

***Cultura, culture e significati: temi, interrogativi e conclusioni possibili
a partire dalle riflessioni di Richard H. Robbins***

***Culture, cultures and meanings: problems, questions and possible
conclusions according to Richard H. Robbins***

di Antonio Mancini

Abstract: Perché gli uomini pensano e si comportano in modo diverso? In che modo ha inizio il processo di comprensione di credenze e pratiche diverse dalle proprie? Perché un gruppo attribuisce un insieme di significati a un'esperienza, mentre un altro gruppo le attribuisce un altro insieme di significati? I membri di una società vedono il mondo in modo simile perché condividono la stessa cultura; gli individui hanno visioni del mondo diverse perché le loro culture sono diverse, afferma Richard H. Robbins.

Abstract: Why do human beings differ in their beliefs and behaviors? How can people begin to understand beliefs and behaviors that are different from their own? Why does one group assign one set of meanings to what they experience, whereas another group assigns it a different set of meanings? Members of a society view the world in a similar way because they share the same culture; people differ in how they view the world because their culture differs, suggests Richard H. Robbins.

Parole chiave: cultura - culture - significati

Key words: culture - cultures - meanings

1. Un buon punto di partenza per ogni analisi sociologica del mondo moderno può essere essere ben condensato nell'affermazione di Pierpaolo Donati: "dietro ogni sociologia c'è un'antropologia". Tale asserzione, infatti, ben introduce il cuore della questione che vogliamo discutere: «[n]on si può [...] fare nessuna sociologia se alla base non emerge anche un'antropologia, cioè un'immagine sull'uomo. E ciò è ancora più vero per l'analisi dei processi culturali, che sono quelle *costruzioni sociali* del mondo e della vita alla base e al centro di quelle che solitamente definiamo come *culture*» (Abbruzzese 2016: 18, corsivo nostro).

Gli scienziati sociali, ci insegna Tullio Tentori ([1976]), indicano con il termine *cultura* «la particolare sensibilità alla realtà e visione del mondo rilevabile nella intenzionalità e nei comportamenti, che costituisce uno degli elementi distintivi – storicamente costituito – della specificità dei singoli gruppi umani» (Tentori 1984: 152). A tale accezione – per così dire –

specialistica del termine, fanno riferimento le scienze sociali, e in particolar modo una peculiare disciplina scientifica, l'antropologia culturale, di cui lo studio della natura della cultura, della sua morfologia e dei suoi processi costituisce oggetto specifico di indagine (cfr. *ibidem*).

Anche la sociologia, a sua volta, «ci aiuta ad attribuire significato alle nostre esperienze ascoltando i nostri racconti e confrontandoli con quelli altrui [...] ci spiega come essi abbiano senso in quanto fanno parte di una storia più ampia, cioè la storia di gruppi di individui che condividono esperienze simili, magari fino a rappresentare una significativa tendenza sociale» (Alexander – Thompson 2010: 13).

Come ogni sapere scientifico, la sociologia e l'antropologia culturale osservano il mondo dietro le apparenze quotidiane, si propongono cioè «di guardare oltre la realtà quotidiana per scoprire modelli e significati che stanno dietro quel mondo» (Robbins 2009: 3)¹.

E proprio il modo in cui in determinate società si impone un certo tipo di comportamento costituisce uno degli ambiti presi in esame dalla sociologia e dall'antropologia. A dimostrazione che, da tali prospettive, non è possibile dare nulla per scontato, né sulle nostre credenze e pratiche, e neppure su credenze e pratiche di coloro il cui background e la cui storia differiscono dalla nostra.

“Antropologia e Società” (Alaggio – Mancini – Scillitani 2017) è il titolo di una recente miscelanea data alle stampe da Rubbettino, editore che ha ospitato il volume nella Collana di Studi umanistici “Per una nuova civiltà umanistica del sapere”. Un lavoro editoriale pensato da Rosanna Alaggio e Lorenzo Scillitani dell'Università degli Studi del Molise, a cui hanno voluto partecipare trentaquattro studiosi – italiani, francesi, spagnoli, polacchi, ungheresi – di altrettante università e istituzioni culturali europee. Antropologi, sociologi, storici, filosofi, intellettuali, rappresentanti di diversi ambiti culturali e disciplinari hanno contribuito a questa raccolta di studi in riconoscimento della lunga e prestigiosa carriera accademica di Vincenzo Spera², esponente di spicco della demologia italiana che, negli ultimi quarantacinque anni, ha indagato a fondo innumerevoli tradizioni popolari del Mezzogiorno. In Spera sono vivissimi il senso di appartenenza territoriale e l'amore per la sua terra, che è, indissolubilmente, patria anagrafica e patria culturale, essendo importantissime, come ci ha avvertito Ernesto de Martino, la patria che si sceglie come fulcro dei propri sentimenti, casa cui ritornare dopo aver errato in altre aree, realistiche e simboliche (cfr. Lombardi Satriani 2017).

