VINCENZO CANNADA BARTOLI

UN MITO DI PASSAGGIO. CONVERSAZIONE, TRASCRIZIONE, ANALISI, CONTESTO*

PREMESSA

Nel 1998 la Provincia di Roma intraprese una ricerca sul santuario della Madonna del Buon Consiglio di Genazzano (Roma), intendendo studiarne diversi aspetti, dall'iconografia, all'architettura, al culto. Il santuario di Genazzano (tuttora sede di un imponente castello dei suoi feudatari, i Colonna, a circa una cinquantina di chilometri dalla capitale) custodisce infatti un quadro della Madonna del Buon Consiglio che sarebbe venuto miracolosamente in volo staccandosi da una chiesa di Scutari (Albania) al tempo della conquista ottomana; questo lo rende oggetto di pellegrinaggio anche da parte di albanesi. Ouella ricerca sfociò in una pubblicazione, curata da Franca Fedeli Bernardini,1 con articoli di diversi studiosi, fra i quali mi dedicai a una ricerca sul rapporto fra le due sponde dell'Adriatico attraverso il culto. Sono tornato sull'argomento successivamente, nel 2006, per un incontro sui santuari del Mediterraneo, organizzato dalle Università di Aix-en-Provence e di Perugia presso l'Accademia di Romania a Roma, e curato da Anne-Sophie Vivier Mauresan, che ne cura la pubblicazione degli atti; per questa occasione, mi recai nuovamente a Genazzano, grazie al fatto che Klevis, un mio alunno italo-albanese,² mi aveva segnalato che ogni anno vi si teneva una festa organizzata dagli albanesi. In questa occasione, e più esattamente durante la grigliata che si teneva nei giardini di Genazzano con musica e danze albanesi, ho registrato quelli che qui riporto come i primi tre racconti del mito (mito 1, mito 2,

^{*} Ringrazio Elena Bachiddu per la disponibilità e il dialogo durante la preparazione di questa pubblicazione e Fabio Dei per una lettura incoraggiante.

¹ V. CANNADA BARTOLI, Madonna che 'fugge', Madonna che torna: feste e pellegrinaggi tra Scutari e Genazzano, fra mito e cronaca, in F. Fedell Bernardini (a cura di), La Madonna del Buon Consiglio di Genazzano portata da mano angelica, Roma, Gangemi, 1999, pp. 72-91.

² Insegno filosofía e storia al liceo Newton di Roma. Mi fa piacere ringraziare Klevis e la sua famiglia per l'aiuto fornito. Ringrazio naturalmente anche tutte le persone intervistate che non compaiono in questa sede, e in particolare il sig. Ndue per un incontro preliminare a Roma.

mito 3), rispettivamente con una suora albanese, ormai da qualche anno in Italia, e con due uomini albanesi che partecipavano alla festa, anche essi residenti da diverso tempo nel nostro paese. Il quarto racconto (mito 4) venne invece registrato nel periodo della prima ricerca per la Provincia di Roma, nel classico vicoletto dove sono solite sedere le classiche vecchiette, consueto obiettivo per etnografi in caccia di ricordi. La successione numerica dei miti quindi non indica la loro priorità temporale o di ricerca, a parte per mito 3 e mito 4 che sono due parti di una stessa conversazione. Ho scelto questi testi perché affrontano, da diverse prospettive, un mito comune e possono servire a illustrare un approccio al parlato che si propone di non tralasciare la postura degli interlocutori.

In entrambi i casi – nel 1998-99 e nel 2006 – la ricerca non è stata condotta in profondità, ma in base ad andirivieni da Roma e, per entrambe le situazioni, l'identità personale dei miei interlocutori mi era nota, seppure, sommariamente; credo che questa mancanza di confidenza si ripercuota e possa essere avvertita nello stesso andamento interazionale: come cercherò di mostrare nell'analisi del parlato, ritengo però che queste caratteristiche possano

essere sfruttate proprio dal tipo di analisi condotta.3

I lettori di A veglia si troveranno quindi davanti a un oggetto per loro inconsueto: non tanto «narrazioni orali», ma un tentativo di analisi di alcune interazioni. Abbiamo discusso con Elena Bachiddu sull'opportunità di inserire questo scritto in questa rubrica o in altre sezioni di Lares, ma ci è sembrato che potesse costituire un utile raccordo con altri approcci al parlato finora proposti in questo spazio. Come è però consuetudine in A veglia, innanzitutto i testi, e quindi la loro analisi, che spiega anche la ragione dell'utilizzo di alcuni simboli di trascrizione, di cui riporto la legenda.4

³ Ho analizzato in un articolo di qualche anno fa il rapporto fra una ricerca condotta in continuità e con andirivieni (V. CANNADA BARTOLI, Research 'at home': periodic surveying and on-site permanence, in C. PAPA - G. PIZZA - F.M. ZERILLI (a cura di), European Ethnology Meetings, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1998, pp. 95-122).

⁴ V. p. 731.

Convenzioni di trascrizione del parlato

((testo fra due parentesi))	glossa di chi scrive
[testo preceduto da parentesi quadra	parlato in sovrapposizione
* (asterisco singolo)	nome o termine omesso nella trascrizione
testo fra due asterischi	parlato di dubbia trascrizione
xxx	parlato non compreso
[]	parlato non trascritto
/	interruzione
=	allacciamento senza pausa fra i parlanti (latching)
(.)	pausa breve senza indicazioni di durata
(2 sec.) (0,8), ecc.	pausa con indicazione di durata
TESTO MAIUSCOLO	parlato con volume più alto
°testo fra due tondini°	parlato con volume più basso
?	tono interrogativo
1	tono esclamativo
,	intonazione continuativa, ascendente
	intonazione conclusiva, discendente
testo sottolineato	enfasi
:	allungamento vocalico (di durata proporzionale al numero dei puntini)
↑ o ↓	innalzamento e/o discesa del tono
(h)	inspirazione
>testo fra due angoli aperti<	testo accelerato
<testo angoli="" chiusi="" due="" fra=""></testo>	testo rallentato

MITO 1 STOP A BARI

1. *vcb*⁵ e::: che volevo dire perché io qui ho fatto tanti anni fa ho fatto una ricerca a 2. Genazzano sulla Madonna del Buon Consiglio, e allora:: c'è una certa:: ((*schiarisce 3. la voce*)) c'è come dire un mito una leggenda della Madonna che parte da Scutari e: 4. arriva a Genazzano

5. sr⁶ sì durante i turchi

6. vcb come co- che si dice in Albania di questo?

⁵ Vincenzo Cannada Bartoli.

⁶ Lo pseudonimo si riferisce alla suora albanese.

- 7. sr allora in Albania la realtà quella che si dice è questa. che:: i turchi che 8. avevano deciso:::: di prendere il castello di Scutari la chiesa era sopra il 9. castello dove sta adesso. solamente che fu così che Scanderbergh (h) aveva 10. lasciato già aveva previsto, di non lasciar toccar la chiesa. senonché 11. Scanderbergh viene ingannato viene chiamato a Kruja* e mentre lui si 12. allontana e va da Kruja i turchi prendono sia il castello di Scutari sia la 13. chiesa, in quel minuto dice che certi omini pastori di quel tempo 14. pascolavano il grege hanno visto questo quadro che si staccava, dalla 15. chiesa proprio che usciva in aria in mezzo alle nuvole, e allora vedevano 16. che qualcosa li attirava e allora era molto * si racconta la storia loro 17. l'hanno seguita fino a un certo punto però dopo arrivati a Durazzo che 18. dovevano attraversare il mare non ce l'hanno fatta loro a piedi. allora la 19. Madonna dice che andò solamente che secondo loro hanno preso le navi 20. allora erano- (.) non so io il commercio che era tra:: l'Europa, tra il mondo 21. vcb certo 22. sr e presero questi navi per andare però a Bari non li fecero passare qui e:: 23. e::hm dice che la Madonna poi si apparve e disse loro, non vi 24. preoccupate. (0,8 sec.) vi guarderò. difatti anche la posizione in cui è 25. messa, è verso l'Albania la faccia Verso l'Albania
- 26. *vcb* [ah
- 27. sr quella posizione che guarda l'Albania.
- 28. vcb ah ho capito ma [*non so
- 29. sr [dice che la Ma-
- 30. *vcb* HO SENTITO DIRE DA ALTRI HO SENTITO DIRE che s'era ghiacciato il mare in 31. modo che potevano camminare quest'altra no:n non l'ha sentita [questa
- 32. *sr* io no. (1,5 sec.) di questo non ne ho sentito. (1 sec.) ma anche- anche fosse 33. ghiacciato come si facevano a passare settanta chilometri di mare?
- 34. vcb no è chiaro no no
- 35. sr [sul ghiaccio
- 36. vcb [è chiaro è un mito: è una leggenda
- 37. *sr* [sì sì sì sì.
- 38. vcb [semplicemente sì sì sì
- 39. sr NO! QUESTO DI CUI ADESSO non: non è che esista qualcuno che dia 40. un'esperienza viva però, da quello che è ↑:::↓ noi sappiamo questo. difatti hanno 41. esaminato tutto::: la Madonna risulta che::: rivolta verso l'Albania la faccia che 42. guarda il popolo albanese 43. (6 sec.)
- 44. vcb e come mai proprio a Genazzano? 45. (1,8 sec.)
- 46. sr non lo so. potrei dire solamente questo forse perché:::: siamo più vicino ma 47. neanche lo direi perché se fossimo più vicino alla Calabria, potrei dire ho seguito i 48. suoi figli tutti i calabresi-
- 49. *vcb* no dico ma quello che viene da pensare come mai Genazzano e non a Roma? 50. (0.8 sec.)

- 51. sr non lo so, non lo so perché.
- 52. vcb ah no scusi l'ho interrotta diceva tutti i suoi figli in Calabria?
- 53. sr cioè i- cioè se fosse vicino alla Calabria avrei potuto dire che ha seguito i suoi 54. figli perché quanti albanesi son scappati dal tur- dai turchi e i calabresi 55. praticamente sono degli albanesi scappati dai turchi. cioè avrei dato questa 56. definizione però così non:: non so che dire non:: sappiamo che abbiamo fatto la 57. richiesta di avere la Madonnina di nuovo in Italia,
- 58. vcb di nuovo in Albania.
- 59. sr sì. DI NUOVO IN ALBANIA. però::: non lo so. prima avevamo delle speranze
- 60. vcb cioè proprio l'originale questo qui:?
- 61. sr sì. prima ce l'avevamo delle speranze adesso ormai la speranza è poca.

MITO 2 PERCHÉ I TURCHI POI

- 1. P.7 allora
- 2. vcb io volevo proprio sapere volevo sapere queste cose cioè (1 sec.) m:::
- 3. praticamente intanto io- >io tanti anni fa ho fatto ricerca qua sulla Madonna del:
- 4. P. sì
- 5. vcb del Buon Consiglio<, ho fatto un articolo però io c'ho i racconti della Madonna 6. del Buon Consiglio no? che arriva qua a Genazzano eccetera eccetera ce l'ho come 7. dire dalla parte italiana cioè quelli di Genazzano m'hanno raccontato che. (.) no? 8. invece volevo sentire per esempio intanto da parte albanese com'era questa cosa 9. questa questo racconto della Madonna del Buon Consiglio
- 10. P. xxx
- 11. vcb eh esatto
- 12. P. dall'Albania da Scutari fuggì a questo::::: santuario che si stava costruendo in 13. quei tempi
- 14. *vcb* sì
- 15. *P.* *dunque la parete si è attaccato xxx si stava costruendo in quei tempi 16. (2 sec.)
- 17. P. nel Cinquecento
- 18. *vcb* sì
- 19. P. quando i turchi sono andati in Albania

⁷ "P." e "M." (vedi di seguito) sono gli pseudonimi dei due interlocutori albanesi, il primo originario di Scutari, il secondo difensore della religione musulmana rispetto al mito dell'immagine. Entrambi sono in Italia da molti anni (v. oltre, nel testo, per qualche accenno più dettagliato, anche se vale la precisazione di fondo di una mancanza di confidenza con gli interlocutori).

- 20. vcb sì
- 21. P. è çosì? che- te l'hanno detto così?
- 22. *vcb* SÍ SÍ NO. volevo sentire da parte da parte albanese come:: >da parte albanese 23. perché per esempio prima ho parlato con la suo<ra no?
- 24. P. eh
- 25. *vcb* diceva allora che:: xxx prima ho sentito (.) lei >però non voleva essere 26. intervistata diceva che allora il mare si era fatto di ghiaccio< in modo che hanno 27. potuto passare il mare
- 28. P. sì è::: è una leggenda che poi
- 29. vcb EH
- 30. P. poi xxx non può essere perché il mare si fa ghi[accio
- 31. vcb [vabbe' è chiaro è chiaro
- 32. P. xxx è una leggenda che questa icona è è sparita dal dall- dalla dalla chiesa di:::: 33. della Madonna di Buon Consiglio sotto alla roccaforte di Scutari, stava la chiesa 34. stava- era costruita sotto la roccaforte di Scutari
- 35. vcb SÌ.
- 36. P. proprio. e Scutari questa Madonna qua sono entrati i turchi i turchi in Albania e 37. precisamente a Scutari, la Madonna allo- allora fuggì per non essere::: (.) 38. catturata per dire: o rovinata dai turchi perché i turchi poi >cos'hanno combinato in 39. Albania?< tutta la nazione era cattolica (1,5 sec.) hanno cominciato a 40. trasformare e infatti oggi come oggi tre quarti sono i tur- i turchi i musulmani, un 41. quarto albanese E:::::: l'Albania è cattolica. di religione cattolica. allora per non 42. andare alle mani dei turchi per non essere rovinata questa icona sparì dal muro 43. dove era attaccata (.) là, e venne si attaccò a quel- quella pietra
- 44. vcb anche quella suora mi aveva detto questa cosa che praticamente::
- 45. P. [xxx *la pietra
- 46. P. [era stato attirato Scanderbergh via a un'altra città:? e allora poi i pastori 47. avevano visto che questo quadro era non so-
- 48. P. ecco la leggenda vuole. (.) che questi due pastori (.) vanno a prendere la-l'icona 49. per togliere dal muro per non arrivare i turchi a rovinarla,
- 50. vcb sì
- 51. P. allora l'icona cosa fa? quando vengono i pastori non la trovano più. trovano lo 52. spazio lì
- 53. vcb [vuoto
- 54. *P.* [che non c'è più. escono fuori, e >in quello stesso tempo< vanno verso il mare a 55. vedere ma questa dov'è andata? e il mare si era fatto ghiaccio e la Madonna che 56. stava attraversando il mare al cielo piano piano andava verso l'Italia. però loro non 57. sapevano dove s:: sta andando, poi dopo dopo tanti tanti tanti anni si è saputo che 58. questa icona si è attaccata al muro della chiesa del Buon Con-
- 59. vcb AH QUINDI I PASTORI N: NON VENGONO APPRESSO ALLA MADONNA?

