è una iniziativa importante per lo sviluppo di vaste aree rurali in Brasile. Al suo arrivo a Siena, in viaggio verso la Sardegna, ci offre piccole opere di pirogravuras d'artisti brasiliani valorizzati nell'ambito del "programma artigianato solidale" di cui si occupa, e di cui desidera parlarci. Antonio ci porta l'esperienza di una vita impegnata a tessere legami tra la ricerca scientifica ed universitaria, le pratiche artistiche e artigianali, i testi di legge e le realtà politiche e sociali. Partendo richiama la nostra attenzione sulla considerazione dei processi politici, le ragioni identitarie che si manifestano attraverso le battaglie patrimoniali, il consolidarsi di un vasto movimento di rivendicazione della cultura come diritto. Dalla sua tesi di dottorato sulla letteratura popolare e i "cordelets", testi poetici a stampa che si possono comprare sui mercati e testimoniano dell'importante presenza di tradizioni letterarie mediterranee in Brasile (fonte di ispirazione e creazione per gli improvvisatori e poeti popolari in Brasile), e da questi nuovi incontri trae energie ed ispirazione per pensare un progetto di studio di cui il Brasile potrebbe farsi sostenitore. Parliamo di studi centrati sull'area mediterranea e sul fenomeno delle migrazioni di corpus letterari e arti della parola, dei grandi movimenti migratori, di un fronte di studio comparativo sull'improvvisazione e delle sfide degli studi post-coloniali. Antonio non manca di evocare anche le nuove forme di improvvisazione nei contesti urbani, come il rap e lo slam, già portati a dialogare con le tradizioni di improvvisazione poetica sui palchi del progetto INCONTRO in Corsica. Scopriamo

che la famiglia Arantes ha origini abruzzesi da parte materna, che in casa di sua madre si respirava la cultura italiana: di questi legami troviamo testimonianza nella sua volontà di parlare la nostra lingua.

Tanti volti per un progetto. Dialoghi di contesti, rinascite e creatività

Non possiamo non evocare la presenza degli amici di Catalogna, Gianni Ginesi e il poeta Carles Breda, Joan Vidal e Lluís Garçia, i vivaci determinati glosadors di Mallorca, i nostri poeti in ottava rima, Irene Marconi e Donato De Acutis, il giovane ricercatore Matias Isolabella che ci ha parlato dei payadores dell'Argentina. Sono i volti giovani dell'improvvisazione che ci hanno mostrato la vitalità delle diverse tradizioni di poesia improvvisata. Come ci ha scritto in un messaggio Felip Munar y Munar, "*En Mallorca y Menorca se vive un gran auge de la poesia oral improvisada*". Il progetto di riconoscimento deve compiere un lungo cammino per capire le proprie ragioni d'essere, identificare i punti di incontro e, in una prospettiva comparativa, far sì che dalla reciproca conoscenza possano nascere nuove consapevolezze e determinazioni, che rinforzino una strada di diversità che dialogano, si scoprono e si riconoscono rinforzando i propri contesti di creatività, situandoli nel mondo globale. Chiuderò questo percorso ricordando, con Adriano Favole (Favole 2009), l'attualità di una riflessione sulla creatività culturale e sul "rinascimento" di molte culture native nel quale, penso, possiamo iscrivere questo nostro progetto sull'improvvisazione poetica, segnalando un interessante nesso con la riflessione di Abderrahman Ayoub, sui rapporti tra improvvisazione, memoria, creatività. "Alle fine del secolo scorso, l'Annual Review of Anthropology affidò a M. Sahlins la redazione di una sorta di editoriale che suona, riletto a qualche anno di distanza, come un bilancio dell'antropologia novecentesca. In *What is anthropological enlightenment? Some lessons from Twentieth century* (1999), Sahlins sostiene che il secolo si chiude con una grande sorpresa: la persistenza, la vivacità, il "rinascimento" di molte culture native. (...) L'analisi di Sahlins ha il merito di aprirci un cammino verso un concetto che fa ancora fatica ad entrare nella nostra cassetta degli attrezzi. Un concetto evocato proprio nella parte finale del suo articolo:

"È per noi di grande interesse la creazione continua di nuove forme nella Cultura di culture che caratterizza il mondo moderno (...) la cultura non è soltanto un patrimonio, la cultura è un progetto (1999:XX-XXI).

È la nozione di creatività culturale che, a mio modo di vedere, potrebbe entrare proficuamente nel lessico degli antropologi".

Bibliografia

- Fasulo, A. (2009) *Fiducia*, "AM - Antropologia Museale", 22, pp. 51-53.
 Favole, A. (2009) *Creatività culturale*, "AM - Antropologia Museale", 22, pp. 51-53.
 Garfinkel, H. (1967) *Studies in ethnomethodology*, Prentice Hall, Englewood Cliffs.
 Goffman, E. (1988) *Il rituale dell'interazione*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 1967 *Interaction Ritual*, Garden City, Doubleday.
 Goody, J. (1979) *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Ed. de Minuit, Paris.
 Luhmann (2002) *La fiducia*, Il Mulino, Bologna, ed. or. 1968 *Vertrauen*, Lucius & Lucius, Stuttgart.
 Parry, A. (a cura di) (1971) *The Making of Homeric Verse. The Collected Papers of Milman Parry*, Clarendon Press, Oxford.
 Per gli scritti di Milman Parry del 1930, vedi http://it.wikipedia.org/wiki/Milman_Parry e en.wikipedia.org/wiki/Oral_poetry
 Todorov, T. (1998) *La vita comune*, Milano, Pratiche, ed. or. 1995, *La vie commune. Essai d'anthropologie générale*, Seuil, Paris.

Etnu 2011

La giornata del 12 giugno

PAOLO PIQUEREDDU

Direttore generale dell'Istituto Superiore Etnografico della Sardegna

La giornata che ETNU, il festival dell'Etnografia, ha dedicato alla poesia estemporanea nella prospettiva di una sua candidatura quale patrimonio dell'umanità ha assunto per l'Istituto Superiore Etnografico della Sardegna il significato di un impegno da onorare e rafforzare attraverso la messa in campo di cospicui interventi organizzativi e scientifici. Con la firma del documento di Nuoro si è avviato un processo che, al di là della suggestione e della forte rilevanza simbolica dell'iniziativa, richiederà il governo di un percorso assai complesso, irto di difficoltà e di rischi derivanti dalla necessità di ricondurre a un sentire internazionale espressioni della poesia estemporanea storicamente e culturalmente indirizzata a un'utenza locale, conosciuta e partecipe dei temi trattati nelle performance. Il documento di Nuoro sottolinea la volontà di percorrere una strada insieme, ma senza scorciatoie semplificative, garantendo il massimo impegno nello studio delle diverse forme e dei diversi contesti di esplicazione delle pratiche poetiche ed evitando di considerare simile e ancor meno uguale ciò che non è né simile né uguale. Trovare ambiti unificanti sarà proprio uno degli elementi sui quali si giocherà la complessiva credibilità scientifica del progetto.

Consapevoli di tutto questo non si può non mettere in evidenza come il risuonare nelle sale del festival di lingue e sonorità sconosciute, espresse con posture e movenze inedite, abbia creato nella ricca, affollatissima giornata del 12 giugno, un senso diffuso di straniamento e nel contempo di empatia, che inducono a rafforzare e confermare con convinzione un patto di azione tra i poeti e gli studiosi che dalla Spagna al Marocco, dalla Tunisia al Sudamerica e alla Sardegna e alla Toscana, hanno voluto incontrarsi a Nuoro per suggerire l'avvio di una straordinaria scommessa culturale.

Piace rimarcare ancora una volta la vocazione dell'istituto a porsi come luogo fisico di incontro, di scambio e di ospitalità e di dibattito dell'antropologia non solo italiana. Il 12 giugno questo ruolo è stato confermato anche per la poesia estemporanea internazionale; di ciò sono molto grato a quanti, a vario titolo e con diverse responsabilità, ma con uguale impegno e passione hanno ideato e reso possibile l'organizzazione e la realizzazione di questa storica giornata.

MATÍAS N. ISOLABELLA

Universidad de Valladolid

Il 12 giugno del 2011, nella cornice del terzo festival dell'Etnografía di Nuoro (ETNU), ha avuto luogo l'appendice del progetto Incontro, nel cui ambito, tra il 2008 e il 2011, è stato realizzato uno studio comparato tra le

tradizioni di poesia orale improvvisata della Toscana, della Sardegna e della Corsica¹. Il convegno è stato ospitato dall'ISRE, istituzione che negli ultimi anni ha contribuito enormemente alla diffusione delle tradizioni improvvisative sarde con la pubblicazione di due importanti lavori².

Il fenomeno della poesia estemporanea è diffuso in molte aree linguistiche e, nel corso degli anni, è stato affrontato da diverse discipline. In alcuni casi si è arrivati a realizzare uno studio sistematico e profondo (valga come esempio quello dei due autori citati), in altri si è iniziato un percorso che deve essere proseguito, in altri ancora i lavori prodotti possono servire come base per uno studio da affrontare seguendo gli approcci metodologici delle discipline demoetnoantropologiche.

Attualmente sarebbe azzardato affermare quali tradizioni siano state studiate e quali no, o fare un elenco bibliografico che possa considerarsi esaustivo. Molte ricerche sono state realizzate ai margini dell'accademia, trovando diffusione in testi monografici autoprodotti e spesso poco noti. Mi riferisco, per esempio, al caso dei payadores dell'area rioplatense, oggetto della mia ricerca, ma credo che il discorso possa essere esteso a quasi tutta l'America Latina. Fatta eccezione per alcune pubblicazioni di Ercilia Moreno Chá e Abel Zabala in riviste scientifiche nazionali ed internazionali, la maggior parte dei lavori esistenti hanno avuto una diffusione nazionale o locale piuttosto scarsa e sono difficili da ubicare.

Sebbene esistano incontri internazionali volti a promuovere l'intercambio tra poeti improvvisatori – ad esempio *l'Encuentro/Festival Iberoamericano de la Décima y el Verso Improvisado* che si celebra dal 1991 principalmente a Cuba, ma che in alcune occasioni è stato ospitato da istituzioni spagnole e iberoamericane – non è ancora stato creato un gruppo di lavoro stabile che possa fungere da punto di riferimento per tutti coloro che si occupano dell'argomento. Come studioso di poesia improvvisata ritengo necessaria la creazione di uno spazio virtuale nel quale raccogliere informazioni utili, come il contatto di poeti e ricercatori di aree diverse, riferimenti bibliografici, esempi audiovisivi, ecc. In questo senso, l'incontro avvenuto a Nuoro può e deve essere il primo di una serie di appuntamenti volti a rafforzare i legami ed il dialogo intorno alla poesia estemporanea.

Affrontare uno studio comparato di questo tipo comporta innumerevoli difficoltà, dove la più evidente è certamente quella linguistica. Ciò che appare diffuso nelle diverse tradizioni improvvisative è la maggiore importanza che assumono le strutture formali della poesia ed il loro contenuto rispetto alle strutture musicali sulle quali si appoggiano. La musica assume così la funzione di mero veicolo per la trasmissione di un'idea espressa in versi. Con questo non voglio dire che l'aspetto sonoro

vada sottovalutato, anzi, sicuramente cela aspetti estremamente interessanti, ma il discorso dei poeti (*emic*) sottolinea a più riprese, almeno nelle tradizioni che conosco più da vicino, che per essere considerati buoni improvvisatori non è necessario essere bravi cantori, anche se essere musicalmente dotati sia un vantaggio. Non è una regola, e la prova più evidente la si trova in Spagna. Nel *trovo* di Murcia, per esempio, che si sviluppa su forme musicali derivate dal flamenco, non è ammesso colui che non sa cantare. In questo caso i poeti vocalmente meno dotati usano esibirsi accompagnati da un *cantaor*, al quale suggeriscono i versi. Ancor più emblematico è forse il caso dei *bertsolari* del País Vasco; in questa tradizione poetica il repentista canta con più di 3000 melodie sulle quali improvvisare, e sarà la melodia scelta a determinare, frase per frase³, la metrica del testo.

Il lavoro comparativo, dunque, richiede sia una traduzione musicale e dei contesti performativi, ma soprattutto una traduzione testuale critica, contestualizzata. È necessario capirsi, perché è nel testo che si manifestano la genialità del poeta ed il suo messaggio, il saper fare espresso nell'*hic et nunc* di cui parla Macchiarella⁴. Bisogna poi stabilire quali aspetti comparare. In questo senso potrebbe essere interessante organizzare incontri tematici in cui, di volta in volta, l'aspetto centrale sia, per esempio, la forma poetica, il concetto di sfida, le situazioni performative, la relazione tra improvvisazione e musica, e così via.

L'incontro di Nuoro ha sofferto in parte questo problema, sebbene l'intenzione proclamata fosse quella di iniziare a conoscersi attraverso una breve presentazione, tralasciando per il momento l'approccio comparativo. Ci si è potuti così affacciare all'improvvisazione poetica araba con interventi sulla poesia estemporanea della Tunisia e del Marocco; ad alcune tradizioni della Penisola Iberica, in particolare quelle della Catalogna, di Mallorca e delle Baleari; alle pratiche improvvisative in Argentina e Brasile per l'America Latina; per chiudere infine con le tradizioni italiane e francesi: Toscana, Lazio, Sardegna e Corsica⁵.