L'opera editoriale³ raccoglie saggi di storia religiosa, risultati di ricerche sul campo, riprese di autori classici, riflessioni epistemologiche sui processi di patrimonializzazione e definizione del patrimonio culturale immateriale, e insieme nuove letture di documenti legati alle tradizioni

¹ D'ora in avanti, ai fini delle riflessioni che andremo a proporre, faremo riferimento all'edizione americana del volume di R.H. Robbins (1993) ristampato nel 2009, la cui edizione italiana è stata curata e adattata alle esigenze didattiche dell'Accademia italiana da Gabriella D'Agostino e Vincenzo Matera per i tipi della UTET, sempre nel 2009. La settima e, al momento, ultima edizione del testo in lingua inglese, invece, è del 2017, e vede come coautrice, assieme a Richard Robbins, Rachel Dowty.

² Ordinario di Storia delle tradizioni popolari all'Università degli Studi del Molise per oltre dieci anni, demologo o “antropologo condotto”, come ama definirsi, è a Vincenzo Spera che i curatori e gli autori di questo volume hanno voluto rendere omaggio, a riassumere in maniera – si auspica – minimamente adeguata l'alto valore della sua produzione scientifica e il suo sforzo di preservare una porzione significativa dell'eredità etnografica del Sud Italia. Uno studioso mai scontato, Enzo Spera, instancabile sostenitore della ricerca sul campo, dotato di una curiosità energica, ma sempre ancorata a quel rigore metodologico che costituisce nucleo solido della sua formazione, oltre che espressione autentica della sua indole di ricercatore.

³ Il volume è stato presentato, alla presenza del professor Spera, il 9 novembre 2017 all'Università degli Studi del Molise nell'ambito della Giornata di Studi “La cultura oggi. Esperienze/Profili/Idee”, con una relazione di chi scrive da cui questo contributo ha preso le mosse. Anche per questo, è grande il debito dell'autore nei confronti dei tanti, autorevolis-

popolari. Temi ricorrenti anche nel percorso scientifico di Spera, in buona parte ne riflettono gli interessi scientifici, la vivacità culturale e l'approccio interdisciplinare del suo metodo.

Le ricerche sul campo di matrice antropologica e gli studi sulle tradizioni popolari, in particolare, di Nigra, Pitrè, Toschi, Cocchiara, Cirese, Bronzini, Bonomo, Butitta, Lombardi Satriani, Spera, e altri ancora, hanno avuto un posto di rilievo nella costruzione dell'identità nazionale italiana tra il periodo risorgimentale e quello postunitario. Come ci ricorda Ferdinando Mirizzi, la cultura popolare, almeno fino agli anni Settanta del secolo scorso, ha rappresentato «un modo nuovo e diverso di guardare al mondo, non solo sul piano teorico e astratto, ma soprattutto in riferimento alle esperienze quotidiane di carattere etico-politico. La cultura popolare era uno stile di vita e le sue espressioni risultavano costitutive di gruppi e ceti all'interno di società locali che ne facevano il segno, a volte anche inconsapevole, del proprio stare nel mondo e delle reti di relazioni in cui ciascun individuo era inserito. I saperi, le azioni, i fatti e i fenomeni folklorici, e tra essi i rituali come quelli carnevaleschi, erano risorse disponibili per vivere nel presente rivendicando la loro provenienza dal passato, rendendo salde le radici, favorendo processi di autoriconoscimento e di appartenenza, dando sicurezza psicologica e culturale ai singoli componenti delle comunità locali. Insomma, le tradizioni popolari trovavano il loro orizzonte di senso nella esistenza delle persone dentro le comunità di appartenenza, si trovavano all'interno della loro vita vissuta, non erano sottoposte a procedure di conservazione, recupero, salvaguardia, valorizzazione: esistevano se erano funzionali all'organizzazione della società e alle relazioni tra gli individui e il loro contesto culturale. Le tradizioni popolari erano, in sostanza, delle pratiche sociali» (Mirizzi 2017: 261).