- 60. P. INO
- 61. vcb [SUL MARE NO? SÌ? SÌ?
- 62. P. NO! N- NON VENGONO FINO QUI. perché NON LO SANNO DOVE LI STA 63. CONDUCENDO LA MADONNA. LA MADONNA VIENE PRIMA POI DOPO I PAS[TORI
- 64. M.8 sono arrivati loro
- 65. P. SONO ARRIVATI LORO. Dopo tanto tanto tanto tempo sono arrivati xxxx nello 66. stesso t-
- 67. M. [questo però è giusto.
- 68. P. gli ha- gli ha insegnato la Ma[donna.

MITO 3 I FATTI SONO DIVERSI

- 1. M. questa è la leggenda.
- 2. P. questa è la leg- LEGGENDA,
- 3. M. poi i fatti, sono diversi. io questo l'ho imparato da un prete, un parroco di
- 4. questa chiesa è stato dieci anni fa credo. siamo venuti un giorno normale, diciamo 5. così, e siamo entrati nella chiesa incontrando il parroco. perché con noi era una 6. signora che nel millenovecentoventi hanno fatto un:::
- 7. vcb ECCO! PERCHĚ IO ANCHE DI QUESTO HO SENTITO PAR-LARE
- 8. M. SÌ
- 9. vcb DI UN GRANDE PELLEGRINAGGIO [DEGLI ALBANESI::
- 10. M. PELLEGRINAGGIO
- 11. vcb AI TE[MPI DEL FASCISMO NO?
- 12. M. QUESTA SIGNORA ERA LA NONNA DI MIA MOGLIE
- 13. vcb A::H!
- 14. M. DI XXX. Mi vien la pelle d'oca guarda
- 15. vcb aeh.
- 16. M. E PARLANDO IL PARROCO, HA DETTO ↑SÌ::: C'è STATO PEL-LEGRINAGGIO:: E: 17. C'ABBIAMO LE FO:TO, POI SIAMO EN-TRATI, SO ANCHE IL POSTO, A DESTRA, 18. DIETRO L'ALTA-RE, C'ERA TUTTO UN MUSEO CON QUESTE FOTO,
- 19. vcb ah ah
- 20. M. E LÌ MI HA TROVATO LA SUA FOTO.
- 21. vcb io ce l'ho le foto. xxx un articolo perché io ho fatto un artico[lo
- 22. M. [AH!
- 23. vcb su questa cosa
- 24. M. [ah!
- 25. vcb [xxx pellegrinaggio

⁸ Vedi nota 7.

- 26. M. E UNO DI QUESTE PERSONE, CHE HA SEGUITO LA MA-DONNA, FU:: UN 27. ANTENATO °non lo conosci te° CHE *PAR-LA* SPAGNOLO, A ROMA. DI QUEI DUE 28. PERSONAGGI CHE SONO VESTITI IN COSTUME ALBANESE. sulla facciata della 29. chiesa
- 30. *P.* quando entra la chiesa sopra c'è un quadro enorme un affresco un affresco fatto 31. fatto sul muro. e ci stanno due uomini vestiti con gli abiti [
- 32. M. [xxx
- 33. P. del tempo
- 34. M. con i costumi tradiziona[li
- 35. P. [tradizionale
- 36. M. non della xxx nostra 37. xxx
- 38. *M.* la storia vera è. (.) che ci fu fatto un matrimonio tra (.) il primo di 39. questo paese, non girare per favore
- 40. vcb eh stavo girando
- 41. M. mh. 42. (9 sec.)
- 43. M. no guarda non girare perché lo odio [*lavoro già in televisione *proprio 44. questa roba
- 45. vcb [ah. vabbe' vabbe' con questo posso
- 46. *M*. mh?
- 47. vcb CON QUESTO POSSO PERÒ PERCHÉ MI SERVE A ME PER SCRIVERE POI.
- 48. M. AH PER SCRIVERE! BENISSIMO BE[NISSIMO!
- 49. vcb [EH! È PER QUELLO POI NON È
- 50. M. MA NON SO SE SARÒ UTILE
- 51. vcb EH NO NO PER ME SÌ. non è
- 52. M. allora storicamente, fatti storici veri,
- *53. vcb* sì
- 54. M. sono che (.) il signore di questo
- *55. vcb* sì
- 56. M. aveva sposato una figlia, di una famiglia nobbile=
- 57. vcb =IL SIGNORE DI QUESTO CIOÈ DICI COLON[NA?
- 58. M. [della repubblica 59. (1 sec.)
- 60. M. lui è:: è un profe[ssore, italiano
- 61. P. [professore italiano
- 62. vcb [Vincenzo
- 63. P. STO INDAGANDO SUL- [SULLA STORIA VERA DELLA MADONNA
- 64. M. [xxx
- 65. vcb [certo certo 66. xxx
- 67 M. allora questo nobbile
- 68. vcb Colonna uno dei Colonna.
- 69. *M.* bra:vo. sposato con una nobbile de- delle repubbliche marine italiane. 70. l'ultima repubblica di Scutari erano- la repubblica veneziana.

- 71. vcb sì. anche se
- 72. M. coi genove- xxx
- 73. *vcb* sì
- 74. *M.* Genova eccetera. eh::: ha sposato questa. IN DOTE, la familia a questa 75. ragazza, le ha dato Scutari. la nostra città perché era sotto il dominio 76. veneziano.
- 77. vcb sì
- 78. M. lui ve- venì a Scutari, ha vissuto lì e c'aveva i fedeli:: sai
- 79. vcb sì sì.
- 80. M. e:: quelli che lavoravano in casa.
- 81. *vcb* ah ↑ah
- 82. M. Poi quando arrivavano i turchi, fu fatta un'enorme propaganda
- 83. *vcb* sì
- 84. M. contro i turchi. dicendo che arrivano loro::, loro:: violentano::
- 85. vcb certo
- 86. *M.* prenderanno tutto, poi (h) con la forza della spada fanno cambiare 87. religione diventeranno musulmani eccetera eccetera, terrorizzando il paese, 88. tutti questi hanno lasciato hanno abbandonato Scutari, venuti in Italia per 89. non cambiare religione.
- 90. *vcb* ah ↑ah
- 91. M. proprio questo era il motivo- il motivo no? (1 sec.) arrivati qui, li ultimi 92. che son rimasti son rimasti questi signori che erano::::: i servi diciamo cioè 93. gente che collaborava in casa di questo nobile
- 94. vcb Colonna sì
- 95. M. E QUESTI POI LI HANNO RAGGIUNTO, CAPISCI VIA TERRA VIA MARE 96. NON SI SA NO?
- 97. *vcb* ah ↑ah
- 98. M. E HANNO STACCATO DAI MURI DALLE MURA DELLA CHIESA DELLA 99. MADONNA, QUESTO: PICCOLO GESSO DICIAMO QUESTO MOSAICO
- 100. *vcb* eh
- 101. M. E PORTANDOLO QUI
- 102. vcb xxx
- 103. M. in mano. loro due.
- 104. vcb sì
- 105. M. POI FU CREATA QUESTA MITOLOGIA SOPRA. PERÒ:: e:: 106. (3 sec.)
- 107. M. il quadro originale è stato donato di nuovo alla chiesa in Albania. QUEL 108. PEZZO QUANDO FU ANALIZZATO, da esperti da Belle Arti, loro sono riusciti 109. sono riusciti a capire che quest'icona xxx non mi viene
- 110. vcb originariamente
- 111. M. non era albanese,
- 112. *vcb* aeh

- 113. M. come si pensava, ma fu un dono fatto dalla chiesa cattolica italiana
- 114. *vcb* ah ↑ ah
- 115. M. a Scutari, e fu prelevato da una chiesa adesso non mi chiedere il posto 116. ma tipo Bologna, Padova [non so dove,
- 117. *vcb* ah ↑ah
- 118. M. l'hanno staccato e regalato giù
- 119. *vcb* ah ↑ah
- 120. M. poi loro l'hanno riportato di nuovo. si dice che era albane- ma non è vero, 121. non era albanese.

MITO 4 FUOCHI DIETRO ALLA MADONNA

- 1. ag9 l'hai visto il quadro dietro::: (.) a: alla chiesa?
- 2. vcb dentro la chiesa.
- 3. ag dentro la chiesa che ce sta i:: i cosi:: de sclavis, che so' venuti:: appresso 4. alla madonna, ch'accendevano il foco, pe' anna' appresso la madonna °bello 5. molto bello°
- 6. vcb accendevano il foco? come ac[cendevano
- 7. ag [sì
- 8. vcb il foco? questa n' 'a sapevo.
- 9. ag sì quelli che venivano appresso quando è è scappata via la Madonna ch'è 10. anda- che s'è posata qua. poi c'era la:: la cosa Sa- Santa Bernardetta. (1,8 11. sec.) mo' lei non non- co' na scifella e:: e ha fatto 'sta cappella.
- 12. vcb Santa Bernardetta?
- 13. ag no come si chia-
- 14. vcb non era la Beata Petruccia?
- 15. ag quella che:: facea:: scusi eh quella che facea la::: mh: colla scifella che 16. facea la:: cosa >come si chiama<
- 17. vcb [non era-
- 18. ag [xxx
- 19. vcb NON ERA LA BEATA PETRUCCIA, "signora" no:?
- 20. ag la beata petruccia sì la beata pe- beh quella fa- l'ha fatta lei co::: co' xx- 21. co' 'na scifella noi la chiamamo
- 22. vcb co' 'na scifella sì [la conosco la scifella
- 23. ag [xxx di legno fatta di legno e portea: i carcinacci *da sola* e ha fatto tutta:: 24. la cappella dove sta la madonna. allora diceva (.) ma che fai? >°dic°< 25. quando la madonna VERÀ! (1,8 sec.) la Beata Petruccia la Beata Petruccia
- 26. vcb mh
- 27. ag mh

⁹ ag è lo pseudonimo per un'anziana donna di Genazzano.

- 28. vcb mh e perché diceva facevano i fochi chi è che facevano i fochi?
- 29. ag eh?
- 30. vcb HA DETTO CHE FACEVANO I FOCHI
- 31. ag al:::: il coso della Madonna hai visto ce sono due (1,8 sec.) n- me pare 'n 32. signore co' 'na signora dietro *sopra* lacchiesa allora quando:: che la 33. Madonna è ita da Scutari è venuta qua::,
- 34. *vcb* sì
- 35. ag loro pe' veni' appresso alla Madonna, accendevano i fochi pe' vede':: pe' 36. cammina'. (.) [ha capi-
- 37. *vcb* [ah
- 38. ag ha capito?

Introduzione

Alterità testuale

Un testo qualsiasi. Non è mai un testo qualsiasi. Appartiene sempre a un *altro* da cui è tratto. Ancor prima di essere contesto e alternativa complementare all'identità, l'alterità era già in Hegel limite e risorsa impliciti nel concetto, direzione verso cui estendere l'analisi. Testo e *altro*, quindi, prima ancora che testo-contesto e tutte le strutturazioni possibili di rapporto. ¹⁰ Testo e altro, testo è altro, la congiunzione sfocia in relazione e la relazione implica l'essere: l'altro, il non-detto, si insinua nel testo.

Come intendere questo *altro*? Un testo più ampio, certo, un co-testo, ma anche un con-testo e, soprattutto, un'intenzione preventiva di produrre e sottoporre ad analisi ciò che viene definito e *realizzato* come «parlato», a sua volta esito di una pratica conoscitiva e di un'attitudine posturale, attuata tramite una pratica di ricerca e una tecnologia che ne consentano anche la ri-produzione e la comunanza del vaglio; a loro volta, analisi e tecnologie inscritte in *altri* differenti e consimili (sfondi teorici, tecnologie), lungo la dimensione associativa che fonda la possibilità di lettura.

Possiamo prescinderne, fornendo invece una sorta di legenda, di metodologia a sé, *prêt à porter*, rendendo tutto questo «tecnica» asservibile?

La domanda è retorica, l'esigenza è pratica. Esportare la metodologia, esportare la democrazia, separare il che dal come, la forma dal contenuto, vecchi sogni in nuovi orizzonti e viceversa. Sogni e orizzonti che cominciano a incrociarsi guardando alla linguistica e al sogno di Saussure¹¹ della fondazione

¹⁰ Una tipologia nell'articolo di R. FINNEGAN, tradotto in *Oltre il folklore* (R. FINNEGAN, *Tradizioni orali e arte verbale: il caso speciale del "testo"*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il folklore*, Roma, Carocci, 1992), pp. 89-98.

¹¹ R. Simone, Il sogno di Saussure, Otto studi di storia delle idee linguistiche, Bari-Roma, Laterza, 1992.

di una semiologia come scienza dei segni e adattando la coppia *langue-parole* all'antropologia. Da lì, e dal pionieristico studio di Bogatyrev e Jakobson, ¹² muoverà la lettura strutturalista che ridurrà il testo a unità, che espungerà dal testo l'*altro*, rimuovendo la presenza e la traccia di quell'attitudine posturale che ha dato vita al testo, di quell'«oggettivazione del soggetto oggettivante», cercando e forzando una lettura semiotica del testo scevra delle sue modalità di produzione.