È comunque nostra responsabilità, in quanto studiosi, ridurre le distanze traducendo i testi⁶ e proponendo ascolti guidati, richiamando l'attenzione dell'ascoltatore sugli aspetti che si vuole analizzare. L'obiettivo che ci si propone è affascinante quanto ambizioso; si tratta di un lungo percorso che va affrontato con pazienza e tenacia. Più o meno al margine del dialogo scientifico è stato avviato anche un discorso "istituzionale". Mi riferisco all'apertura dei lavori che porteranno a proporre all'UNESCO l'iscrizione dell'improvvisazione poetica come Patrimonio Immateriale dell'Umanità.

Sebbene le intenzioni dichiarate dall'ente non sempre si traducono in un interesse concreto verso le comunità, tanto è vero che l'etichetta UNESCO viene spesso utilizzata come mero richiamo turistico da enti locali che non agiscono in primo luogo per il bene degli interessati, ritengo proficuo affrontare il discorso a partire dal dialogo tra ricercatori e poeti. Gli addetti ai lavori dell'UNESCO svolgono sostanzialmente funzioni politiche, diplomatiche, burocratiche, e le comunità locali corrono il rischio di diventare pedine di un gioco di potere che non le be-

nefia affatto. Credo sia responsabilità del ricercatore, per quanto sia possibile, accompagnare i differenti gruppi sociali e difendere i loro interessi. Funzione implicitamente richiesta dalla stessa UNESCO, dato che la compilazione dei formulari per l'iscrizione alle liste è estremamente complessa.

Spesso lo sguardo del ricercatore, il mio incluso, è etereo, troppo distante dalla realtà; è giustamente critico di fronte a certi meccanismi globali eticamente discutibili, ma se tali meccanismi sono inevitabili, è preferibile che il ricercatore ne faccia parte, vegliando così sugli interessi dei protagonisti. Per questa ragione condivido totalmente le parole di Pietro Clemente, quando sottolinea che l'obiettivo è lavorare lentamente e bene.

Per lavorare bene bisogna incontrarsi, conoscersi, fare ricerca. Il documento che è stato presentato, e di cui parlerò a seguire, è semplicemente una bozza, una dichiarazione di intenti. Alla fine dell'incontro è stata richiesta la firma dei partecipanti con l'unico scopo di formalizzare l'impegno a continuare il lavoro iniziato.

Sebbene il testo non fosse definitivo, ho voluto evitare di apporre la mia firma sul documento in nome di una comunità che in nessun momento mi ha scelto come suo rappresentante. Forse il mio sentire è dettato da un eccesso di zelo in quanto giovane ricercatore, tuttavia mi è parsa la soluzione più sensata.

Pochi giorni dopo l'incontro di Nuoro mi sono recato in Argentina – dove sto continuando la ricerca sul campo – ed ho affrontato coi *payadores* l'argomento, mettendoli al corrente del progetto coordinato dall'Italia. Così facendo sono venuto a conoscenza del fatto che la *Segreteria de Cultura de la Nación* dell'Argentina (corrisponde al Ministero per i Beni Culturali italiano) sta avviando la pratica di patrimonializzazione per la *payada* rioplatense su richiesta degli stessi *payadores*.

David Tokar, giovane *payador* della provincia di Buenos Aires, insieme al suo collega Luis Genaro, collabora stabilmente con l'Intendente alla Cultura del suo paese. Da questa collaborazione – che si concretizza con performance periodiche nell'ambito di alcuni atti ufficiali cittadini – e dall'intenzione di trovare fondi per garantirne la continuità, nasce l'idea di presentare la *payada* di San Vicente come bene di interesse locale. La pratica avvia così una serie di contatti che porta a due antropologhe, Marian Moya e Monica Lacarrieu, docenti universitarie e collaboratrici della *Segreteria de Cultura*. Nei prossimi giorni è in programma una riunione tra le due parti nella quale i *payadores* dovranno stilare un documento da loro approvato e a partire dal quale andranno compilati gli inventari. Informerò nella prossima occasione di incontro sull'avanzamento dei lavori, con lo scopo di introdurre la dichiarazione argentina all'interno del programma internazionale che si sta avviando. Al momento entrambe le parti hanno dato la loro approvazione per unirsi al progetto.

Tale situazione pone comunque l'accento sulle difficoltà che comporta la coordinazione di una dichiarazione internazionale alla quale andranno ad aggiungersi eventuali progetti locali in corso, i quali, prima di tutto, devono essere individuati, valutati ed eventualmente incorporati.

Tornando alla bozza approvata in Italia, non essendo esperto in materia di dichiarazioni UNESCO, mi limiterò ad una riflessione di carattere accademico.

Per quanto possa essere interessante presentare una candidatura che offra ai poeti nuove occasioni di incontro e di lavoro – e ai ricercatori un finanziamento costante alla ricerca – esistono delle difficoltà epistemologiche nel momento in cui si deve stabilire quali tradizioni entrano a far parte del progetto e quali no. Già le prime due righe del documento offrono diversi spunti di riflessione:

Preso atto che:

l'improvvisazione poetica cantata è una delle arti di tradizione orale che caratterizza varie aree linguistiche, territoriali e storiche del mondo⁷;

di che grado di improvvisazione stiamo parlando? Esistono tradizioni in cui l'improvvisazione "pura" è poco frequente. Nella *baguala* del nord-ovest dell'Argentina, per esempio, l'abilità dell'improvvisatore sta nello scegliere, all'interno di un vasto repertorio, la *copla*⁸ che meglio si adatta alla sfida poetica in corso; solo di rado vengono inventate nuove *coplas*.

Al trattare il concetto di poesia ci troviamo di fronte a un caso simile. Verranno considerate poesia le strofe che rispettino una struttura metrica e di rime prestabilita, o si vogliono includere forme più libere, come il rap per esempio? Se parliamo poi di canto, le complicazioni si amplificano. Senza entrare in discussioni complesse (per esempio su come stabilire una discriminazione tra declamazione e canto)⁹, esistono tradizioni, come quella dei *pajadores* del Rio Grande Do Sul (Brasile), che vengono declamate su un tappeto musicale. Altre, come quella dei *bertsolari* Vascos o degli improvvisatori in ottava rima della Toscana, nelle quali il canto è a cappella. Ma il caso dei *pajadores* brasiliani è emblematico: fanno parte di una tradizione molto simile a quella rioplatense¹⁰, di radice gauchesca e con improvvisazione in *décimas* su accompagnamento di milonga; gli unici aspetti che differiscono sono l'idioma e il modo in cui viene trasmesso il testo.

Oltre alle ambiguità create dai termini utilizzati in questa prima bozza – inevitabili nel momento in cui ci si propone di definire tradizioni che, per quanto simili, restano comunque diverse – esiste un aspetto che non è stato menzionato, quello della sfida. Nelle tradizioni che conosco più da vicino essa rappresenta un elemento centrale, le improvvisazioni avvengono sempre all'interno di un duello poetico più o meno esplicito. In alcuni casi tale aspetto è talmente importante che condiziona il nome della tradizione in questione: i repentisti rioplatensi parlano di *payada* solo quando l'improvvisazione avviene tra due o più poeti.

La bozza prosegue:

Che nei paesi arabi, in Europa e in America Meridionale e Centrale essa ha una storia plurisecolare e sta compiendo un difficile percorso di rivitalizzazione nel contesto della modernità;

da una parte, come ho avuto modo di sapere conversando con Carles Belda, la tradizione poetica catalana è

piuttosto recente. Mi sfuggono ora i particolari che tanto Belda come Gianni Ginesi potranno chiarire, ma è evidente che casi come questo portano maggiori difficoltà. Qualora la necessità di trattare tradizioni plurisecolari fosse esplicitata dai documenti UNESCO non ci sarebbe alcun dubbio ma, dal punto di vista del ricercatore, è altrettanto interessante poter documentare la nascita di nuove "tradizioni".

'Rivitalizzazione' è un altro termine conflittivo. Si rivitalizza qualcosa che è morto o sta morendo, e non tutte le pratiche improvvisative si trovano in tale situazione. Nel Rio de la Plata la tradizione non si è mai interrotta; ha sempre contato con un buon numero di repentisti, ed attualmente ci sono parecchi giovani che si stanno avvicinando ai professionisti affermati per apprendere l'arte. Un caso curioso è quello di Nazareno Peralta, ragazzo di quindici anni che aveva iniziato ad improvvisare col rap e che successivamente si è avvicinato ai *payadores*. O Cristian Rodríguez, giovane imprenditore della città che ogni mercoledì sera, alla fine della sua giornata lavorativa, percorre settanta chilometri in macchina per raggiungere il laboratorio di repentismo di Emanuel Gabotto, giovane e affermato *payador* argentino. Per queste (e molte altre) ragioni, credo non sia necessaria una rivitalizzazione, bensì un impulso per rafforzare una tradizione che è viva e vegeta.

Il documento prosegue:

Che già molti poeti viaggiano nel mondo globale scambiando canti e tradizioni;

Constatato che oggi, nonostante l'interesse e la vivacità di molte forme e le diverse presenze di poeti che realizzano spettacoli e performance in varie aree della terra essa non è abbastanza valorizzata nel quadro delle comunicazioni, dello spettacolo e dei contesti di vita collettivi dei poeti e della gente, e in alcune aree rischia di non riuscire a trasmettersi alle nuove generazioni come patrimonio culturale vivo.

Anche il discorso della valorizzazione presenta difficoltà che, sebbene non possono essere evitate, vanno quantomeno riflettute. Joxerra García¹¹ riferisce sugli effetti della televisione nell'improvvisazione poetica *vasca*. Il *bertsolarismo* è un movimento seguito da un pubblico numeroso; i festival poetici riempiono palasport con 15.000 o 20.000 persone. La televisione *vasca* segue e ritrasmette con certa frequenza gli *highlights* delle performance, abituando il pubblico ad un livello poetico che si presenta solo in alcuni casi. Il fascino dell'improvvisazione sta nel fatto che tutto avviene in un istante e svanisce in quello successivo; a volte le sfide poetiche sono eccezionali, altre volte poco brillanti. È parte del gioco, i poeti stessi lo accettano mettendosi in discussione ogni volta che salgono sul palcoscenico, e la ritrasmissione dei frammenti migliori può creare nel pubblico aspettative difficilmente sostenibili. Ripeto, certi processi sono indubbiamente inevitabili – la spettacolarizzazione della tradizione sta avvenendo un po' ovunque – ma, in quanto ricercatori dotati di un'etica professionale solida, non possiamo sottovalutare gli effetti collaterali che ogni azione porta con sé.

Tra gli obiettivi da tenere in considerazione nello sviluppo del progetto, ritengo vi debba essere la creazione di centri di raccolta e documentazione, importanti sia da un punto di vista patrimoniale che mediatico. Esistono infinità di registrazioni audiovisive, fotografie e documenti storici che rischiano di scomparire. In Argentina sono già stati creati due centri di raccolta gestiti da payadores¹², ma loro stessi sono consapevoli della necessità di avere una sede centrale gestita da professionisti in materia di conservazione e archivistica.

L'obiettivo della commissione è completare il dossier di candidatura entro il dicembre del 2013; ci separano da quella data un anno e mezzo di incontri e riflessioni appassionanti. Gli interrogativi proposti e le considerazioni presentate in questo articolo non vogliono essere altro che un piccolo contributo al dialogo. La strada è lunga, Nuoro un ottimo punto di partenza.

Note

1 - www.incontrotransfrontaliero.it

2 - Bravi, Paolo. 2010. *A sa moda campidanese. Pratiche, poetiche e voci degli improvvisatori nella Sardegna meridionale*, Istituto Superiore Etnografico della Sardegna, Nuoro. Manca, Maria. 2009. *Cantare in poesia per sfidare la sorte*, Istituto Superiore Etnografico della Sardegna, Nuoro.

3 - Intendo frase melodica.

4 - Ignazio Macchiarella, *La dimensione musicale dell'improvvisazione poetica in Corsica, Sardegna e Toscana*, in *Progetto Incontro. Materiali di ricerca e di analisi*, a cura di Duilio Caocci e Ignazio Macchiarella, Isre, Nuoro 2011, (ISBN 9788896094150), pp. 72-84.

5 - Si veda www.etnu.com per maggiori informazioni riguardo il programma dell'incontro.

6 - Ad esempio scegliendo l'inglese come lingua franca.

7 - Si veda www.etnu.com per la dichiarazione completa.

8 - Strofa di quattro versi.

9 - Alcuni payadores ritengono che i recitatori di versi andrebbero considerati come cantori. "I poeti stessi talvolta si riferiscono ai loro versi col termine 'canto', e il modo di cantare nostro è molto vicino alla declamazione dei versi" afferma José Curbelo, uno dei maggiori esponenti del movimento della payada, nel corso di una conversazione.

10 - Sembra una tradizione piuttosto nuova, reinventata, anche se tale affermazione richiederebbe uno studio approfondito.