Quella antropologica, quindi, com'è evidente fin dal suo titolo, è la prospettiva disciplinare maggiormente rappresentata – anche se non l'unica – in “Antropologia e Società”. Afferma con una battuta Lombardi Satriani: «chi è insoddisfatto di sé fa lo psicologo; chi è insoddisfatto della società fa il sociologo, chi è insoddisfatto di sé e della società fa l'antropologo» (2013: 5). A sottolineare la peculiarità, pur nel rispetto delle altre scienze umane, dell'antropologia, che, come disciplina scientifica, «si caratterizza essenzialmente come un angolo visuale da cui guardare il mondo attraverso le maglie della cultura. L'insoddisfazione di cui parla la battuta, il sentimento di una radicale inquietudine, caratterizzano il suo sguardo, le sue ricerche, le sue opere, pur in una necessaria epochè metodologica che occorre attuare per allontanare, per quanto possibile, i propri pregiudizi, le proprie ideologie» (ibidem). «È la cultura che ci dice cosa fare e come agire. [...] È la cultura che ci abilita ad organizzare il nostro posto in questo mondo» (Alexander –Thompson 2010: 39).

2. La prospettiva culturalista (o culturalismo, termine appartenente all'antropologia – antropologia culturale e culturalismo possono essere considerati termini, se non sinonimi, per lo meno molto prossimi –, ma trasferibile alla sociologia) è basata su un insieme di proposizioni che tendono ad apparire in combinazione. Secondo gli autori e i contesti studiati, l'accento può essere posto sull'una o sull'altra di tali proposizioni (cfr. Boudon – Bourricaud 1991: 135-142).

Sia l'antropologia che la sociologia⁴, pertanto, ci aiutano a guardare secondo una nuova ottica il nostro universo quotidiano, nella consapevolezza che, in molti casi, il comportamento degli attori

simi studiosi che, con le loro riflessioni, hanno contribuito alla realizzazione del lavoro editoriale di cui questo scritto riprende anche alcuni stralci.

⁴ La sociologia – ci ricorda Bauman (1990) – altro non è che un ampio commentario delle esperienze della vita quotidiana, un'interpretazione che trae alimento da altre interpretazioni e a sua volta le alimenta. Ma «[l]a sociologia, rispetto

sociali, degli *altri*, degli esseri umani dipende da *credenze*. Sebbene, infatti, le credenze debbano essere comprese e analizzate come delle risposte a situazioni di interazione, in generale esse vanno considerate piuttosto – come voleva Durkheim – come guide “selezionate” per valutare e agire o, a seconda dei casi, costruire degli attori sociali in funzione della loro personalità, della loro situazione e del loro ambiente (cfr. *ivi*: 122-129).

Come sostiene Richard H. Robbins (2009)⁵, il problema iniziale è relativo alle strategie da utilizzare per iniziare a comprendere credenze e pratiche diverse dalle nostre. «In che modo ha inizio il processo di comprensione di credenze e pratiche diverse dalle proprie?». Un argomento, questo, che interessa tutte le scienze sociali, e l'antropologia e la sociologia⁶ in particolar modo. Da questo problema derivano domande specifiche, dalle quali è possibile giungere a conclusioni più o meno definitive: a) «che cosa c'è nella natura umana che determina una così grande varietà nei modi di pensare e di agire?»; b) «su cosa si fondano i nostri giudizi su credenze e pratiche altrui?»; c) «è possibile isolare il significato che attribuiamo all'esperienza e vedere il mondo attraverso lo sguardo altrui?»; d) «in che modo possiamo interpretare e descrivere i significati che gli altri attribuiscono all'esperienza?»; e) «cosa può dirci su noi stessi ciò che impariamo dagli altri?».

In che modo, in breve, le discipline socio-antropologiche ci aiutano a capire gli altri e, di conseguenza, a meglio comprendere noi stessi? Come comprendere le persone che pensano e si comportano in modo diverso? Ovvero, perché gli esseri umani pensano e si comportano in modo diverso (fanno cioè riferimento a credenze e attuano pratiche spesso così diverse dalle nostre)? Una risposta, secondo Robbins, potrebbe essere così sintetizzabile: «i membri di una società vedono il mondo in modo simile perché condividono la stessa *cultura*: gli individui hanno visioni del mondo diverse perché le loro culture sono diverse» (cfr. *ibidem*).

