

Lia Giancristofaro

Università di Chieti-Pescara

## *Le tradizioni al tempo di facebook: rifacimenti realisti e problemi di copyright*

### **Abstract**

*Since the late 1900s, new forms of visual entertainment have been invented to simulate the details of the past time. In the Abruzzi, hundreds of historical reenactments have been consolidated in few years as “popular traditions”, inspired to the aristocracy of the Middle Age and also to the peasant life of XIX century. The passion in the stake-holders demonstrate that the realism turned into a political and affective dimension. Through a post-colonial approach, the essay explores the new traditions inspired to the peasant life as a ritual way to heal the need of identity in a way that is not passive at all, moving the semiotic pawns into the local culture, mixing the visual expressions with the local powers. In fact, these activities bring into play the old regional inequalities between large cities and small towns, because in the global competition to revitalize traditional rituals, peripheral villages are stripped of their copyright on old festivals. This seems to violate the 2003 Unesco Convention that guarantees the local diversity according to a universalistic conception of the cultural heritage. Through the advice of cultural anthropologists and the ethical use of the region’s ethnological archives, it is possible to resolve disputes over cultural rights that are flourishing today in the examined area.*

**Keywords:** *intangible cultural heritage; traditions; festivals; copyright; professional anthropologist.*

### *1. Dalla tradizione al rifacimento*

La patrimonializzazione non è un atto neutrale, ma è il frutto di una selezione tra molti elementi del passato e tra molti modi di menzionarlo nella vita presente. Tratto distintivo della modernità, la patrimonializzazione costruisce le identità locali e nazionali, configurandosi come processo selettivo che è insieme istituzionale e popolare (Geertz 1999, Appadurai 2001). A livello istituzionale, l'Unesco ha intensificato il riconoscimento del “diritto alla/e cultura/e”, mettendo in moto, negli ultimi vent'anni, la cosiddetta “fabbrica del patrimonio” nel livello globale, con effetti a cascata nei livelli sottostanti (Bortolotto 2013). Questa valorizzazione della diversità locale nel quadro di una concezione dei beni culturali immateriali che è, al tempo stesso, antropologica e universalista (Dei 2013), oggi coinvolge ogni angolo del mondo, il quale, investito da flussi migratori e da altre forme di mobilità individuale e collettiva, pare sempre più bisognoso di una “intimità culturale”, rivendicata come un diritto e percepita come un'alternativa ai modelli imposti dai poteri dominanti (Herzfeld 2001).

Nonostante l'implicito coinvolgimento dei professionisti della cultura in tutte le attività previste e sollecitate dalle Convenzioni internazionali sui diritti culturali, il mandato sociale della conoscenza antropologica risulta assente dai processi di patrimonializzazione presi in esame dal presente saggio che, in un contesto regionale, esplora i rifacimenti ispirati al patrimonio demoetnoantropologico e le relative problematiche connesse al copyright delle comunità. Insomma, in Italia, terminata la grande stagione della schedatura dei Beni Culturali DemoEtnoAntropologici (d'ora innanzi, BCDEA), i demoetnoantropologi (d'ora innanzi, DEA) sono contrattualizzati in processi istituzionali di patrimonializzazione,

ovvero quelli finalizzati all'iscrizione di un bene immateriale in una Lista rappresentativa; tuttavia, queste attività "unesca" sono una percentuale minima rispetto all'enorme investimento di significato nelle memorie locali da cui i professionisti DEA vengono sistematicamente esclusi a vantaggio di altre professionalità, come i "rifacitori della tradizione", gli stilisti di costumi tradizionali, i registi teatrali per parate e rievocazioni. Invece le feste popolari, proprio perché sono finanziate dagli Enti locali e rappresentano le istituzioni, necessiterebbero di una discussione pubblica dei significati, visto che rischiano di violare norme etiche e di copyright e raramente si pongono obiettivi di sviluppo sostenibile e di inclusione sociale.

Il saggio presenta, in modo sintetico, i risultati di una etnografia multi-situata che ho condotto in Abruzzo nel corso di alcuni anni. Ho condotto questa etnografia sia attraverso la partecipazione osservante alla vita reale, sia attraverso la *netnography*, ovvero la partecipazione osservante alla vita delle comunità virtuali e dei social network. Infatti, la comunicazione audiovisiva ed elettronica è una formidabile fonte di testimonianze idonee a leggere i modi in cui si strutturano le appartenenze simboliche (Kozinets 2015). La filmografia dilettantesca e professionale, le pagine di rappresentanza sul web, i blog e infine i social network (Facebook, Twitter, WhatsApp) creano una sorta di museografia spontanea ed interattiva tramite la quale emergono rappresentazioni, opinioni ed emozioni che, diversamente, resterebbero nel sommerso. Il fatto di essere "nativa" mi ha consentito di comprendere che le feste, intese come pratiche legate alle dimensioni collettive della vita sociale, oggi vanno iscritte in una particolare forma di economia morale che esprime i processi storici stratificati e sempre più focalizzati su un bisogno ossessivo di identità (Felice

2010). Queste nuove “economie dell'azione morale ed espressiva” invitano a riflettere sulle particolari declinazioni che la modernità abruzzese assume rispetto ai modelli normativi e universalistici della contemporaneità euro-occidentale.

