

PIERO VERENI

NOTA. AGGREGAZIONE E DISGREGAZIONE
NELLA *LAOGRAFIA* GRECA
E NELLA DEMOLOGIA ITALIANA



FIRENZE
LEO S. OLSCHKI EDITORE
MMVIII

LARES

Rivista quadrimestrale di studi demoetnoantropologici
diretta da
Pietro Clemente

Fondata nel 1912 e diretta da L. Loria (1912), F. Novati (1913-1915),
P. Toschi (1930-1943; 1949-1974), G.B. Bronzini (1974-2001), V. Di Natale (2002)

COORDINAMENTO REDAZIONALE
Martina Giuffrè, Emanuela Rossi

COMITATO SCIENTIFICO
Giulio Angioni, Alberto Mario Cirese, Gian Paolo Gri, Elisa Miranda,
Cristina Papa, Leonardo Piasere, Paolo Sibilla

Le traduzioni dei riassunti dei testi in inglese sono
di Sandra Ferracuti e di Elisabetta Frasca

PIETRO CLEMENTE, <i>Editoriale</i>	457
PER GIOVANNI BATTISTA BRONZINI	
STEFANO BRONZINI, <i>Siena 23 novembre 2005</i>	467
ALBERTO MARIO CIRESE, <i>Luoghi della mia vita</i>	471
SAGGI	
GIANLUCA DE SANCTIS, <i>Lari</i>	477
GIUSEPPE PUCCI, <i>Lares che giocano fuori casa</i>	529
MAURIZIO BETTINI, <i>Lar familiaris: un dio semplice</i>	533
CRISTIANO VIGLIETTI, <i>Lares poco familiari</i>	553
SAGGI IN TRADUZIONE	
MICHAEL HERZFELD, <i>Il localismo e la logica del folklore nazionalista. Riflessioni cretesi</i> (traduzione di Piero Vereni)	573
PIERO VERENI, <i>Nota. Aggregazione e disgregazione nella laografia greca e nella demologia italiana</i>	609
ISTITUZIONI E RICERCHE (a cura di Maria Federico)	
ENRIQUE CÁMARA DE LANDA – MATÍAS N. ISOLABELLA, <i>Centri di documentazione sonora e audiovisiva in Spagna: oralità e patrimonio nella politica culturale</i>	621
A VEGLIA (a cura di Elena Bachiddu)	
RENÉ CAPOVIN, <i>Baudrillard in polvere</i>	643
<i>A veglia coi lari:</i>	655
A. Olschki, F. Dei, G. Pucci, M. Bettini, R. Capovin, E. Pellegrini, M. Bortolini, C. Riodolfi, A. Fasulo, A. D'Avenia, E. Rossi, P. De Cicco, T. Mele, M. Fresta, A. Simonica, P. Clemente, G. De Sanctis	
CORNICI (a cura di Eugenio Testa e Antonio Fanelli)	
<i> Volumi ricevuti</i>	717
<i> Gli autori</i>	727

PIERO VERENI*

NOTA. AGGREGAZIONE E DISGREGAZIONE NELLA LAOGRAFIA
GRECA E NELLA DEMOLOGIA ITALIANA

Mentre la lingua latina ha lasciato dopo di sé una prole numerosa di *lingue* romanze, il greco moderno è, oltre che orfano, anche figlio unico nel panorama della politica linguistica, pur se del greco esistono moltissime *varietà e dialetti* locali, che occupano un territorio vasto dall'Italia Meridionale (con le parlate della Grecia pugliese e calabra) fino alle coste del Mar Nero e oltre, in Ucraina e Georgia (con il greco «pontiakà»¹).

Se la storia politica dell'Ottocento avesse preso una piega diversa, sembra plausibile che oggi riconosceremmo il cretese, il greco di Cipro e il pontiakà come lingue a pieno titolo, ma tant'è: «una lingua è un dialetto parlato da un esercito», e non saranno certo considerazioni di ordine «scientifico» a mutare i dettami della forza.