Alcuni eventi dell'esistenza – la nascita, la morte, la ricerca di cibo, di acqua o di un riparo – sono comuni a tutti i membri delle società umane; mentre in ogni società sono diversi i principi per l'educazione di un bambino, le regole per il corteggiamento, le consuetudini per lo scambio delle merci, i metodi per la produzione di cibo, le tecniche per costruire una casa, e via dicendo: da una società all'altra è diverso anche il significato che le persone attribuiscono a questi eventi.

L'atteggiamento nei confronti della morte in alcune società può costituire, ai nostri fini, un buon esempio per comprendere meglio il concetto di cultura.

Per alcuni popoli, la morte segna il semplice passaggio di una persona in un altro mondo; per altri, essa rappresenta l'epilogo, l'evento finale della vita; mentre altri, ancora, la considerano parte di un ciclo ininterrotto costituito da nascita, morte e rinascita. In alcune società la morte viene considerata un evento naturale e inevitabile, mentre altre pensano che la morte sia sempre causata da un atto malvagio, spesso una stregoneria. In alcuni luoghi la morte è associata a grandi dimostrazioni di dolore e di lutto per la persona scomparsa; ad esempio, in alcune realtà del Sud Italia, almeno fino a non molti anni fa, a volte le donne manifestavano il proprio dolore strappandosi i capelli e tentando di gettarsi nella fossa tombale. Negli Stati Uniti, invece, il dolore

all'enfasi posta dall'antropologia sulla cultura come riproduzione della tradizione, tende a sottolinearne anche l'aspetto di *innovazione e cambiamento*» della cultura (Ambrosini – Sciolla 2015: 123, corsivo nostro).

⁵ In questa sezione riprenderemo le riflessioni che Richard H. Robbins espone nelle pagine iniziali del Capitolo 1 di “Antropologia Culturale” (2009).

⁶ Pensando alla cultura da un punto di vista più squisitamente sociologico, essa rappresenta sicuramente uno dei contesti più importanti, ma anche più complicati, su cui la disciplina s'interroga. Per poterla comprendere meglio, infatti, molti sociologi la suddividono in parti o sue componenti specifiche: simboli e codici sociali, norme e valori, atteggiamenti e subculture. «Non è però così che la viviamo; ci siamo nati dentro e la viviamo senza pensarci», ci ricordano J.C. Alexander e K. Thompson (2010). Cfr., pure, Ritzer (2013).

per la scomparsa di una persona cara, in generale, viene nascosto, come se fosse qualcosa di cui vergognarsi. Ciò a voler dire che non è difficile immaginare come la vista del comportamento delle donne meridionali sarebbe tanto sconcertante per gli statunitensi, quanto lo è la loro compostezza per gli italiani del Meridione.

Altrettanto eterogenee, per riprendere solo un altro esempio offerto da Robbins, sono le preferenze alimentari dei diversi popoli.

Nessuna società considera “buono da mangiare” tutto ciò che è commestibile, e ognuna di esse seleziona per la propria alimentazione solo una piccola parte dei prodotti commestibili. Alcune società si nutrono di insetti, mentre altre giudicano gli insetti repellenti e li considerano, in genere, non commestibili. E ancora: il latte è amato, in genere, dalla maggior parte degli occidentali, che vengono incoraggiati a berlo, mentre viene considerato non commestibile da alcune popolazioni cinesi che invece mangiano i cani, pratica considerata disgustosa dalla maggior parte degli occidentali. O per dirne un'altra: si pensi alle scelte alimentari di molti ebrei o di tanti credenti musulmani conformi, rispettivamente, ai precetti contenuti nella Bibbia o nel Corano. Uno per tutti, fra i tanti, magari quello più noto a molti: tra gli animali della terra si possono mangiare quelli che ruminano purché abbiano lo zoccolo spaccato; di conseguenza, non sono considerati commestibili né il maiale, né il cavallo, solo per citare due tipologie di carni particolarmente presenti nella dieta quotidiana della gran parte delle società contemporanee.

Da questi pochi fatti or ora richiamati, è evidente che gli esseri umani selezionano gli alimenti indipendentemente da ciò che è davvero commestibile e ciò che non lo è. Questo perché l'uomo fa parte dei due milioni di specie viventi che popolano il pianeta, ma è la sola specie diffusa in ogni parte della Terra ed è l'unica ad essere intervenuta sui vari ambienti attribuendo un *significato* a cose, eventi, azioni e popoli.