11 - Ne ha parlato nel corso del *Simposio sobre patrimonio inmaterial. La voz y la improvisación*, ad Urueña (Spagna) nel 2007.

12 - Uno a Tres Arroyos, cittadina della provincia di Buenos Aires (800 km a sud della capitale) e uno nella città patagonica di Rio Gallegos.

PAOLO APOLITO

Un convegno, un festival, un meeting sono scene di incontri multipli. Il focus di incontro è fatto di idee, parole, immagini, suoni, simboli trasversali. Il proscenio, di strutture, griglie, impalcature, programmi. Poi c'è il backstage, che conta molto, che è ciò che permette impressioni durature, memorie, trasformazioni. Conversioni. Il backstage è il punto di incontro tra gli esseri umani, la frontiera, più

o meno porosa. A ETNU sono stato per il mio turno in scena, ho osservato con interesse e a volte grande partecipazione le scene altrui, ho goduto del ben organizzato proscenio, ma come antropologo curioso e inguaribilmente naïf mi sono goduto il backstage. E là ho misurato la febbre di questo lento lavoro di costruzione di una rete internazionale sulla poesia improvvisata. Passione febbrile che sta prendendo alcuni dei protagonisti, Pietro Clemente, solitamente di tranquille temperature basse, in testa. Però, più di tutti, per ragioni invisibili ma evidentemente forti, sono stato incantato dal backstage degli ospiti provenienti dai paesi nordafricani (non solo arabi, poiché c'erano berberi). Ecco, il loro era un controllo pieno del territorio simbolico in terra sarda. Suntuosi fino all'abbaglio nell'orgoglio dei mezzi espressivi, eleganti fino allo sfarzo nel portamento dei corpi, forti fino all'improntitudine nel dominio degli spazi e tempi a loro destinati, devoti fino allo sfoggio di sé nell'elargizione di attenzioni somatiche nei contatti, incontri, saluti, conversazioni, si muovevano come chi è convinto che l'umanizzazione sempre incompleta degli umani sia un processo del tutto controllato dall'agency (ah!) dei protagonisti umani. Per persone provenienti da mondi oggi effervescenti sulla scena del mondo, ma appena ieri consegnati all'immobilità dei residui della storia, mi è sembrata una eloquente dimostrazione delle finestre opache e vetri sfocati attraverso i quali siamo costretti a leggere il mondo a noi non immediatamente familiare grazie a media velocemente consumati quotidianamente. E anche, su un altro versante riflessivo, della nostra miopia sulla forza espressiva e performativa dei corpi in azione. Poeti e studiosi, o poeti/studiosi, gli ospiti nordafricani di ETNU disegnavano il territorio di presentazione dei loro patrimoni non solo nei momenti pubblici concessi sulla scena del Festival, ma anche aspettando il loro turno nel backstage. Semplicemente stando là.

LUCIANA MARIOTTI

Candidature Unesco. Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale intangibile. Lista rappresentativa e candidature multinazionali. Nel 1997, Pietro Clemente fu l'organizzatore a Grosseto, di un importante convegno che – allora – fece il punto sull'improvvisazione poetica, e dell'ottava rima. Il Convegno fu promosso dall'Archivio delle Tradizioni Popolari della Maremma Grossetana e il titolo completo era: *L'arte del Dire*.

Guardando l'indice, è interessante sottolineare quanto i vari capitoli articolavano, di fatto, la complessa espressione del *Dire poetico, cioè dell'improvvisazione poetica*, per via verbale. Infatti il convegno si interessò ai *Riferimenti storici dell'ottava rima*; alla *Poesia improvvisata in Italia Centrale*; all'analisi delle *Forme di espressività*. Le giornate di studio del 1996 misero in luce la profonda trasformazione che era avvenuta all'indomani dell'avvio degli anni Novanta del Novecento. Chi, infatti, in questo periodo *poetava in ottava rima* aveva, rispetto al contadino di una decina d'anni prima, la consapevolezza di svolgere un'attività particolare ed esprimeva la volontà di raccogliere la sfida dell'azione verso una

nuova coesione e fenomeni nuovi di radicamento, anche se non sempre collegati alle attività che ne avevano nel passato sancito lo statuto. Quel convegno – sebbene mettesse in luce i limiti del poetare in ottava rima intesa più come aspetto tecnico e, per questo, tenuta a margine dagli studiosi di cultura popolare, segnalava proprio la trasformazione dovuta alla consapevolezza suscitata da quest'azione "popolare". In ogni caso manteneva l'aspetto antropologico tradizionale centrato sull'analisi puntuale della struttura interna dell'organizzazione di queste manifestazioni o elementi del patrimonio culturale intangibile.

Nel giugno 2011, questo incontro sancisce un ulteriore mutamento dell'improvvisazione poetica, del *saper dire* in tutte le sue sfaccettature. Il mutamento questa volta non proviene esattamente da un'autorevisione, ma è subordinata all'analisi di processo e al quadro socio-culturale entro al quale i *materiali poetici* devono essere collocati, se si scelgono soluzioni condivise a livello nazionale e internazionale. Innanzitutto, il quadro della *patrimonializzazione* di queste forme di espressioni poetiche; poi il quadro definito per i cosiddetti elementi del patrimonio culturale intangibile dalla Lista Rappresentativa del patrimonio culturale intangibile dell'umanità, entro la Convenzione del 2003. L'impatto della *patrimonializzazione* delle espressioni culturali intangibili – ivi incluse le espressioni poetiche – non è un processo definito e resta inesplorato: diciamo che di volta in volta candidature differenti contribuiscono a *creare metodologie* proprio perché le direttive della convenzione sono ancora oggetto di riflessione. La nozione di patrimonio per prima cosa svincola dal territorio locale – l'elemento culturale intangibile che si vuole proporre nella Lista Rappresentativa UNESCO – sebbene esso resti espressione dell'identità dello stesso territorio. E questo, sicuramente, è un aspetto radicale di cambiamento visto che per almeno due secoli si è cercato di definire il bene in questione, ma – contestualmente – lo stesso elemento o bene è portato dalle *comunità*, diretta espressione del territorio, più o meno locale. Il nuovo orientamento è, dunque, centrato sul processo e in particolare sul processo di patrimonializzazione. Il patrimonio culturale intangibile è costituito da: *le pratiche, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, i saper fare – così come gli strumenti, gli oggetti, gli artefatti, gli spazi culturali ad essi associati, che le comunità, i gruppi e nel caso i singoli individui riconoscono come facenti parte del proprio patrimonio culturale intangibile. Questo patrimonio culturale, trasmesso di generazione in generazione, è sempre ricreato dalle stesse comunità e dai gruppi, in funzione del loro ambiente, della loro interazione con la natura e della loro storia procurando loro un sentimento di identità e di continuità contribuendo a promuovere il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana.*

Le *comunità*, dunque, sono il vero ed esclusivo metro di misura del patrimonio culturale, dunque la questione è più urgente allorché si istituisce la candidatura di un elemento del patrimonio culturale intangibile condiviso da "comunità" appartenenti a paesi diversi, con diverse storie e diverse modalità di espressioni culturali che devono condividere l'elemento proposto.

Le iscrizioni nella Lista Rappresentativa del patrimonio Culturale Intangibile dell'Umanità datano a partire dal 2008 e ogni anno ne sono state iscritte oltre cinquanta. Le iscrizioni di elementi multinazionale – sebbene favoriti dal Segretariato UNESCO del Patrimonio culturale intangibile – perché contribuiscono attraverso le metodologie antropologiche della *comparazione storico-culturale* e il *dialogo interculturale* a quello scambio tra le culture, di sicuro una delle finalità più importanti dell'Agenzia dell'Organizzazione delle Nazioni Unite: incentivare la cultura come strumento per favorire la pace! Le iscrizioni multinazionali – si diceva – non sono affatto numerose. I motivi sono molto probabilmente da attribuirsi proprio alle necessità di una riflessione all'indomani dei mutamenti radicali intervenuti nel settore *della cultura antropologica non-oggettuale* (per dirla con Alberto Cirese!).

Infatti la prima candidatura iscritta multinazionale è stato l'elemento *Navruz, Nawououz, Nooruz, Nauroz, Nevruz* che si celebra il 21 marzo ed è considerata una cerimonia di Capodanno e d'inizio di primavera. Si tratta di diverse cerimonie, riti ed eventi culturali guidati dalle famiglie, come pure delle musiche. Si praticano giochi tradizionali e vengono preparati speciali cibi: ciò che caratterizza l'elemento è la speciale attenzione al vicinato, al rispetto della natura. Le donne delle diverse comunità sono importanti per la trasmissione dell'elemento e per la diffusione delle tradizioni. Elemento condiviso da circa 7 nazioni iscritto nel 2009 nel mese di novembre alla riunione del Comitato Intergovernativo di Abu Dhabi; mentre nel 2010, nella riunione annuale del Comitato Intergovernativo di Nairobi sono stati iscritti: la *Dieta Mediterranea*, con quattro paesi del Mediterraneo e Spagna capofila; la *Falconeria* con 11 paesi di cui solo il Belgio appartenente al gruppo I-occidentale; la *Gastronomia Francese*; *La cucina messicana*.

Le candidature di elementi condivisi di tipo multinazionale devono avere un unico format di candidatura e rispettare il numero di parole previsto per ciascun paragrafo; il criterio R5 – l'inventariazione – è particolarmente importante, non solo come momento di conoscenza ma anche come prima misura di salvaguardia ed ogni elemento di ciascun paese viene inventariato secondo le procedure in vigore in ciascuno Stato.

Bibliografia

- Amselle, J.L.- Bakolo, A. (2008) *L'invenzione dell'etnia*, Roma, Meltemi.
- Bortolotto, C. (2007) *Frontiere, territori e comunità: les problematiques du patrimoine immatériel transnational*, Progetto di ricerca.
- Cirese, A.M. (2003) *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*, Siena, Protagon Ed. Toscani.
- Mariotti, L. (2011) *Patrimonio culturale immateriale: un prodotto meta culturale*, in pubblicazione nella "Rivista ERREEFFE".
- Zagato, L. (2009) *Il ruolo della lingua nella costruzione (mantenimento e sviluppo) delle identità culturali. Riflessioni alla luce dei nuovi strumenti UNESCO*, in M. Carmel, *Le minoranze etnolinguistiche in Europa, tra stato nazionale e cittadinanza democratica*, Milano, CEDAM, pp. 229-254.

FERDINANDO MIRIZZI

Filologi e improvvisatori. Avevo partecipato un po' occasionalmente, nello scorso mese di gennaio, a un incontro fiorentino di preparazione a una ipotesi di candidatura Unesco della poesia improvvisata in area Mediterranea, e non solo: c'erano Pietro Clemente, Paolo Piquereddu, Valentina Zingari, Paolo Nardini, Alessandra Broccolini, Sandra Ferracuti e forse qualcun altro ancora, che spero vorrà scusarmi se non ne rammento il nome. E ricordo che la messa a punto di quanto maturato fino a quel momento all'interno del progetto "Incontro" e le prospettive apertesi nelle discussioni tra esponenti delle ONG di vari Paesi riunitisi a Nairobi alla fine del 2010 di cui riferirono Paolo Nardini e Valentina Zingari, che vi avevano partecipato, raccontando dei contatti con studiosi e operatori di altri continenti e delle possibilità di ampliamento del progetto fino a comprendere anche forme di improvvisazione poetica dell'America Latina, costituivano una ormai solida base per elaborare una proposta di candidatura consapevole e matura. Valentina parlava con entusiasmo di Antonio Arantes, antropologo brasiliano con solide esperienze di ricerca sulla tradizione orale nel suo Paese, e della sua capacità di fare rete con tanti altri studiosi e ricercatori sparsi per il mondo. Quanto ascoltavo mi intrigava e, quando Pietro mi chiese un commento, dissi che convenivo con lui nel ritenere che una proposta di candidatura quale si andava allora delineando recuperasse uno dei principi che aveva caratterizzato la storia degli studi demologici e antropologici sul piano internazionale: la comparazione, attraverso la quale sarebbe stato possibile cogliere analogie e differenze tra produzioni culturali appartenenti a contesti diversificati. Così da costruire, nel caso specifico, una rete di poeti improvvisatori in grado di dialogare tra loro con le proprie composizioni e le rispettive performances, permettendo di superare qualsiasi idea di competizione e di gerarchizzazione tra beni immateriali, che sembrava invece avere fino a quel momento segnato la corsa alle candidature per l'inserimento nella lista Unesco.

Quella riunione e la visione di altri materiali di riflessione e di discussione letti successivamente aveva stimolato la mia curiosità per la giornata in cui, all'interno di Etnu 2011, si sarebbe discusso a Nuoro del progetto di candidatura multinazionale, o plurilocale secondo l'espressione usata da Pietro Clemente, e si sarebbero potuti ascoltare insieme e comparativamente poeti improvvisatori nordafricani, latinoamericani ed europei, tra cui anche laziali, toscani e sardi, in una straordinaria dimensione polifonica e in un clima di riflessione comune.