In questo denso saggio Michael Herzfeld si sforza di dare una risposta alla domanda che sorge inevitabile confrontando il «caso greco» con il «caso italiano» proprio sul tema dell'*ex pluribus unum*. Come mai il profondo brulicare culturale della penisola italiana non si è mai veramente fuso nel crogiolo unificante di un *sentimento nazionale*, che invece ha accolto la varietà greca sotto un'unica identificazione aggregante?

È chiaro che la risposta canonica (cioè che i greci provengono da un'unica stirpe, mentre gli italiani sono un incrocio di popoli e culture diverse) è – a una disamina appena attenta – parte stessa del problema, e non la sua soluzione. La storia culturale della Grecia, infatti, non è meno articolata, dal punto di vista della complessità etnica, della storia italiana. Senza contare l'originaria divisione delle tribù greche, resta apertissima la questione delle origini della civiltà minoica; il ruolo dell'Ellenismo nel produrre intenzionalmente commistione «razziale»; la profondità della discesa slava nella penisola balcanica tra il sesto e l'ottavo secolo d.C.; la presenza frastagliata ma persistente di

* Università della Calabria.

¹ K. TOPCHARA, *I grammatiki tis Pontiakis* [La grammatica del greco pontiaco], Thessaloniki, Afoi Kiriakidi, 1998 [1932].

nuclei di lingua valacca (neolatina); la massiccia commistione con la lingua albanese (i cui parlanti costituivano la maggioranza in parte dell'Attica, della Beozia e del Peloponneso, inclusa l'area di Atene fino agli inizi del Novecento);² il peso evidente dell'influenza ottomana e italiana (veneziana e genovese); l'intensità con cui le comunità ebraiche si radicarono in Grecia dal XVI secolo e fino allo sterminio nazista (Salonicco, nel 1913, anno in cui venne incorporata nello Stato greco, era una città dove più della metà degli abitanti erano sefarditi di lingua spagnola):³ sono tutti segni storici evidenti che, fatta la Grecia, ci volle un bel po' a fare i greci. Da questo punto di vista, quindi, il moderno Stato greco non costituisce un'eccezione e si colloca nel canonico novero degli Stati nazionali sorti dalla disgregazione dei grandi imperi, Stati che hanno raggiunto solo *dopo* l'unificazione politica – e attraverso un laborioso processo di *nation building* – quel livello di unità culturale che paradossalmente stava alla base delle rivendicazioni di indipendenza politica. Su questo, per sintetizzare, Italia e Grecia si somigliano, e molto.

Eppure, se alcune delle condizioni strutturali di partenza sembrano coincidere, dice Herzfeld, e se anche a prima vista la forte attenzione *sentimentale* per il ruolo dei contesti locali sembra ulteriormente accomunarle, Grecia e Italia potrebbero difficilmente essere più distanti quanto a espressione pubblica di un comune e collettivo sentimento *nazionale* (concedendomi una rapida nota autobiografica, non posso che confermare la visione di Herzfeld, dato che è stato proprio l'evidente discrepanza tra sentimento nazionale italiano e greco a suscitare in me il primo interesse per l'area balcanica).

Le ragioni di questo scarto vanno individuate – in quello che credo costituisca il nucleo teorico del saggio – nelle condizioni storiche in cui si maturano i rispettivi movimenti nazionali. Secondo questo nucleo, la Grecia avrebbe subito negli anni della sua formazione come Stato una duplice tensione aggregante: il rischio di essere nuovamente e definitivamente assorbita come entità culturale – prima ancora che politica – nel crogiolo dell'Impero Ottomano, e l'obbligo di rispondere alle pressanti richieste occidentali di essere un degno fondamento dell'identità europea, di essere, insomma, come Stato moderno, all'altezza della Grecia antica.

Per comprendere il primo tipo di pressione, si pensi a un modello ricorrente nella storia politica dell'umanità, e ai numerosi esempi in cui il rischio è stato quello dell'annientamento o dell'assimilazione totale. Si pensi ai finlandesi con i russi, ai danesi con i tedeschi, agli islandesi con i danesi, agli irlandesi con gli inglesi, ai croati con gli ungheresi, agli sloveni con gli italiani, ai

² D. GEFOU-MADIANOU, *Cultural polyphony and identity formation: negotiating tradition in Attica*, in «American Ethnologist», XXVI, 2, 1999, pp. 412-439.