Questo è il processo che designamo con il termine cultura. Gli esseri umani sono animali culturali in quanto non solo attribuiscono un significato a oggetti, persone, comportamenti, emozioni ed eventi che loro stessi creano, ma agiscono come se quei significati fossero reali. Ogni momento della loro esistenza (la nascita, la morte, il corteggiamento, il procacciarsi e il consumare del cibo ecc.) assume un significato per gli esseri umani.

La dimensione simbolico-culturale di tale processo ha conosciuto una tappa significativa con l'elaborazione del concetto semiotico di cultura operato da Clifford Geertz, il quale ha spiegato come il concetto di cultura denoti una struttura di significati trasmessa storicamente, incarnati in simboli, un sistema di concezioni ereditate espresse in forme simboliche per mezzo di cui gli uomini comunicano, perpetuano e sviluppano la loro conoscenza della vita e i loro atteggiamenti verso la vita stessa (cfr. Geertz 1987: 139). Come ebbe a dire Max Weber, “l'uomo è un animale sospeso fra ragnatele di significati che egli stesso ha tessuto”. Credo che la cultura consista proprio in queste ragnatele la cui analisi non sia compito di una scienza sperimentale in cerca di leggi, ma di «una scienza interpretativa in cerca di significato» (ivi: 41).

Geertz avanza pertanto l'ipotesi che gli uomini sentano il bisogno di conferire un significato alla loro esperienza per tentare di dare un certo ordine alla propria vita che, altrimenti, assumerebbe l'aspetto di un'enorme confusione, «un caos di atti insensati e di emozioni ingovernabili» (ibidem). Avviene quindi che, quando le persone attribuiscono all'esperienza uno stesso significato, allora condividono ed esprimono la stessa cultura, sostiene Robbins. Le differenze culturali, di conseguenza, «sono determinate in parte dal fatto che gruppi diversi di esseri umani, per varie ragioni, creano, condividono ed esprimono una realtà differente dalle altre, e attribuiscono perciò dei significati diversi a morte, nascita, matrimonio e cibo. Infatti, oggetti, persone, comportamenti,

emozioni ed eventi in un universo umano assumono i significati che attribuiscono loro le persone che li condividono, li usano e li sperimentano; ad esempio, i vestiti che indossano e il modo in cui vengono indossati, il cibo di cui si nutrono (oppure quello considerato non commestibile), e perfino i generi sono definiti attraverso i significati che i diversi gruppi di esseri umani attribuiscono loro». Obiettivo principe degli studiosi sociali, e degli antropologi e dei sociologi in primo luogo, è perciò «cercare di comprendere la ragione per cui gruppi diversi di individui hanno culture diverse: perché un gruppo attribuisce un insieme di significati a un'esperienza, mentre un altro gruppo le accorda un altro insieme di significati?» (Robbins 2009: 9).

3. Proprio alcuni di questi “universi”, alcune di queste “ragnatele di significati” cercano di comprendere i tanti Autori che hanno contribuito, con le proprie ricerche e con le proprie riflessioni, alla stesura di “Antropologia e Società”. Indagando rituali, cerimoniali e pratiche della «cultura di tradizione orale» (Alario 2017): i culti arborei e le feste del Maggio, le forme devozionali e la produzione di ex voto, la trasformazione dei comportamenti votivi, cerimoniali e pratiche di terapia popolare per acciacchi e malanni, storie di santi e di diavoli, di streghe e di fattucchiere, solo per citare qualche riferimento a contenuti presenti nel volume. Perché «la cultura *ereditata*, la visione del mondo e della vita maturata attraverso gli incrociati processi inculturativi, resiste anche all'ondata travolgente dei nuovi saperi, cogliendone quelli ritenuti maggiormente funzionali. Cambia volto, si mimetizza, e, poi, eccola riaffiorare improvvisa» (ivi: 334-335, corsivo nostro). Essa è, come ebbe a dire Paolo Toschi, «la manifestazione di una forza spirituale delle collettività umane, la quale crea, conserva e tramanda quelle forme di vita pratica, etica ed estetica che sono a loro necessarie e congeniali, mentre rinnova o elimina via via quelle che sono morte e superate» (1962: 20).