Il contesto vanta una notevole tradizione di studi folklorici post-demartiniani e di documentazione DEA. La prima catalogazione cartacea in schede FK si svolse tra il 1978 e il 1984 e riguardò solo gli oggetti DEA museali. In seguito, altre campagne hanno utilizzato i protocolli di catalogazione dell'ICCD (Istituto Centrale per il Catalogo e la Documentazione) e hanno censito beni DEA volatili come canzoni, favole, usanze e rituali (Cirese 1977), con un aggiornamento costante della tecnica di descrizione dei beni, adattata all'informatizzazione. L'ultima schedatura realizzata è totalmente informatizzata ed è in formato BDM (Bene DEA Materiale) e BDI (Bene DEA Immateriale): essa documenta i principali beni d'Abruzzo selezionandoli sulla base del testo di Emiliano Giancristofaro *Tradizioni Popolari d'Abruzzo*, Roma, Newton Compton, 1997, che è la sintesi di quarant'anni di lavoro in campo e di continuo confronto con gli studi parallelamente svolti dagli altri studiosi. Sicché, nelle schedature ICCD, conservate anche nell'archivio digitale dei Beni DEA d'Abruzzo, attualmente incorporato nel Centro Regionale per i Beni Culturali (Sulmona), troviamo inventariati rituali che rinnovano la memoria della cultura preindustriale e della religiosità locale, come ad esempio *i Faugni* di Atri, *la festa di S. Nicola* a Pollutri con la distribuzione delle fave, *il Viso Adorno* di Torino di Sangro, *la Panarda* di Villavallelonga, *le panette* di S. Sebastiano a Bisegna, *le Farchie* di Fara Filiorum Petri, *le panicelle* di S. Biagio a Taranta Peligna, *il Carnevale morto* di Montorio al Vomano, *le Pulgenelle* di Castiglione

Messer Marino, *il matrimonio dei Santi* a San Martino sulla Marrucina, *la processione della Sacra Spina* di Vasto, *la Passione vivente* di Gessopalena, *il Giovedì Santo* di Lanciano, *il Venerdì Santo* di Chieti, *la Madonna che scappa* di Sulmona, *l'albero di maggio* di Sant'Omero, *il rituale di S. Domenico* di Cocullo e Pretoro, *le Verginelle* di Rapino, *la corsa degli zingari* di Pacentro, *la festa di S. Gemma* di Goriano Sicoli, *il bue di S. Zopito* di Loreto Aprutino, *la festa di S. Giovanni* di Civitella Roveto, *la Madonna del Carmine* di Palmoli, *la Madonna dell'Assunta* a Casacanditella, *la festa di S. Rocco* di Roccamontepiano. Molti di questi rituali si svolgono in paesi montani o, comunque, periferici.

La catalogazione dei BCDEA immateriali ha lasciato fuori rituali popolari di recente istituzione, come le sagre e i cortei storici delle città, e questo nonostante le proteste degli attivisti, i quali avrebbero voluto vedere le loro attività annoverate tra i BDI regionali. Malgrado la buona volontà degli operatori DEA, nel contesto non si sono realizzate vere e proprie iniziative ecomuseali e di salvaguardia partecipativa, con l'eccezione del caso virtuoso di Cocullo (AQ). Certamente, negli anni Settanta e Ottanta, i tanti musei etnografici cercavano di diventare laboratori dell'immateriale e delle arti locali, esponendo i materiali nel loro contesto e costituendo, in ogni paese o città, il centro della riflessione pubblica sulla storia locale (Clemente 2004). Tuttavia, questi esperimenti si spensero rapidamente e, a livello partecipativo, negli anni Novanta si è registrato solo lo sviluppo, tardivo e disallineato rispetto alle altre regioni italiane, di un fenomeno di folk revival delle danze locali. Si trattava di incontri formativi (*workshop*) che, basati sull'uso consapevole e partecipativo delle fonti etnografiche, si accompagnavano alla pratica piacevole e liberatoria della danza ed erano condotti in

modo riflessivo nei medesimi paesi dove gli etnomusicologi, negli anni Sessanta e Settanta, avevano studiato danze locali come il saltarello e la spallata<sup>1</sup>. Insomma, la documentazione etnologica inerente la danza, il canto e la musica è stata particolarmente apprezzata dal pubblico perché queste arti riescono a trasmettere nel modo più immediato la ritmica delle relazioni sociali e risultano più idonee a veicolare un timbro culturale (Apolito 2014: 50).

Nel frattempo, con la veloce espansione degli orizzonti popolari e l'incompletezza delle politiche rivolte verso le tradizioni locali, le attività espressive di interesse DEA, incarnate soprattutto nelle feste patronali, sono state sostituite o affiancate da nuove cerimonie laiche ispirate alla storia lontana, cioè le rievocazioni storiche, sostenute da consistenti finanziamenti pubblici e progressivamente istituzionalizzate come "culturali" in funzione di una ipotetica attrattività turistica e di animazione del territorio. Accanto alla rievocazione storica ispirata al Medioevo, si sviluppò il nuovo filone della rievocazione storica ispirata al periodo borbonico e vennero organizzati nuove feste laiche per danzare all'uso paesano che però implicavano l'uso di costumi di scena ed erano prive dell'ispirazione contemporanea e antropologica caratterizzante i *workshop* sul saltarello. Ho notato, in particolare, un ciclo di iniziative etnocoreutiche che, propagandate come *il ritorno della tradizione*, si ispiravano al «filone sagrista che celebra il villano» (Bravo 1995) ma che, a differenza delle sagre, si sdoganavano come un'espressione storica, attestando una

<sup>1</sup> Gli organizzatori, tra cui Giuseppe Gala, erano operatori qualificati nella demoetnoantropologia e nella etnomusicologia; essi ridiscutevano coi partecipanti i ritmi musicali tradizionali e locali senza ricorrere all'uso ideologico dei costumi di scena (Gala 1998). Alcuni di questi workshop sono ancora in uso.

continuità che invece era inesistente. Ho cominciato ad esplorare queste nuove forme di rievocazione la sera del 23 giugno 2011, quando in un agriturismo della Valle del Pescara ho partecipato alla prima edizione dell'evento *Torniamo alla tradizione col rituale di S. Giovanni*.