Non è l'unica ascendenza possibile per questa rimozione cui concorrono algide norme di geografia areale e di classificazioni per tipi e motivi: il testo diventa un'unità a sé, nell'incontro con la possibile alterità (interna del *folklore*) l'Occidente sceglie la via più familiare della pista letteraria rispetto a quella della commistione di vita che avrebbe richiesto una modifica dei rapporti, mobilitato un'attitudine riflessiva, uno sguardo capace di ricomprendere nella stessa cornice il farsi dello studioso e dell'oggetto: non solo gli attrezzi contadini ma Scheuermaier stesso, non solo gli *Argonauti* ma anche il *Diario*.

Bisognerebbe interrogarsi più in profondità su questa confluenza storica di approcci che porta alla costituzione dell'oggetto «testo» isolandolo in modo rassicurante dalle possibili vie di fuga e di evasione altrimenti pronte a minarne l'unitarietà e soprattutto sulle possibili alternative che avrebbero potuto essere intraprese e dei loro tentativi – forse, da questo punto di vista, l'alternativa più illustre in grado di ricomprendere indaganti e indagati in una cornice riflessiva sembra, non a caso, il discorso della psicoanalisi – il «tessuto», insomma, e non chi lo tesse.

Si è già scritto tanto su questo e sulla comparsa della tematica della *performance* che non varrebbe la pena aggiungere un'altra litania sulla centralità di questo momento, se non fosse che qui cerco di presentare e di introdurre un approccio – beninteso, con le mie modalità, senza alcuna pretesa di farmi portavoce – che in Italia non è ancora molto *praticato*, anche se comincia a essere noto, in particolare attraverso le traduzioni e gli scritti di Alessandro Duranti ¹³ e altri testi di pubblicazione più o meno recente; ¹⁴ ma, sempre come ricorda Hegel quasi due secoli prima dell'etnometodologia, «il noto, proprio in quanto noto, non è *conosciuto*». Se non che gli scritti di Duranti, proprio in quanto provengono da uno dei più illustri esponenti di un indirizzo di studio, ma che svolge la sua attività oltre Oceano, non sono stati recepiti da e tarati sul dibattito interno agli studi italiani, che, giova ricordarlo, non sempre vo-

¹² P. Bogatyrev – R. Jakobson, *Il folklore come forma autonoma di creazione*, in *Strumenti critici*, II, pp. 223-238.

¹³ A. Duranti, *Antropologia del linguaggio*, Roma, Meltemi, 2002; Id., *Etnopragmatica. La forza nel parlare*, Roma, Carocci, 2007.

¹⁴ F. Cuturi, Juan Olivares. Un pescatore scrittore del Messico indigeno, Roma, Meltemi, 2003; Id., «Proprio ora qui ti dico cos'è importante che tu faccia». Deissi e autorevolezza nei processi di socializzazione huave, in «Etnosistemi», II, pp. 49-66; A. Donzelli – A. Fasulo, Agency e linguaggio. Etnoteorie della soggettività e della responsabilità nell'azione sociale, Roma, Meltemi, 2007.

lentieri legge altre lingue e si confronta con altre impostazioni. Così come, a distanza di anni, pesa ancora probabilmente, su questa mancata ricezione, la scomparsa prematura di Giorgio Raimondo Cardona, studioso particolarmente attento a impostazioni provenienti dalla (etno)linguistica.¹⁵

Quello che qui invece si vuole sostenere non è tanto la specificità o ancora meno la legittimità di un approccio e di un campo di studio – ci mancherebbe altro – ma, al contrario, la necessità di confrontarsi con quanto ne emerge da parte di chi si occupa di interazioni, trascrizioni, interviste, racconti o, a seconda delle definizioni, di «fonti orali» o di «patrimonio» dei racconti – definizioni problematiche – ed è difficile immaginare un antropologo che non abbia a che fare con questo tipo di fenomeni.

Approcci all'interazione

In sintesi, ci sono stati, negli ultimi trenta anni, diversi approcci, appartenenti a un campo intermedio fra linguistica e antropologia, di provenienza prevalentemente statunitense, che hanno rivolto il loro interesse al campo dell'interazione, e in particolare a quello dell'analisi della conversazione, 16 giungendo a formulare alcune proposte nell'ambito della trascrizione, unite a una particolare attitudine posturale nell'analisi, con cui, di fatto, mi sembra non si siano fatti i conti in Italia, in particolare da parte di chi si è occupato proprio di temi attinenti alle «fonti orali». Ritengo che uno dei motivi per cui questo non sia avvenuto risieda – oltre alle cause richiamate in precedenza – nel fatto che questi approcci hanno presentato un'immagine di sé specialistica, fortemente oggettivante, dichiaratamente «naturalistica», 17 costruita intorno a oggetti estremamente focalizzati, a loro volta esito di un rapporto di formazione e di intersezione con la linguistica; ma credo sia appunto possibile guardare a questi studi anche in altro modo, più fecondo; ed è quello che cercherò di fare in questo articolo, proseguendo e perseguendo una linea già intentata 18 ma che è ampiamente presente, mi sembra, anche nella ridefinizione di questa let-

¹⁵ Vi sono stati altri tentativi più o meno pionieristici (rispetto alla situazione italiana), ad esempio Apolito per quanto riguarda l'etnometodologia (P. Apolito, *Dice che hanno visto la Madonna. Un caso di apparizioni mariane*, Milano, Angeli, 1990), Cuturi (*op. cit.*) e Gnerre (M. GNERE, «*lo», agentività e genere nelle modalità communicative shuar (Amazzonia)*, in A. DONZELLI – A. FASULO, *op. cit.*, pp. 113-141; Id., *La saggezza dei fiumi. Miti, nomi e figure dei corsi d'acqua amazzonici*, Roma, Meltemi, 2003) per quanto potrebbe riferirsi a un campo "etnolinguistico" ma, di fatto, mi sembra che essi, quantomeno per ora, siano rimasti isolati, anche se l'addensarsi di queste pubblicazioni negli ultimi tempi sembra indicare un intensificarsi del campo.

Non è il caso di addentrarsi nelle differenti impostazioni e denominazioni disciplinari; rimando per un quadro generale al testo citato di Alessandro Duranti dedicato all'antropologia del linguaggio.

¹⁷ E. Ochs, *Linguaggio e cultura. Lo sviluppo delle competenze comunicative*, a cura di A. Fasulo e L. Sterponi, Roma, Carocci, 2006.

¹⁸ V. CANNADA BARTOLI, *Il santo in casa. Retorica dell'alternanza in un rito*, Roma, Aracne, 2004.

teratura verso polarità come quelle dell'*agency*, della pratica sociale, dell'*habitus*, più orientate a restituire la soggettività degli attori sociali.¹⁹

Processualità e trascrizione

I criteri adottati per la trascrizione si rifanno, appunto, a quelli emersi nel corso dell'analisi della conversazione e condividono quindi uno standard internazionale, di cui si trova un'illustrazione in Italia nel libro curato da Alessandra Fasulo e Clotilde Pontecorvo,²⁰ fra le prime a introdurre questo approccio in Italia, attraverso un contatto con la UCLA e in particolare con Alessandro Duranti e sua moglie Elinor Ochs – contatti che poi, naturalmente, si sono estesi e allargati anche ad altri esponenti di questo indirizzo di studio (ad esempio con la traduzione abbastanza recente del libro di Charles Goodwin, *Il senso del vedere*). L'idea è quella di *porre in evidenza*²¹ la *processualità* dell'interazione, considerando la conversazione come esito di una costruzione reciproca da parte degli interlocutori. In questo senso, diversi autori si sono andati orientando, più che su fenomeni strettamente linguistici, sulle dinamiche della partecipazione ad attività.²²

Rispetto a questo assunto, una prima notazione possibile è sul tipo di conversazioni che qui vengono riportate: generalmente, non si fanno quattro chiacchiere con il prossimo (video)registrando con un registratore in mano o con una videocamera a tracolla, chiedendo lumi su un argomento specifico, attività più nota come «intervista». È chiaro allora che qui non abbiamo a che fare tanto con una conversazione «fra pari» quanto con un'attività «asimmetrica», in quanto c'è, appunto, presente e costitutiva o, se vogliamo, immanente, un'intenzionalità di costruzione del discorso che a sua volta affonda in presupposti e orientamenti diversi e che, nuovamente, rimanda a quell'altro presente ma spesso volentieri espunto. Evidentemente, allora, questa intenzionalità di ricerca differirà e costituirà in modo diverso l'interazione rispetto alla conversazione «ordinaria» o «quotidiana» – (ma anche per chi fa ricerca un registratore o una videocamera diventano ordinari e quotidiani, così come per le persone intervistate...) – ed è proprio questa strutturazione che non dovrebbe essere rimossa ma, semmai, analizzata.

Portare in luce la processualità dell'interazione vuol dire quindi puntare sulle modalità con cui, ad esempio, un racconto si costituisce, sia che questo si realizzi attraverso una sospensione temporanea degli ingressi da parte degli

¹⁹ V. il recentissimo libro curato da Donzelli e Fasulo, *op. cit.*, che purtroppo ho potuto scorgere solo ad articolo già praticamente finito.

²⁰ A. FASULO - C. PONTECORVO, Come si dice? Linguaggio e apprendimento in famiglia e a scuola, Roma, Carocci, 1999.

²¹ C. GOODWIN, Il senso del vedere, Roma, Meltemi, 2003.

²² C. Goodwin – M.H. Goodwin, *Participation*, in A. Duranti (a cura di), *A Companion to Linguistic Anthropology*, London-Oxford, Basil Blackwell, 2004, pp. 222-243.

altri interlocutori nel flusso del discorso, sia che avvenga attraverso una loro contribuzione, di cui aspetti meno evidenti possono essere anche i 'classici' inserti come le cosiddette *tag-question* poste da chi sta raccontando («capito?», «no?», ecc.) che mantengono e sottolineano la relazione in atto o, inversamente, gli stessi segnali di assenso, spesso consistenti in espressioni non verbalizzate («mh», «ah», ecc.) oppure in modifiche dell'orientamento corporale o di altri aspetti del comportamento non verbale, come cenni del capo, mutamento della direzione dello sguardo, ecc. – questo non vuol dire che sia sempre possibile, utile od opportuno stabilire una correlazione biunivoca fra segno e funzione, costruendo una sorta di 'lessico' dei diversi fenomeni in una prospettiva funzionalista che si astragga dal contesto, e che sia fruttuoso attribuire una valenza comunicativa *a priori* a questi fenomeni, in quanto sarà poi sempre l'interazione a plasmarli – tutti aspetti cui generalmente non viene dato spazio anche nelle trascrizioni che ambiscono ad autodefinirsi «fedeli».

Fedeltà

Mi sembra che proprio questi aspetti evidenziati possano contribuire a ripensare il concetto di «fedeltà» della trascrizione, anche in relazione al mutamento tecnologico, con cui forse non si sono ancora cominciati a fare i conti dal punto di vista delle prospettive di ricerca: specialmente nel momento in cui un'innovazione tecnologica in crescita costante permette un accesso sempre maggiore a una documentazione multimediale, in cui, insomma, è sempre più possibile condividere le acquisizioni audio e video senza dover passare per una loro forma scritta, la trascrizione dovrebbe ridefinire in conseguenza i propri obiettivi e le proprie modalità: non si tratta più di restituire, di riportare per scritto ciò che è invece fruibile direttamente attraverso i supporti di registrazione, quanto di effettuare una prima operazione il cui pregio consiste proprio nell'arricchimento di prospettiva che il ricercatore è in grado di conferirle

Mi sembra invece che, perlomeno in Italia, il criterio della «fedeltà» sia stato spesso assunto in modo non sufficientemente consapevole, prendendo come punto di riferimento inesplicitato l'esigenza di riportare le modalità fonetiche e, quindi, assumendo come norma di confronto i criteri propri della tradizione dialettologica, anche per le note ascendenze di commistione, sin dalle origini, fra studi antropologici, prospettive letterarie, studi demologici, per l'egemonia esercitata sul panorama umanistico italiano dal neo-idealismo di Croce e Gentile e per la (conseguente) tardiva affermazione di una prospettiva empirista che desse piena centralità alla ricerca sul terreno – e, in particolare, a una ricerca di terreno concepita non come esercizio documentario di singoli aspetti, secondo la tradizione folklorica, ma come ricostruzione contestuale in senso etnografico.

Rispetto alla tradizione dialettologica, allora, il punto mi sembra, francamente, un altro: quello che, credo, dovrebbe interessarci come etnografi

non è tanto il grado di apertura di una vocale in sé, quanto come una differente pronuncia possa essere correlata a 'parlate' diverse e, a sua volta, ad aspetti diversi dell'identità e del contesto: sia nei termini più generali di varianti diverse di una stessa lingua, sia, ad esempio, nel senso di un possibile code-switching situazionale a sua volta correlabile alla situazione di riferimento e alla possibile manifestazione delle «identità plurime», tema su cui si è particolarmente soffermato un antropologo tra i fondatori della sociolinguistica, John Gumperz.²³ A monte, quindi, la questione, nuovamente, del rapporto di circolarità fra trascrizione e analisi, fra modalità adottate e fini da perseguire che porta a ricomprendere la differenza di parlato nell'alveo dell'interazione.

Questo può essere considerato un altro paradosso di questa impostazione: nonostante l'estrema analiticità della trascrizione, questa è dichiaratamente e consapevolmente selettiva, in quanto si fonda su un rapporto di circolarità che non sarebbe improprio definire *ermeneutico* fra trascrizione e analisi: la prima pone in evidenza aspetti in funzione di ciò che la seconda ritiene pertinente o importante – ma, a sua volta, la seconda può basarsi soltanto su ciò che la prima ha evidenziato.²⁴

Da questo punto di vista, la ricerca spesso ossessiva del dettaglio che caratterizza queste impostazioni acquista un senso non soltanto etologico – peraltro già di per sé pienamente degno – o naturalistico ma, all'opposto, in direzione di approfondimento del contesto e del modo con cui i partecipanti mostrano di considerarlo: in una prospettiva in cui si avverte l'eco fenomenologica di Schutz che si prolunga nell'etnometodologia.