Una cultura, quella di tradizione orale, afferma ancora Alario, «eminentemente *pratica*, [...] che adotta e perpetua ciò che è funzionale ai propri bisogni da qualunque parte provenga, e abbandona, o modifica, man mano quelle forme non più adeguate. [...] Certo, le condizioni storiche mutano, e con esse tutto ciò che è dell'uomo, cultura e opere» (2017: 335, corsivo nostro).

Quelle che un tempo erano tradizioni popolari nella loro funzione di *pratiche sociali*, passati gli anni Ottanta e Novanta del Novecento – quando le tradizioni erano diventate sinonimo di arretratezza e conservazione, un impedimento per il progresso sociale ed economico, espressione di un mondo passato che ispiravano nostalgia negli anziani procurando fastidio nei più giovani (che in esse vedevano regole e valori ormai del tutto superati) – sono oggi percepite come *patrimoni culturali*, utili per la elaborazione di pratiche e politiche identitarie nel plurale mondo contemporaneo (cfr. Mirizzi 2017).

Come ci ricorda Bindi, «[f]u proprio uno studioso di origini molisane, Alberto Mario Cirese, [...] a parlare in termini espliciti di beni culturali che si sottraevano alla nozione “materiale” che sino ad allora aveva contraddistinto l'intero dibattito intorno ai temi del patrimonio culturale, colto e erudito, parlando di beni “volatili” [...]. Cirese, interrogandosi sui temi della conservazione e messa in forma delle collezioni, degli oggetti e delle pratiche legate alle culture contadine e popolari, avanzò questa nozione di “volatilità” dei beni, facendo riferimento a quell'insieme di gesti, nozioni, saperi incorporati e produzioni artigianali che, pur traducendosi spesso anche in oggetti concreti, non potevano che rinviare a una dimensione fortemente immateriale connessa, per l'appunto, ai gesti e ai saperi connessi ad essi. Parallelamente si sviluppava in altri ambiti della riflessione antropologica un lavoro sui sistemi simbolici e di significazione della gestualità e delle produzioni locali legate alle culture popolari, un approfondimento relativo ai sistemi di credenze e una forte

concentrazione dell'attenzione sui sistemi festivi e cerimoniali che da tempo aveva attraversato gli studi demologici, ma che proprio a partire dagli anni Novanta diverrà uno dei centri sia del dibattito interno alla disciplina che dei terreni di confronto che essa intratterrà più o meno proficuamente con altri ambiti della conoscenza e del sapere relativo alle dinamiche culturali e sociali delle collettività» (2017: 21).

Perché tali patrimoni possano essere compresi, però, «occorre guardare con attenzione alle ricerche demologiche condotte negli anni precedenti e a cavallo delle grandi trasformazioni che hanno investito la società italiana, ricerche che forse negli anni Ottanta e Novanta sono state considerate con un po' di sufficienza, addirittura a volte relegate al rango di pratiche collezionistiche e classificatorie» (Mirizzi 2017: 274). Un periodo che sembrò rappresentare «il crepuscolo di una cultura popolare che spesso oggi si evoca in connessione con il bisogno di riaffermazione delle identità locali in relazione anche agli spostamenti temporanei provocati da un turismo crescente, caratterizzato da una ricerca di autenticità e da un'attrazione per forme di conoscenza e di esperienza legate a contesti socioculturali di segno arcaico o, più semplicemente, di tipo tradizionale e, quindi, variamente orientate verso la nostalgia e il primitivo, la dimensione del rito e della festa, la scoperta di attività produttive e artigianali praticate sulla base di una essenziale continuità con il passato» (ivi: 262).