³ G. VEINSTEIN (a cura di), *Salonique 1850-1918. La "ville des Juifs" et le réveil des Balkans*, Numéro spécial de: *Autrement. Série Mémoires*, 12, janvier 1992.

coreani con i giapponesi, ai curdi coi turchi: è di fronte a forti pressioni assimilazioniste che adombrano il rischio di un'estinzione totale della propria specificità culturale (percepita quasi sempre come «razziale» dagli stessi soggetti) che si compatta il sentimento nazionale.

Per il secondo tipo di pressione, invece, bisogna pensare a relazioni di tipo patrono/cliente, o comunque a forme di rapporto tra entità politiche in cui la superiorità militare ed economica spesso si accompagna a un parimenti esibito senso di superiorità morale travestito da desiderio gratuito di esportare il progresso. Si pensi allora all'atteggiamento che per lungo tempo ha caratterizzato il rapporto dei francesi con i belgi, degli svizzeri con gli italiani, dei serbi (nella Jugoslavia di Tito) e degli italiani con gli albanesi, degli statunitensi con i messicani o i portoricani, dei «settentrionali» con i «meridionali» in Italia, dell'«Occidente» con il «Terzo mondo». In questi casi il rapporto si articola lungo direttrici diverse dall'uso della violenza e dall'espressione di identità predatrici: è piuttosto un rapporto di paternalismo misto a disprezzo, per cui l'Altro non deve essere distrutto o assimilato, ma piuttosto aiutato a crescere, magari con un po' di disciplina...

Coloro che stavano maturando un'identità nazionale greca, ci racconta Herzfeld, hanno dovuto subire a partire dalla fine del Settecento questa duplice pressione: il rischio costante della violenza sterminatrice del nemico e la certezza dello sguardo sprezzante del patrono. L'Italia, invece, non ha mai avuto come Stato moderno né un nemico così nitido come «il turco» né un patrono così ingombrante come «l'inglese». Certo, la rivalità con le popolazioni di lingua tedesca e slava ha prodotto inimicizie secolari lungo i margini settentrionali del Paese, ma queste fratture di stampo locale non sono mai state «riconfigurate», secondo il lessico di Herzfeld (se non, aggiungerei, all'epoca della prima guerra mondiale e limitatamente ad alcune aree del Nord, dove «il tedesco» divenne questa nuova sorta di «nemico tradizionale» permanente).

Il processo di riconfigurazione consiste sostanzialmente nella traduzione decontestualizzata e assolutizzante di «un idioma riconoscibilmente locale e non etnico» nei termini del linguaggio dello «Stato nazionale eurocentrico». In *Intimità culturale* Herzfeld parla di *assolutizzazione* per indicare lo stesso processo, che nel suo impianto teorico sta alla base della produzione stessa del sentimento nazionale, dato che (come dimostra il caso etnografico cretese) la pratica della *riconfigurazione* attraversa sì le pratiche politiche e culturali delle cieche e formali istituzioni, ma anche quelle delle singole comunità locali fatte di soggetti chiaramente riconoscibili nella loro individualità (che emerge proprio nell'etnografia), rendendo di fatto impossibile mantenere la plausibilità del classico «binarismo» (opposizione posta come non mediabile) che una certa antropologia culturale ha nutrito e prodotto tra una «malevola» struttura degli apparati statali dediti all'omogeneizzazione forzata e un «benevolo» popolo inerme che eventualmente a questo processo si limita a resistere.