Strategie retoriche

Ecco quindi l'attenzione, nella trascrizione, per quegli aspetti che possono mettere in luce queste caratteristiche e, in particolare, per ciò che ruota intorno alla condivisione, alla sovrapposizione, all'allocazione, all'accaparramento del *turno di parola* e all'aspetto strategico messo in atto dagli attori sociali; e quindi la necessità di evidenziare quei momenti che possono consentire più agevolmente gli inserimenti di altri parlanti, come le pause, gli allungamenti vocalici, le interruzioni, oppure per quei momenti caratterizzati da una micro-incertezza, come le sovrapposizioni. L'idea-base, infatti, espressa nell'articolo di fondazione dell'analisi della conversazio-

²³ J. Blom – J. Gumperz, Social meaning in linguistic structures: code-switching in Norway, in J. Gumperz – D. Hymes (a cura di), Directions in Sociolinguistics: The Ethnography of Communication, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1972, pp. 407-434; Id., Introduction: language and the communication of social identity, in Id. (a cura di), Language and social identity, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; Id., The linguistic and cultural relativity of conversational inference, in J. Gumperz – S. Levinson (a cura di), Rethinking Linguistic Relativity, Cambridge, University Press, 1996, pp. 374-406.

²⁴ Donde la raccomandazione che spesso si fornisce a chi si trova ai primi tentativi, di trascrivere comunque tutto ciò che si nota.

ne, 25 era proprio quella di incentrarsi sulla «sistemica» dell'«organizzazione della presa di turno», di cui gli autori volevano fornire un modello al contempo «context-free» e «context-sensitive», sostenendone l'universalità della presenza nelle differenti culture. L'aspirazione era quella di giungere a cogliere la «grammatica della conversazione» proprio attraverso l'elucidazione delle dinamiche sottese alla sua organizzazione sequenziale, e quindi a poter sottoporre a un impianto normativo anche un aspetto di fatto ritenuto fino allora refrattario, in ambito linguistico, a una possibile classificazione proprio per la sua carenza di sistematicità – va ricordato che l'articolo apparve su Language e che, i precedenti modelli semiotici²⁶ e cibernetici²⁷ della comunicazione si erano incentrati sul modello in generale più che sul parlato vero e proprio, analizzato da Sacks, Schegloff e Jefferson 28 attraverso uno studio analitico di registrazioni-trascrizioni. Oltre, comunque, ai momenti più propriamente pertinenti per il passaggio di turno - i cosiddetti punti di rilevanza transizionale – l'analisi e la trascrizione avevano messo in luce. e avrebbero continuato a farlo negli anni successivi, con i contributi di studiosi diversi,²⁹ quegli aspetti espressivi – come accelerazioni, rallentamenti, enfasi con il volume o con il tono di voce anche di singole sillabe, borbottii, fino alla sottolineatura di aspetti gestuali e non verbali a partire soprattutto dal diffondersi di strumenti di videoregistrazione (e in particolare del gioco di sguardi, secondo un'attenzione per il comportamento non verbale che si può far risalire a Goffman e Bateson, ma che diversi studiosi, come Goodwin, 30 Haviland, 31 lo stesso Duranti, riusciranno a 'tarare' sui loro dati e a far entrare a pieno titolo fra gli elementi da tenere presenti) – che potevano essere considerati rilevanti per una prospettiva incentrata sulla difesa o sull'accaparramento del turno, ma che, più in generale, si potrebbero vedere in termini di partecipazione 32 e, oggi, identificare come appartenenti a una retorica del micro e che, a secondo del grado di ottimismo dell'analista, dovrebbero portare in luce quello che gli interlocutori considerano più o meno rilevante sia all'interno del loro turno di parola sia in relazione a quanto det-

²⁵ H. SACKS – E. SCHEGLOFF – G. JEFFERSON, A symplest systematics for the organization of turntaking in conversation, in «Language», L, 1974, pp. 696-735.

²⁶ R. JAKOBSON, Saggi di linguistica generale, Milano, Feltrinelli, 1966 [ed. orig. 1963].

²⁷ C. SHANNON – E. WEAVER, *La teoria matematica della comunicazione*, Milano, ETAS libri, 1983 [ed. orig. 1949].

²⁸ H. Sacks – E. Schegloff – G. Jefferson, op. cit.

²⁹ C. GOODWIN, op. cit.; J. ATKINSON – J. HERITAGE (a cura di), Structures of Social Action: Studies in Conversation Analysis, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 191-222; A. DURANTI – C. GOODWIN (a cura di), Rethinking Context: Language as an Interactive Phenomenon, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; E. OCHS, op. cit.

³⁰ C. GOODWIN, op. cit.

 $^{^{31}}$ J. Haviland, Gesture, in A. Duranti, A companion to linguistic anthropology cit., pp. 197-221.

³² C. GOODWIN - M.H. GOODWIN, op. cit.

to dagli altri. Le due cose, evidentemente, non sono separate e spesso neanche separabili: un'enfasi su una parola o anche su una sua parte, come quando, nell'esempio 3, l'allungamento vocalico su «loro::» (mito 3, r. 84) sposato con un'anafora-chiasmo, indica la costruzione retorica adottata – e adattata – da chi parla e, in questo senso e in questa direzione, è possibile estendere il campo di analisi verso il patrimonio classico della retorica.

Personalmente, ritengo che quest'ultima sia una delle direzioni più feconde da percorrere e da esplorare in questo campo,³³ anche per evitarne gli eccessi dell'iper-descrittivismo e dello specialismo ossessivo, coltivando, invece, l'apertura mentale e filosofica propria della retorica, rifacendosi al suo carattere *applicato* con cui, sin dall'inizio, nasce e si sviluppa e che, anche nei suoi trattati teorici, non disdegna, in Aristotele o in Quintiliano, di trattare anche con minuzia aspetti non meramente verbali, ma appartenenti alla gestualità, all'inflessione vocale, al modo in cui costruire il discorso a seconda delle circostanze, ecc., un aspetto particolarmente presente nelle spesso estenuanti casistiche aristoteliche³⁴ (come nel libro III della *Retorica*).

Dal porre in luce ciò che è pertinente per chi parla a un «processo alle intenzioni» dei parlanti il passo è spesso breve e l'accento sull'intenzionalità comunicativa posto da talune correnti all'interno della teoria degli atti linguistici sembra colmarlo facilmente. Questo porta in luce alcuni limiti e tensioni insiti in questo tipo di approccio: iniziato su una base naturalistica e, paradossalmente, influenzato dalla prospettiva allora dominante degli studi chomskiani che diverranno in seguito il suo principale avversario, ma che allora fornivano la pietra di paragone concettuale da cui arrivare a cogliere le strutture della conversazione, questa corrente di studi, probabilmente proprio per l'intento di perseguire un'oggettività maggiore, vorrà includere nei suoi intenti quello di riuscire a dar conto del punto di vista dei parlanti-partecipanti: ma, al contempo, proprio questa attitudine interpretativa le permetterà di intendersi anche come appartenente al grande filone della restituzione del senso delle pratiche sociali. Questo spiega come, attualmente, sembra essersi focalizzata sulla restituzione di dimensioni quali l'agency, l'habitus, la pratica sociale degli attori,³⁵ capace di insinuarsi negli spazi interstiziali dell'interazione.

³³ E che di fatto si sta percorrendo attraverso il gruppo di ricerca internazionale sul tema *Rhetoric Culture* fondato da Ivo Strecker e Stephen Tyler (www.rhetoricculture.org). Su questo tema sto preparando un'altra pubblicazione (V. Cannada Bartoli, *Pratica della retorica, retorica della pratica*, in corso di pubblicazione su «Lares», LXXII, 2006) che traduce in parte uno scritto in inglese sullo stesso argomento, in via di pubblicazione nella collana curata appunto da Ivo Strecker, Stephen Tyler e Robert Hariman (V. Cannada Bartoli, *Practice of rhetoric, rhetoric of practice*, in I. Strecker – S. Tyler – R. Hariman (a cura di), *Rhetoric Culture*, vol. I, *Rhetoric Culture Theory*, Oxford-New York, Berghahn Books).

³⁴ Devo al bel libro di Eugene Garver sulla *phronesis* in Aristotele il conforto suscitato dalla condivisione di quella particolare impressione di 'frustrazione' che si prova misurandosi con il tipico procedere aristotelico, in cui si aspetta di continuo il punto che non arriva (E. GARVER, *Aristotle's Rhetoric: An Art of Character*, Chicago, Chicago University Press, 1994).

³⁵ Cfr. il recentissimo libro curato da Alessandra Fasulo e Aurora Donzelli (A. FASULO -

Rispetto, quindi, a un primo momento, caratterizzato dall'attenzione per la dimensione della 'grammatica' dell'interazione, in tempi più recenti avrebbe prevalso l'attenzione per gli aspetti strategici connessi alla dimensione del potere – nonostante l'attenzione per gli aspetti strategici fosse già dominante in uno studioso come Goffman, alla base di questa corrente di studi, anche se non impegnato in pratiche empiriche di registrazione dei dati.

Raccontare il presente

Come sa chi ha una certa pratica di ricerca, non è necessario che un'intervista sia strutturata necessariamente con domande e risposte, è che già stare *li* non avviene tanto per caso ed è a sua volta esito di mediazioni, come in questo caso, in cui la famiglia di Klevis mi aveva introdotto prima a un colloquio con uno dei primi organizzatori della festa e poi direttamente alla festa stessa, presentandomi diverse persone. In questo senso, l'asimmetria della conversazione non va ricercata tanta nella strutturazione domanda-risposta, che pure, naturalmente, può avvenire e avviene, quanto, appunto, nella costruzione di una situazione in cui le due parti si incontrano attraverso la trattazione di un argomento su cui mantengono il focus, rispetto alla possibilità di «saltare di palo in frasca» ovvero, in termini apparentemente più appropriati, nel porre un freno all'inseguimento dei possibili rimandi associativi e delle deviazioni che, a loro volta, vengono più spesso incorporati negli eventuali racconti: in questo senso, il possibile, nemico costitutivo dell'«ordine del discorso», espunto dall'accordo che presiede al racconto, rientra spesso dalla finestra attraverso piccole notazioni: in altri termini, quello che si riaffaccia è il presente, la situazione di-da cui si parla, nei suoi sensi plurimi, di contesto locale ma, più spesso, di contesto più ampio di riferimento: ad esempio, nei casi riportati, lo sfondo, il non-detto che emerge a volte dichiaratamente, come nel caso della suora, a volte meno esplicitamente, è quello dei rapporti fra Italia e Albania, delle difficoltà e degli ostacoli per l'immigrazione; oppure, come nel caso dei due racconti maschili, è anche quello dei controversi rapporti fra Islam e Cristianesimo, laddove la storia del mito permette uno slittamento storico più facilmente gestibile senza entrare in conflitto, pur in presenza di visioni palesemente divergenti.

Questi approcci possono quindi essere visti come un problema per la tradizione interpretativa nata intorno all'esperienza strutturalista e focalizzata sull'autonomia del testo o, più in generale, su una sua lettura incentrata sulla dimensione dei rimandi interni o anche dei rimandi fra testi e che costituisce, mi sembra, una delle più rilevanti contribuzioni fornite dall'antropologia anche verso altre aree di studio, come la critica letteraria; mentre, all'opposto, sembrano andare verso una rivalutazione dell'intuizione malinowskiana del

A. Donzelli, op. cit.). Più in generale, la centralità accordata a queste dimensioni negli ultimi anni da parte degli studiosi dell'interazione si riflette in numerosi studi (cfr., anche per il confronto con Bourdieu, E. Ochs, op. cit., o Antropologia del linguaggio (A. Duranti, op. cit.).

mito come «carta di fondazione del presente». Credo che non necessariamente le due cose debbano essere in alternativa, in quanto l'arricchimento apportato dalla lettura strutturalista può essere coniugato a un'attenzione per la situazione discorsiva e per il contesto più ampio (del resto, la polemica fra

Propp e Lévi-Strauss verteva su temi analoghi).

Vediamo allora i testi e l'*altro.* Non un testo qualsiasi, quindi, ma alcuni testi a confronto. Sarebbe possibile un rimando a una prospettiva strutturalista, nella relazione affermata fra testi diversi, fra varianti di uno stesso mito, se non che qui l'intenzione è diversa, non è soltanto, per così dire, una relazione orizzontale fra i testi, ma anche una verticale con il contesto di enunciazione, per quanto, purtroppo, sbiadito in questa occasione. Proprio per questo rapporto, si tratta di testi co-prodotti e non «raccolti» – perché i testi non si trovano per terra come frutti caduti dall'albero e le conversazioni, con tutti i loro errori, sono comunque attività di ricerca (donde l'avversione per la metafora del «materiale» di ricerca, metafora difficilmente condivisibile, per la sua costituzione di un oggetto «inerte» cui si applicherebbe solo a posteriori l'approccio teoretico) – con alcuni «interlocutori», non «informatori»: definizione non a caso utilizzata anche per le persone prezzolate dalla polizia e che implica la costruzione di un rapporto personale in funzione di uno scopo, di una presunta «informazione» su un piano «culturale» che, naturalmente, si suppone non alterato da quella stessa comunicazione in atto e che permette, al contempo, di non entrare in un rapporto paritario con chi abbiamo di fronte: senza con questo voler essere integralisti o dover sfociare nell'ipocrisia del politically correct, credo però che la dignità e l'attenzione per le persone si manifestino anche nell'uso dei termini.

La volontà di sapere

MITO 1

- 1. *vcb* e::: che volevo dire perché io qui ho fatto tanti anni fa ho fatto una ricerca a 2. Genazzano sulla Madonna del Buon Consiglio, e allora:: c'è una certa:: ((*schiarisce 3. la voce*)) c'è come dire un mito una leggenda della Madonna che parte da Scutari e: 4. arriva a Genazzano
- 5. sr sì durante i turchi
- 6. vcb come co- che si dice in Albania di questo?
- 7. sr allora in Albania la realtà quella che si dice è questa.

