

Etnografia visiva tra mappa e territorio

“È molto bello il vostro pianeta. Ci sono degli oceani?” “Non lo posso sapere”, disse il geografo. “Ah! (il piccolo principe fu deluso). E delle montagne?” “Non lo posso sapere”, disse il geografo. “E delle città e dei fiumi e dei deserti?” “Non lo posso sapere”, disse il geografo. “Ma siete un geografo!” “Esatto”, disse il geografo, “ma non sono un esploratore”.

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*

Questo numero monografico di *Conoscenze* è dedicato al progetto di ricerca sui beni demoetnoantropologici del Molise, avviato nel 2005 dal Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni Popolari, attualmente Istituto Centrale per la Demoetnoantropologia, e dalla Direzione Regionale per i Beni Culturali e Paesaggistici del Molise, con l’obiettivo di documentare il patrimonio immateriale della regione, in particolare le tradizioni festive. L’iniziativa è nata dunque dalla collaborazione tra due istituti del Ministero per i Beni e le Attività Culturali, rappresentati dai direttori Stefania Massari e Ruggero Martines, che per primi hanno creduto in questo lavoro e si sono fortemente impegnati per renderlo attuabile, convinti della necessità della salvaguardia e della valorizzazione dei beni immateriali del Molise. A loro va la mia riconoscenza per avermi consentito l’opportunità di questa importante esperienza.

Desidero inoltre esprimere la mia gratitudine al direttore generale Antonia Pasqua Recchia che ha voluto significativamente contribuire, con il suo testo, alla presentazione del volume. Ringrazio Francesco Scoppola, per l’appoggio ricevuto nella prosecuzione del lavoro, durante il suo incarico direttivo in Molise, e Ruggero Pentrella che gli è succeduto. Sono molto grata a Alberto M. Cirese che con pazienza e attenzione mi ha concesso incontri di discussione, indirizzandomi con la sua saggezza non disgiunta da preziose e numerose critiche. Un particolare ringraziamento rivolgo a Renato Cavallaro per lo scritto sulla ricerca fotografica compiuta tra il 1972 e il 1975, nel quale ha restituito un’intensa testimonianza dell’incontro con Annabella Rossi e con altre figure fondamentali nella storia del Museo.

La proposta di una ricerca sul territorio non poteva che essere presentata dal Museo, è infatti compito del Museo, oggi dell’Istituto, promuovere la conoscenza e la valorizzazione dei beni demoetnoantropologici italiani, in linea con quanto stabilito dalla *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Immateriale*¹, formulata nella trentaduesima sessione dell’Unesco (Parigi 29 settembre - 17 ottobre 2003), e ratificata in Italia dal-

¹<http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00009-IT-PDF.pdf>

² Legge 27 Settembre 2007, n. 167 "Ratifica ed esecuzione della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, adottata a Parigi il 17 ottobre 2003 dalla XXXII sessione della Conferenza generale dell'Organizzazione delle Nazioni Unite per l'educazione, la scienza e la cultura (UNESCO)". GU n. 238 del 12-10-2007.

³ Sezione 1, Art. 2, paragrafo 1.

⁴ JEAN BAUDRILLARD, *Il delitto perfetto*, Raffaello Cortina, Milano 1996: p. 51.

⁵ MARC AUGÉ, *Nonluoghi*, Elèuthera, Milano 1993: pp 32-33.

⁶ ERNESTO DE MARTINO, *Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito achilpa delle origini*, in "Studi e Materiali di Storia delle religioni", vol. XXIII, 1951-52, pp 51-66.

la Camera dei Deputati nel 2007². La Convenzione definisce "patrimonio culturale immateriale" l'insieme di pratiche, rappresentazioni, espressioni, conoscenze, che le comunità riconoscono come parte della loro cultura, inoltre:

"Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana"³.

La *Convenzione* si propone i seguenti scopi: salvaguardare il patrimonio immateriale, assicurarne il rispetto, stimolare la consapevolezza a livello locale, nazionale e internazionale della sua importanza. Per salvaguardare questo patrimonio, occorre identificarlo, documentarlo, studiarlo, valorizzarlo e trasmetterlo. Il progetto sui beni demoetnoantropologici del Molise si inserisce in questa prospettiva, condividendo oggetti e obiettivi della *Convenzione*.