No, dice Herzfeld, non ha senso vedere il processo di uniformazione nazionale come un rigido metodo di inoculazione di un sentimento nelle masse passive tramite gli apparati ideologici di Stato (evidente la polemica in questo caso con le impostazioni teoriche di Gellner e Hobsbawm, ma anche con quegli approcci antropologici – alla Appadurai o alla Hannerz – che troppo rapidamente sconfinano nell'astrattismo nomotetico delle scienze politiche trascurando il dettaglio del campo). Come antropologi, dobbiamo mantenere l'attenzione concentrata sui meccanismi di produzione delle strutture di sentimento che rendono il nazionalismo non solo funzionale dal punto di vista economico, ma anche comprensibile come fenomeno culturale, che produce effetti altrimenti assurdi come il senso del sacrificio estremo e la proiezione del sentimento dell'onore dal piano locale a quello della «comunità immaginata».

La riconfigurazione/assolutizzazione di cui parla Herzfeld è un processo che necessita di una base operativa da cui muovere, e questa base è garantita dal livello locale: è nelle strutture familiari (agnatiche) segmentarie, nelle strategie dell'onore familista che dobbiamo individuare il nucleo originario del sentimento nazionale greco. Senza questa dimensione locale inscritta entro un orizzonte più ampio non potremmo capire come possa radicarsi un sentimento apparentemente tanto astratto e tanto effimero come quello per la patria. Certamente «il centro» ha bisogno di produrre fedeltà per garantirsi la praticabilità del processo di uniformazione che solo può condurre alla modernizzazione, ma è proprio questa necessità «modernizzante» innestata su una base «arcaica» a produrre l'ambivalenza tipica del modello nazionale greco: il centro da un lato accusa il margine di essere arretrato, in modo da pretendere la sua messa in pari sulla linea della modernità, ma dall'altro lo blandisce perché l'altro volto del primitivismo è la primogenitura culturale, che mantiene vivo il suo ruolo fondativo nell'immaginario nazionale.

Attorno a questo cardine del rapporto tra cultura locale e sentimento nazionale Herzfeld fa ruotare la sua riflessione comparativa tra Italia e Grecia sul ruolo degli studi demologici. I folkloristi greci, in sostanza, partecipano delle strutture di sentimento nelle quali sono cresciuti, così da un lato sono in grado di ricostruire la densità folklorica del contesto locale, e dall'altro la proiettano sullo sfondo dell'identità nazionale producendo per un verso unità sincronica (a base religiosa cristiano-ortodossa, in opposizione all'islam ottomano e poi comunque turco) e «popolare» (sotto la pressione dell'irriducibile nemico orientale, che li vorrebbe distruggere in quanto «razza») e dall'altro unità diacronica (a base classica pagana) e «culta» (in ossequio alla pressione dell'irriducibile amico occidentale, che li irride per non essere abbastanza simili al modello classico di cui lui subisce il fascino e l'eredità culturale). Questa necessità aggregante ha causato l'enorme sforzo intellettuale e politico di produzione della nazione greca come «unità nella differenza».

Ed è qui che si fa evidente la distanza dal caso italiano. Secondo la ricostruzione che ne dà Herzfeld, la demologia italiana – figlia anch'essa delle proprie categorie culturali – non ha mai avuto la necessità politica di inscri-

vere la specificità locale in un quadro di riferimento nazionale che la comprendesse, ed è rimasta involontaria vittima di un paradosso irrisolvibile. Vale la pena di riportare uno dei punti chiave del saggio per quanto riguarda il caso italiano:

...il localismo è intrappolato entro uno Stato nazionale che non cessa di fare appello al modernismo della razionalità: la tradizione e il folklore sono i segni di una differenza che può essere rifiutata solo a costo di perdere l'unica dimensione di cui si nutre l'orgoglio delle regioni periferiche, ma che allo stesso tempo impedisce a chi se ne fa portatore che gli venga riconosciuta la condizione di soggetto pienamente moderno.