MITO 2

- 1. P. allora
- 2. vcb io volevo proprio sapere volevo sapere queste cose cioè (1 sec.) m:::
 - 3. praticamente intanto io- >io tanti anni fa ho fatto ricerca qua sulla Ma-

donna del:

4. P. sì

5. vcb del Buon Consiglio<, ho fatto un articolo però io c'ho i racconti della Madonna 6. del Buon Consiglio no? che arriva qua a Genazzano eccetera eccetera ce l'ho come 7. dire dalla parte italiana cioè quelli di Genazzano m'hanno raccontato che. (.) no? 8. invece volevo sentire per esempio intanto da parte albanese com'era questa cosa 9. questa questo racconto della Madonna del Buon Consiglio

MITO 3

1. M. questa è la leggenda.

2. P. questa è la leg- LEGGENDA,

3. M. poi i fatti, sono diversi.

MITO 4

1. ag l'hai visto il quadro dietro::: (.) a: alla chiesa?

vcb dentro la chiesa.

3. ag dentro la chiesa che ce sta i:: i cosi:: de sclavis, che so' venuti:: appresso 4. alla madonna, ch'accendevano il foco, pe' anna' appresso la madonna obello 5. molto bello o

Tariamo i discorsi. Ho riportato gli *incipit*. Emerge lo stacco dell'etnografo, la «volontà di sapere» che motiva e struttura l'interazione, la richiesta che si focalizza, con le sue esitazioni, i suoi allungamenti vocalici, gli schiarimenti di voce, quelle che vengono chiamate le «marche del discorso», ³⁶ un proporre senza stringere, un lanciare il sasso sperando che l'altro raccolga, mettendo avanti l'«io», la propria esperienza personale, di quello che ha «tanti anni fa [ha] fatto ricerca» sulla Madonna del Buon Consiglio a Genazzano – e intanto è stato gettato l'amo, ancora non si capisce magari bene dove si vuole arrivare, del resto è così che funziona in genere, si cerca di aprire una porta senza dover chiudere le altre, c'è quel rapporto di apertura verso l'interlocutore: «e::: che volevo dire perché», in effetti ancora non si è detto niente ma si è segnalato che c'è qualcosa che sta per arrivare e poi naturalmente se uno ha registratore e videocamera qualche ragione ci sarà; anche se in questi casi la seconda è rimasta inoperosa, per il suo maggiore impatto intrusivo, esplicitato da parte di

³⁶ S. Stame, Su alcuni usi di "no" come marcatore pragmatico, in F. Orletti (a cura di), Fra conversazione e discorso, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1994, pp. 205-216; C. BAZZANELLA, Gli indicatori fatici nell'interazione scolastica, in F. Orletti, op. cit., pp. 233-243.

un altro interlocutore degli esempi successivi (e anche la suora non aveva consentito la ripresa); il registratore sembra invece più tollerato.

Ma l'esitazione iniziale non riguarda soltanto l'etnografo, e anche quando l'incipit proviene dall'anziana di Genazzano (mito 4, r. 1) c'è esitazione (allungamento vocalico, pausa, ripresa; r. 1): ogni domanda è una richiesta, sempre a rischio della propria e dell'altrui «faccia», potrebbe essere indelicato chiedermi se sono stato o meno in chiesa per tantissime ragioni che vanno da possibili differenze di credo religioso a varie ed eventuali e in effetti qui la domanda come poi vedremo coglie una differenza fra chi è 'dentro' e chi viene da fuori (forestiero, appunto), perché forse non è proprio un caso che la signora abbia detto «l'hai visto il quadro dietro::: (.) a: alla chiesa?» e io abbia inteso «dentro la chiesa», ma appunto si vedrà meglio in seguito.

Il secondo e il terzo episodio (mito 2, mito 3) invece appartengono alla stessa conversazione e il cambio di paragrafo e di titolo segnalano il mutamento di interlocutore: il secondo e il terzo interlocutore sono due fra i partecipanti al pic-nic-barbecue-con-musica-dal-vivo-e-balli che si sta svolgendo nei giardini comunali di Genazzano post messam e se ben ricordo nel secondo caso ero appena stato introdotto quando appunto mi viene (ri)data la parola («allora», r.1) e quindi di fatto tocca nuovamente a me precisare, se precisazione si può chiamare un inizio di questo tipo «io volevo proprio sapere volevo sapere queste cose cioè», cui segue un secondo di pausa, e anche qui riciclo i miei «tanti anni fa» della ricerca; qui però c'è un piccolo primo mini incontro sulla mia esitazione, sull'allungamento vocalico lasciato in una posizione che poi risulterà di fine turno per l'inserimento dell'interlocutore; esitazione che dà luogo a un'accelerazione («praticamente intanto io- >io tanti anni fa ho fatto ricerca qua sulla Madonna del:»; r. 3), una sorta di parentetica, forse a schermire la possibile auto-attribuzione di importanza per la ricerca; in ogni caso l'accelerazione occulta, anche dal punto di vista auditivo, quello che si dice, e arriva il «sì» dell'interlocutore (r. 4) che mi potrebbe forse sollevare dall'ulteriore precisazione sull'identità della Madonna o chissà. forse il «sì» è riferito alla ricerca, o, perché no, all'accelerazione, come dire «va bene», in ogni caso è una prima convergenza, o almeno una dimostrazione di disponibilità e sono effettivamente costretto a spiegarmi e a costruire in loco la prospettiva da offrire per l'auspicabile inserimento di chi mi sta davanti, giungendo fatalmente alla dicotomia fra racconti di «parte italiana cioè quelli di Genazzano m'hanno raccontato che» (r. 7) ... che m'hanno raccontato «quelli di Genazzano»? Domanda inevasa, una pausa, seguita da un «no?», come dire una tag-question sul niente, d'altronde è chiaro che non ho interesse a presentare un mito da parte italiana già bello e formato voglio vedere che mi dicono loro, anche se magari non sarebbe stato male presentarne uno ed esporlo al commento «questo c'è, e voi?»; e invece non c'è niente da fare, anche sul piano della ricerca del racconto si è già da due sponde dell'Adriatico, «invece volevo sentire per esempio intanto da parte albanese com'era questa cosa»: «invece» già dice tutto, a Genazzano ho registrato diversi anni fa, oggi – e soltanto oggi – posso registrare voi a Genazzano, «parte italiana» contro «parte albanese» e poi, nonostante le ripetizioni che evitano le definizioni, non ci sono interventi e sovrapposizioni e mi tocca definire «questa cosa questa questo racconto», per cui poi inizia effettivamente.

Fatti e leggende

Il passaggio dal secondo al terzo racconto, invece, come ho già detto, non riguarda un cambio di situazione, ma di narratore; uno stacco abbastanza netto: intanto, perché M. si appropria della chiusura sul racconto precedente, fatto dall'altro interlocutore, arrogandosi il diritto di chiosare e sintetizzare tutto quanto ha preceduto con «questa è la leggenda» (mito 3, r. 1), come dire un po' parassitariamente, utilizzando la definizione di «leggenda» introdotta da P. (r. 28, mito 2). Anche qui, l'analisi la faremo dopo, però si può notare che il narratore precedente (P.) riprende la definizione appena enunciata, forse proprio in quanto in continuità con la sua definizione. La differenza però di posizione gioca un ruolo decisivo: la «leggenda» di P. precede il racconto, può essere intesa anche come una strategia di diminutio da parte di chi parla, che non pretende di spacciare per autentico ciò che sta per dire (non a caso, la trasformazione del mare in ghiaccio viene prima negata e poi riaffermata nel racconto), la definizione di M. giunge dopo il racconto, è un modo per concluderlo (e quindi anche per riappropriarsi del turno di parola) e per rilanciare una sua diversa interpretazione e una sua diversa versione che mostra di percepire la storia in modo divergente.

Poi, a ben guardare, la chiosa di M., oltre che poter essere riferita *in toto* al racconto, cade subito dopo la spiegazione di P. che «gli ha insegnato la Ma[donna», insomma la Madonna è iscritta nella leggenda; osservando da qualche riga prima, però, si vede che negli ultimi turni di racconto è già entrato M., in particolare da quando P. sta dicendo che i pastori di accompagnamento sa-

rebbero arrivati dopo.

Ma chi sono P. e M.? Le abbreviazioni vorrebbero indicare rispettivamente «Scutari» e «Musulmano»; entrambi sono uomini adulti, sui quaranta-cinquanta, il primo, originario di Scutari, il centro da cui sarebbe provenuto miracolosamente il quadro della Madonna del Buon Consiglio, vive a Lecce da una quindicina di anni ed è venuto, come altre volte, a Genazzano appositamente per la festa; del secondo non ho purtroppo altre notizie, ma credo di non sbagliare a identificarlo con la sigla – beninteso, non è che il compito dell'etnografo sia quello di tirare a indovinare, ma sicuramente, rispetto al quadro tracciato da P., M. difende abbastanza decisamente l'operato musulmano, tacciando di «propaganda» l'opera di disinformazione precedente l'arrivo ottomano: qualcosa che purtroppo non appare lontano, visioni diverse e divergenti dell'Islam e dall'Islam in un panorama di (supposti) scontri fra religioni.

E arriva infatti, più pe(n)sante, la seconda 'botta' di M.: «poi i fatti, sono diversi» e da li si entra in un'altra situazione. Per ora, però, vediamo più in particolare gli *incipit*, confrontandoli. Questi quattro (o tre, se consideriamo solo l'inizio del secondo-terzo episodio) inizi diversi rimandano ai loro rispettivi contesti e ai rapporti che stanno prendendo forma attraverso l'interazione.

Possibilità discorsive

Nel primo, alla richiesta dell'etnografo, la suora risponde cominciando a delimitare il campo storico. Ogni risposta è in qualche modo sottrazione di altre possibilità discorsive, qui la strada scelta è quella dei turchi, o per meglio dire «durante i turchi» (r. 5), che precisa ancor meglio il riferimento a una dominazione straniera (e anche in questo caso l'etnografo aveva cercato di non definire troppo una strada per la risposta). L'interlocutrice si ferma alla dominazione straniera e l'etnografo riprende con una nuova richiesta di racconto, questa volta introducendo un elemento che verrà ripreso, il «si dice», di nuovo dopo un'altra esitazione, un cambio di direzione o una «ripartenza» (r. 6). Quello che segue da parte della suora («allora in Albania la realtà quella che si dice è questa», r. 7) è un piccolo capolavoro istantaneo della conversazione, che afferma e nega al contempo l'attendibilità di ciò che sta introducendo, è una story preface³⁷ abbastanza particolare, che riprende dall'interlocutore il «si dice», il riferimento alla vox populi che diviene non a caso vox Dei, «realtà», permettendo questa volta di conservare entrambe le possibilità discorsive (e non sembra un caso che all'inizio scatti l'associazione fra la Madonna e i turchi, mentre poco dopo il piede si mantiene fra le due staffe del «si dice» e della «realtà»).

Anche nel secondo caso (mito 2, r. 22) c'è una nuova richiesta da parte dell'etnografo, in quanto il primo spezzone di racconto (se tale si può definire) non fa che contestualizzare, di nuovo con un riferimento temporale alla dominazione straniera e al periodo storico in cui si colloca (Cinquecento invece che Quattrocento); c'è però un riferimento anche al santuario italiano e quindi alla contemporaneità delle vicende che si vanno delineando, al rapporto italo-albanese; così come il particolare del quadro che si è attaccato alla parete, che rimanda al mito 4, 'appartiene' alle versioni genazzanesi – influisce anche il fatto che chi parla è in Italia da quindici anni ed è stato fra i primi a partecipare alla festa albanese a Genazzano. Ma il suo esordio è frammentato fra allungamenti, pause e brachilogie, fino al rovesciamento di ruoli della domanda che instaura il confronto con le versioni di Genazzano, quasi richiedendo l'avallo di quanto detto nella ricerca di coincidenza con le versioni locali (r. 21, «è così? che- te l'hanno detto così?»). Questo porta l'etnografo a formulare

³⁷ H. Sacks, An Analysis of the Course of a Joke's Telling in Conversation, in R. Bauman – J. Sherzer (a cura di), Explorations in the Ethnography of Speaking, New York, Cambridge University Press, 1974, pp. 337-353.

nuovamente la richiesta di racconto, senza esplicitarla in una domanda, ma questa volta articolandola maggiormente anche citando l'intervista precedente alla suora e il particolare del mare ghiacciato, dopo una riorganizzazione del turno (r. 22), con le marche del discorso iniziali («SÌ SÌ NO.»), e con una ripartenza dopo aver raggiunto un altro punto morto di contrapposizione fra parte italiana e parte albanese che sfocia nell'allungamento vocalico senza esito («volevo sentire da parte da parte albanese come::») e nell'accelerazione finale che cita l'intervista alla suora («>da parte albanese perché per esempio prima ho parlato con la suo<ra»), per poi coinvolgere più direttamente con la tag-question («no?») che sollecita e ottiene l'intervento, un backchannel, come qualcuno lo definisce, sempre meglio di niente: l'etnografo sta ancora cercando di 'entrare' in rapporto, di far sgorgare il racconto, e di nuovo lancia diversi input in ordine sparso frammisti a ripartenze, frasi mozze, pause («diceva allora che:: xxx prima ho sentito (.), r. 25-26)» e un'ulteriore accelerazione che lascia sul terreno due elementi che poi verranno entrambi ripresi e che, comprensibilmente, stanno abbastanza a cuore all'etnografo: il mare che si ghiaccia e questi che «hanno potuto passare il mare» (r. 26-27), elementi passibili di fusione (di orizzonti), visto che, dalla Bibbia in poi, il mare tende ad assecondare disegni divini solidificandosi.