La necessità di un sistematico lavoro di documentazione, a livello istituzionale, dei beni demoetnoantropologici appare oggi ancor più forte, alla luce della devastazione provocata in Abruzzo dal terremoto del 6 aprile 2009. Nella geografia culturale alterata dal sisma meritano ricostruzione e recupero non soltanto i beni storici, artistici e architettonici, ma anche quegli elementi indispensabili per la riacquisizione di una identità dei luoghi, che non può risolversi nella riedificazione di contenitori e spazi privi di orizzonti di senso. Il superamento della crisi, che eventi di tale tragica portata producono, può avvenire soltanto attraverso una elaborazione del lutto, nella quale

un ruolo centrale hanno le "figure del ricordo"; gli elementi della tradizione, funzionanti come ponti tra passato e presente. Sono questi i beni di nostro interesse, oggettuali e inoggettuali, più facilmente restaurabili i primi, nella loro materialità, talvolta museale, difficili da annotare i secondi, come i fiori del *Piccolo Principe*, se nessuno ne ha salvato i semi. In un paese come il nostro le unità di crisi dovrebbero essere organizzate anche per questo settore, con l'apporto essenziale delle comunità in sofferenza. Documentare i beni immateriali significa dunque fissare le tracce per la progettazione di un nuovo possibile futuro, con cui contrastare il rischio di un ricominciamento senza storie, individuali e collettive.

Documentare i beni immateriali o intangibili o volatili o inoggettuali...

"noi non annotiamo fiori", disse il geografo.
"Perché? Sono la cosa più bella".

"Perché i fiori sono effimeri".

Antoine de Saint-Exupéry, *Il Piccolo Principe*

Jean Baudrillard ci ricorda che nella nostra società, sopraffatta dall'accelerazione, la realtà sembra essere privata del tempo che le consenta di aver luogo⁴. Marc Augé afferma che "la difficoltà di pensare il tempo deriva dalla sovrabbondanza d'avvenimenti del mondo contemporaneo"⁵. In un tempo sovraccarico di eventi "la storia ci tallona", il mondo sembra troppo raggiungibile: tanto si è ristretto con lo sviluppo e l'accessibilità dei mezzi di trasporto da non meritare di essere ancora esplorabile. In questa situazione di eccessi l'individuo rischia di cadere in una condizione che, ricorrendo evocativamente a Ernesto de Martino⁶, si può definire di "angoscia territoriale". Og-

gi il territorio, secondo la ben nota definizione di Augé, è segnato soprattutto da “nonluoghi”, spazi nei quali si transita senza stabilire un rapporto, in una fluidità avversa a ogni definizione, per dirla con Zygmunt Bauman⁷ in un procedere “liquido” di sempre nuovi inizi. Forse nei paesi si possono ritrovare ancora spazi identitari, relazionali e storici, esempi di quei “luoghi di vita prodotti da una storia più antica e più lenta, ove gli itinerari singoli si incrociano e si mescolano, ove le parole si scambiano e le solitudini si dimenticano per un istante, sulla soglia della chiesa, del municipio, al bancone del bar, sulla porta della panetteria...”⁸.

Luigi M. Lombardi Satriani mette in evidenza l’inquietudine territoriale delle città contemporanee, luoghi “della massima indecisione e dello smarrimento”⁹ e ricorda come la cultura folklorica tradizionale fosse in grado di elaborare strategie tali da superare il rischio della perdita, rafforzando la presenza del soggetto nello spazio.

Non esistono isole felici, completamente esenti da spaesamenti e solitudini. È pur bello il nostro pianeta, ma il geografo senza esploratori non è in grado di confermarlo al *Piccolo Principe*. Le poetiche suggestioni di Antoine de Saint-Exupéry ci introducono al problema della restituzione del territorio, in questo caso del territorio segnato non solo da elementi duraturi ma soprattutto da elementi “effimeri” quali i fiori, che il geografo, catalogatore dei pianeti, non ritiene passibili di annotazione. Partendo dalla citatissima frase di Alfred Korzybski “La mappa non è il territorio”¹⁰, oggetto di acute rielaborazioni da parte di Gregory Bateson¹¹, come ci ricorda Massimo Canevacci, possiamo sottolineare che ciò che si trasferisce sulla mappa non è il territorio, ma la differenza:

“Una carta geografica 1:1 (in cui la mappa coincide col territorio) è il risultato di un narcisismo senza limiti, ovvero di un io, di uno scienziato, di un etnografo che mira a coincidere con l’oggetto della propria ricerca...”¹².