Con interesse, dunque, fermandomi a Nuoro oltre le ini-

ziative programmate da ISRE e SIMBDEA insieme per riflettere criticamente sull'eredità trasmessa alla museografia contemporanea dal Congresso e dalla Mostra di Etnografia Italiana del 1911, ho seguito il programma previsto per domenica 12 giugno, non rimanendone per nulla deluso soprattutto per l'effetto prodotto dall'intreccio di lingue, stili poetici, modelli performativi differenti. A me, che ho avuto una formazione demologica iniziale di tipo filologico-letterario, quell'intreccio richiama la lunga catena di ricerche e studi che, attraverso Tommaseo e D'Ancona, Nigra e Barbi, Santoli e Toschi, Cirese e Bronzini, aveva progressivamente definito gli indirizzi di metodo per la comparazione nazionale e internazionale delle produzioni poetiche, supportate dalla recitazione o dal canto, per l'individuazione dell'intensità della tradizione, specialmente orale, e del grado di elaborazione a cui i testi sono sottoposti nel loro vasto processo di diffusione nel tempo e nello spazio. E se la grande scuola filologica italiana si limitava, come faceva ad esempio Michele Barbi, a segnalare l'«europietà di temi e melodie popolari», per cui le testimonianze rilevabili nei diversi contesti regionali e locali altro non erano che varianti, adattamenti, tramutamenti di una tradizione, orale e scritta, variamente circolante in tutta Europa, per cui era necessario condurre lo studio dei testi letterari e delle melodie entro un raggio di comparazione che fosse il più ampio possibile, le composizioni improvvisate di berberi e catalani, argentini e sardi, toscani e laziali che si avvicendavano in quella domenica di inizio estate a Nuoro mi facevano pensare a un allargamento degli orizzonti suggeriti dai maestri filologi dell'Otto e del Novecento. I quali erano convinti, in una prospettiva transnazionale e sia pure per lo più limitata al continente europeo, che i testi poetici si caratterizzassero come veicoli di cultura, non condizionati da vincoli di lingua e di appartenenze etniche, in grado di trasmigrare, al di là degli ostacoli di natura geografica o ideologica, tra popoli diversi favorendo dialoghi e scambi culturali, sollecitando nuove produzioni e stimolando la creatività in connessione con le differenti situazioni contestuali.

E, mentre ascoltavo, pensavo alla necessità di riconsiderare l'apporto dei filologi italiani ed europei, come ad esempio tra gli altri il grande Ramón Menéndez Pidal, perché forse nelle loro opere si possono trovare utili presupposti per uno studio supernazionale e comparato dell'improvvisazione poetica, lungo le linee, e pur con prospettive di forte rinnovamento, che le esperienze più recenti e l'incontro di Etnu 2011 sembrano suggerire e voler perseguire.

Alberto Mario Cirese: un ricordo a più voci

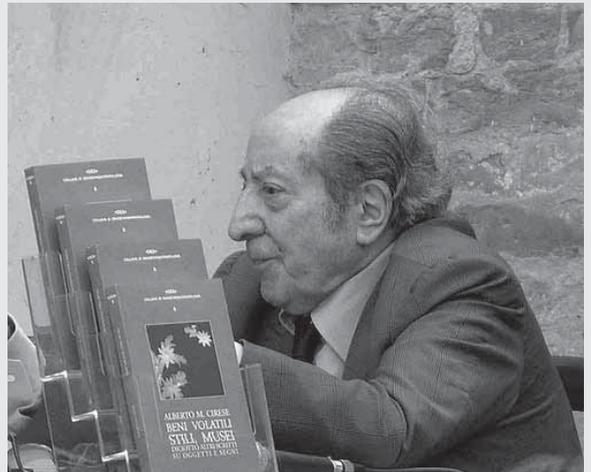
Alberto Mario Cirese è nato ad Avezzano nel 1921, il 19 di giugno; è morto a Monterotondo l'1 settembre 2011. Tra i momenti principali della sua formazione intellettuale, oltre agli studi romani con Paolo Toschi e Raffaele Pettazzoni, vanno ricordati, nel corso degli anni Cinquanta, un soggiorno di perfezionamento presso il *Musée de l'Homme* di Parigi, la collaborazione con il padre Eugenio per la rivista *La Lapa*, le rilevazioni di testi e musiche di tradizione orale in Sabina e in Molise (spesso effettuate con Diego Carpitella), l'intensa esperienza tra i contadini della piana di Rieti.

Cirese ha insegnato all'Università di Cagliari Storia delle tradizioni popolari e Antropologia culturale tra il 1958 e il 1972, e poi Antropologia culturale nelle Università di Siena (1972-1974) e di Roma (1973-1996). Nel 1997 l'Ateneo romano lo ha nominato Professore Emerito. È stato tra i protagonisti in Italia del rinnovamento teorico degli studi demo-etno-antropologici (secondo la denominazione da lui stesso coniata) e la sua ampia produzione saggistica, solo parzialmente raccolta in volume, testimonia l'articolazione dei suoi interessi.

Tra questi un posto di rilievo spetta alla storia degli studi. Riprendendo e rinnovando l'opera di Giuseppe Cocchiara, Cirese ha dedicato alla demologia italiana quadri d'insieme (1973 *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Seconda edizione accresciuta), storie locali (1955 *Saggi sulla cultura meridionale I. Gli studi di tradizioni popolari nel Molise. Profilo storico e saggio di bibliografia*; 1961 *Poesia sarda e poesia popolare nella storia degli studi*; 1983 *Intellettuali e mondo popolare nel Molise*; 2006 *All'isola dei Sardi. Per un anniversario 1956-2006*), profili su temi specifici (1958 *La poesia popolare*), e numerosi contributi su singoli studiosi, raccoglitori e autori. A questo lavoro di ricostruzione storica si accompagnano le riflessioni teoriche sulla circolazione sociale dei fatti culturali, sui dislivelli di cultura, sulle relazioni tra cultura egemone e culture subalterne (1973 *Cultura egemonica e culture subalterne*; 1976 *Intellettuali, folklore, istinto di classe. Note su Verga, Deledda, Scotellaro, Gramsci*; 1997 *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*; 2003 *Tra cosmo e campanile. Ragioni etiche e identità locali*) condotte soprattutto in rapporto allo studio dei testi di tradizione orale, scritta o mista diffusi in ambito popolare, e in dialogo con le posizioni di Giuseppe Vidossi, Vittorio Santoli e Antonio Gramsci.

La letteratura popolare è stata per Cirese anche uno dei terreni d'elezione per lo studio di forme e strutture (1988 *Ragioni metriche. Versificazioni e tradizioni orali*). La logica, la semiotica, alcuni lavori di Propp e di Lévi-Strauss fanno da riferimento per esperimenti di formalizzazione e di modellizzazione condotti su proverbi e forme metriche tradizionali, ma anche lo studio delle relazioni di parentela è stato condotto con particolare attenzione agli aspetti logico-formali. L'interesse per la comparazione dei fatti culturali, per il loro studio condotto con metalinguaggi astratti e con il ricorso al mezzo informatico (che assume valore euristico e non solo strumentale), si associa alla convinzione che l'unità della mente e dell'esperienza umane siano non solo fondate su dati biologici, ma anche comprovabili con dati culturali. È un tema già presente in Tylor, in Frazer e in Lévi-Strauss, e a cui Cirese non vuol rinunciare, rivendicando per l'antropologia la possibilità dello studio delle invarianze accanto a quello delle differenze, la legittimità della considerazione dell'altro non come «altro da sé» ma come un «altro sé» (1998 *Il dire e il fare nelle opere dell'uomo*; 2010 *Altri sé. Per una antropologia delle invarianze*).

All'antropologia dei patrimoni culturali – censimento, catalogazione, classificazione, conservazione e valorizzazione dei beni demo-etno-antropologici – Cirese si è dedicato sia in termini teorici, scrivendo per esempio di museografia contadina e di arte popolare e discutendo sulla nozione di beni volatili o inoggettuali (da altri autori detti "beni immateriali") (1977 *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*; 2007 *Beni volatili, stili, musei. Diciotto altri scritti su oggetti e segni*), sia in termini pratici: ricordiamo il lavoro del Repertorio e Atlante Demologico Sardo, avviato ai tempi dell'insegnamento a Cagliari, le cure dedicate alla Collezione Majorano a Taranto (1971 *Aspetti della ritualità magica e religiosa nel Tarantino*. Catalogo critico della Mostra della raccolta etnografica tarantina di Alfredo Majorano; 1977 *Oggetti, segni, musei*) e la direzione della campagna nazionale di rilevazione di tradizioni orali non cantate promossa tra il 1968 e il 1972 dalla Discoteca di Stato (1975 *Tradizioni orali non cantate*. Primo inventario nazionale per tipi, motivi o argomenti di fiabe, leggende, storie e aneddoti, indovinelli, proverbi, notizie sui modi tradizionali di espressione e di vita, ecc.). (E.T.)



ALBERTO MARIO CIRESE.

GIULIO ANGIONI

È caratteristica dell'opera complessiva di Cirese studioso, e del suo insegnamento esplicito e implicito a una vasta cerchia di allievi, una fruttuosa libertà tematica dei plurimi interessi dei "membri" di questa scuola, unita a una pratica molto rigorosa del metodo scientifico, anzi dei metodi scientifici: perché il Maestro per primo sempre e i suoi allievi migliori hanno praticato e si distinguono ancora per un avveduto relativismo teorico-metodologico, che usa *ad hoc* orizzonti strategici, metodi di studio, di ricerca e di analisi adatti e giustificati dalla produttività del loro impiego su determinati oggetti di studio.

MARCELLO ARDUINI

Una volta, presentandogli il mio lavoro sulle fiabe del viterbese, chiesi a Cirese come mai nella campagna di raccolta della narrativa orale della Discoteca di Stato del 1968-72 non era stata presa in esame nemmeno una zona dell'Alto Lazio. Mi rispose che era già stato un miracolo realizzare un'indagine siffatta, con 40 ricercatori e con 133 raccolte in altrettante località in tutte le regioni d'Italia, e che, per assenza di fondi, molti territori erano stati purtroppo trascurati.

"Del resto – aggiunse con la sua voce incisiva arrochita dal fumo che ancora mi suona nelle orecchie – più volte ho udito dire da Paolo Toschi, in risposta semiseria a chi segnalava qualche mancanza in lavori suoi o altrui, che bisognava pur lasciare qualcosa da fare a chi veniva dopo".

E da questo, con la consueta facondia critica, iniziò a parlare della cumulatività del sapere (anzi, dei saperi), e come dal riconoscimento dell'esistenza delle lacune si ricavano gli stimoli per colmarle, e quanto sia meritorio porsi nella prospettiva di continuare laddove altri si sono fermati.

Una indimenticabile lezione sul valore delle eredità culturali.

SISTA BRAMINI

Il crepuscolo avanzava, eravamo nella cucina della casa laboratorio di Cenci (diretta da Franco Lorenzoni) nella campagna umbra di Amelia (TR), per due giorni di seminario con *Alberto Mario Cirese*. Noi a Cenci svilupparamo una proposta innovativa in cui l'educazione (MCE) si intrecciava alla ricerca teatrale, l'ecologia, l'astronomia, l'intercultura. Ispirati dal passaggio a Cenci (1982) di *Jerzy Grotowski* e del suo *Teatro delle Sorgenti*, basavamo la nostra ricerca sulla necessità di una pratica e di un rapporto diretto con la natura. Invitammo Cirese a parlarci di quello che lui chiamava "l'elementarmente umano". Furono due giorni intensi vissuti nell'estremo rigore intellettuale, ma senza distanza accademica. Difficile spiegare il valore di una simile esperienza oggi. Allora ci si incontrava per riflettere mossi da necessità esistenziali e quello intellettuale era solo uno dei tanti aspetti che ci interessava. Ho sempre tenuto istintivamente legati i concetti a chi li veicola e alla sua qualità umana, da giovane ancor di più. Ricordo che mentre il crepuscolo, inesorabile, dilagava nella cucina, noi eravamo affascinati e un po' sbattuti dal fiume in piena delle parole di Cirese. Gli chiedevamo: "Se si vede solo

ciò che già si conosce, come si fa ad aprirsi al resto?". Lui rispondeva: "... pensate, se vivessimo costantemente nello sconosciuto e nell'instabile, se lasciando i vestiti sulla sedia vicino al letto la sera, al mattino non fossimo certi di ritrovarli? Se al nostro risveglio dubitassimo di ritrovare gli alberi ancora lì? Potremmo avere la possibilità di fare cultura? Essere creativi? Riflettere?". La notte saliva e rendeva incerti ormai i contorni nella stanza lasciando emergere la vibrazione appassionata, combattente, della sua voce focosa. Mi sembrò di toccare l'essenza fragile, ma coraggiosa, dell'essere umani, e in un bagliore, per un attimo, intravidi, dietro a quella voce battagliante per la conquista della ragione, l'altra, quella più nascosta, magica, che con tremore si faceva largo nelle tenebre e sussurrava: "... dobbiamo affermare ad ogni costo la necessità della ragione, lottare incessantemente per tirar fuori dal mare dell'incerto il pur limitato certo, solo così le cose l'indomani mattina saranno ancora lì, dove le abbiamo lasciate la sera...!".