È proprio in quel contesto di passaggio da una società in cui le tradizioni erano pratiche sociali a una in cui esse sarebbero state prima inglobate nella cultura di massa per poi divenire progressivamente oggetto di politiche e di pratiche di patrimonializzazione, che si collocano molte delle ricerche sul campo condotte da Spera⁷ in numerosissime aree del Meridione. Ripercorrendo, fin dall'inizio della sua carriera, gli itinerari di Ernesto de Martino e di Carlo Levi, impegnandosi per decenni in campagne di rilevazioni in Basilicata, Puglia, Molise, Umbria, Calabria, Campania, indagando sui culti arborei, le feste del Maggio, le forme devozionali connesse ad alcuni importanti santuari della Puglia, della Basilicata, della Campania e del Molise, rilevando i rituali della mietitura, i cerimoniali dei comparatici infantili e le pratiche della terapia popolare per la cura dell'ernia⁸, Spera ha sempre proposto nuove linee interpretative, approfondendo le dinamiche di trasformazioni e contestualizzando i processi di reinvenzione connessi con il lungo svolgimento di queste manifestazioni culturali (cfr. Alaggio – Mancini – Scillitani 2017), «tra descrizioni etnografiche, procedure interpretative e modelli di tipo discorsivo e letterario» (Mirizzi 2017: 275). «Da questo “viaggio” nel Sud, la riscoperta e la scoperta di aspetti inediti di un entroterra agricolo e pastorale che stava scomparendo sotto il peso dello spopolamento delle aree interne, di quei processi di inurbamento innescati da politiche di sviluppo che soltanto in seguito avrebbero dimostrato tutto il loro drammatico fallimento. Interi comparti di un patrimonio di conoscenze, di manifestazioni e vocazioni culturali sarebbero stati inconsapevolmente sacrificati in nome di un'adesione acritica a quel progetto di industrializzazione forzata del Mezzogiorno, individuato come unica soluzione possibile della “Questione meridionale”» (Alaggio – Mancini – Scillitani 2017: 5-6).

Ricerche che «si rivelano oggi utilissime in quanto preziosa tesaurizzazione di conoscenze necessarie alle analisi antropologiche contemporanee, segnate come sono state da una tensione costante tra storicismo e diffusionismo e caratterizzate da interessi teorici ed ermeneutici che erano

⁷ L'attuale produzione scientifica di Spera è presentata, cronologicamente, in Alaggio – Mancini – Scillitani (2017: 7-12).

⁸ Tutti temi, quelli appena richiamati, fortemente ricorrenti nel percorso scientifico di Spera. Ecco perché il sottotitolo alla miscellanea: “Studi in onore di Vincenzo Spera”.

dotati di significato solo se sostenuti da metodiche e attività di documentazione estensive e continuative. Sono proprio [...] tali conoscenze a consentire quelle reinvenzioni della tradizione che trovano oggi il loro orizzonte di senso nella dimensione esistenziale e nei bisogni di appaesamento degli individui all'interno delle comunità di appartenenza» (Mirizzi 2017: 274-275).

E ancor più oggi che in passato, il confronto con l'“altro” è cruciale per affrontare la complessità dei mutamenti che stiamo vivendo⁹. In realtà, riassume Falteri (s.d.), le culture sono in primo luogo un oggetto intellettuale, il prodotto di un'*invenzione* e di una *rappresentazione*, che sia quella del gruppo che parla di sé, quella dello scienziato sociale che parla di un certo gruppo oppure quella del senso comune che parla di *noi* e degli *altri*. La propensione a rappresentarsi in termini di cultura specifica e differenziata, se non a rappresentare le proprie differenze come naturali ed essenziali – dunque incontestabili – è propria dei più vari gruppi umani. La tendenza a reificare la propria cultura considerandola come *cosa* indipendente e autonoma, a negare il carattere sociale e l'origine storica dell'insieme dei simboli condivisi che fanno la cultura, è propria di tutti i gruppi umani, prima d'essere il rischio teorico in cui incorrono gli studiosi delle culture.

Insomma, per dirla con Cuche (2006), l'autoidentificazione, individuale o collettiva, con una certa cultura «è sempre contestuale, molteplice e relativa», è legata a un dato momento storico e a determinate circostanze e ha una durata limitata. Questa o quella identificazione, inoltre, non esaurisce la gamma identitaria di cui un individuo o un gruppo dispone, tant'è vero che sono assai frequenti i passaggi o addirittura i salti «da un registro identitario all'altro». Gli individui e i gruppi si identificano più in rapporto, sovente in opposizione, alle culture con cui sono in relazione, che non in rapporto alla positività della propria cultura di appartenenza. Ma il fatto di identificare delle culture non autorizza a reificarne l'esistenza, a considerarle come *cose*, come realtà empiriche, fisse e immutabili. L'identificazione di culture non è la conseguenza di un dato empirico, ma il risultato di un'analisi e, prima ancora, dell'*invenzione* di un oggetto di studio; più in generale, dell'oggetto di un discorso, che può essere scientifico, ma anche identitario (“la mia cultura”), oppure inerente al senso comune (le culture degli *altri*) (cfr. Falteri s.d.).