Le differenze sono appunto le informazioni che riportiamo sulla mappa. Naturalmente il territorio che viene restituito, in base ai nostri codici interpretativi, alle nostre prospettive e ai nostri mezzi, non sarà mai completamente descritto dalla mappa. L’oggettività e la fedeltà sono soltanto illusioni e lo sa bene il geografo che diffida degli esploratori, tanto da ritenere necessaria un’inchiesta sulla loro moralità:

“Dunque, quando la moralità dell’esploratore sembra buona, si fa un’inchiesta sulla sua scoperta” “Si va a vedere?” “No, è troppo complicato. Ma si esige che l’esploratore fornisca le prove”¹³.

Per testimoniare l’esistenza di una montagna occorrono grosse pietre, per i fiori nulla, poiché sono “effimeri”. Queste tracce letterarie sono un espediente per riflettere sulle difficoltà di “fornire le prove” del patrimonio immateriale, cioè del produrre documenti che ne attestino la presenza sul territorio “esplorato”. L’etnografo, che oggi si fa geografo dell’immateriale, sa di affrontare un’impresa la cui ambiguità è superabile soltanto esercitando modestia e sincerità nell’azione. In realtà dei fiori è effimera unicamente la fioritura, in quanto rinascono e si ricreano nelle giuste stagioni quando il clima lo consente, se vi sono semi e terra fertile che possa accoglierli.

Ricordiamo che Alberto M. Cirese per primo, tra il 1989 e il 1991, ha individuato questi beni, detti oggi “immateriali”, con il nome di “beni volatili”, e che in seguito ha sostenuto l’opportunità di defi-

⁷ ZYGMUNT BAUMAN, *Vita liquida*, Laterza, Roma-Bari 2006.

⁸ MARC AUGÉ, *op.cit.*: p. 63.

⁹ LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI, *Il sogno di uno spazio. Itinerari ideali e traiettorie simboliche nella società contemporanea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004: p. 12.

¹⁰ ALFRED KORZYBSKI, *Science and Sanity An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 1933.

¹¹ GREGORY BATESON, *Mente e natura. Un’unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984.

¹² MASSIMO CANEVACCI, *Ecologie svincolate. La sperimentazione come godimento delle differenze*, in Gregory Bateson, a cura di Marco Deriu, Bruno Mondadori, Milano 2000: p. 140.

¹³ ANTOINE DE SAINT-EXUPÉRY, *Il Piccolo Principe*, 1943.

¹⁴ ALBERTO M. CIRESE, *Beni volatili stili, musei. Diciotto altri scritti su oggetti e segni*, Gli Ori, Prato 2007, pp. 55-62, pp.133-142.

¹⁵ ADEODATO RESSI, *Dell'economia della specie umana*, Vol. III, Bizzoni, Pavia 1819: p. 207.

¹⁶ ALBERT MARINUS, *Journal of the International Folk Music Council*, Vol. 9, 1957: p. 15.

¹⁷ ARJUN APPADURAI, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma 2001.

¹⁸ FRANCESCO FAETA, *La festa religiosa nell'Europa meridionale contemporanea. Qualche riflessione per la definizione del suo statuto teorico*, in *Festa viva. Continuità, mutamento, innovazione*, a cura di Laura Bonato, Omega, Torino 2005: p. 26.

¹⁹ Si veda il contributo di Toshiyuki Kono, *Definition of "community" as a bearer of Intangible Cultural Heritage (ICH)*, Expert Meeting on Community Involvement in Safeguarding Intangible Cultural Heritage: Towards the Implementation of the 2003 Convention (13-15 March 2006, Tokyo, Japan), http://www.accu.or.jp/ich/en/pdf/c2006Expert_KO-NOfinal.pdf

nirli "inoggettuali" oppure "non-oggettuali"¹⁴. Verrebbe da chiedersi perché questo patrimonio sia sempre denominato in negativo, ovvero non-materiale, non-tangibile, con terminologie mutuata dall'economia, dalla finanza e dal diritto. In un testo pubblicato nei primi decenni del XIX secolo leggiamo che i beni immateriali "si generano da noi stessi e dipendono unicamente dal sistema delle nostre sensazioni":

"Sono questi i bisogni della curiosità, della contemplazione, del bello, del buono e del giusto; dell'onore, della gloria, del valore e del timore, e in fine tutti quei bisogni ideali, che hanno radice nell'amor di noi stessi. [...] è perciò che i bisogni dell'uomo altri sono *corporei* o *materiali* [...] ed altri sono *incorporei* o *immateriali* [...] Gli uni e gli altri costituiscono lo stato di vita o di esistenza dell'uomo essenzialmente civile"¹⁵.