CHRISTIAN BROMBERGER

Alberto Mario Cirese a fortement marqué de son empreinte l'anthropologie italienne mais sa pensée a aussi rayonné ailleurs, en France notamment. Je suis un de ses admirateurs. Son livre (*Cultura egemonica e culture subalterne*) et ses articles sur le jeu d'Ozieri (j'ai eu le privilège de collaborer à la traduction et à l'édition de l'un d'entre eux dans *L'Homme, Revue française d'anthropologie*) m'ont beaucoup inspiré. Tout ce qu'il a écrit sur les *dislivelli* de la culture, sur la culture populaire a été un prolongement lumineux de la pensée gramscienne. Ses développements sur le jeu d'Ozieri m'ont été aussi très utiles quand j'ai pris pour objet d'analyse le match de football, une compétition où il y a un vainqueur et un perdant (le match nul est un pis aller). C'est une belle illustration du *Mors tua, vita mea* scruté par Cirese dans les jeux folkloriques qu'il a étudiés. Ses travaux sur les musées, la nostalgie, la parenté sont aussi des références majeures. J'ajoute que j'ai toujours éprouvé une respectueuse sympathie pour l'homme. À Sienne, à Cagliari, à Aix-en-Provence, où j'ai eu le plaisir de le voir, j'ai toujours été séduit et impressionné par le mélange de rigueur, de jovialité et de sensibilité qui se dégageait de sa personnalité.

ALESSIO CATALINI

Una vicinanza solo sfiorata. Per alcuni mesi ho prestato occhi, mani e orecchie ad una mente i cui confini sono ancora inesplorati; le stesse mani, gli stessi occhi e le stesse orecchie che si erano fuse in un altro senso, quello della memoria visiva. Circondato da libri, dispense, fogli sparsi, ma soprattutto da macchine di vario genere, calcolatori (non è mai stato il computer per Cirese) di ere tecnologiche differenti e loro appendici, spesso appartenenti a nuove frontiere informatiche, che lui continuava tignosamente a padroneggiare, lo assistevo nella sua feroce dedizione al lavoro. Non è stato il mio maestro, ma ha formato gran parte di quelli che ora lo sono. Un giorno, mentre lavorava ad un suo scritto, mi si presentò l'occasione per avvicinarci, seppur in maniera minima, al Cirese professore. Poco convinto di una frase, si fece

suggerire un'alternativa da me. Sulle prime sembrò accogliere in maniera entusiastica la mia proposta, ma subito la mia presunzione di essere entrato nel suo universo fu frustrata, perché nel mentre che trascrivevo il mio contributo lui trovò una soluzione migliore. Illusione fugace, ma che insieme a ciò che mi lega all'uomo conservo molto gelosamente.

PIETRO CLEMENTE

Il coraggio estremo. Ora voglio ricordare Alberto Mario Cirese nella estrema dignità e coerenza del suo tempo ultimo. E con il dolore di non averlo rivisto dopo l'estate. Quest'uomo dal quale ho appreso l'arte del professore universitario, e che ho scelto come Maestro, con sempre grande autonomia, mi ha colpito molto nel vissuto del suo tempo estremo. Lo vedo in ospedale, smagrito, parla con difficoltà. Accenna alla fatica fisica del suo corpo agito da altri, ai suoi conflitti di potere con le infermiere e una suora che lo sovrastano. Ma riesce a staccare la mente. Un mp3 carico con la lettura della *Divina Commedia* lo aiuta a separarsi dal traffico dei corpi e a connettersi ad antiche umanità. E li trova ancora i pensieri per le sue opere, figlie della mente. "Ho pensato di riorganizzare il mio blog per cicli tematici" mi ha detto ai primi di agosto, nell'ultimo incontro. Ma anche "Non avete idea della fatica che faccio per resistere". Il giorno del suo compleanno dei 90 anni mi ha detto a memoria i versi di una poesia di suo padre, per la morte della mamma:

Ottant'anne so tante a fa la conta
E tante pe soffrirle;
ma quande z'arraconta
e so passate,
iè come fusse state nu salustre (lampo);
na lampa e può lu scure
lu decive tu pure:
Eh, la vita che iè?
Ciuciù, ciuciù, ciuciù
Vuvu, vuvu
E può?
Na iaperta de vocca e iè finita
....
Si è spezzato con grande consapevolezza, senza piegarsi.

VALERIA COTTINI PETRUCCI

Chi, come me, ha compiuto la sua carriera nei musei, ha sempre considerato Cirese un punto di riferimento importante e insostituibile per la crescita di essi, in una nuova concezione di museo vivo, attivo, aperto a un pubblico di ogni genere per far comprendere e non soltanto "vedere" quello che è esposto. Diede la sua importante consulenza a molti musei etnografici e fu molto vicino e interessato all'attività del Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari: i suoi consigli, i suoi pareri sono stati una guida preziosa. Cirese ha dato sempre molta importanza ai giovani, ai loro studi e al loro avvenire. Questo suo interesse per i giovani si è evidenziato da sempre: si adoperò presso i Ministeri competenti per ottenere il ruolo degli antropologi nel quadro delle istituzioni auspicando il riconoscimento della professiona-

lità dei giovani studiosi nell'organico dell'Amministrazione dello Stato. Grazie, Alberto, per quanto hai scritto e detto a tutti noi: avrò sempre nel cuore le tue parole, i tuoi suggerimenti, il tuo alto insegnamento.

GABRIELLA DA RE

Io ho pochissima memoria. A pensarci bene c'è stata una notte in cui io e Giannetta l'abbiamo accompagnato a Cagliari in macchina. Penso fossero le 2 di notte. Ci siamo fermati in un bar nella 131 e lui era molto polemico verso marxismo, femminismo, ecc. Ma non vedeva produzione e valore intorno a sé. E io decisi di reagire ricordandogli che le iniziative del regista gramsciano e il dizionario di antropologia ispirato al marxismo erano fallite per sua colpa. Non le aveva portate avanti senza una parola. Mi aveva detto che le voci del dizionario erano molto mal fatte e perciò lo aveva mollato. Praticamente né io né Giannetta abbiamo dormito quella notte. La ricordo come una sorta di incubo. Ma è troppo difficile far diventare questo spunto qualcosa di leggibile. A volte mi sembra di essermi inventata tutto.

PAOLA DE SANCTIS RICCIARDONE

Difficile che aprisse un corso senza ricordare agli studenti quei due proverbi che a suo avviso condensavano le due anime in lotta dell'antropologia: "Paese che vai usanza che trovi" e "Tutto il mondo è paese". Lui virava ostinatamente verso tutto il mondo paese, ma rimaneva affascinato dalle usanze che trovava, in Sardegna come in Molise o in Puglia, per poi magari ridurle nelle sue *Semiologiche ragioni semiologiche*, senza per questo farci perdere il loro sapore unico e irripetibile. Tuttavia è esistito anche un "Paese che vai Cirese che trovi". Sandra Puccini, Alberto Sobrero, Bia Sarasini, Maria Luisa Mirabile, Ada Incudine, Alba Rosa Leone ed io ci siamo per primi addensati attorno al Cirese romano. Non ricordo chi della Trimurti (se Brahma, Siva o Visnu, ovvero Angioni, Solinas e Clemente) una volta, forse in un ToFiSiRoCa, gli scrisse un bigliettino ironico che suonava più o meno così: "Finché sei stato senese eri Cirese, ora che sei romano non sarai diventato un po' Cirano?". Allora incassai e gelosa romanamente *rosicai*, oggi ci ripenso: ma Cirano non fa rima anche con Cagliaritano?

FRANCESCO DELLA COSTA

La scatola nera. Era maggio, un caldo pomeriggio romano. Non starò a dire chi fosse Alberto Mario Cirese, non sono titolato per farlo e forse non serve nemmeno, perché lo sanno tutti. Non starò a dire nemmeno il privilegio che ho avuto, apprendista di antropologia, a frequentare la bottega del maestro dei miei maestri. Era un pomeriggio di maggio, dunque: io stavo al computer, che il professore aveva battezzato AMC1, lui poco più dietro, come sempre, a guidare a memoria le mie mani e pure i miei occhi, quasi fossero i suoi. Lui doveva lavorare, ancora, ogni giorno, nonostante l'età, i malanni, la cecità ed io ero là per aiutarlo. Mi chiese di aprire un file, di cercarlo in "Y", così si chiamava l'hard disk esterno in cui aveva rinchiuso tutta la sua opera e non solo: la sua autobiografia digitale. Non lo trovavo, non trovavo

niente e glielo dissi; non scorderò mai il tono della sua risposta: “Abbiamo cancellato Y?”, tra l’incredulo e lo spaventato. La sua voce quasi commossa. Forse era solo colpa del troppo caldo di quella stanza e dopo qualche manovra le icone di Y tornarono sullo schermo, ma per un attimo Cirese aveva visto perdersi la sua memoria e i suoi progetti con cui si teneva aggrappato alla vita. E se è vero che il ricordo, oltre che alla mente ed al cuore resta attaccato agli oggetti, ancora oggi, che lui non c’è più, quella scatola nera conserva la traccia che ha lasciato nel mondo.

SVEVA DI MARTINO

Entravo nella facoltà di architettura nel 1973: la mia antica passione per gli studi antropologici finì in cantina. Alberto Mario Cirese era proprio tra coloro che quella passione avevano acceso; per questo grandi furono la sorpresa e l’emozione quando, nel 2001, venne in visita al Museo dell’Olio della Sabina, che con il mio studio avevo progettato e dirigevo. Da allora si instaurò, con lui e con la signora Liliana, un’affettuosa amicizia che contagiò anche mio figlio Jacopo, aspirante architetto. Poter passare interi pomeriggi ad ascoltarlo fu una fortuna immensa, fu un privilegio, perché noi, uomini di questo tempo – come disse Arturo Martini negli anni ‘40 ad un ragazzo conosciuto poco prima – eravamo solo “Isole”, ma Alberto Mario Cirese, il suo pensiero, era “Continente”.

ANTONIO FANELLI

Alberto Mario e non Maria. Esercizi di antroponimia. Cirese si rammaricava quando veniva scritto in modo errato il suo nome, constatando l’ignoranza attorno al personaggio storico¹ che suo padre Eugenio aveva scelto per il nome che lui portava e di cui era fiero. Questo aneddoto è utile per segnalare l’intensa auto-etnografia che Cirese, seppur critico verso la riflessività antropologica, amava riportare nelle conversazioni private e nelle ultime *lectio* universitarie; ricordi lucidissimi che lo distoglievano dalle amarezze per lo stato attuale dell’antropologia (e della politica) per fondersi con le emozioni per il ricordo della cultura popolare contadina, amata per i suoi tratti estetici e per il contributo prezioso alla crescita democratica del nostro Paese.

Nota

1. Alberto Mario (1825-1883), uomo di primo piano del Risorgimento, fu tra i maggiori interpreti dell’azionismo garibaldino. Lasciò un segno profondo in Molise alla guida delle truppe garibaldine, quando condusse una colonna di uomini armati contro la feroce rivolta filo-borbonica scoppiata a Isernia. Alberto Mario nelle sue memorie ne traeva spunto per un esercizio di etnografia storica: i cafoni molisani gli parvero degni eredi dei loro antenati sanniti (Cfr. Alberto Mario, *La camicia rossa*, Mursia, 2010, pp. 56-57 - ed. originale, Londra, 1865).

CLARA GALLINI

Ho ereditato uno scontro non mio: lo storico contrasto tra Cirese e de Martino. È stata un’eredità che ha pesato un bel po’ di anni nella mia carriera universitaria: ero considerata “non sua”. Non facevo parte del gruppo dei “ciresiani”, come a Cagliari si diceva a quei tempi ormai

lontani e che ora posso rievocare con la *parresia* concessa ai vecchi. Questa eredità era costruita da fonti diverse e forse vi contribuiva anche la mia figura di intellettuale ancora rozza e di un anticonformismo alquanto ingenuo. La vivevo come un’eredità eterodiretta, non mia. Ed essendo fuori del gruppo – anzi: di ogni gruppo – e sentendo da ogni parte che ero “senza patròn”, a suo tempo avrei passato per un pelo il concorso di professore di prima fascia. Le leggi universitarie imponevano già allora l’esercizio dell’attenzione alle dure norme di quel binomio potere-dipendenza che ha tante sfaccettature al suo interno. Potrei ricordare molti episodi, che per un certo numero di anni mi hanno reso difficile una vita accademica alle cui leggi mi sottraevo lavorando, leggendo, scrivendo e viaggiando.

Ma la medaglia dei ricordi ha due facce, e di queste due preferisco sempre valorizzare quella positiva, che rende di fatto assai più complessa l’origine di un’eredità troppo spesso interpretata *tout court* come scontro bellico. Penso che Cirese e de Martino non fossero “nemici”, ma “avversari” interpretati come nemici da quell’italico costume clientelare che permette forse di dire ma non di mettere per iscritto la discussione, producendo così molte ambiguità di giudizio e di comportamento. Ma torniamo alla mia storia, ricordando il ruolo positivo che vi ebbe Cirese. Quando de Martino morì, la sottoscritta (che come “assistente volontario” dal ‘59 aveva dato la sua gratuita prestazione all’Università) era “sotto concorso” per un posto di assistente alla cattedra di Storia delle Religioni all’Università di Cagliari: fu Alberto Cirese il nuovo membro di quella nuova commissione che poi mi avrebbe dato il giudizio positivo. E altri di certo avranno molto da dire sul ruolo da lui esercitato nella nascita di quell’Istituto che proprio Cirese avrebbe proposto si intitolasse Istituto Ernesto de Martino.