Il gruppo promotore era organizzato come associazione culturale finalizzata alla «salvaguardia delle tradizioni per il miglioramento dell'attrattività turistica». Ero stata caldamente invitata a intervenire per visionare la «metodologia innovativa» elaborata dal gruppo per tutelare i «preziosi relitti culturali in via di dispersione», come recitavano e.mail e comunicati stampa. Per un evidente desiderio di accreditarsi professionalmente, gli attivisti sostenevano di essere antropologi; ho poi appurato che non avevano titoli specifici. Essi erano sicuri che sarei rimasta colpita dalla quella che avevano orgogliosamente definito come *anastilosi* della tradizione: infatti, ritenevano che la ricostruzione filologicamente corretta dei panni, dei cibi e delle movenze fosse una conquista scientifica, una soluzione geniale a cui i demoetnoantropologi accademici o comunque appartenenti al filone istituzionale non erano ancora pervenuti nella loro teorizzazione sul funzionamento delle tradizioni<sup>2</sup>. La soluzione innovativa per «salvare le tradizioni» consisteva, appunto, nella loro «ricostruzione materiale, pezzo per pezzo», nello stesso modo con cui, per *anastilosi*, si ricompone un vaso andato in frantumi. Questa ricostruzione materiale era finalizzata al «trapianto o re-innesto dell'elemento morto o agonizzante, che

<sup>2</sup> Gli attivisti, dichiarandosi «esperti di antropologia abruzzese», accusavano l'antropologia culturale ufficiale di «fallimento metodologico, visto che le operazioni di documentazione non sono riuscite ad arginare la perdita delle tradizioni» (Giovanni P., anni 56, Chieti).

viene così rivitalizzato». Così recitavano manifesti, locandine e il sito web dell'associazione<sup>3</sup>.

Colpita da questa inspiegabile fiducia in una *implantologia delle tradizioni* e da questa volontà di trasformare alcuni saperi astratti e volatili in corpi protesici del presente, sono andata ad osservare la natura di questa attività espressiva. L'evento si ispirava ad un rituale religioso, ma era chiaramente laico ed era patrocinato da Enti pubblici e privati, come si evinceva dal manifesto. Gli organizzatori indossavano, come fattore di distinzione e di asimmetria, costumi da ricchi paesani dell'Ottocento e invitavano noi presenti, in abito normale, ad accomodarci per ascoltare la conferenza preparatoria. Il leader carismatico del gruppo indossava antichi pantaloni alla zuava, mantello, ciocie in pelle, spillette votive, tascapane in fustagno e cappello a pan di zucchero, il tutto «rigorosamente rifatto sul modello antico»; egli espose la ragione dell'incontro, cioè «restaurare il grande vaso rotto della tradizione abruzzese», intesa come un antico monumento da puntellare, bonificare e ripulire delle erbacce in modo filologico, pienamente aderente alla *fonte storica*, individuata nelle ricerche demologiche condotte a fine Ottocento. I fattori responsabili delle crepe della tradizione erano, secondo il leader, la diffusione di stili non autoctoni e l'uso degli amplificatori negli spettacoli folk, in un

<sup>3</sup> L'uso del linguaggio tecnico, agli occhi degli inesperti, riesce a legittimare come scientifica anche la procedura più dilettevole. Infatti, l'*anastilosi* (dal greco ἀναστήλωσις, ricostruzione o riedificazione) è una tecnica del restauro dei beni materiali usata in archeologia e in architettura, ma è del tutto inadeguata a ricostruire i significati di un'usanza, a cui del resto viene dato un nuovo senso spettacolare e di intrattenimento. Peraltro, questa tecnica materiale unisce alla documentazione colta delle tradizioni la fantasia popolare di poterle *rifare* in analogia con la loro descrizione storica, senza porsi il problema dei significati.



dissennato processo di modernizzazione che né l'antropologia culturale né la Chiesa erano state capaci di arginare. Prima che fosse troppo tardi, bisognava dunque organizzare al più presto una massiccia campagna che istruisse le masse su come «rimettere in pratica le tradizioni»: solo riannodando i fili strappati si sarebbe potuto continuare a parlare dell'abruzzesità come di una cultura autonoma, dotata di luce propria e in grado di farsi notare nel panorama indistinto della globalizzazione.

Rimasi stupefatta che le pubblicazioni demologiche dedicate al folklore fossero state oggetto di simili riletture pratiche ed essenzializzanti, le quali, aggirando la critica culturale, avevano equivocato tutto il senso della ricerca folklorica, usandola per realizzare una messa in scena spacciata per giunta come operazione di salvaguardia. La platea seguiva il discorso del leader con entusiasmo e nessuno sollevava obiezioni, anzi tutti plaudivano con forza al «ritorno della grande tradizione abruzzese». L'esperto fece sfilare le neo-tradizionaliste come modelle per illustrare il suo rifacimento dei costumi abruzzesi, i quali erano declamati come identici a quelli conservati al Museo Nazionale di Arti e Tradizioni Popolari di Roma. Una neo-tradizionalista sessantenne specificò di essersi laureata in storia delle tradizioni popolari e che il suo costume era scomodo da indossare, ma si sottoponeva al sacrificio «per salvare la tradizione». Volevo chiederle se davvero riteneva che una popolana del passato potesse conciarci in modo così regale, e quale significato desse a tutto quell'apparato, ma la platea era in visibilio: tutti scattavano foto con gli *smartphone* alla tradizione finalmente resuscitata. L'esperto concluse che era riuscito per anastilosi a ricostruire non solo i costumi, ma anche i cibi rituali e la formula autentica del comparatico abruzzese, rinvenuta

studiando preziose pagine demologiche sui riti solstiziali<sup>4</sup>. Richiamando nuove forme di ecologismo mistico e radicale, declamò frasi di Frazer sulla potenza esoterica della congiunzione solstiziale e affermò che il gran momento era arrivato, e che per i presenti sarebbe stato un privilegio sottoporsi alla potenza propiziatoria del rito.