La cultura locale italiana, secondo Herzfeld, non dispone (diversamente da quella greca) di un contenitore nazionale entro cui collocarsi e quindi *non può* essere dismessa perché essenziale all'identità, eppure *deve* essere dismessa perché il modello evolucionista dello sviluppo (su questo marxismo e liberismo capitalista si equivalgono) la considera l'ostacolo principale alla modernizzazione. Il conflitto italiano, quindi è tutto tra identità (declinata sempre come locale) e modernizzazione, configurandosi perciò come un conflitto tutto *moderno* nella sua irrisolvibilità. L'inserimento del soggetto in una rete di solidarietà «organica» è una necessità (altrimenti il medesimo non è modernizzabile, non è, propriamente, «soggetto») ma anche un male (dato che è conseguenza della perdita della sua identità locale, l'unica forma di appartenenza di cui può veramente disporre).

Diversamente da quel che hanno fatto i demologi greci (che si sono impegnati attivamente, anche se non sempre consapevolmente, nell'iscrizione dell'identità locale in seno a una cultura nazionale inglobante, consentendo quindi da un lato la sua conservazione in quanto *exemplum* della cultura nazionale, ma dall'altro rendendone l'eventuale rinuncia meno traumatica per la dimensione locale) gli studiosi italiani hanno manifestato una profonda ambiguità nei confronti del senso politico della cultura locale, sia premendo per la sua conservazione in nome di una resistenza al modello imperante (borghese prima e capitalista poi), sia elaborandone implicitamente un'immagine che si sarebbe dovuta superare con il raggiungimento della piena modernità.

La mancanza di una nitida pressione esterna produce così in Italia l'assenza di un contenitore nazionale dove far defluire la tracimazione dello specifico locale, mentre, nota Herzfeld, proprio a causa di quella pressione, in Grecia «non ha mai potuto trovare un suo spazio effettivo una rappresentazione intellettuale dei valori contadini che potesse minacciare l'egemonia dello Stato». Si tratta di una differenza sostanziale con il caso italiano. Mentre cioè in Grecia la versione romantica del popolo ha potuto rinforzarsi in un modello produttivo che è passato direttamente dal primario al terziario (dall'agricoltura al turismo), in Italia la modernizzazione è stata esperita soprattutto come passaggio inesorabile alla fase industriale e ha reso impraticabile la via dell'elaborazione compiuta di *una* cultura nazionale.

In Grecia, quindi, il popolo è rimasto idealmente/ideologicamente «contadino», consentendo il perdurare odierno dell'identificazione romantica tra popolo (*laòs*) e nazione (*èthnos*), che è poi il principio che giustifica il non riconoscimento delle minoranze etniche (che se pretendono di essere «etniche» devono necessariamente essere di un altro «popolo», cioè sempre potenziali quinte colonne), mentre in Italia la contrapposizione novecentesca tra *contadini* e *operai*, probabilmente innestatasi su opposizioni «etniche» elaborate nel secolo precedente, ha prodotto un'immagine di «popolo» estremamente incoerente in tutti gli studi demologici.

In Italia, in effetti, la possibilità di rendere pertinenti nella ricerca demologica tratti distintivi di tipo «razziale» (si pensi alle tesi di Constantino Nigra, che Herzfeld riporta genericamente come «approcci teorici che davano risalto alla frattura tra Nord e Sud») sembra segnare precocemente un destino disgregante per gli studi demologici nel nostro Paese, tant'è che gli sforzi fascisti di produrre il quadro omogeneo di una cultura vigorosamente nazionale non hanno praticamente lasciato traccia nella storia degli studi. Il «substrato di due razze distinte», e cioè «Galli e altre razze celtiche» nell'Italia settentrionale, di contro al «gran ceppo italico, di cui i Latini stessi erano il ramo più vigoroso» al Centro-Sud⁴ non solo sarebbe suonato come un'eresia inconcepibile nel contesto della demologia greca – nonostante, ripeto, le condizioni strutturali della composizione «etnica» del Paese consentissero articolazioni teoriche anche più ardite⁵ – ma lascerà il suo segno a lungo nella storia della demologia italiana, rendendo di fatto impossibile l'articolazione teoretica di un soggetto «popolare» unitario.