È necessario sottrarre questi beni alla dimensione della mancanza, della negatività espressa anche nel tempo imperfetto in cui vengono spesso collocati, nell'accezione prevalente di tradizioni, sulla scia di una pratica nostalgica comune a tutte le epoche. Per superare questi limiti occorre riconoscere la vitalità dei beni immateriali e la loro forza di contrasto, ma è necessario anche rifiutare ogni "accanimento terapeutico", proposto in nome della salvezza ad oltranza. La tradizione deve adattarsi per continuare a esistere, ciò che vale è il presente: "il, n'y a rien de fixe, rien d'immuable dans la tradition, tout en elle peut changer à tout moment"¹⁶.

Comunità tangibili e dinamiche

Nel territorio non esistono solo montagne, fiumi, colline, cose durature della natura, o edifici, ponti, strade, cose materiali prodotte dall'uomo, la sua *facies* cul-

turale è determinata da quella sorta di fioriture che sono i beni immateriali, in continua interazione con la natura, l'ambiente e la storia di un gruppo umano presente in una località. Si tratta dunque di quell'eredità intangibile che consente a una comunità di riconoscersi in una cultura propria e di acquisire identità e presenza nel mondo attraverso la differenza. Fare una mappa di questi beni significa rilevare le differenze che la creatività umana continua a produrre, nonostante lo stravolgimento del tempo e dello spazio dell'epoca attuale. Si utilizza il controverso termine *comunità* pur tenendo presenti le considerazioni di Francesco Faeta che, sulla scia di Arjun Appadurai¹⁷, preferisce adottare il termine località:

"Propongo innanzitutto di sostituire il termine comunità (che ho sin ora usato in conformità alla terminologia dell'epoca), un termine comunque su cui già allora, con concreto riferimento al Mezzogiorno italiano, ci si interrogava perplessi, con quello di località. La comunità presuppone, in effetti, una lettura olistica e autoreferenziale dei luoghi che, com'è noto, i luoghi spesso non hanno, o non hanno coscienza di avere. La località, invece, che non è mai una realtà esente ma il frutto di un diuturno processo di costruzione, è un movimento di aggregazione, in risposta alla complessa estraneità del mondo..."¹⁸.

Del resto in questa sede si impone l'uso del termine indicato nella *Convenzione*, che frequentemente fa riferimento alle "communities"¹⁹, e sottolinea all'art. 15, come punto fondamentale, la necessità della loro partecipazione diretta alle operazioni di salvaguardia del patrimonio immateriale.

È proprio a causa di quella "complessa estraneità del mondo" che le risposte del differenziarsi sono molteplici e disomo-

genee, influenzate da agenti sociali, politici, istituzionali, non annotabili dunque unicamente come dispositivi rituali per recuperare ricordi fondanti, in una sfida che, con Jan Assmann, potremmo definire contrappresentistica²⁰.

L'attenzione alle comunità e ai gruppi, raccomandata fortemente dalla *Convenzione*, dovrebbe caratterizzare la ricerca sui beni immateriali, in particolare sui sistemi festivi, nei quali è prevalente la dimensione comunitaria. È quanto suggerisce Faeta, ribadendo la necessità di una visione più ampia, che tenga conto non soltanto degli elementi consuetudinari e canonici, ma anche

"...della interazione politica tra codice rituale, libera interpretazione degli attori festivi, presenza e volontà performativa del contesto locale nel suo complesso, sguardo del mondo, modulazione del *frame* significativo (per cui medesime azioni possono assumere significati di volta in volta diversi)..."²¹.