Questo il protocollo: la coppia improvvisata di compari o di comari doveva pronunziare una formula dialettale scambiandosi un mazzetto di fiori dalle virtù magiche, gentilmente steso dalle neo-tradizionaliste che sorridevano, a testa coperta, sudate e ingolfate da gonne e sopra-gonne, scialli damascati e in pizzo, stracariche di *presentose* d'oro e di *cannatore*. Coi fiori in mano, noi partecipanti, una sessantina, a ritmo di *ddu bbottè*, siamo stati condotti verso un ruscello finto (l'acqua scorreva da un tubo di gomma) e, a due a due, scavalcando l'acqua, abbiamo pronunciato la formula con l'aiuto dell'esperto che, come un sacerdote, ci dichiarava compari o comari «per l'eternità», spruzzandoci di acqua propiziatoria, per una sorta di iniziazione ad una nuova vita tradizionalista. Seguirono abbondanti libagioni consumate in stoviglie «rigorosamente di coccio» e liberatori saltarelli condotti dai neo-tradizionalisti alla luce delle torce, al suono di musiche realizzate dal vivo, con strumenti artigianali «naturali, privi delle superfetazioni della modernità». Non mancò un gran finale di canti tradizionali alludenti al sesso e al vino. All'effervescenza festiva, faceva da contraltare la contraddittorietà dei contenuti. Infatti, il comparatico che era stato stretto in quella occasione era una finzione, e quelli che si sarebbero dovuti considerare legati si persero di vista quella stessa sera, ribaltando il senso del rituale che istituzionalizzava la relazione per tutta la vita. Non una parola venne spesa sul

<sup>4</sup> Le pagine tirate in ballo dai tradizionalisti erano Finamore 1890: 48 ss.

*compadrinaggio* e sulla sua funzione coesiva (Signorini 1981: 7-11), perché al gruppo interessava evidentemente solo l'esperienza spettacolare. Alla fine della festa, ognuno se ne andò soddisfatto del suo nuovo kit di norme tradizionaliste e persuaso a farsi confezionare il costume autentico dall'associazione. In tal senso, il rito somigliava piuttosto ad un rituale di affiliazione al gruppo, il quale riusciva a realizzare una mistica delle tradizioni richiamando il passato in modo invertito, secondo il copione trasfigurante già rodato con le rievocazioni storiche, accontentando la platea esigente degli intellettuali locali, degli insegnanti, degli ambientalisti.

In evidenza, gli attivisti avevano recitato la documentazione demologica al fine di creare un rito, connotandolo col medesimo nome della sua catalogazione demologica, e questo aveva certamente una motivazione politica, una qualche utilità per gruppi di interesse che, in seguito, si sono rivelati appartenere ad una sorta di movimento neo-borbonico o di riscatto nostalgico del Meridione<sup>5</sup>. D'altronde, la metafora organicistica di questa sceneggiata, definita dagli attivisti come *trapianto o innesto della tradizione*, evocava l'espianto di una risorsa da chi non può più servirsene, cioè il sapere librario e archivistico *morto*, al corpo vivo del coacervo urbano, bisognoso di una nuova linfa

<sup>5</sup> Questo movimento di riscatto nostalgico del Meridione, espressione di una lottizzazione della memoria attraverso il riferimento localistico delle piccole patrie, si basa su una vittimizzazione del Meridione nel processo unitario e rappresenta oggi una nuova comunità transregionale che inventa, populisticamente, la tradizione. Insomma, il vuoto narrativo lasciato dalla scomparsa del meridionalismo viene oggi improvvisamente colmato da altre forme narrative sul Mezzogiorno, basate su pulsioni independentiste ispirate alla tradizione (Banti 2010). A questo nuovo tipo di meridionalismo, retorico, risentito e nostalgico, converrebbe opporre il meridionalismo responsabile e progressista di Antonio Gramsci e di Ernesto De Martino.

immaginifica per inventare una tradizione comune e rinforzare un'appartenenza culturale e politica. È plausibile che questo intenso riferimento al passato ed al localismo sia funzionale ad evitare un complicato confronto col presente e col futuro, secondo quel particolare atteggiamento della società *liquida* identificato come nostalgia strutturale o *retrotopia* (Bauman 2017).

## 2. Interpretazione o copia? Il copyright delle usanze vive

Tra neo-frazerismi ed essenzializzazioni, nell'intreccio tra la demagogia locale e l'incompletezza delle politiche culturali, si sviluppa il paradosso dei movimenti moderni e nello stesso tempo anti-modernisti, come hanno dimostrato alcune etnografie condotte negli ultimi anni in vari contesti regionali (Palumbo 2010). Questo nuovo ritualismo radicale, che vive di vita autonoma nella società post-moderna, da un lato sembrerebbe autorizzare l'eutanasia dell'archivistica e degli studi demologici, considerati corpi morti e non più utili se non per il prelievo di elementi da rievocare, dall'altro lato sembra riconoscere la loro capacità generativa di nuove forme di cultura popolare. Nel solo biennio 2015-2016, infatti, i rifacimenti della tradizione sono cresciuti in numero e in importanza, sono stati patrimonializzati fin dalla prima edizione come *tradizioni autentiche*, e si sono connessi alle posizioni politiche che vanno dall'ambientalismo radicale al secessionismo del Sud.

Questi eventi, patrocinati dagli Enti locali, sono ispirati ai rituali religiosi dedicati a S. Martino di Tours, S. Lucia, S. Biagio e Ognissanti, e vengono realizzati secondo le descrizioni fatte a fine Ottocento da Finamore, Pansa, De Nino, ma anche secondo le descrizioni recenti di Giancristofaro, il cui testo del 1995, nonostante la sua impostazione demartiniana, ha costituito

il canovaccio per questi rievocatori, come essi stessi hanno dichiarato. «*Anni fa, ho letto il libro di Giancristofaro colpito dal fatto che fosse un best seller e ho capito che la gente ha fame di tradizioni. L'approccio di voi teorici dell'antropologia è inutile, perché la documentazione serve per rifare le cose del passato, non per discuterle nei convegni. Fare tradizione significa riprodurre le cose come le facevano in passato. Ho preso l'indice delle feste di Giancristofaro e ho deciso di rivitalizzarle sul territorio, quelle che non si fanno più e anche quelle che si fanno ancora nei paesi sperduti. Le rifacciamo nelle città, nei palazzetti dello sport e nei posti dove la gente può parcheggiare comodamente. Non ho mai studiato antropologia, ma ho le competenze per fare questa antropologia pratica di protezione delle tradizioni*» (Giovanni P., anni 56, Chieti).