Quando il secondo dopoguerra apre una fase decisamente nuova nella riflessione sulla «cultura popolare» in Italia, questa antica frattura sembra riemergere in una nuova forma, parimenti irriducibile (e parimenti inconcepibile nel contesto greco). Il tentativo demartiniano di produrre come oggetto teorico il «mondo popolare subalterno» si scontrò con il fatto che il blocco apparentemente compatto della sua definizione originaria («cioè dei popoli coloniali e semicoloniali, e del proletariato operaio e contadino delle nazioni egemoniche»),⁶ pur se prodotto nell'ottica di una nuova sensibilità verso la riflessione marxista, si scontrava immediatamente con una distinzione altrettanto marxista ma di segno opposto, disgregante cioè rispetto all'oggetto del

⁴ C. NIGRA, *La poesia popolare italiana*, citato in G. COCCHIARA, *Storia del folklore in Europa*, Torino, Boringhieri, 1971² [1952], p. 368.

⁵ Già nella prima metà dell'Ottocento erano comparsi laboriosi tentativi di dimostrare che le invasioni slave avevano di fatto estinto la razza greca, soppiantandola completamente. I greci attuali quindi altro non sarebbero che slavi e albanesi ellenizzati. Cfr. J.P. FALLMERAYER, *Geschichte der Halbinsel Morea während des Mittelalters*, Stuttgart und Tübingen, 1830-36.

⁶ E. DE MARTINO, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in «Società», V, 3, settembre 1949, pp. 411-435. Ristampato in P. CLEMENTE – M.L. MEONI – M. SQUILLACCIOTTI, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare, 1976, pp. 63-81 [il passo citato è a p. 63].

«mondo popolare». Commentando infatti il saggio di De Martino, Cesare Luporini evidenzierà in modo garbato una distinzione che Franco Fortini aveva invece posto poche settimane prima con un tono ben più rude, e cioè la distinzione tra un mondo contadino «magico» e «primitivo» – tendenzialmente legato al Sud, potenziale produttore con il suo ingresso nella storia «dell'imbarbarimento della cultura e del costume» e certamente subalterno con il suo retaggio «folklorico» – e un mondo operaio, in quanto classe rivoluzionaria, in possesso «di una dottrina di avanguardia, di una scienza di avanguardia, il marxismo, che è il prodotto più avanzato, più elevato del sapere umano, e non cultura subalterna».⁷ Nel progetto postfascista di porre il «mondo popolare» e la sua «irruzione nella storia» come oggetto di indagine di una demologia rifondata si scorgevano cioè fin da subito i germi di una frattura profondissima tra chi, in quel mondo, incarnava una visione culturale arcaica e sostanzialmente da superare e chi, invece, era portatore di un progetto destinato a trionfare in un prossimo futuro.

Luigi Anderlini provò a far quadrare il cerchio riconoscendo che nella concezione «etnologica» di cultura popolare utilizzata da De Martino sembrano convivere concezioni e «livelli culturali» estremamente diversi, che la pratica politica è invece costretta a tenere separati per ragione di opportunità operativa, ma non credo che l'esempio gli sia uscito di penna in modo casuale, quando dice che la discussione è comunque servita «a dare a noi il senso della profondità dello schieramento nel quale ci muoviamo, della *distanza che su questa piano c'è tra l'operaio della valle padana e il contadino meridionale...*».⁸ Che sia figlia legittima del pensiero romantico e della sua idealizzazione del «popolo»; che sia foriera dei ripensamenti positivisti o un adattamento più o meno riuscito dell'idealismo crociano; o infine che sia espressione esplicita della riflessione marxista, la demologia italiana non sembra capace (o forse non ne aveva interesse) di produrre una concezione di cultura nazionale, relegando inesorabilmente il suo oggetto (per quanto «progressivo») ai margini di qualunque progettualità politica. Bisognerà attendere la contrapposizione ciresiana tra «cultura egemonica» (unica in quanto prodotto di un sistema economico omogeneo) e «culture subalterne» (inevitabilmente e fecondamente plurali in quanto espressione dei contesti locali e sociali di produzione) per superare definitivamente l'impacciato tentativo di sintesi avanzato da De Martino, ma si tratterà, com'è ovvio, di un superamento che riconosce l'inelutta-

⁷ C. LUPORINI, *Intorno alla storia del 'mondo popolare subalterno'*, in «Società», VI, 1, marzo 1950, pp. 95-106. Ristampato in P. CLEMENTE – M.L. MEONI – M. SQUILLACCIOTTI, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare, 1976, pp. 82-92 [il passo citato è a p. 87].