Quello che comincia a emergere, in un isomorfismo non raro con la situazione discorsiva che lo origina, è il tema del contatto italo-albanese: un italiano sta cercando dagli albanesi racconti sul rapporto Italia-Albania attraverso il mito di passaggio di un'immagine attraverso l'Adriatico, anche se questa volta è lui che cerca di compiere il percorso verso l'altra sponda del mare: cambia il vettore della direzione, non il discorso di potere sottostante che rende possibile al contempo costituire un paese come un bene cui restringere l'accesso ed esercitare un diritto inesplorato di porre domande intrufolandosi con fini 'scientifici' a feste altrui.

Mi pare evidente che questi diversi *incipit* danno luogo a interazioni diverse, e viceversa: l'andamento conversazionale costituisce e struttura il racconto attraverso la *convergenza degli interlocutori*³⁸ una convergenza fatta di diversi elementi, ma in cui sembrano non avere un ruolo secondario quegli aspetti di comunicazione altrimenti inavvertiti e silenziati, in continuità rispetto alle forme stilistiche adottate, le quali, appunto, non si danno in isolamento, come una certa prospettiva sulla retorica e sulla discorsività potrebbe assumere, ma sono a loro volta in connessione con il rapporto interazionale in cui si inscrivono: detto altrimenti, non c'è una forma da una parte e un contenuto dall'altra.

³⁸ Per i conversazionalisti, e non solo, credo che la nozione di *convergenza degli interlocutori* possa essere correlata a quella di *recipient design* (E. SCHEGLOFF, *Preliminaries to Preliminaries:* «Can I ask you a Question?», in «Sociological Inquiry», L, pp. 104-152), ovvero esserne l'esito, ma con un senso più ampio e meno tecnico, affine alla "fusione di orizzonti" gadameriana (H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano, Bompiani, 1972 [ed. orig. 1960]).

Diciamo anche che, purtroppo, c'è una certa differenza di qualità nelle trascrizioni; la quarta è più accurata, è stata rivista per questo articolo, mentre, come succede spesso per quello che più serve, le altre registrazioni, non digitalizzate per tempo, si sono disperse nel piccolo e caotico magazzino audiovideo che ognuno di noi si è costruito nel tempo e così non è stato possibile rivederne le trascrizioni.

Dal racconto alla storia

Oltre gli incipit emergono differenze di prospettive e fini: evidenti nel confronto fra i tre spezzoni della suora e dei due uomini, laddove il discorso della prima sfocia nella richiesta di riavere la «Madonnina» in Albania - come è noto, dimesse le velleità imperialiste, c'è nei rapporti internazionali un diffuso pretendere e fiorire di restituzioni di opere d'arte da un paese a un altro, in genere reclamando per furti o trafugamenti; più difficile sostenere l'obbligo di restituzione a seguito di trasmigrazioni miracolose - facendo perno, in qualche modo, sul particolare della Madonna che guarda verso l'Albania, con la faccia «che guarda il popolo albanese» che, nei diversi racconti, è un particolare fortemente connesso alla situazione locale, di 'arrivo' dell'immagine (la cosiddetta «venuta» dalla prospettiva di Genazzano); mentre i due uomini esprimono visioni contrastanti o, più esattamente, divergenti, sul dominio musulmano, e il secondo interlocutore contesta la visione islamofoba del primo e la versione 'canonica' del miracoloso volo dell'immagine attraverso il mare, ricondotto più terrenamente a migrazioni e rapporti di potere, nonché ad analisi scientifiche e datazioni da parte dei beni culturali.

I due obiettivi sono correlati: l'islamofobia è implicita nel mito, altrimenti da che scapperebbe la Madonna? In questa prospettiva, riportare il mito a una questione storica, come fa M., sembra garantire un'attendibilità maggiore (anche se poi, di fatto, l'eccessiva dovizia di particolari della versione 'storica' la rende paradossalmente ancora più leggenda) e si inserisce in quel filone di citazione del «filologicamente corretto» su cui ha richiamato l'attenzione Dino Palumbo³⁹ – anche se, chiaramente, quello che conta non è poi che sia effettivamente corretto dal punto di vista filologico. In ogni caso, colpisce il contrasto di visioni fra i due uomini: quando il secondo sottolinea la propaganda fatta prima dell'arrivo ottomano, non sembra azzardato sostenere che la sua critica possa essere riferita al racconto di chi lo ha appena preceduto.

La ricostruzione di *P*. avviene subito dopo aver negato il carattere di autenticità della leggenda ma, guarda caso, modulando proprio a partire dal periodo che inizia con «è una leggenda che» e passando subito a una prima notazione spaziale – di nuovo la collocazione spaziale esatta fra chiesa e castello,

³⁹ D. Palumbo, L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia Orientale. Roma, Meltemi, 2003.

di cui si comincia a vedere anche un ruolo di orientamento nella ricostruzione della mappa fornita dal racconto: dare le coordinate permette di instaurare una cornice di riferimento condivisa fra gli interlocutori ⁴⁰ e di stabilire un accordo cognitivo su punti non più soggetti a valutazione. Forse questo può spiegare l'enfasi con cui *P*. sottolinea la collocazione spaziale, più sicuramente spiega il celere assenso dell'etnografo (r. 34-35).

La seconda precisazione di carattere spazio-temporale ha a che fare con l'ingresso dei «turchi» in Albania – «turchi» che poi è spesso il termine generico con cui si designano per estensione gli ottomani da parte dei cattolici. La ricostruzione storica tara l'ingresso degli invasori «precisamente a Scutari» – che, peraltro, fu tra le ultime città a cadere, ma per la sua importanza destò un'eco notevole che si avverte tuttora nel mito – e connette la dipartita della Madonna a questo evento («allo- allora fuggì per non essere::: (.) catturata per dire: o rovinata dai turchi», r. 37-38). Qui purtroppo pesa la conoscenza lacunosa degli interlocutori e dei loro eventuali rapporti, e non possiamo sapere se P. sappia o meno che l'altro uomo al suo fianco non la pensa come lui; in ogni caso c'è una certa esitazione prima di definire le motivazioni che avrebbero indotto la Madonna a scappare, e un'incertezza su due termini non equivalenti, il primo («catturata») che rimanda a un'antropomorfizzazione, il secondo («rovinata») che sembra invece essere più riferibile alla natura del dipinto.

Sc inizia con un inciso che, appoggiandosi alla situazione storica, fa una valutazione complessiva sull'operato dei «turchi», introdotto da un'espressione formulaica utilizzata spesso in chiave di critica («perché X poi»), specialmente se il termine impiegato per descrivere il soggetto, come in questo caso, sembra orientato a una generalizzazione o a una qualche connotazione negativa.41 In questi casi segue spesso una pausa che lascia in sospeso l'ulteriore determinazione, qui non c'è la pausa, ma un cambio di direzione, con un'accelerazione che va al punto: «>cos'hanno combinato in Albania?<». Questa domanda, apparentemente, non riceve una risposta pari alla virulenza che sembra presupporre: P. non fa riferimento a stragi o altri episodi cruenti, ma di un cambiamento generalizzato di religione. Ma forse è proprio questa la risposta, nell'accusa, non esplicitata, di una conversione forzata di massa, per cui l'Albania, che prima era interamente cattolica, è diventata una nazione dove per «tre quarti sono i tur- i turchi i musulmani, un quarto albanese»: non può sfuggire come la contrapposizione fra «musulmani» e «albanese», fra religione e nazionalità, mostri la coagulazione dell'identità intorno al tema religioso

⁴⁰ In questa prospettiva J. Haviland, *Gesture*, in A. Duranti (a cura di), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Oxford, Blackwell, 2004, pp. 197-221.

⁴¹ Un esempio analogo potrebbe essere "perché quello/a poi". Duranti in particolare (A. Duranti, *op. cit.*; Id., *Etnografia del parlare quotidiano*, Roma, Carocci, 1992) si è soffermato più volte sulla connotazione negativa del termine "quello/a" in italiano per definire una persona), magari rafforzato da una pausa finale.

(«tutta la nazione era cattolica (1,5 sec.) hanno cominciato a trasformare e infatti oggi come oggi tre quarti sono i tur- i turchi i musulmani, un quarto albanese»). Per poi tornare al presente e ribadire nuovamente, contro le trasformazioni operate, che «l'Albania è cattolica. di religione cattolica.» Il salto di ritorno al presente dà luogo a un'esitazione prolungata («E:::::») che precede la dichiarazione sullo stato attuale della nazione, da cui poi riprende il racconto delle vicende della Madonna: il focus si è ora spostato quasi in un ambito intermedio fra la violazione alla persona e al quadro, attraverso l'affiancamento alla metafora di «andare alle mani» dell'espressione «non essere rovinata», e soprattutto riconoscendo all'oggetto una intenzionalità che si traduce in una efficacissima inversione di forma, interna a un chiasmo che volge all'attivo lo stesso verbo («era attaccata / si attaccò», presentando, implicitamente, il dipinto come titolare di un'agency capace di ripristinare in un altro luogo la sua condizione precedente («allora per non andare alle mani dei turchi per non essere rovinata questa icona sparì dal muro dove era attaccata (.) là, e venne si attaccò a quel- quella pietra»).

La costruzione di \hat{M} . è ben più complessa e la sua *decostruzione* del mito si realizza attraverso passaggi diversi che utilizzano anche il ricordo personale e il nesso con un pellegrinaggio di massa albanese a Genazzano durante il regime fascista. ⁴² Ho scelto di riportare per intero tutta la digressione – che tale è solo in riferimento a un'intenzionalità di lettura – per mostrarne l'articolazione complessa e la difficoltà di definire agevolmente il *focus*: di che cosa parla M.? del mito, della moglie, della nonna, dell'Islam, della storia, del rapporto fra mito e storia? Di una visione terroristica dell'Islam? Di tutte queste cose?

In ogni caso, ogni aspetto è innestato sull'altro: il ricordo della visita in chiesa diventa un mezzo retorico per introdurre il tema dei fatti e di come egli li abbia appresi, creando al contempo un'aspettativa attraverso il racconto del pellegrinaggio che viene inserito a sua volta nel racconto della strada compiuta per acquisire la conoscenza che è a sua volta inscritto nel racconto sul mito, in una strutturazione progressiva di insiemi concentrici.

In tutto questo, si inserisce l'episodio della richiesta di «non girare», ovvero di non videoregistrare, mentre verrà accettato l'uso del registratore. Ho scelto di lasciare anche questo, anche se potrebbe rappresentare uno scacco o addirittura una possibile accusa di scorrettezza etnografica, in quanto evidentemente non avevo richiesto prima il permesso della videoregistrazione. Spesso, in effetti, in situazioni di questo tipo, si tende a continuare a usare il mezzo che si sta usando e fino a qualche istante prima avevo ripreso la conversazione. La richiesta arriva in coda al turno, mentre M. è già immerso nel racconto. Di fronte a questa richiesta, la strategia dell'etnografo è quella di riprendere quel-

⁴² Ho trattato analiticamente questo avvenimento attraverso la memoria locale e le cronache dell'epoca nel primo articolo sulla Madonna del Buon Consiglio, cui rimando eventuali curiosi o interessati (V. CANNADA BARTOLI, *op. cit.*).

lo che gli viene detto, confermando che stava girando, senza però annunciare che sta smettendo o smettendo direttamente: come dire, prende tempo. Prende tempo anche l'altro, dopo un commento-non-commento a quanto l'etnografo ha appena detto-non detto, e ne viene fuori la pausa più lunga non solo di questa ma anche delle altre trascrizioni. Il momento è chiaramente delicato, è in gioco il prosieguo stesso del tipo di rapporto che si va instaurando, sullo sfondo di criteri di correttezza e possibili conflitti. L'intervistato rompe il silenzio e fornisce una spiegazione che in effetti è duplice: «no guarda non girare perché lo odio» – che sarebbe già una motivazione sufficiente, e infatti è sulla fine di questa prima parte che si inserisce l'etnografo con il riconoscimento delle altrui ragioni («ah. vabbe' vabbe' vabbe'») e si produce una sovrapposizione, perché l'altro non aveva finito, e continua a spiegare che lavora in televisione. Non aveva finito nemmeno l'etnografo – donde, probabilmente, la necessità di una sovrapposizione, perché il cedimento sul fronte videocamera è prodromo al rilancio del registratore, e quindi la volontà di accaparrarsi velocemente il turno per il contrattacco che deve però essere riformulato dopo la domanda di M.. Tirando fuori il coraggio e la voce, l'etnografo spiega cosa intende con questo (evidentemente, qui non avere accesso al video ci priva di altri elementi, in primo luogo non verbali) e aggiunge che gli serve per scrivere, il che sblocca la situazione, provocando anzi un certo entusiasmo e la classica diminutio («MA NON SO SE SARO UTILE») con il dialogo che si fa concitato accorciando le distanze, con scambio reciproco di dichiarazioni e frasi monche, sull'ultima delle quali riprende il racconto. Racconto la cui attendibilità sul piano storico – al di là della (supposta) specificità della famiglia Colonna, che l'etnografo mette in bocca al suo interlocutore praticamente a forza – è forse ancora più discutibile di quella del mito cui innegabilmente (e un po' parassitariamente) si rifà, riproponendo nuovamente la formula dei due personaggi che sarebbero giunti per ultimi in Italia una volta avvenuta la «caduta degli dei» a Scutari. Del resto, c'è un altro aspetto che ha a che fare con la vicenda del tragitto Scutari-Genazzano (e ritorno), ovvero il fatto che il quadro sia stato riportato in Albania.