Ma in che modo reagiremo se i significati che gli altri attribuiscono all'esperienza differiscono dal nostro? Se è alquanto difficile analizzare le nostre credenze e pratiche andando oltre le apparenze quotidiane, sostiene Robbins (2009), è ancora più difficile quando ci troviamo di fronte a credenze e pratiche altrui che inizialmente consideriamo strane, sbagliate, se non addirittura orribili.

Solo se riusciremo a capire le ragioni di tale eterogeneità, sarà possibile superare lo sconcerto iniziale provocato dal confronto di varie culture.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abbruzzese, Salvatore. 2016. *Modernità e individuo. Sociologia dei processi culturali*. Brescia

Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo. 2017. *Prefazione*, in *Antropologia e Società. Studi in onore di Vincenzo Spera*. Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). Soveria Mannelli

⁹ Si pensi, solo a titolo di esempio, alla ridefinizione di strategie identitarie e di prospettive interculturali a cui siamo chiamati dall'attuale scenario migratorio e al conseguente “traffico delle culture”, direbbe Fabietti (2004). Cfr., pure, Cesareo (2007).

Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). 2017. *Antropologia e Società. Studi in onore di Vincenzo Spera*. Soveria Mannelli

Alario, Leonardo R. 2017. *Della religiosità popolare*, in *Antropologia e Società. Studi in onore di Vincenzo Spera*. Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). Soveria Mannelli

Alexander, Jeffrey C. – Thompson, Kenneth. 2008. *A Contemporary Introduction to Sociology: Culture and Society in Transition*. Boulder [ed. it. Barbagli, Marzio (cur.). 2010. Bologna]

Ambrosini, Maurizio – Sciolla, Loredana. 2015. *Sociologia*. Firenze

Bauman, Zigmunt. 1990. *Thinking Sociologically*. Cambridge

Boudon, Raymond – Bourricaud, François. 1982. *Dictionnaire critique de la sociologie*. Paris [ed. it. Infantino, Lorenzo (cur.). 1991. Roma]

Bindi, Letizia. 2017. *Saperi e pratiche dell'immateriale. Nuovi quadri di salvaguardia e valorizzazione internazionali*, in *Antropologia e Società. Studi in onore di Vincenzo Spera*. Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). Soveria Mannelli

Cesareo, Vincenzo. 2007. *Società multietiche e multiculturalismo*. Milano

Cuche, Denys. 2006 [ed. or. 1996]. *La nozione di cultura nelle scienze sociali*. Bologna

D'Agostino, Gabriella – Matera, Vincenzo (cur.). 2009. *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*. Torino

Fabietti, Ugo. 2004. *Il destino della «cultura» nel «traffico delle culture»*. “Rassegna Italiana di Sociologia”. 1: 37-48

Falteri, Paola (cur.). s.d. *Materiali di antropologia culturale per il corso di laurea in Scienze della formazione primaria*. Perugia

Geertz, Clifford. 1987 [ed. or. 1973]. *Interpretazione di culture*. Bologna

Lombardi Satriani, Luigi M. 2017. *Et clamor meus ad te veniat*, in *Antropologia e Società. Studi in onore di Vincenzo Spera*. Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). Soveria Mannelli

Lombardi Satriani, Luigi M. 2013. *Editoriale*. “Voci”. X: 5-6

Mirizzi, Ferdinando. 2017. *Le tradizioni popolari da pratiche sociali a patrimoni culturali. Maschere e Carnevali lucani nelle ricerche di Enzo Spera*, in *Antropologia e Società. Studi in*

onore di Vincenzo Spera. Alaggio, Rosanna – Mancini, Antonio – Scillitani, Lorenzo (cur.). Soveria Mannelli

Ritzer, George. 2013. *Introduction to Sociology*. London [ed. it. Graziosi, Mariolina (cur.). 2014. Novara]

Robbins, Richard H. 2009 [ed. or. 1993]. *Cultural Anthropology. A Problem-Based Approach*. Andover (UK)

Robbins, Richard H. – Dowty, Rachel. 2017. *Cultural Anthropology. A Problem-Based Approach*. Andover (UK)

Tentori, Tullio. 1992 [ed. or. 1976]. *Antropologia culturale. I percorsi della conoscenza della cultura*. Roma

Tentori, Tullio. 1984. *Cultura*, in *Dizionario di sociologia e antropologia culturale*. Pace, Enzo (cur.). Assisi

Toschi, Paolo. 1962. *Guida allo studio delle tradizioni popolari*. Torino