Seguendo la stessa tecnica della recitazione, dell'imbalsamazione e della spettacolarizzazione, vengono riproposti anche il carnevale di particolari paesi dell'entroterra, i riti del maggio, le quaresimali questue della *pasquetta*, la trebbiatura, la vendemmia podalica e il matrimonio antico, col trasbordo della dote e il lacrimoso canto di saluto della madre alla figlia sposa<sup>6</sup>. Nonostante il riferimento ai santi, si tratta di spettacoli laici realizzati nelle chiese e sui sagrati: i figuranti, mimando d'essere *pellegrini di una volta*, davanti agli spettatori incuriositi fingono di arrivare a piedi da molto lontano, portando

<sup>6</sup> Di recente mi sono imbattuta, in un centro commerciale, nel rifacimento allegro del *rimbizzo* (colazione consumata direttamente sul campo), allestito su balle di paglia. Gli attivisti, finti mietitori, eseguivano le *incanate* e ballavano il saltarello con delle vecchie falci, senza menzionare il sostrato di sofferenza ergologica. Uno di loro mi ha confidato tutti i suoi accorgimenti per ottenere l'effetto del costume realista, per esempio aveva sotterrato una falce per un anno, in modo da farla sembrare usata.

con sé il tascapane con la pagnotta, il fiasco di vino e l'orcio di terracotta con l'acqua; nell'edificio sacro, recitano orazioni in latino e infine escono sussiegosamente dalla chiesa cantando inni sacri, interpretando le descrizioni dei demologi e veicolando un'idea di autenticità che non è intesa come una trasmissione di significati, ma come una sorta di *presepe vivente*, di illustrazione performata. Insomma, il discorso demologico degli anni Settanta sulle «tradizioni da salvare» è stato preso alla lettera, e oggi l'etnoantropologia si ritrova sovrastata da quegli stessi meccanismi popolari che essa aveva cercato di riempire di consapevolezza e coscienza (Bausinger 2005). Terminata la pantomima, gli animatori realizzano show di saltarello in piazza che coinvolgono ed emozionano i presenti.

Questa teatralizzazione popolare è realizzata senza riflettere sulla natura dei culti rievocati. Il canovaccio documentario, tratto dal testo demologico, è emendato da qualsiasi menzione della sofferenza e del «furore numinoso» che nelle manifestazioni religiose si osservava fino agli anni Ottanta e accendeva il dibattito sulle miserie culturali del mondo popolare (cfr. per esempio Rossi, 1986 [1969]: 67-84). Gli attivisti selezionano, nella mole di informazioni sulla vita popolare locale, gli elementi che possano avvalorare il mito secessionista del paradiso borbonico o veicolare una forma di attrattività turistica. Il ruolo principale, in queste teatralizzazioni, viene giocato dal costume trasfigurante e dall'azione dei corpi degli attori nei processi di impossessamento del campo pubblico, visto l'ampio spazio urbano che le istituzioni accordano a queste attività. Questi rituali contemporanei, insomma, si ispirano alla tradizione, ma costituiscono uno spaccato del presente, una prassi della modernità. Il dibattito scientifico internazionale ha significativamente denominato questo tipo di prassi come

«inversione della tradizione» (Gluckman 1972; Thomas 1992: 213-32), cioè come il rovesciamento ideologico di un paradigma culturale oggettivizzato dalle scienze demoetnoantropologiche. Il nuovo campo di significati si intreccia, ovviamente, col consumo di musiche, danze e cibi riferiti al passato, facendo ipotizzare che a tenere in piedi le nuove forme espressive siano proprio gli elementi cardinali della ritualità, cioè la formalizzazione, la ripetitività, il monopolio degli spazi pubblici, la ritmicità, l'uso di suoni e musica ad alto volume e la convivialità. L'effervescenza festiva e la ritmicità delle azioni rinnovano le emozioni positive e la sensazione di confortevolezza, a prescindere dai contenuti stessi della festa, che possono essere anche fragili e incoerenti (Apolito 2014: 50-78). Nelle fasi preparatorie dei riti, tra gli attivisti si sviluppa una socializzazione grazie ad azioni ritmiche fatte insieme, come preparare pasti comuni, realizzare addobbi e piccoli oggetti, ma soprattutto grazie all'uso implicito ed esplicito della musica. Questo flusso emozionale trasforma una selezione di fatti immaginari nell'obbiettivo di un attivismo ideologico, il quale può addirittura sfociare nel restauro delle entità geopolitiche del passato, come sui evince dalle seguenti interviste: *«Dobbiamo proteggere le nostre radici culturali, uscire fuori dall'Europa e rifare il Regno delle Due Sicilie, il significato politico del nostro costume borbonico è anche questo»* (Ginesio G., anni 71, Civitella del Tronto). *«Il nostro gruppo mira a restaurare il costume nella sua immagine più pura e autentica, con la messa in latino e le donne in abito ottocentesco, a capo coperto, vieni al nostro congresso a Civitella del Tronto per conoscere la nostra coerenza»* (Vincenzo T., anni 67, Campobasso). *«Questo è un gruppo tradizionalista, il costume è un movimento di amore per la nostra terra, siamo contro le*

*multinazionali del petrolio, contro la corruzione politica e contro l'immigrazione: vedi quanti centri di accoglienza stanno aprendo? Servono solo a far guadagnare le cooperative rosse»* (Arianna L., anni 46, Chieti).

Questo nuovo materiale rituale rischia di restare impigliato in ideologie vittimistiche e rivendicazioniste, finalizzate a proteggere simbolicamente i residenti dall'alterità culturale che è in sensibile aumento nel territorio. L'esclusivismo culturale potrebbe essere consapevolmente ricercato dalle comunità, insieme all'idea di un Abruzzo come *parco di tradizioni*, paradiso vivente dell'*ethno-business* (Comaroff-Comaroff 2009). Insomma, tra il rivendicazionismo identitario e la finalizzazione commerciale e turistica, oggi il confine pare essere labile, per una inusuale convergenza di interessi.