Il riferimento di *M.* diventa più comprensibile se si tiene presente che Giovanni Paolo II, pochi anni dopo la caduta del muro di Berlino, nel 1993, era venuto in visita alla basilica di Genazzano dove gli era stata donata una copia del quadro della Madonna del Buon Consiglio, dipinta da un pittore locale, per <u>ri</u>portarla in Albania, avvalorando e consolidando il rapporto mitologico fra le due località. In quell'occasione, il pontefice aveva posto la prima pietra di una cattedrale a Tirana; qualche anno dopo, nel 1998, lo stesso tragitto a ritroso era stato fatto dal sindaco di Genazzano, Margherita Cannuccini, accompagnata dal padre rettore della basilica e da un assessore del Comune (formazione che ricorda quella del mito, una donna che attraversa l'Adriatico accompagnata da due uomini). Se a questo si aggiunge: il pellegrinaggio di massa del periodo fascista (1932) cui fa riferimento *M.*, rimasto anche nella memoria locale di Genazzano come tentativo albanese di riprendersi la Madon-

na: 43 la festa annuale che gli albanesi tengono a Genazzano da una quindicina di anni, in un primo tempo organizzata dal basso e successivamente egemonizzata, perlomeno nel suo aspetto religioso, dalla conferenza episcopale albanese; l'iniziativa che ha visto, durante l'edizione del 2006 di questa festa, l'arrivo dall'Albania di un'arca contenente diverse preghiere rivolte alla Madonna del Buon Consiglio, partita da Scutari e giunta in loco dopo diverse tappe in Albania e in Italia, è chiaro che il tragitto Scutari-Genazzano risulta abbastanza trafficato e che l'attualizzazione del legame mitologico è stata praticata su livelli diversi, in cui le iniziative dal basso si sono perlomeno incrociate con quelle istituzionali. Ouesto addensamento di iniziative corrisponde a fasi di intensità maggiore dei rapporti fra i due paesi, si tratti del periodo fascista o delle nuove ondate di immigrazione e, anche all'interno di questo rapporto, si mantiene una certa asimmetria: sia che le autorità fasciste organizzino il pellegrinaggio con treni e «torpedoni», sia che dal Comune si vada a «riportare» il quadro della Madonna del Buon Consiglio, l'Italia si qualifica come meta o come dispensatrice di pseudorestituzioni; di fatto, è il mito stesso a sancire, con lo spostamento dell'immagine, patrona di Scutari e dell'Albania, il cambio di baricentro religioso per i cattolici per l'esilio dell'immagine.

Fuga, viaggio, arrivo

Un tratto accomuna il frammento 'italiano' a quelli 'albanesi', il quadro della Madonna del Buon Consiglio che si trova nella chiesa di Genazzano: preso come punto di riferimento per il mito, sia dagli albanesi sia dall'anziana italiana, non tanto per la rappresentazione della Madonna quanto per quella dei suoi accompagnatori, i pastori. Naturalmente, si tratta di un elemento declinato in modo diverso non solo nel suo rapporto con il mito ma proprio nel suo inserimento nel tessuto discorsivo che a sua volta riflette la differenza del «noi» cui si riferisce di volta in volta il narratore. Comprensibilmente, la parte di mito più condivisa sembra quella centrale, del viaggio dell'immagine della Madonna, mentre, prevedibilmente, il mito si diversifica nei suoi momenti locali, rispettivamente delle condizioni della partenza e dell'arrivo, di cui chi parla è a conoscenza per quanto riguarda il suo paese, non per quello dell'altro. Da questo punto di vista c'è una simmetria conoscitiva, e quindi posizionale, tra la figura di Scanderbergh, che compare nei racconti albanesi ma non in quelli italiani, e quella della Beata Petruccia, che compare nelle versioni di Genazzano ma non in quelle albanesi, cioè, rispettivamente, tra la figura che sta prima della partenza dall'Albania e che anzi la rende possibile proprio con l'inganno involontario di cui è vittima, con la sua mancanza di previsione, e

⁴³ Diversi racconti riportano la memoria di questo pellegrinaggio albanese e del fatto che i genazzanesi avrebbero "tirato" loro con i bastoni, e fra questi i discendenti di Giorgi e De Sclavis, i due pellegrini immortalati nel quadro, il cui comportamento evidentemente suona come definitiva conferma dell'avvenuta incorporazione. Nuovamente, v. V. CANNADA BARTOLI, *op. cit.*

quella che prepara il suo arrivo in Italia (guarda caso, una donna, pia e anziana, quindi un po' fuori dall'età del peccato, che compie però un lavoro da uomo, fa la muratrice («co' na scifella e:: e ha fatto 'sta cappella»), la quale, invece, ha un 'eccesso' di preveggenza – eccesso nel senso che viene un po' derisa per questo suo costruire («ma che fai?», mito 4, riga 24) – ed è in grado di indovinare la venuta della Madonna, e di mettersi a costruire una chiesetta per accoglierla. Come dire che, da parte cattolica, l'abbandono della Madonna avviene involontariamente, in seguito a una trappola, mentre dall'altra parte del mare qualcuno presagisce il suo arrivo e si pone a prepararne le condizioni.

Dall'Albania all'Italia, comprensibilmente, cambia il rapporto fra la Madonna e i suoi accompagnatori. Dopo l'*incipit* e la sintesi-presentazione iniziale, la *story preface* della suora («in Albania la realtà quella che si dice è questa»), la prima cosa che compare sono «i turchi» con la loro decisione di prendere il castello, immediatamente presentato nella sua associazione con la chiesa, di cui viene fornita la collocazione spaziale, sopra il castello; coincidenza fra castello e chiesa, trono e altare, difficoltà se non impossibilità di se-

parare politica e religione.

Testimoni-attori dell'evento alcuni pastori, che risulteranno disposti a seguire la Madonna, dando attuazione radicale a uno dei loro attributi, la mobilità. Subito prima della loro entrata in scena, un subdolo «dice» introduce un possibile distanziamento di chi narra dal narrato; anche i pastori non appaiono subito in quanto tali, ma dapprima come «certi omini», un po' indeterminati - forse un'eco della prospettiva urbanocentrica del racconto e del rapporto fra Scutari e il territorio circostante, se non della dicotomia costitutiva della storia albanese fra differenti territori e formazioni sociali -44 insieme con la parte più miracolistica del racconto, del «quadro che si staccava», preceduta da un altro distanziamento, che nuovamente marca l'(in)affidabilità dell'impersonale, «si racconta» (r. 16) salvaguardando la narratrice dagli eccessi del mito; fatto sta che i due si sentono attirati e seguono la Madonna fino a Durazzo, dove però il mare si presenta come ostacolo insormontabile, a differenza del mare nelle versioni italiane, in cui i pellegrini albanesi arrivano al seguito della Madonna: probabile riflesso del differente modo di vedere la traversata e lo sbarco dalle due rive, come un mare attraversabile e attraversato da parte italiana e come una difficoltà da parte albanese, incubo degli sbarchi e incubo delle traversate.

Un riflesso delle difficoltà del percorso si avverte forse nel racconto dell'anziana di Genazzano (mito 4) i due pellegrini albanesi, Giorgi e De Sclavis – di cui, nel museo della basilica, si conserva l'albero genealogico della progenie cui avrebbero dato luogo a Genazzano – «i cosi:: de sclavis, che so' venuti:: appresso alla madonna, ch'accendevano il foco, pe' anna' appresso la madon-

⁴⁴ A. BIAGINI, Storia dell'Albania. Dalle origini ai giorni nostri, Milano, Bompiani, 1998.

na»: appunto «accendevano i fochi pe' vede':: pe' cammina'» e quindi qualche difficoltà di percorso dovevano pur averla, altrimenti in volo con la Madonna in genere non si ha bisogno di niente, insomma appare una certa differenza fra la condizione soprannaturale del quadro e quella più terrena degli accompagnatori, del resto Pascal Boyer 45 ha insegnato a non preoccuparsi troppo delle incongruenze logico-esistenziali delle figure mitologiche. Ma, soprattutto, gli accompagnatori sono più identificati da parte italiana di quanto lo siano da parte albanese, hanno un cognome, anche se arriva con un po' di difficoltà («i cosi:: de sclavis») e scordandosi anche l'altro nome («giorgi») della coppia.

Globalizzazione

Fatto sta che, tornando al racconto della monaca, a Durazzo i due si fermano, sono costretti a fare ricorso a mezzi di navigazione e qui la cosa diventa decisamente più familiare: c'è un commercio mondiale, globale potremmo dire, i due si imbarcano, dimentichi evidentemente di gregge e tutto il resto, solo che a Bari – guarda caso – non li fanno passare e sono costretti a tornare indietro, con la Madonna che però li rassicura e dice che li guarderà e infatti è rivolta con la faccia verso l'Albania. Difficoltà di ingresso in Italia per i due 'clandestini', insomma, che non riescono a varcare la frontiera a Bari, e quasi quasi ci si aspetta che sbuchi un CPT. Resta invece uno sfasamento temporale fra la Madonna e i suoi accompagnatori, in quanto naturalmente la Madonna non ha problemi nel traversare l'Adriatico senza dover far ricorso a navigli, quindi a questo punto si ha la seconda apparizione, della Madonna che conforta i due pellegrini frustrati con la promessa di guardarli; solo che il «vi guarderò» a questo punto vale non soltanto per loro, ma per tutta l'Albania di cui i due pastori si sono trovati ad essere quasi rappresentanti.

È proprio lo snodo con la contemporaneità, con il «commercio che era» (r. 14) a provocare un mini-arresto nel racconto, con l'interruzione, la pausa e la diminutio dell'oratore («non so io») che chiama di fatto a sostegno l'interlocutore, sollecito a porgere un cenno di riscontro («certo», r. 15) che consenta di mantenere la scorrevolezza del racconto e di non impantanarsi sul particolare del commercio fra «Europa e mondo»: niente di più comodo che dare per acclarato qualcosa di problematico per entrambi gli interlocutori. Anche qui, il passaggio interno al racconto è preceduto da altri aspetti di distanziamento («dice», r. 13); così come l'altro «dice» che arriva subito dopo (r. 17), dopo un'esitazione con allungamento vocalico ripetuto, introduce l'altra apparizione della Madonna che prepara la chiusura della vicenda e del racconto, il fatto che il nesso con l'Albania si sia mantenuto nell'orientamento del quadro giunto in Italia: considerazione preparata dal tono ascendente e dalla

⁴⁵ P. BOYER, Cognitive aspects of religious symbolism, in Id. (a cura di), Cognitive aspect of religious symbolism, Cambridge, Cambridge University Press, 1993; Id., The Naturalness of religious ideas, Stanford, University of California Press, 1994.

pausa che la stacca dal flusso del parlato (r. 18) precedente e seguente, e che forse avrebbe richiesto qualcosa di più dello scarno «ah» con cui l'etnografo incassa l'informazione; viene comunque riprecisata, passando dalla «faccia che guarda verso l'Albania» (r. 19) alla «posizione», quindi cambiando il punto di riferimento dall'oggetto quadro al contesto occupato nella sua nuova collocazione.

Belle arti, provenienze, restituzioni

Collocazione che, a mano a mano, diventa sempre più centrale nella strategia retorica che richiede una restituzione dell'immagine per cui anche l'orientamento del quadro può servire da esile prova a suffragare la tesi della provenienza. Finito il racconto della suora, l'etnografo cerca riscontri al particolare del mare ghiacciato che gli era stato riferito poco prima da un'altra donna che non aveva accettato di farsi registrare, ma senza ottenerne conferma, anzi dando inizio a un balletto di (auto)smentite reciproche: il ghiaccio non garantiva farsi settanta chilometri (e la distanza qui richiama il canale di Otranto, il punto prescelto oggi per le traversate) e via con una serie di «no no no» e «sì sì sì».

Terminato lo sfortunato tentativo, la suora riprende, in qualche modo, il tema dell'incipit e dell'(in)attendibilità del racconto, imbrogliandosi un po' con le parole («NO! QUESTO DI CUI ADESSO non: non è che esista qualcuno che dia un'esperienza viva», r. 39-40), ma l'impiccio verbale giova a mischiare le carte sul crinale fra resoconti degni di fede e impossibilità di dimostrare, con la frase tronca che cambia direzione sintattica e il fatto che non esista qualcuno in grado di fornire un'esperienza diretta dell'avvenuto, considerazione quanto mai tautologica visto che ci si riferisce al Quattrocento. E infatti l'altro punto di arresto nel racconto arriva nel momento in cui si tratta di specificare («però, da quello che è\:::\ noi sappiamo questo», r. 40), lasciando in sospeso il verbo con la sospensione vocalica e lo stupendo simultaneo cambio di tono e di soggetto, costruzione retorica duplicata nell'isomorfismo fonetico che fa scendere in terra, dall'impersonale al «noi», dal piano della trascendenza al piano umano. E il piano umano, troppo umano, arriva appieno con l'ulteriore mutamento prospettico che affida all'ellissi del soggetto la competenza tecnologica, con la comoda via di uscita dalle difficoltà dialettiche della superiore agency di coloro che possono, spesso rappresentata da «hanno», in questo come in altri casi in cui si riconosce e si delega al contempo competenza e capacità decisionale. 46 E dall'indeterminatezza precedente, dalla restrizione del soggetto al «noi», consapevole della relatività del punto di vista, facendo perno sul «difatti», entrano in scena quelli che «hanno esaminato tutto:::», anche qui, necessariamente, con un grado forte di indetermi-

⁴⁶ Come nelle 'classiche' lamentele sull'operato dei governi ("*hanno* messo la tassa... la cosa funzionava bene poi *hanno*...").

nazione su quel «tutto» che termina con un allungamento che qui, si potrebbe forse dire, è quasi semantizzato proprio con la sua vaghezza, per approdare al topolino partorito dalla montagna, alla Madonna che guarda verso «il popolo albanese», ovvero ad est, e naturalmente, ammesso che sia, non c'è bisogno di

esperti per giungere a questa conclusione.