Una lettura della festa che privilegi l'aspetto grupppale può anche attingere ai suggerimenti che provengono dalla psicologia del sé, in particolare da alcuni aspetti del pensiero kohutiano²², come propone Alfredo Lombardozi:

"Heinz Kohut stesso, infatti, faceva un ampliamento della funzione degli oggetti-Sé dal contesto individuale a quello di gruppo e sociale, quando definiva l'oggetto-Sé culturale... Questi oggetti sé culturali rispondono sul piano sociale, secondo Kohut, ai bisogni fondamentali dell'individuo, in particolare quelli di rispecchiamento e di sostegno collegati anche alla capacità di essere creativi... Nella prospettiva kohutiana la religione, pur non avendo validità scientifica, o di conoscenza, può soddisfare a specifici bisogni nelle funzioni d'oggetto sé cultu-

rale di sostegno e di garante della continuità e della coerenza del senso del sé nell'esistenza individuale e di gruppo"²³.

In questa prospettiva i beni immateriali afferenti ai sistemi festivi si potrebbero paragonare a oggetti-Sé culturali, che consentono alle comunità e agli individui di rafforzare la propria presenza nella differenziazione, funzionando come dinamiche costitutive dell'identità.

Ma una riflessione sull'elemento "festa", che è l'oggetto preferenziale della nostra ricerca, non può prescindere da alcune questioni relative alla sua intrinseca complessità. La prima riguarda l'*inconoscibilità*, affrontata da Faeta nel saggio già citato, con riferimento critico alla posizione di Furio Jesi, che sostiene l'impossibilità di conoscere la festa. Il problema consisterebbe piuttosto nella prevalenza di un approccio culturale che non si sofferma sui meccanismi sociali dei fenomeni festivi, in una pratica etnografica spesso episodica:

"Certe volte le *communitates* rituali o festive (per ricordare Victor Turner) sono viste esclusivamente nel momento parossistico (per ricordare Claude Lévi-Strauss) della loro azione e l'indagine sull'*universo* festivo si risolve in un'indagine sulla *forma* festiva, quale appare nell'attimo epifanico dell'incontro con lo studioso"²⁴.

Continuando l'elenco delle impossibilità, la seconda questione riguarda l'*irriprendibilità* ed è direttamente collegata alle tecniche di documentazione filmica. Nessun dispiego di mezzi, postazioni, operatori etc., per quanto ampio e professionalmente ineccepibile, potrebbe restituire nella sua interezza una festa. Ricordiamo in proposito come la necessità di delimitare la ricerca audiovisiva, privilegiando temi "buoni da riprendere", sia stata più

²⁰ JAN ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.

²¹ FRANCESCO FAETA, *op. cit.*: pp. 32-33.

²² Heinz Kohut (1913-1981), psicoanalista austriaco, teorizzatore della Psicologia del Sé.

²³ ALFREDO LOMBARDOZZI, *Figure del dialogo. Tra antropologia e psicoanalisi*, Bolla, Roma 2006: p. 33.

²⁴ FRANCESCO FAETA, *op. cit.*: p. 24.

²⁵ DIEGO CARPITELLA, *Archeo-cinema e documentazione antropologica*, in Guido Aristarco, *Il Cinema: verso il centenario*, Bari, Dedalo 1992, pp. 158-159: p.159.

volte ribadita da Diego Carpitella: "In che cosa consiste il contributo cognitivo del documento cinematografico (in pellicola o in elettronica) nello studio etnologico, antropologico sociale, ecc? Nel documentare cose che la parola e lo scritto non possono costituzionalmente restituire: la musica, la danza, i comportamenti cinesici, ecc... Mirare un evento nel suo dettaglio è un contributo alla scientificità, anche nelle scienze umane"²⁵.

È dunque indispensabile esercitare la selezione dello sguardo sui singoli eventi che compongono il fenomeno, senza pretendere di realizzare una "carta 1:1". La terza questione si può riassumere in

un aspetto che, a nostro avviso, dovrebbe caratterizzare la festa: la sua inesportabilità. Sottrarre la festa al territorio, decontestualizzarla, come accade nelle spettacolarizzazioni promosse da certe tendenze di mistificatoria valorizzazione, toglie senso al fenomeno e lo umilia in una dimensione di sfruttamento esibitorio. Le feste non possono essere rappresentate attraverso una selezione di "attori" o di oggetti rituali, vanificando il coinvolgimento della comunità. Indescrivibili, se non vissute, inesportabili, come gli odori, le emozioni e l'impegno dei partecipanti, prove sempre nuove, talvolta rischiose, per le comunità che le organizzano e le vivono.