⁸ L. ANDERLINI, *Quattro punti e una proposta. Chiusura su marxismo e cultura popolare*, in «Avanti!», 20 giugno 1950. Ristampato in P. CLEMENTE – M.L. MEONI – M. SQUILLACCIOTTI, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, Edizioni di cultura popolare, 1976, pp. 109-111 [il passo citato è a p. 111, corsivi aggiunti].

bilità di quella plurale contrapposizione, non la conseguenza di una qualche sua sintesi superiore.

Nessuno, parlando di *laografia* (la versione greca della demologia), avrebbe mai potuto concepire una frattura così profonda, priva soprattutto di uno sfondo nazionale comune su cui ricomporsi, ed è questa, in sostanza, la distanza che Herzfeld individua tra il caso italiano e quello greco. Per misurare anche solo approssimativamente quella distanza (e il suo relativo utilizzo politico) basti pensare che il *klèftis* (ladro) greco, assolutizzato (ricfigurato) dalla *laografia* nell'eroe che resiste al nemico in nome della patria, ha il suo corrispondente italiano nel brigante ottocentesco, che non solo non verrà mai ricfigurato (proprio per la differenza inconciliabile che disgregava gli italiani nell'immaginario demologico) ma finirà per avere tra i suoi eredi il Salvatore Giuliano che, al soldo dei latifondisti, nel 1947, a Portella delle Ginestre, fece strage di contadini, vale a dire dei rappresentanti «più puri» di un eventuale spirito nazionale.

L'amaro paradosso del localismo italiano, quindi, nel corso del secondo dopoguerra dipende dal fatto che se si mantiene la dimensione locale in nome di un orgoglio proletario distintivo si perde il treno della modernità (o della rivoluzione, che per Fortini critico di De Martino continuava ad essere quella di Lenin, e cioè «l'elettrificazione del paese, più i *soviet*») ma se si perde quella dimensione locale si smarrisce inevitabilmente l'orgoglio di classe antiborghese, antenato necessario che solo garantirebbe «il balzo in avanti» verso una compiuta «coscienza di classe». In sintesi: senza il culto di lari e penati non vi può essere il passaggio alla modernità (nella sua forma borghese o marxista poco importa), ma quello stesso culto impedisce un *vero* passaggio alla modernità. Escluso da uno sfondo compiutamente nazionale, lo studio della cultura popolare in Italia emerge dal confronto con il modello greco meno pronò a lasciarsi impiegare per finalità aggreganti di stampo nazionale o nazionalista, ma forse facilmente manipolabile dai più recenti tentativi di utilizzo in chiave *culturalista* della differenza: la frammentazione politica del Paese potrebbe avere una delle sue radici di legittimazione nell'utilizzo opportunistico di una certa pubblicistica locale influenzata dai modelli professionali e accademici della ricerca demologica. Ma questo, come dire, è un altro problema.

Per concludere questa nota introduttiva ai temi sollevati dal saggio di Herzfeld, non posso evitare di fare un breve riferimento all'effetto vagamente «straniante» di vedersi «oggetto di studio». Mi riferisco al fatto che uno degli aspetti interessanti dell'articolo è proprio la sua natura, per un lettore italiano, di «prova su strada» o «collaudo» della tenuta teorica della formulazione dell'intimità culturale. Leggendo infatti il ritratto quasi macchiettistico che viene offerto dei «romani», la prima reazione è quella di scrollare le spalle di fronte all'ennesimo straniero che spera di condensare in pochi tratti la sfaccettata anima italica. Questa reazione – cui non mi sono sottratto pur essendo romano solo d'adozione, e comunque *oborto collo* – è esattamente quella teorizzata