Ouesta conclusione costituisce appunto un'altra analogia con mito 3, in cui alla fine M. cita una perizia di «esperti da Belle Arti» che, questa volta, sarebbero giunti a una conclusione ben diversa, ovvero che il quadro non sarebbe stato albanese, ma frutto di un dono da parte di una chiesa del Nord Italia. La presenza di questa figura degli esperti di storia dell'arte probabilmente riflette e incorpora la pluralità di punti di vista che si affaccendano e si intersecano intorno all'immagine, a riprova della sua importanza, della sua capacità di mobilitazione di competenze diverse e della rilevanza assunta dai temi 'patrimoniali'. Il contesto discorsivo in cui cade questo riferimento è assolutamente diverso e anzi opposto al primo, in quanto si prefigge di mostrare il carattere leggendario del racconto e di accertarne invece le basi storiche cui si sarebbe sovrapposto; anche se poi non riesce a prescindere dalla cristallizzazione mitologica e nel mezzo del racconto dei «fatti storici» cita il particolare di «loro due» (r. 103) che avrebbero portato «in mano» il quadro: proprio il riferimento alla coppia di portatori tradisce l'appartenenza al piano mitologico da cui si vorrebbe distaccare; e anche qui tornano in scena «loro», gli «esperti» che avrebbero analizzato il quadro. Ma, appunto, è diverso il contesto discorsivo, in questo caso una decostruzione della «propaganda» anti-musulmana che sarebbe stata fatta prima dell'arrivo dei musulmani più che dei turchi (termine che qui compare soltanto una volta, evidentemente in relazione a un'assunzione prospettica più ampia e più contemporanea): del resto, descrivendo lo «scontro di civiltà», i 'nemici' da cui si prenderebbero le distanze innanzitutto con la propaganda non sarebbero tanto i turchi quanto i musulmani - o, più propriamente, gli ottomani, come è noto più interessati al pagamento della tassa applicata ai cattolici che a una loro conversione forzata. E la «propaganda» è rappresentata da un'anafora portata avanti su più piani (mito 3, riga 84), sintattico e intonazionale, in cui il «loro» prolungato dei musulmani ormai prossimi all'invasione assume su di sé il punto di vista dell'altro, visto che chi parla non ha tanto l'aria di parteggiare per i cristiani (a una festa cattolica). Bello, all'interno dell'anafora, il chiasmo incentrato sempre sul «loro», che sfrutta l'indeterminatezza insita nel pronome e maggiorata dall'allungamento vocalico, per poi rimettere in prima posizione, a sinistra, come si dice in gergo, il soggetto, al contempo conservando e spostando l'allungamento vocalico, le numerose conseguenze cui si può solo alludere; e l'etnografo si fa volentieri complice della costruzione retorica, punteggiando il racconto con le sue asserzioni, dal «certo» subito dopo il «violentano» (r. 85) all'«ah †ah» di qualche riga dopo con cui contribuisce a sancire la fine della piccola descrizione, fornendo al contempo anche un segno di contenuta meraviglia, in ogni caso rimandando all'interlocutore una conferma senza un tono conclusivo, discendente, di una possibile fine, ma con un tono ascendente, di prosecuzione, senza insomma, come si suol dire, «mettere un punto»: una figura che si ripete spesso nel corso di questo racconto, con l'etnografo che, attraverso il suo micro-intervento interstiziale, segmenta e scandisce l'andamento del narratore, come segnandone le fasi (a partire dalla r. 114).

Fraintendimenti

Rispetto a questi temi il frammento dell'anziana di Genazzano si distacca per diversi aspetti. Innanzitutto, il momento in cui viene riportato il trascritto non coincide, come nei primi casi, con la richiesta da parte dell'etnografo intorno al tema della Madonna del Buon Consiglio: l'interazione è già avviata e anzi è la stessa anziana a fornire una pista al ricercatore, domandandogli se ha già visto il quadro dietro alla chiesa. Qui c'è appunto un fraintendimento perché l'etnografo intende o mostra di intendere «dentro» la chiesa, che corrisponde fondamentalmente a due cose: 1) alla forma corretta dell'italiano (un quadro non sta «dietro», ma «dentro» una chiesa) 2) all'idea che lui si è fatto della domanda della signora, cioè al fatto che la signora abbia voluto chiedergli se ha visto il quadro in chiesa e quindi se sia stato in chiesa, ecc. La signora accoglie la baldanzosa correzione e la incorpora nel suo discorso. A ben guardare, però, la trascrizione mostra un'esitazione della signora immediatamente dopo «dietro», con un allungamento vocalico prolungato, una pausa e una ripartenza; e, soprattutto, l'espressione «dietro» è ripresa e autocorretta in «sopra» (r. 32). Se si considera poi il testo del mito 3, anche M. fa riferimento a un quadro posto sopra l'entrata della chiesa («quando entra la chiesa sopra c'è un quadro enorme», r. 30): l'equivoco sostanzialmente verte sul fatto che la signora ha dato per acquisita una conoscenza maggiore da parte del ricercatore e in qualche modo la presuppone all'interno delle coordinate locali, mentre, nel gioco di specchi dell'etnografia, il ricercatore ha teso a darsi per più esterno di quanto potesse presupporre – oltre al fatto che, probabilmente, al momento in cui era impegnato in questa conversazione, non si era posto questo tipo di problemi e soprattutto non aveva considerato il ruolo preponderante dell'iconografia nella costruzione del mito. La signora, insomma, con «dietro» intendeva riferirsi a un orientamento già acquisito e immaginato all'interno della chiesa da parte del suo interlocutore, per così dire dando già per avvenuto l'ingresso nell'edificio, mentre il ricercatore, laico, ci mancherebbe – e forse anche un po' «loïco» – 47 aveva inteso la domanda come se si potesse anche non essere entrato in chiesa (fra l'altro, nel caso in cui la signora avesse voluto intendere «dentro», probabilmente avrebbe usato la forma «in», se non altro per economia). Insomma, probabilmente l'etnografo aveva giocato a fare l'insider, e il gioco gli si era ritorto contro, suscitando aspettative di maggiori conoscenze e di maggiore appartenenza rispetto a quel-

⁴⁷ «Tu non credevi ch'io loïco fossi» (Inf., XXVII, 123).

le effettivamente possedute. Oltre a ignorare il quadro, l'etnografo ignorava anche questo tema del fuoco, come dimostra la sua reazione (qui è probabile un nesso mito-rito, in quanto fra i festeggiamenti per la festa della Madonna del Buon Consiglio c'era l'uso di accendere fuochi). La spiegazione ricevuta alle sue domande è alquanto essenziale e in due parole liquida tutto il problema religioso retrostante, «quando è è scappata via la Madonna che anda- che s'è posata qua.»: un'indecisione protratta e reiterata sulla definizione dell'azione – agency – della Madonna, prima con la ripetizione dell'ausiliare, poi con i tre termini (andata, scappata, posata) fra i quali una ripartenza. Un solo verbo, «scappata via», rimanda a tutta la complessità dei due sguardi precedenti dei due uomini albanesi, anti e filo musulmano, ma il focus si sposta sulla ipotetica Santa Bernardetta e questa volta l'etnografo ha buon gioco a mettere in dubbio la conoscenza locale che si rivela errata; errore facilmente identificabile, perché nel suo racconto l'anziana ha usato un'espressione formulaica, «co' na scifella e:: e ha fatto 'sta cappella», che avevo già sentito nella rima fra scifella e cappella, che fa scaturire l'altare dal familiare, dal consueto, dal modesto. L'identificazione fra i due elementi è così abituale che l'anziana, nella sua richiesta di aiuto, probabilmente rivolta principalmente agli altri presenti (r. 15-16), pone in evidenza proprio questa associazione, mentre l'etnografo capisce che deve alzare la voce per farsi sentire, rischiando senza troppi complimenti di ripetere per la terza volta la sua ipotesi sull'identità della pia donna (r. 19).

Un altro aspetto formulaico resta inevaso o soltanto parzialmente citato, quando l'anziana riporta l'ipotetica conversazione fra chi muove osservazioni alla Beata Petruccia e la Beata Petruccia stessa, che all'obiezione «ma che fai?» risponde «quando la madonna VERA!». Anche qui, ci sarebbe una rima completa, «quando la Madonna verra/ finita sarà», forse avvertibile in absentia, attraverso i due elementi del «°dic°», accelerato e con volume contenuto, che presenta l'affermazione della beata come citazione, e della pausa dopo l'innalzamento del volume e il tono esclamativo che segue a «VERÀ» (r. 24-25).

Chiusa la parentesi sulla beata fra reciprochi mugugni di assenso, l'etnografo riprende il tema dei «fochi», utilizzando quindi un parlato colloquiale, con la variante romana del termine, e qui niente meglio dell'ulteriore errore sull'identità sessuale dei due pellegrini da parte dell'anziana illustra la lontananza, fisica e non soltanto, dalla sponda albanese di provenienza: i due pellegrini rappresentati diventano per l'anziana «un signore e una signora», mentre si tratta dei due ormai noti pastori citati dagli altri racconti.

La differenza con gli altri frammenti passa quindi innanzitutto per l'aspetto interazionale, con i fraintendimenti e gli errori cui questa interazione dà luogo: a prima vista paradossalmente ma, a rifletterci bene, non troppo sorprendentemente, il fraintendimento si verifica con la persona con cui, a priori, ci sarebbero più punti in comune, perché è proprio su uno di questi punti, sulla dimensione del linguaggio, che si crea l'equivoco: l'appartenenza di entrambi gli interlocutori alla stessa comunità linguistica autorizza l'etnografo alla correzione, che non era avvenuta nei confronti dei numerosi errori albanesi,

in quanto il ricercatore tende a dare per non acquisito completamente il patrimonio linguistico – e anche perché, implicitamente, correggere potrebbe sembrare poco 'ospitale' e potrebbe equivalere all'assumere una posizione di superiorità nell'interazione – del resto, l'etnografo è anche stato presentato come «professore», il rischio di distribuire correzioni parlando è troppo forte. Oltre all'aspetto interazionale, ma, direi, attraverso questo, diventa possibile cogliere meglio la differenza fra i rispettivi focus dei racconti, rispettivamente sulla partenza fino all'attraversamento del mare da una parte e sul viaggio e sull'arrivo dall'altra.

Un mito condiviso, quindi, fra le due sponde dell'Adriatico, in cui sarebbe miope cercare soltanto contrapposizioni fra le due rive senza cogliere le possibili e ulteriori differenziazioni relative all'identità dei narratori e ai contesti discorsivi, anche se questo non deve far dimenticare che si ha a che fare con un mito di attraversamento del Mediterraneo, drammaticamente attuale, con quello che, giocando con Van Gennep, si può definire un mito di passaggio.

Conclusioni

Si potrebbe continuare all'infinito a esaminare i testi, a trovare corrispondenze, spunti, associazioni e differenze. Probabilmente, però, perlomeno in questa sede, non è tanto rilevante enucleare tutte le possibili implicazioni e i rimandi, quanto aver mostrato un possibile approccio. Credo che l'analisi condotta possa aver messo in luce quelle caratteristiche illustrate nell'introduzione, in particolare per quanto riguarda il rapporto di co-produzione dei testi fra ricercatore, intervistati e situazione comunicativa – che, come è chiaro, non si limita soltanto a una relazione fra gli interlocutori presenti, ma è inscritta in un contesto innanzitutto locale e poi progressivamente più ampio, nella dimensione spazio-temporale, di cui proprio i racconti stessi mettono in luce aspetti diversi: parafrasando Croce, si potrebbe dire che il racconto è sempre racconto del presente.

Abbiamo colto, credo, alcuni aspetti di questa inscrizione in coordinate più ampie, di cui la prospettiva storica – e l'uso stesso della storia – è uno dei più evidenti. In particolare, emerge il rapporto storia-memoria, e quanto quest'ultimo non sia mai costituito in modo neutro, ma lungo prospettive di appartenenza, non soltanto per quanto riguarda gli aspetti più drammatici del Novecento 48 o le conflittualità locali in rapporto alla costruzione patrimoniale, 49 ma, soprattutto, nel momento in cui l'iniziativa di ricerca funge da catalizzatrice delle differenze.

⁴⁸ F. Dei (a cura di), Antropologia della violenza, Roma, Meltemi, 2005.

⁴⁹ D. PALUMBO, op. cit.

Un aspetto mi preme sottolineare: nel momento in cui si presta attenzione all'abilità retorica degli attori sociali, diventa possibile apprezzarne anche l'aspetto estetico, entrando nel dettaglio della loro arte comunicativa, del modo in cui riescono a superare un momento di difficoltà dialettica non soltanto attraverso modalità strettamente verbali ma anche attraverso altre risorse in grado di coniugare, in linea generale, sintassi e pragmatica, modulando l'una verso l'altra: un tema di portata evidentemente esteso, quello del rapporto fra queste due dimensioni e dell'eventuale priorità dell'una sull'altra. ⁵⁰

Il tipo di analisi proposta non vuole però, programmaticamente, essere esaustiva, sfrondare ogni possibilità residuale, «mostrare che». Piuttosto, mettere in relazione con l'altro cui si faceva riferimento nell'introduzione, a sua volta contribuendo ad ampliarne le possibilità. L'idea che spero sia comprensibile è quella che ficcarsi più in profondità su un singolo dettaglio, entrare nei meandri del micro non equivale necessariamente a chiudersi la testa in uno specialismo forsennato ma, al contrario, a poter cogliere, nella ricchezza del dettaglio, l'imprevedibile capacità della ricchezza e della complessità insita nella comunicazione e la possibilità di un nesso con dimensioni più ampie.

RIASSUNTO - SUMMARY

L'articolo analizza alcune versioni, albanesi e italiane, di un mito relativo all'arrivo miracoloso a Genazzano (Roma) di un'immagine della Madonna del Buon Consiglio proveniente da Scutari (Albania), introducendo una prospettiva incentrata sull'analisi del parlato in una prospettiva conversazionalista e sulla dimensione retorica.

The essay analyzes some Albenian and Italian narrative of a myth about the miraculous arrival from Scutari (Albania) to Genazzano (Rome, Italy) of an image of the *Madonna del Buon Consiglio [Our Lady of Good Advice]*, introducing a perspective centered on talk, focused on conversation analysis, and concerned with the rhetorical dimension.

⁵⁰ Per l'ascrizione di un primato alla pragmatica sulla sintassi, v. E. Schegloff, *In another context*, in C. Goodwin – A. Duranti, *op. cit.*; per una loro correlazione, A. Duranti, *Etnopragmatica* cit.