Anni dopo, nella appartata penombra del giardino di un albergo cagliaritano, ai tempi di un convegno organizzato da Carla Pasquinelli, un po’ alticci entrambi, Cirese mi abbracciò e mi disse: “Cara Clara, nella vita ti ho fatto tanto male!”. Riconoscimenti ed abbracci che molto ci dicono sulle qualità di una persona e danno il senso di uno scontro finalmente in lui pacificato.

GIOVANNI KEZICH

Si deve a Daniel Fabre, in una bella ricerca purtroppo non ancora pubblicata, la constatazione circostanziata della frequentazione continua da parte della grande cultura pastorale europea, sui Pirenei, gli Appennini, i Carpazi..., di raffinate mnemotecniche applicate ai campi diversi e affini del calcolo aritmetico, del computo calendariale e della poesia metrica, effetto congiunto della necessità del contare – pecore, giorni, sillabe... – e dei lunghi tempi di ozio solitario di cui il pastore dispone a intermittenza, per far lavorare la testa.

Erede segreto ma diretto del medesimo mondo appenninico, di cui faceva intravedere di continuo lo scenario di affetti elementari e di grandi emozioni, Alberto Mario Cirese immagava con il suo sguardo acceso e acutissimo, un po’ da alieno, il suo profilo arcaico un po’ maya, la sua voce di carta vetrata, a reclamare con forza, in qualsiasi contesto, le ragioni della ragion pura, ovvero a di-

fendere il punto preciso nel quale la ragione e la logica, con le loro esigenze ineludibili, intercettano le culture dell'uomo. Questo lo opponeva naturalmente ai tanti pressapoco dell'antropologia cosiddetta interpretativa, al postmodernismo, al decostruzionismo, e anche naturalmente alla bestia nera di una vita, a quell'antico antesignano di Geertz e Taussig che era stato Ernesto de Martino, del quale Cirese avrebbe ruscato sempre la propensione innata al relativismo, e la vocazione più o meno dichiaratamente apocalittica.

Forte delle sue certezze interiori, di un rigore filologico assoluto e di una energia intellettuale inesauribile, Cirese fu anche un grande caposcuola: ma più con il pungolo, e con il propugnarsi capillare di una devozione imperativa allo studio, che nel concreto esitarsi delle specifiche prospettive di ricerca da lui inaugurate. Così, al di là dei consuntivi più o meno cocodrilleschi che si possono tentare oggi di un'opera tanto vasta quanto ancora largamente inesplorata, e dell'affetto elementare che un maestro così raro non mancava e non manca di suscitare, una concreta disamina dell'impatto e dell'importanza di Cirese nella vicenda dell'antropologia italiana non potrà prescindere dall'essersi creata e rafforzata in Italia, lui caposcuola, una prassi del lavoro antropologico inesorabilmente e pressoché esclusivamente accademica. Non potrà cioè prescindere dallo statuto scientifico proprio di una "armchair anthropology" – quella che fu peraltro, a scanso di equivoci, la disciplina di James Frazer – che, lungi dall'essere una sottospecie dell'antropologia degli acchiappafarfalla, si fonda però su delle ragioni d'essere e delle modalità del tutto proprie, che sono quelle stesse del pensiero. Di questa disciplina, anche e soprattutto a fronte dell'incomprensione di tanti, Cirese fu un titano: ed è lì che attende ancora, con il calcolatore acceso, quanti ritornino dal campo, per mettersi alla fine a fare i conti.

EUGENIO IMBRIANI

Chissà se riusciva a vederla l'altalena dei dislivelli di cultura, interni, esterni, un po' su, un po' giù, questo movimento saltellante delle forme culturali, nel loro universo fittissimo di presenze e di avvenimenti, che così finemente si è impegnato ad analizzare e a raccontare. Cirese visionario? No, non credo proprio, anche se sono convinto che non avrebbe resistito alla tentazione di concionare lungamente sul tema. Ma può essere privo di immaginazione uno che cerca principi d'ordine laddove i non eletti si aggirano confusi? E da dove viene quell'espressione, «beni volatili», che tiene insieme il vocabolario di un chimico e D'Annunzio?

ALFREDO LOMBARDOZZI

Ho conosciuto Cirese negli anni '70. Fu mio correlatore nella tesi su Geza Roheim. Mi accolse anche se chiari subito che non era addentro al tema, ma lo sentii completamente dalla mia parte. Quando lo incontrai molti anni dopo fu molto caloroso, interessato a come avessi sviluppato i miei studi di antropologia psicoanalitica e aperto a prospettive diverse da quelle a lui più note. Lo ricordo per il sostegno alla mia persona e alla propensione interdisciplinare, autentico Maestro di vita e conoscenza.

VINCENZO PADIGLIONE

Penso proprio che per lungo tempo non mi abbia stimato. Il suo stile argomentativo si alimentava di pubblici bersagli e certo, tra i meno autorevoli, seppi che mi annoverava. Qualificava negli anni 80, forse insieme ad altri, come *padiglionate* le tesi di una per lui improbabile ma incipiente antropologia. Sono cresciuto anche grazie alle sue sferzate e alle sonore bocciature. Ho immaginato che comunque si aprisse uno spazio di dialogo e per me di apprendimento nell'attrito che avvertivo tra quel suo temperamento sanguigno e una epistemologia che espungeva soggettività ed emozioni, ovvero nella fatale contiguità che il suo eloquio esibiva e tradiva tra il fare scientifico e il fare poetico.

CRISTINA PAPA

L'ultimo messaggio che Cirese mi ha mandato è del 17 settembre del 2010, poco più di un anno fa. La mail aveva per oggetto "I pani a Cerreto nel 1990" e Cirese mi indicava un sito in cui scaricare come diceva «le registrazioni di quelle remote giornate» quelle di un convegno «Dal grano al pane» che avevo organizzato vent'anni prima e che egli aveva concluso. Non l'ho ascoltato subito. L'ho fatto invece più recentemente quando non avrei più avuto l'occasione di ascoltare la sua voce se non registrata. Un discorso ricco di riferimenti colti, di esempi tratti dalla vita quotidiana, vivace per l'impeto della passione polemica ma soprattutto serio nell'affrontare questioni epocali e che esige di essere preso sul serio. Un tratto a cui sempre improntava il suo agire e anche in quella occasione il suo dire che mi pare ora, forse più di sempre nella stagione che viviamo, essere la cifra da prendere ad esempio.

GIOVANNI PIZZA

Addove me rivolto vedo grano, lo cerco e no' lo trovo lo confino... È impressa nella mia memoria la voce di Cirese, potente e bassa, levigata dal fumo. Lo stornello reatino risuona sulla platea che segue in attento silenzio il suo intervento di apertura a un convegno dedicato al pane. Cerreto di Spoleto, luglio 1990. Frequento alla Sapienza di Roma il primo anno del dottorato di cui Cirese è coordinatore. Indimenticabili lezioni nella casa di piazza Capri. Il calendario maya, le genealogie, l'analisi metrica, computazionale, del folklore. Quale fascino il suo stile intellettuale, la chiarezza critica. Una tensione incessante verso la conoscenza, la lucida passione di condividerla. Grazie. Siamo una generazione fortunata, noi che muovendo i primi passi incontrammo i Maestri. L'antropologia italiana sono loro, sono loro quel campo di grano senza confini.

SANDRA PUCCINI

Lo spazio mi consente qui di ricordare solo uno dei filoni del suo lavoro, quello storico-letterario: che più degli altri sento vicino, per il fatto di avere proseguito e ampliato la sua ricerca sui nostri antenati. Nei suoi numerosi scritti di storia degli studi egli, assai prima della nuova etnografia di matrice statunitense e dei "cultural studies" britannici, affrontava i legami tra scrittura letteraria, tradizioni popolari, ruolo degli intellettuali, rapporti tra egemonia e subalternità nel contesto della storia d'Italia.

Recuperando anche studiosi marginali o minori (spesso ignorati) e collocandoli nello svolgimento e nel tessuto teorico delle discipline demo-etno-antropologiche italiane ed europee.

Cirese amava ripetere agli allievi che la filologia viene prima della filosofia; e anche – secondo un proverbio da lui coniato – “meglio schematico che confuso”. Questo non impediva però che la sua prosa fosse ricca e complessa e nutrita di suggestioni letterarie anche nell’esposizione scientifica. Quando si ricordano i morti il rischio è che chi scrive, invece di parlare di loro, parli di sé. Ma mi sia consentito un brevissimo cenno autobiografico, legato al mio ultimo incontro con lui avvenuto nell’ospedale da cui non sarebbe più uscito. Mi ha detto: “Pensavo di raggiungere l’età di mia madre: 96 anni. Ce la metterò tutta”. Pochi giorni dopo avrebbe compiuto 90 anni. Poi aveva cominciato a parlare di lavoro – il suo legame con la vita e con il futuro. Sempre lucido, ironico, con la sua intelligenza vivacissima e la sua memoria portentosa.

La morte ha interrotto per sempre i suoi progetti – e gli ha fatto perdere la tenera gara con sua madre, Aida Ruscitti, maestra elementare. Ci resta però la sua ricchissima eredità: fatta di opere, innanzitutto. Ma anche – per quanto mi riguarda – di una lunga, affettuosa consuetudine intellettuale e di quel sodalizio complicato e profondo – filiale – che lega gli allievi ai veri maestri.

RICCARDO PUTTI

La memoria torna ai giorni lontani di giovane studente nella Facoltà di cui Cirese fu primo preside. Breve e intensa la permanenza di Cirese nella rossa Siena dove ancora riverbera il suo segno e ancor più per me, fu la nascita della passione per le discipline dea. Poi venne la Scuola nei luoghi senesi e romani: la Fondazione Basso, la Certosa di Pontignano, Santa Marinella: era il To.Fi. Si.Ro.Ca. Mi formai lì come antropologo. Oggi lo rivedo nell’ultima lezione senese lucido come sempre, vivido nella filigrana di pixel dello schermo del mio portatile.

ANTONELLO RICCI

A maggio del 1997 ho partecipato al convegno *Poesia: tradizioni, identità, dialetto nell’Italia postbellica*, su invito di Pietro Clemente. Si è trattato di un intervento performativo sulle canzoni di Eugenio Cirese, presente il figlio Alberto. Non nascondo la viva preoccupazione. Tuttavia mi sono armato di chitarra battente, zampogna e organetto, ma anche di un amplificatore, e di alcuni nastri preregistrati, e ho eseguito le canzoni con vari codici musicali ed espressivi. Pietro lo definì un intervento zelig. Cirese mi esprime la sua approvazione e i complimenti in maniera più distaccata e accademica. Tutti sappiamo quale sia stato il ruolo del fumo e della sigaretta per Cirese. Per tutta la durata del mio intervento non fumò, seguendo a fior di labbra, sillaba per sillaba, i testi dei canti che eseguivo. Poi si accese la sigaretta.

ENIO SCOPOLINI

Ho conosciuto per la prima volta Alberto Mario Cirese in occasione di una conferenza a Siena sull’opera di André Leroi-Gourhan, credo nel giugno del 1980 e a noi studenti delle discipline Etno-antropologiche alle prime armi è

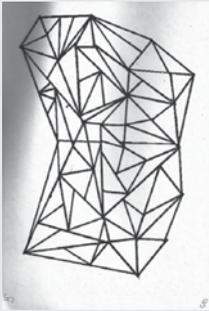
apparsa la figura di un uomo abbastanza esile, vestito in grigio scuro, che ci suscitava del timore reverenziale. Una volta che il “professore” ha iniziato a parlare ci ha affascinato con il suo linguaggio chiaro, pur nella non semplicità dei concetti che esplicava, ma la nostra attenzione è diventata massima quando con un “coup de théâtre” ha aperto la sua borsa nera tirando fuori, come dal cappello di un prestigiatore, viti, bulloni, altre viti ecc. aprendo la nostra mente alla Tecnologia culturale. Da quel giorno, nelle poche occasioni che ho avuto di incontrare nuovamente il “professore”, l’ho ammirato con una infantile speranza: che dalla borsa nera saltassero altre magie di conoscenza.