dalla formulazione herzfeldiana dell'intimità culturale. Suscita cioè un inevitabile imbarazzo e una reazione difensiva qualunque sguardo estraneo che violi la regola non detta che – nel caso in questione – recita più o meno: «Sì, va bene, Totti può essere 'il pupone' e sulla sua carenza di perspicacia si sono scritti libri interi di barzellette, senza contare che ha chiamato la figlia Chanel, ma *che c'entra questo con i romani?*». Il problema, con sguardi come quello di Herzfeld, è insomma che viene preso sul serio *lo stereotipo di noi stessi di fronte agli altri*, che è forse una delle poche cose cui gli esseri umani non sono in grado di abituarsi. Quando Herzfeld parla di come gli italiani in genere, di fronte ai romani, si facciano beffe «dei loro presunti modi sguaiati» sta certamente oltrepassando il limite dell'intimità culturale. È questo suo non stare al gioco del *politically correct* che produce irritazione in chi legge (tanto più se romano, ovviamente). Ma considerino i lettori che questo sentimento ha accompagnato Herzfeld negli ultimi trent'anni di pubblicazioni di antropologia greca. Non c'è stato un suo libro che non sia stato accolto in Grecia con un feroce dibattito tra quanti ne intravedevano le potenzialità analitiche e quanti invece si risentivano per la «stereotipizzazione» subita. Il problema (che credo si riproponga in Italia, provocando però reazioni più sfaccettate, proprio per l'assenza di un compiuto *sentimento nazionale* e la predominanza dei diversi contesti locali) è che Herzfeld non ha mai prodotto di suo uno solo degli stereotipi che studia, e «si limita», semmai, a farli circolare (con intenti ovviamente scientifici, ma che possono essere percepiti dai diretti interessati come un gratuito indulgere in pettegolezzi imbarazzanti). Questa pubblicità indesiderata, credo, è ciò che più infastidisce, ma a questo sentimento di irritazione faremmo bene a prestare attenzione, ogni volta che una lettura antropologica ce lo suscita. Come diceva il Gellner migliore (inconsapevole confutatore delle sue stesse idee): «Se una teoria mi ripugna, è molto probabile che sia vera».

RIASSUNTO – SUMMARY

Partendo dalle riflessioni di Michael Herzfeld pubblicate in questo stesso numero, l'autore delinea la specificità degli studi demologici italiani in comparazione con il caso greco e la corrispondente divergenza tra Grecia e Italia per quanto riguarda l'intensità del sentimento nazionale. La canonica risposta che viene indicata per giustificare questa differenza (e cioè che la Grecia è sempre stata più uniforme dell'Italia dal punto di vista etnico) in realtà maschera la natura del problema, che è proprio la non necessità da parte degli studiosi italiani di «assolutizzare» le identità locali su un omogeneo sfondo nazionale. Il passaggio, avvenuto nel secondo dopoguerra, da una visione paternalista dei ceti rurali a un modello di analisi marxista delle classi subalterne non ha risolto l'incapacità della demologia italiana di pensare al «popolo» come un'unità nazionale e l'opposizione tra Nord e Sud, che era stata presentata come contrasto etnico tra ceppo celtico e ceppo italico, viene riletta (e non risolta) come conflitto tra Nord operaio e Sud contadino.

Following the article of Michael Herzfeld published in this issue, the author traces the distinctiveness of Italian Folklore Studies and compares them with the Greek case and the related difference of intensity between Greek and Italian nationalistic feeling. The conventional answer that is given to justify this difference (that's to say that Greece has always been more homogenous than Italy from an ethnic point of view) masks the real problem: the necessity of Italian scholars to «emphasize» local identities to the extremes on a homogeneous national background. The shift from a paternalistic vision of the rural classes to a model of Marxist analysis of the subordinate classes, took place after the Second World War, though did not resolved the inability of Italian Folklore Studies to regard the «population» as a national unit; and the contrast between the North and the South, that was presented as an ethnic contrast between the Celtic breed and the Italic breed, is reread here (but not solved), as a conflict between the northern working class and the rural South.