Un simile scenario di rifacimenti solleva anche problemi conseguenti dalla loro natura purista che, per motivi ideologici e di aderenza realista al modello dei beni DEA, è deliberatamente manchevole di creatività e di spirito interpretativo. Infatti, le associazioni tradizionaliste hanno selezionato le “feste da rifare” tramite la stessa documentazione demoetnoantropologica che ha fatto da base per la catalogazione custodita presso l'ICCD e il Centro Regionale per i Beni Culturali di Sulmona. Di conseguenza, capita che le associazioni tradizionaliste “rifacciano” i beni DEA volatili che sono stati catalogati come appartenenti a comunità specifiche, per giunta chiamandoli con lo stesso nome. Il rifacimento delle feste genericamente riferite a S. Martino di Tours, S. Lucia, S. Biagio e Ognissanti, pur essendo queste usanze schedate e catalogate, infatti, non è riconducibile ad un luogo specifico. Ma, nel caso in cui il modello (con relativa denominazione) di un bene DEA venga riproposto come “copia” o “rifacimento” da un'altra comunità



non collegata alla comunità titolata, è possibile che si configuri una violazione dei diritti delle comunità a cui il bene DEA è riferibile.

A questo fine, è utile esaminare il rifacimento di un particolare bene intangibile: a partire dai primi anni del Duemila, un'associazione neo-borbonica ha riproposto uno straordinario Carnevale napoletano d'Abruzzo, che evidentemente risultava utile per una identificazione geo-politica del Regno delle Due Sicilie. Si tratta dei *Pulgenelle* di Castiglione Messer Marino, un carnevale residuale, del tutto simile, per stili e per modelli, a quelli della Campania. Castiglione Messer Marino, del resto, è un paese montano del Vastese sito lungo la Trignina che, storicamente, è la strada per Napoli. I *Pulgenelle* sono maschere armate di scudiscio, dalla casacca bianca e dal volto dipinto di nero, dotate di un alto cappello conico sessualmente allusivo. Questi pulcinella abruzzesi, documentati già negli anni Cinquanta, spaventano i passanti con urla cavernose e mimano azioni aggressive con lo scudiscio, preannunciando il corteo delle maschere ed esprimendo quella popolarità sovversiva che nelle società passate caratterizzava il Carnevale (Giancristofaro 1995: 321). Questo elemento volatile, caratterizzato da un paesaggio visivo e sonoro davvero inconfondibile, nonostante l'interesse dei demoetnoantropologici e le relative catalogazioni, alla fine degli anni Novanta è stato dismesso, con la motivazione del crollo demografico, della disoccupazione, dell'emigrazione e del disinteresse dei pochi giovani rimasti nel paese montano. Del resto, il ruolo dei giovani maschi è fondamentale, data la fisicità della performance dei *Pulgenelle*. Perciò l'ultima schedatura DEA, realizzata nel 2011, ha dovuto catalogare questo elemento sulla base delle fonti d'archivio, in quanto non era più possibile

osservare e descrivere il rituale nella sua esecuzione, ma solo tramite immagini di repertorio.

Le associazioni tradizionaliste, pur essendo prive di competenze demoetnoantropologiche e di deontologia professionale, hanno attinto in modo autonomo e utilitaristico alla documentazione DEA: come impresari teatrali, hanno scritto un canovaccio, hanno riprodotto i costumi sartoriali dei pulcinella «identici a quelli della tradizione», coi loro caratteristici cappelli conici dall'anima di canna e, tra Chieti, San Salvo e Pescara, hanno istituzionalizzato varie edizioni del *Carnevale arcaico dei Pulgenelle*, talvolta menzionando persino la denominazione d'origine di Castiglione. Gli spettacoli si sono svolti talvolta anche al chiuso, nel Palazzetto dello Sport, per ovviare al rischio del maltempo. Alcuni anni fa, in seguito ad un dissidio sorto tra le associazioni tradizionaliste, il leader di una di esse rivendicò a colpi di lettere legali la proprietà intellettuale del *Carnevale arcaico dei Pulgenelle*, diffidando gli altri attivisti dalla facoltà di riprodurre lo spettacolo. Tutte le edizioni del *Carnevale arcaico dei Pulgenelle*, tenutesi per iniziativa delle associazioni tradizionaliste, erano sponsorizzate dagli Enti pubblici come operazioni culturali e di salvaguardia del patrimonio demoetnoantropologico, incuranti dell'ambiguità del rifacimento. Oltre ai costumi e al nome, le compagnie hanno letteralmente clonato anche le movenze provocatorie delle maschere castiglionesi, apprendendone lo stile tramite i documentari etnografici.

Questo fatto ha molto colpito gli studiosi abruzzesi perché le associazioni tradizionaliste si sono impossessate di questo prodotto creativo senza interpellare la comunità d'origine della festa, senza mettersi in rete con esse, dunque senza quello spirito di condivisione e di mutualismo che ci si aspetterebbe nei

processi di patrimonializzazione istituzionale. Tutto ciò, peraltro, potrebbe aprire un contenzioso sul diritto di usare la terminologia dei *Pulgenelle* ed i relativi apparati scenico-espressivi. Questo diritto, sia pure in chiave collettiva, secondo le catalogazioni istituzionali, s'intitola alla comunità castiglione. Ma andiamo per gradi.

A livello internazionale, della questione dei diritti intellettuali di una o più persone si occupa il Wipo (acronimo di World Intellectual Property Organization), un'organizzazione specializzata delle Nazioni Unite che si occupa della negoziazione di nuovi trattati sulla materia ed è responsabile del registro internazionale dei brevetti. La proprietà intellettuale tutela i frutti dell'invenzione e dell'ingegno e, sulla base di questi principi, la legge attribuisce a creatori e inventori un vero e proprio monopolio nello sfruttamento delle loro creazioni/invenzioni. I prodotti collettivi tramandati attraverso la cultura orale, invece, sono protetti dall'Unesco. Come è noto, i prodotti collettivi tramandati attraverso la cultura orale sono molto vulnerabili alla registrazione di copyright fatta a nome di una o più persone. Esistono casi celebri di artisti che si sono appropriati di canti, ritmi e canovacci testuali, per rimaneggiarli e commercializzarli a proprio nome, ricavandone fama e benefici economici.