EUGENIO TESTA

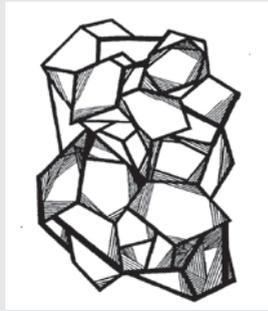
Averci a che fare. Per il lavoro o per lo studio non lo so ancora cosa voglio. Quello che so è che mi piacerebbe avere a che fare con questa persona, pensai una volta che mi trovavo a casa sua, a Piazza Capri, e stavamo sulla soglia del suo studio. Sarà stato il 1980? Certo era dopo la laurea, sul *Regesto* gramsciano. Nel 1980 ero già un ex militante, e dunque moralmente un profugo, uno sradicato: non potevo più salvare il mondo. Facevo il bibliotecario con partita IVA, per la RAI e per l’Università. Ma avevo quell’interesse, per una persona che era un metodo, uno stile, un atteggiamento di pensiero e di lavoro che mi si confacevano, nei quali mi sentivo a casa, e dai quali imparavo sempre, quando ci avevo a che fare. Ho avuto fortuna, nel tempo, prima con il *Regesto*, poi con il dottorato, poi con il lavoro: ho potuto continuare ad averci a che fare, sempre continuando a imparare. Grazie.

ROBERTO TOGNI

Ho conosciuto Alberto Mario Cirese nel 1975 a Bologna, in occasione del Primo Congresso Nazionale dei musei agricoli, di cui è ben noto il successo: principali attori gli anonimi museografi auto-interpreti della loro cultura. Ma sul fronte universitario è di Cirese la traccia più significativa con un intervento confluito due anni dopo nel libro tuttora fondamentale (*Oggetti, segni, musei sulle tradizioni contadine*, Einaudi, Torino 1977). Esigenze di spazio mi obbligano a tratteggiare solo alcune sfumature che riguardano la delicatezza e la sensibilità del Nostro. Ad esempio in occasione del mio tumore al colon del settembre 2009, felicemente superato, mi scriveva a stretto giro di internet: *Debbo dirti però che un’analoga vicenda ha coinvolto mia moglie Liliana che tu forse ricordi, poco prima nel mese di luglio. Anche per Liliana è stata evitata la chemioterapia. Domani ha una tac, ma abbiamo buone speranze. Di nuovo un abbraccio.* E quando il 22 luglio 2010 accompagnavo per una escursione Gillo Dorfles nei luoghi fogazzariani del “Piccolo Mondo Antico”, patria di mio padre, alla mia espressione di rammarico “Manchi tu”, rispondeva prontamente: *Mi piacerebbe esserci anche io! Sarà per un’altra vita. Ricordami caramente a Dorfles: quanto lontani e insieme vicini gli anni felici di Cagliari.* Pure nel 2010 (ci scrivevamo spesso per mail) per dimostrare di non avere dimenticato una cena del 1996 in casa mia a Milano (con Roberto Leydi, Sandra Mantovani, Giuseppe Barbiano di Belgioioso, il console generale di Ungheria e il direttore del grande museo dell’agricoltura di Budapest, 1896-1996) ricordò di aver visto alla parete



DISEGNO GIOVANILE DI FRANCESCO TOGNI.



DISEGNO DI ALBERTO MARIO CIRESE, FRA QUELLI ULTIMAMENTE ELABORATI.

un disegno geometrico di mio figlio Francesco eseguito da ragazzino nel quale aveva trovato una somiglianza con alcuni suoi disegni abituali.

Nel 2002 in occasione della morte di Giovanni Battista Bronzini mi scrisse una lettera che mi sembrò davvero esemplare per come esprimeva un equilibrio ed un rispetto singolari pur nella diversa militanza scientifica. L'ho inviata in copia ad Alessandro Olschki che l'ha molto apprezzata.

Ma quale più bella ed ultima confidenza di quella degli ultimi auguri natalizi del 20 dicembre 2010? «2001 - 2010» *Dieci anni di auguri per Natale, i primi due con i pani di Sardegna, e tutti gli altri con i presepie editi e inediti di Eugenio Cirese. Ci sarà vita per inviarne altri? Non so. Ma so che Natale e presepio sono radici salde della nostra vita in Italia, in Europa e in mille altri luoghi del mondo sterminato. Cerco di continuare a scambiare auguri e speranze in questo caro giorno per il quale allego ancora un presepie di Eugenio Cirese.*

ROBERTA TUCCI

Alberto Cirese e Diego Carpitella sono stati legati da un intenso rapporto che essi stessi esibivano nelle moda-

lità loro proprie: Carpitella più con il comportamento, Cirese più con le parole. Quando Carpitella è morto, nel 1990, Cirese gli ha dedicato un commosso e denso discorso funebre rimasto indimenticato e anche dopo lo ha sempre ricordato, in infinite occasioni pubbliche, come un grande studioso ma anche come suo personale compagno di ricerche e di "avventure". Avevano entrambi un comportamento molto serio. Ma ricordo una volta – era il 1985 – che li ho visti ridere senza freni come due ragazzi, nella vecchia stanza di Carpitella a Lettere, raccontandosi le "catalanate" di *Quelli della notte*. Cirese le enunciava, "è meglio essere giovani ma belli e ricchi, o vecchi ma brutti e malati?"... e tutti e due ridevano a crepapelle per quella formula finto-demenziale, di cui apprezzavano la lievità dell'ironia e il gioco linguistico. Mi piace ricordare anche così Cirese: nella complicità divertita e giocosa con il suo amico Diego.

UN ULTIMO RICORDO

Ieri, quando eravamo con Pietro [Clemente] e con Alberto Sobrero, mi tornavano in mente episodi e frasi dovute ad Alberto. Poi mi sono sciolate via dalla memoria troppo invecchiata.

In particolare spiccava quello che disse alla caduta del muro di Berlino. Disse: "È finito l'Ottocento". Finito l'Ottocento, e non il Novecento, che dalle illusioni ottocentesche è stato così duramente tormentato. L'Ottocento, autore delle più grandi e mistificatrici illusioni della nostra storia (marxismo e psicanalisi). Ma forse sono due i secoli dai quali dobbiamo guardarci.

Tornerò a pensarci ancora. Inoltre quando Sobrero si gettò fra me e lo studente che voleva prendermi a pugni nel grande atrio della Facoltà in cui il caos studentesco ci aveva ridotto a fare gli esami (da un biglietto del 3 agosto del 2011 di Alberto Mario Cirese).



PONTE CROLLATO, MARCELLINARA. FOTO DI ROBERTO GALATI DAL SITO WWW.FERROVIEINCALABRIA.BLOGSPOT.COM

Pietro Clemente

Il ponte di Marcellinara è crollato. Apocalissi vicine

La mia memoria è invasa dal nome che vedo nella didascalia di una foto su un quotidiano del 13 novembre 2011, una striscia di binari della ferrovia sospesa per aria, sul vuoto lasciato dal ponte che è crollato per la piena del fiume, un treno in equilibrio, quasi in punto di caduta nel baratro, il paesaggio stravolto dal nubifragio, un paesaggio da Apocalisse. Il nome che leggo è quello di Marcellinara. Il paese della provincia di Catanzaro che de Martino legò a una figura ermeneutica della distanza e dello spazio domesticato, dominato dal campanile come asse del mondo vissuto, punto di riferimento della vita. Il campanile di Marcellinara è sempre nella mia memoria il luogo del ritorno, della terrestrità delle nostre vite. Ed ora è come se il luogo del ritorno, il luogo dei paesi di cui Vito Teti ci ha raccontato franasse nella nostra memoria. Come se ne *La fine del mondo* Ernesto de Martino avesse collocato il caso del campanile di Marcellinara e del contadino che entrava in panico quando se ne allontanava, tra gli episodi delle apocalissi culturali e non tra quelli delle patrie culturali.

Il tempo della crisi, quella prodotta dall'1% contro il 99% della gente, sta cercando di far franare anche le nostre ultime estreme patrie culturali.

In questi giorni circolano notizie sulla chiusura di musei, sul crollo di siti archeologici, i partigiani dell'ANPI hanno segnalato che lo Stato non ha trasferito i fondi per l'apertura del museo di Sant'Anna di Stazzema, luogo di una terribile strage nazista, museo degli orrori dimenticati della guerra, nella crisi anche questa patria della memoria è sospesa sopra un ponte crollato. Mentre i più ricchi arricchiscono e il prezzo della benzina sale.

I graffiti dell'Addaura a Palermo nel sottosuolo in una grotta scoperta durante la guerra, aperta e poi chiusa intorno al 2004, sono stati trovati coperti di scritte fatte con spray, unica traccia di vita nel silenzio istituzionale lungo sette anni che è sceso su quelle rarissime incisioni risalenti a circa 12 mila anni fa.

Arriva notizia che il Direttore del Museo della Mezzadria senese di Buonconvento, uno dei nostri musei etnografici di maggiore efficacia e successo, viene sospeso. La lettera dice:

"Con la presente si comunica ai destinatari in indirizzo che gli incarichi di direzione museale non verranno prorogati... si considerano quindi **risolti** al 31.10.2011", non c'è nessuna spiegazione, i destinatari sono i direttori di 7 musei. Noi credevamo che Marchionne giocasse al globale, ma ce li avevamo in casa i nostri Marchionne: sono ne *L'ambito ottimale Crete Senesi* che non so cosa sia ma rappresenta i cinque comuni del Circondario delle Crete. Non se ne parla di questo *Ambito* nelle straordinarie poesie di Mario Luzi, alle quali preferiamo connettere la visione delle Crete senesi. Forse è la politica della sinistra senese che licenzia e **risolve**? Tutti i sindaci sono del PD. Quindi Marchionne è nostro vicino di casa. Forse de Martino lo prevedeva, l'apocalisse è pro-

prio vicina. Si levano come corvi sulla crisi figure improbabili di professioni di successo che risolveranno tutto quanto e che vengono premiati per le 'politiche della gestione'. Prepariamoci ad affrontare una lunga notte.

Una giovane SIMBDEA

Abbiamo bisogno di una giovane e coraggiosa Simbdea per affrontare la notte. Simbdea è una piccola organizzazione, la sua forza sta nella presenza radicata in alcuni nodi del territorio, nell'ambito di piccole comunità, dai quali dialoga con le Università, con i grandi musei, con la ricerca. Dalle quali esprime la voce della sua rivista *Antropologia Museale* una voce sempre riflessiva e critica. Mi ha sorpreso nella recente VII Conferenza Nazionale dei musei promossa da ICOM, sentire Roberto Cecchi, Segretario Generale del MiBAC, criticare la politica del Ministero come se lui non ne facesse parte. Un esercizio di sana, anche condivisibile retorica, senza nessi evidenti con le responsabilità di ciascuno, quel che fai domani. Noi non siamo così, siamo situati, ci collochiamo nel nesso che il patrimonio costruisce tra idee della ricerca, politiche culturali, movimenti intellettuali e rete dei piccoli e medi musei, che vedono nel radicamento territoriale il loro presidio. Da qui abbiamo cercato quest'anno di lanciare a Nuoro, a giugno, nel festival ETNU, promosso dall'Istituto Superiore Regionale Etnografico (ISRE) e da Simbdea, una rete multiterritoriale di incontro tra i vari mondi dell'arte della poesia improvvisata: America, Africa, Asia minore, Europa, seguendo una chance che l'Unesco oggi permette, quella di attivare valorizzazioni dal basso, reti di studiosi e poeti che non aspettano che lo Stato gestisca a suo modo il patrimonio culturale facendo diplomazia e non promozione della vita delle differenze.

L'Unesco ci ha regalato anche la Palestina come nuovo paese membro, e l'USA che taglia i soldi, con Obama che somiglia a Lyndon B. Johnson di quando avevo 23 anni e facevo i sit in per il Vietnam e per 'buttare a mare le basi americane'. Che difficile mondo per Obama, e per noi che ci abbiamo sperato.

A San Paolo Albanese, a settembre, un piccolo paese del potentino, pieno di coraggio e con un museo e un parco naturale che affrontano la sfida del futuro, abbiamo provato a vedere i giovani protagonisti, la nuova Simbdea. L'ambiente era quello giusto: una comunità che lotta per non scomparire, che ha una logica diversa da quelle dell'Europa dell'asfalto e della banche. Che avrebbe potuto già essere franata a valle moralmente e invece difende la sua lingua albanese, il costume, la terra degli antenati e in questo modo ci autorizza a sperare in un futuro meno tragico. I giovani c'erano e con forza a San Paolo, ci sono. Per loro dobbiamo lottare perché SIMBDEA abbia risorse per vivere, e non demorda nella difesa dei musei come presidio del futuro. SIMBDEA oggi è un traffico di idee che passa molto per il Direttivo e i vari museografi e direttori operativi sulla scena nazionale, passa per il sito www.simbdea.it e le sue esperienze, anche di twitter, di piccola TV dei nostri eventi. È la finestra del dibattito internazionale dei musei etnografici, che è il più interessante al mondo, perché al cuore ha i problemi, i conflitti, le *Museum Frictions*, e non la grandeur, né tanto meno le ingegnerie gestionali. È *infosimbdea*, un servizio di rete informativa per i musei, ed è l'estensione ai musei del campo del Patrimonio culturale immateriale e dell'UNESCO; dei temi della documentazione orale e visiva on line, è esperienza di gestione giovane sui musei di confine, che sono quelli delle piccole amministrazioni locali, o quella delle province leghiste, ma anche dei grandi musei nazionali che si danno nuove missioni critiche anticoloniali e postcoloniali. Simbdea è la promotrice delle Scuole di Specializzazione in beni Demoetnoantropologici, e crede nel profilo del 'demoetnoantropologo' che dovrà essere chiamato per concorso nelle Soprintendenze. Crede nel ruolo dello Stato, del pubblico, delle regioni per ciò che concerne il patrimonio, e crede anche nel decentramento, nella professionalità come opera umana che dal museo dialoga con la gente e cerca di capire con la gente il mondo che si trasforma e l'idea di museo che si modifica. È la sua audace rivista *Antropologia Museale* con il suo audace editore di Imola, luogo natale di Andrea Costa. È una associazione, una rivista, che si occupa di memoria, che favorisce care memorie, che scrive di Lévi-Strauss e di Cirese, e resta fatta di antropologi, quando spesso dagli altri settori museali ci vorrebbero ridurre a solo museografi. È Simbdea con il suo movimento intellettuale che tiene vivo nell'Università e nella ricerca extrauniversitaria e dei musei il campo scientifico della antropologia museale e dell'antropologia del patrimonio: un campo che ha dibattiti, bibliografie, nessi internazionali, se lo venga a leggere chi pensa che il museografo debba essere solo un

uomo della gestione. Di recente un testo di Hugues De Varine *Musei locali del futuro*, messo sul sito, ha suscitato un incendio di discussioni e riflessioni. Siamo proprio vivi. Dal 2012 mostreremo che rinnovarsi è possibile. Così sia.

I bu

*Andé a di acsè mi bu ch'i vaga véa
Che quèl chi à fat i à fatt,
che adèss u s'èra préima se tratour.*

*E' pianz e'cor ma tott, ènca mu me ,
avdai ch'i à lavurè dal mièri d'ann
e adèss i à d'andè véa a testa basa
dri ma la corda lòngra de' mazèll¹*

1 - Andate a dire, così, ai buoi che vadano via,/che quello che hanno fatto hanno fatto,/che adesso si ara prima con il trattore./ Piange il cuore a tutti, anche a me,/vedere che hanno lavorato delle migliaia di anni, e adesso devono andare via a testa bassa/ dietro alla corda lunga del macello. (Da Tonino Guerra, *I bu*, 1972).

Nel nostro terzo convegno dell'anno, a Santarcangelo di Romagna, nel novembre di San Martino, che ricorda Carducci e la storia d'Italia, e che per Polenta, lì vicino (comune di Bertinoro), scrisse i versi per noi fondativi "L'itala gente da le molte vite", abbiamo riscoperto la forza delle radici dei musei locali. Il Museo etnografico di Santarcangelo come il campanile di Marcellinara ancora saldo, patria culturale per Simbdea, presidio che parla con tutti, associazioni dei contadini, dei giovani, dei cineasti, dei naturalisti, dei biologi, dei gourmet, degli ambientalisti, e noi nel mezzo. Noi con i buoi di Tonino Guerra che qui campeggia in ogni dove, a riflettere se gli antichi bovi saranno risarciti, almeno nella memoria delle nuove agricolture. Qui ci siamo ritrovati come nella generazione degli anni '70 a parlare di contadini ma futuri, con il nostro decano ed agronomo Gaetano Forni, e tanti giovani che fanno etnografie del mondo contadino attuale.

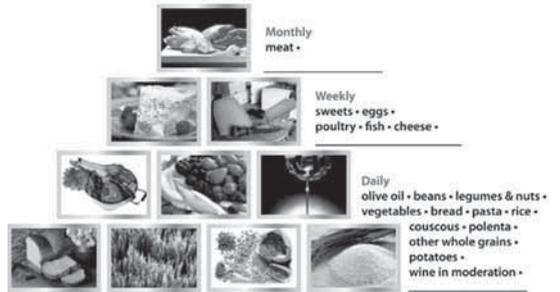
Il nostro incontro plurale di Santarcangelo, pieno di compleanni, i 150 dell'Unità cantati da Sandra e Mimmo Boninelli, i 40 del Museo, i 10 di SIMBDEA e il trentennale di Mario Turci direttore del MET, è stato una specie di 'fiera' delle forme di meeting (incontri, workshop, convegno, laboratori, spettacoli, recitava il sottotitolo ma spesso si è parlato anche di tavoli), e ha funzionato proprio bene. È finito con una rissa istruttiva tra contadini studiosi e contadini-contadini che mi ha ricordato molto la guerra tra poeti improvvisatori e professori di Grosseto 1997. Per me le heritage frictions fanno parte dell'antropologia, e quindi anche le 'peasant frictions' sono pezzi di etnografia nel vivo. I contadini della Coldiretti, i contadini della Confederazione Agricoltori Italiani hanno dissentito nelle parole e nei toni da urbanisti, sociologi, antropologi, architetti pasoliniani, ecoaltermondialisti, che rilanciavano una idea di contadinanza antica e moderna per salvare il pianeta. Che rifiutavano la nozione di agricoltore e di imprenditore agricolo, mentre quelli delle associazioni hanno appena imparato ad usarle e non vogliono salvare il mondo ma il loro reddito di fine mese. Il rappresentante della Confagricoltura ha proprio litigato con gli studiosi che a loro volta gli hanno dato dell'ignaro distruttore della terra. Ma io credo che hanno discusso in casa, perché già aver portato la discussione su questo terreno è averla sottratta ai temi delle città e dell'industria e alle idee correnti di sviluppo. Litigare è l'inizio del dialogo. I musei sono il giusto luogo per farlo sviluppare. Quando si fanno delle etnografie sulle attività contadine di oggi, si può vederne le ideologie, la validità o retorica della memoria, discutere su cosa è meglio, ma non ci si arrocca in una dialettica sbagliata tra documentazione del passato e teorie sul futuro. Si parte dal nesso che il presente costruisce con il futuro intorno a saperi passati come epoca ma presenti come know how che il nostro lavoro minuto, il nostro gusto dei dettagli, rivela preziosi per il futuro, ponti perché delle differenze culturali non tacciano per sempre.

Ho avuto la sensazione che questi temi siano centrali nella nostra storia di museali italianisti (che non è la storia di tutti ovviamente in Simbdea) nati dai musei contadini volti al passato, e che ci possa aiutare a far rivivere i musei contadini di oggi in grandi progetti futuri, aperti alle tecnologie, ai depositi informatici, alle mappe minute (cognitive e con l'uso dei GPS) in un progetto di società. Come presidi conoscitivi e postazioni di lancio verso gli altri contemporanei (altre associazioni, altri soggetti come i migranti, altri sponsor come le aziende che producono qualitativamente,) e verso gli altri futuri (nipoti, scuole, immaginazioni di civiltà interpretazioni degli scenari mondiali ecc.). Dobbiamo fare uno sforzo per elaborare meglio questi temi come nodi del futuro.

Nello scenario di una giovane SIMBDEA c'è un futuro contadino.

soglia

LA NUOVA PIRAMIDE ALIMENTARE



L'UNESCO DICHIARA LA DIETA MEDITERRANEA PATRIMONIO IMMATERIALE DELL'UMANITA'



soglia



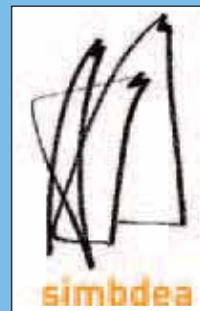
Antropologia Museale

Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA)

Consiglio Direttivo di Antropologia Museale

Società Italiana per la Museografia e i Beni Demoetnoantropologici (SIMBDEA)

Pietro Clemente (presidente), Sandra Ferracuti (vicepresidente), Vito Lattanzi (segretario),
Vincenzo Padiglione, Mario Turci.



AM - SIMBDEA riunisce esperienze provenienti dal mondo della ricerca antropologica e dalle realtà museali nazionali e locali e si propone di svolgere un servizio di coordinamento delle diverse attività scientifiche e professionali.

AM - SIMBDEA intende favorire l'informazione, la comunicazione e il dibattito tra quanti hanno in comune l'interesse per i beni demoetnoantropologici, per il museo (quale fenomeno d'espressione, d'incontro, di produzione culturale e di educazione interculturale), per la museografia e le scienze demoetnoantropologiche applicate ai patrimoni culturali.

Segreteria: Vito Lattanzi

c/o Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini"

Piazzale Marconi 14 - 00144 Roma

Tel. 06 54952245 - 3475640545

Tassa di ammissione soci: 52 Euro

Enti e Istituzioni: 154 Euro

Quota partecipazione annuale: 30 Euro

Possono diventare soci:

- quanti esercitano o hanno esercitato una professionalità museale, operano o hanno operato nell'ambito dei patrimoni culturali
- i musei e le istituzioni
- tutti coloro che pur non appartenendo a professionalità museali hanno esperienza di patrimoni demoetnoantropologici o hanno reso servizi a musei e a istituzioni culturali

Il modulo di adesione e tutte le informazioni necessarie per stabilire eventuali contatti si possono scaricare dal sito www.simbdea.it

www.simbdea.it

Oltre la Modernità. I musei etnografici hanno bisogno di etnografia?

**Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini" - Roma
18 - 20 aprile 2012**

Lo stato dell'arte della museografia etnografica contemporanea, i temi e i problemi del XXI secolo.
Ne discutono i più autorevoli direttori, antropologi ed esperti del Network internazionale RIME.

Steve Bourget (*MEG-Musée d'Ethnographie de Genève*), Anne-Marie Bouttiaux (*Musée Royale de l'Afrique Centrale, Tervuren*), Pietro Clemente (*Università di Firenze*), Elena Delgado (*Museo de America, Madrid*), Christian Feest (*Università di Vienna*), Sandra Ferracuti (*Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini", Roma*), Elisabetta Frasca (*Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini", Roma*), Marc Olivier Gonseth (*Musée d'Ethnographie de Neuchâtel*), Klas Grinell (*Museum of World Culture, Gothenburg*), Guido Gryseels (*Musée Royale de l'Afrique Centrale, Tervuren*), Lotten Gustafsson (*National Ethnographic Museum, Stockholm*), Clare Harris (*Pitt Rivers Museum, Oxford*), Ingrid Heermann (*Linden-Museum, Stoccarda*), Joe D. Horse Capture (*The Minneapolis Institute of Arts*), Emanuel Kasharéro (*Centre Culturel Jean-Marie Tjibaou Nouméabaou, Nuova Caledonia*), Jonathan King (*British Museum, Londra*), Corinne Kratz (*Emory University, Atlanta*), Daniele Jalla (*ICOM-International Council of Museums*), Jana Jiruskova (*Naprstek Museum of Asian, African, and American Cultures, Praga*), Luigi La Rocca (*Soprintendenza ai beni archeologici della Puglia, Taranto*), Yves Le Fur (*Musée du Quai Branly, Parigi*), Vito Lattanzi (*Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini", Roma*), Toma Muteba Luntumbue (*Storico dell'arte/artista/curatore, Bruxelles*), George Marcus (*University of California, Irvine*), Ken Ndiaje (*Plus au Sud, Bruxelles*), Carlo Nobili (*Museo Nazionale Preistorico Etnografico "L. Pigorini", Roma*), Vincenzo Padiglione (*"Sapienza" Università di Roma*), Michael Rowlands (*University College, London*), Ruth Phillips (*Carleton University, Ottawa*), Barbara Plankensteiner (*Museum für Volkenkunde, Vienna*), Sally Price (*College of William & Mary, Williamsburg*), Xavier Roigé (*Università di Barcellona*), Bénédicte Rolland-Villemot (*Musée des civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, Marsiglia*), Mario Turci (*Fondazione Museo Ettore Guatelli, Parma*), Laura Van Broekhoven (*National Museum of Ethnology, Leiden*), Boris Wastiau (*MEG-Musée d'Ethnographie de Genève*), Graeme Were (*University of Queensland*).

Numeri già pubblicati:



www.amrivista.org

La rivista, oltre che per abbonamento, è in vendita presso:

Libreria Alfani - via degli Alfani, 84/86r - 50121 Firenze

Libreria Hobelix - via dei Verdi, 21 - 98122 Messina

Libreria Kappa - via degli Apuli, 47 - 00185 Roma

Libreria Zetema - Museo di Roma in Trastevere - p.zza S. Egidio, 1/b - 00153 Roma

Centro Italiano della Cultura del Carbone (ex Miniera di Serbariu)

09013 Carbonia (CI) - Tel. 0781 670591 - 0781 62727

EtnoMuseo Monti Lepini - via Risorgimento, 4 - 04010 Roccaporga (Lt)

Fondazione Museo Ettore Guatelli - via Nazionale, 130 - 43044 Ozzano Taro Collecchio (Pr)

Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina - via Mach, 2 - 38010 San Michele all'Adige (Tn)

Museo degli Usi e Costumi della Gente di Romagna - via Montecvecchi, 41 - 47822 Santarcangelo di Romagna (Rn)

Museo della Mezzadria Senese - piazzale Garibaldi - 53022 Buonconvento (Si)

Museo della Grancia - via dell'Antica Grancia (Loc. Serre di Rapolano) - 53040 Rapolano Terme (Si)

Museo Internazionale delle Marionette "Antonio Pasqualino" - via Butera, 1 - 90139 Palermo

Museo Etnografico dell'Alta Brianza - Loc. Camporeso - 23851 Galbiate (Lc)