Ma l'interesse crescente delle politiche internazionali per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale e dei diritti culturali va di pari passo con l'aggressività del mercato. Il Wipo, in sintonia con le politiche dell'Unesco sulla salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, ha dedicato a questo problema il documento specifico *Intellectual property and traditional cultural expressions/folklore*, che tutela olisticamente non solo la proprietà intellettuale dei gruppi a cultura tradizionale, ma

anche l'ambiente naturale e sociale con cui le culture tradizionali sono integrate<sup>7</sup>. Sull'onda dell'innovazione tecnologica e digitale degli ultimi decenni, l'opera dell'ingegno tende a de-materializzarsi e ad essere considerata come indipendente dal suo supporto fisico: perciò, così come un romanzo è scollegabile dal libro cartaceo, anche il sapere dei *Pulgenelle* sembra scollegabile dai costumi e dai luoghi caratterizzanti l'ambientazione del rituale, ed è esattamente questo il punto di vista delle associazioni che in modo del tutto autonomo hanno fatto proprio il *Carnevale dei Pulgenelle*, decontestualizzandolo dal paese di riferimento. Al contrario, la schedatura ministeriale di questo Bene Culturale DEA collega inequivocabilmente l'elemento ad un preciso territorio amministrativo e sociale. A questo dato di fatto, si aggiunge il mondo del diritto applicato, il quale in Italia tende a riaffermare con fermezza il modello dell'inscindibilità fra opera e supporto materiale, anche sulla base della linea giuridica del *Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio* (2004).

A questo proposito, in Italia esiste una sentenza di primo grado che dal 2013 è un documento giuridico fondamentale cui far riferimento per capire l'attuale rapporto tra beni immateriali e copyright. Si tratta della sentenza del Tribunale di Napoli, III sezione civile, la quale ha posto fine alla vertenza che vedeva due parti contrapposte: i *bottari* di Macerata Campania, rappresentati dal Comune e dall'Associazione "Sant'Antuono & le Battuglie di Pastallessa", ed il privato che aveva registrato all'Ufficio Brevetti il marchio dei *bottari* per le sue finalità artistiche ed etnomusicologiche (Fresta 2013). L'Associazione "Sant'Antuono & le Battuglie di Pastallessa", grazie alla sua

<sup>7</sup> Documento visionabile on line

([http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/tk/920/wipo\\_pub\\_920.pdf](http://www.wipo.int/edocs/pubdocs/en/tk/920/wipo_pub_920.pdf)).

adesione ai protocolli di salvaguardia collettiva previsti dall'Unesco e dal Wipo, ha saputo fornire in sede giudiziaria elementi che potessero evidenziare come solo attraverso un percorso inclusivo, partecipativo e di salvaguardia integrata fosse possibile proteggere la tradizione dei *bottari* di Macerata Campania della cultura locale, la quale appartiene alla comunità e, in quanto tale, va salvaguardata come proprietà collettiva. La questione della proprietà intellettuale, insomma, viene integrata con la questione dei diritti culturali che, essendo relativa alle comunità culturali, viene disciplinata in modo specifico dall'Unesco e dalla *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Intangibile*, ratificata dall'Italia con Legge 167 del 2007. Tale convenzione, infatti, definisce il patrimonio culturale intangibile, cioè quello veicolato dall'oralità, come la ricchezza di un territorio e della relativa popolazione. Si tratta dunque di un bene collettivo, ed è di tutti il diritto a goderne e ad attingere ai saperi in esso contenuti: nessuno si può appropriare di esso, registrandolo come cosa propria. Il fine dei nuovi strumenti giuridici internazionali, del resto, è quello di stimolare le comunità ad affrontare le criticità della patrimonializzazione attraverso un impegno a guardare al futuro in modo creativo, leale, cooperativo, inclusivo e sostenibile.

Torniamo alla questione abruzzese del rifacimento delle tradizioni. La tradizione popolare, storicamente, è stata individuata dagli intellettuali ma, con la modernizzazione dell'Occidente, essa è rimbalzata all'interno del grande spazio del tempo libero, della rivendicazione dei poteri locali, della commercializzazione, della spettacolarizzazione e delle nuove funzioni regressive dell'imbalsamazione culturale (Khaznadar 2014). Anziché assistere ad una modernizzazione della tradizione, si assiste alla tradizionalizzazione della modernità:

questo rifacimento non creativo, una sorta di copia conforme, inverte i significati della tradizione, procede senza considerazioni di carattere etico e contravviene ai principi della *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Intangibile*, che in Italia è un vincolo normativo. Emerge, dunque, tutta la sua gravità il problema del patrocinio e del sostegno pubblico che, ingenuamente concessi alle attività di rifacimento e delocalizzazione, le elegge a forme di patrimonializzazione istituzionale. Per correggere questa politica pubblica, in Abruzzo i professionisti DEA hanno elaborato una bozza di *Legge Regionale per la salvaguardia del patrimonio immateriale* che però, consegnata alla Regione nel 2014, non è stata ancora approvata, denotando lo scarso interesse per un simile percorso di riflessione e regolamentazione delle attività di patrimonializzazione. La bozza, infatti, recependo lo spirito della Convenzione del 2003 e la funzione responsabilizzante degli inventari (Broccolini 2011), prevede l'etnografia partecipativa come elemento preliminare per qualsiasi operazione di patrimonializzazione e condiziona all'iscrizione in un Registro regionale l'erogazione dei finanziamenti pubblici. Dunque, allo stato attuale, in una regione come l'Abruzzo, non esistono né un Registro del patrimonio immateriale, né valutazione professionale delle attività di salvaguardia finanziate dagli Enti pubblici, né una *Lista di demoetnoantropologi per il conferimento di incarichi nell'ambito delle attività di patrimonializzazione, che dunque possono essere attribuiti a prescindere da competenze e vincoli deontologici, con esiti assai discutibili*.

A margine di quanto detto, il rifacimento delocalizzato dei *Pulgenelle* ha avuto un effetto imprevisto sulla comunità titolata: gli abitanti di Castiglione, sentendosi defraudati

dell'elemento arcaico che avevano traghettato nel passato recente, si sono sentiti in dovere di riappropriarsene e hanno dunque ripreso ad organizzare il carnevale "demoniaco" dei *Pulgenelle* (Gandolfi 2011), diffondendo la notizia sui social network. Tuttavia, le nuove generazioni, a causa dell'interruzione del rito, durata quasi dieci anni, oggi non riescono ad interpretare il significato radicale e polemico dell'usanza e avrebbero bisogno di un sostegno riflessivo, come si evince dalle interviste: «*Abbiamo ricominciato a fare i Pulgenelle, gli anziani sono contenti, ma noi pochi giovani rimasti in paese non comprendiamo il significato di queste strane maschere, delle loro grida gutturali, delle loro frustate per terra, dei loro salti. Ci pare una cosa tribale, dovrete venire voi antropologi a spiegarci i motivi di questa usanza*» (Luca D., anni 27, Castiglione Messer Marino).

Se la comunità di Castiglione vorrà riannodare il filo spezzato dello spirito dei *Pulgenelle* e trasmettere ai giovani l'elemento caratteristico del carnevale periferico, cioè la rivendicazione polemica dei diritti storicamente negati al popolo, potrebbe essere utile instaurare un legame di leale cooperazione culturale non solo con le associazioni responsabili del rifacimento delocalizzato, ma anche con gli attivisti di un altro antico carnevale polemico, anch'esso catalogato come Bene DEA, il cui uso si mantiene vivo a Montorio al Vomano, ossia il *Carnevale morto*. Con l'aiuto dei demotnoantropologi intesi come professionisti dello sviluppo locale, nuove forme di cooperazione, di inventariazione partecipativa e di promozione della conoscenza potrebbero realizzare un profondo percorso di patrimonializzazione. I paesi montani condividono i medesimi problemi, come la riduzione dei servizi e la mancanza di prospettive per i giovani, e l'analogia delle espressioni culturali

potrebbe rappresentare l'occasione per rinegoziazione le appartenenze locali in linea con gli obiettivi della *patrimonializzazione partecipativa* che, appunto, sono la base etica della *Convenzione per la Salvaguardia del Patrimonio Culturale Intangibile*.

### *Bibliografia*

1. APOLITO P., *Ritmi di festa. Corpo, danza, socialità* (Il Mulino, Bologna 2014)
2. APPADURAI A. 2001, *Modernità in polvere* (Meltemi, Roma 2001 [1996]).
3. BANTI A. M., *Le questioni dell'età contemporanea* (Laterza, Roma 2010).
4. BAUMAN Z., *Retrotopia* (Wiley, London 2017).
5. BAUSINGER H., *Cultura popolare e mondo tecnologico* (Guida, Napoli 2005 [1961]).
6. BORTOLOTTO C., *L'Unesco comme arène de traduction. La fabrique globale du patrimoine immatériel*, "Gradhiva" 18, 2013, pp. 52-71.
7. BRAVO G.L., *Festa contadina e società complessa* (Franco Angeli, Milano 1995).
8. BROCCOLINI A., *L'Unesco e gli inventari del patrimonio immateriale*, "Antropologia Museale", 28-29, 2011, 41-51.
9. CLEMENTE P., *Museografia e comunicazione di massa*, Aracne, Roma 2004).
10. COMAROFF J., COMAROFF J., *Ethnicity, Inc.* (University of Chicago Press, Chicago 2009).
11. DEI F., *Da Gramsci all'Unesco. Antropologia, cultura popolare e beni intangibili*, "Parole Chiave", 49, 2013, pp. 131-146.



12. FELICE, C. *Le trappole dell'identità: l'Abruzzo, le catastrofi, l'Italia di oggi* (Donzelli, Roma 2010).
13. FINAMORE G., *Curiosità e credenze, usi e costumi abruzzesi* (Carabba, Lanciano 1890).
14. FRESTA M., *Proprietà intellettuale, marchio e cultura popolare. Riflessioni sul caso dei bottari di Macerata Campania e Portico di Caserta*, "Archivio Antropologico Mediterraneo", 15, 2013, pp. 99-106.
15. GALA G.M., *Balli popolari in Abruzzo* (Edizioni Taranta, Firenze 1998).
16. GANDOLFI A., *Zanni e Pulcinella nelle carnevalate dell'Appennino centro-meridionale*, in Kezich G., Mott A. (a cura di), *Carnevale re d'Europa. Potere, ritualità e i popoli senza storia* (Museo degli Usi e Costumi della Gente Trentina, San Michele all'Adige, 2011, pp. 263-278).
17. GEERTZ C., *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo* (Il Mulino, Bologna 1999).
18. GIANCRISTOFARO E., *Tradizioni popolari d'Abruzzo* (Newton Compton, Roma 1995).
19. HERZFELD M., *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo* (Ancora del Mediterraneo, Napoli, 2001).
20. KHAZNADAR C., *Alerte. Patrimoine immatériel en danger* (Babel, Parigi 2014)
21. KOZINETS R.V., *Netnography Redefined*, Sage, London, 2015.
22. LAPICCIRELLA ZINGARI V., *Dalle tradizioni popolari al patrimonio culturale immateriale. Un processo globale, una sfida alle frontiere*, "Palaver", 2, 2015, pp. 125-168.
23. PALUMBO B., *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco*, "Meridiana", 68, 2010, pp. 37-72.

24. ROSSI A., *Le feste dei poveri*, Sellerio (Palermo, Sellerio 1986 [1969]).
25. SIGNORINI I., *Padrini e compadri. Un'analisi antropologica della parentela spirituale* (Loescher, Torino 1981).

“Per coloro che non sono capaci di credere ci sono i riti; per coloro che non sono capaci di ispirare rispetto da sé c’è l’etichetta; per coloro che non sanno vestirsi c’è la moda; per coloro che non sanno creare, ci sono le convenzioni e i cliché. Ecco perché i burocrati amano i cerimoniali, i preti i riti, i piccoli borghesi le convenzioni...”

Konstantin Sergejevich Stanislavski