

LIA GIANCRISTOFARO

APPUNTI «OLTRE IL FOLKLORE»:  
DALLA ORALITÀ ALLA NEO-ORALITÀ IN NETWORK

1. *Premessa*

Nelle pagine che seguono, la rendicontazione di un'esperienza di comunicazione televisiva del folklore regionale vuol diventare l'occasione per esaminare rapidamente alcune questioni: per esempio la paremiologia, il senso comune e il localismo; e poi ancora la performance del «testo folklorico» e l'impatto culturale della neo-oralità nelle associazioni telematiche; infine, il senso del «come e quando» sia possibile «fare etnografia» non solo all'interno di una simile esperienza di comunicazione pubblica, ma anche «dentro il web».

Nell'agosto del 2008, la sede Rai di Pescara mi chiese di tenere, in qualità di esperta, una rubrica di *letteratura delle tradizioni popolari*, parificabile ad una gratuita «ospitata» televisiva, che fosse però continuativa per uno o più anni nel caso in cui il riscontro del pubblico fosse stato positivo. La rubrica sarebbe andata in onda in seno alla trasmissione «Buongiorno regione» nei giorni feriali a partire dal settembre del 2008. Si trattava di una comunicazione specialistica rivolta ad un pubblico generico, nella quale la materia andava presentata in prima persona e senza altri mezzi di espressione che il proprio sé, proprio come in una lezione frontale (ridotta, però, a esperienza di soli due minuti). Si commissionavano, dunque, vere e proprie «pillole» di storia delle tradizioni popolari, che tecnicamente andavano pre-registrate e mandate in onda come un serial televisivo.<sup>1</sup>

Ero conscia che veicolare la nostra disciplina, ricca di «tradizioni interne», ma ancora priva di una istituzionalizzazione extra-accademica, implicasse delle responsabilità: l'assenza di una precognizione dei temi affrontati può portare a quegli esiti dilettevoli ed estetizzanti che talvolta si sono osservati nella

---

<sup>1</sup> La «rivoluzione del concetto di tempo» ha fatto sì che io abbia sperimentato «sul campo» quanto sottolineato da Derrick De Kerckhove sull'inferenza neuro-sensoriale emanata dai media, cfr. D. DE KERCKHOVE, *Brainframes. Mente, tecnologia, mercato* (1991), trad. it., Bologna, Baskerville, 1993.

documentaristica televisiva.<sup>2</sup> E d'altronde, in assenza di un albo professionale, come si fa a mettere in mora chi detiene strumenti mediatici e diffonde questo genere di intrattenimento, definendolo antropologico? La dimensione professionale delle discipline demo-etno-antropologiche è vissuta internamente, ma sfuggibile per il pubblico di massa. È per questo che accettai la possibilità di indicare un approccio «riflessivo» ai fatti folklorici regionali.

## 2. *Proverbi in tv: un «fenomeno intermedio»*

Andava insomma definito il «prototipo» della rubrica, riempito il «contenitore» mediatico di concetti stimolanti, possibilmente sdrammaticizzando il mezzo televisivo e tenendo lontana la sua connaturata coercitività. Bisognava fare leva sull'empatia. Travalicando, da un lato, la densità di letteratura negativa sul quinto potere – con Popper, Pasolini e Sartori – e, dall'altro lato, anche i suoi vantaggi democratici e cognitivi (cfr. McLuhan e De Kerckhove), l'idea di entrare in sintonia con gli abruzzesi, gente a cui primariamente appartengo, mi attraeva, e pensai di usare il dialetto regionale per enunciare la frase-cardine di ogni puntata. Visto che in Abruzzo ne esistono almeno tre ceppi,<sup>3</sup> e vista l'assenza di una istituzione volta alla standardizzazione scritta di tali dialetti, scelsi una prevalenza del dialetto *koinè*,<sup>4</sup> cioè la parlata *abruzzese orientale adriatica*, la quale è stata oggetto, nel Novecento, di una valorizzazione *culta* scritta e orale derivante dal repertorio canoro delle *maggiolate*, inquadrabili come fenomeno «intermedio tra egemonia e subalternità» in grado di attivare una formidabile circolazione culturale e letteraria trans-territoriale,<sup>5</sup> nonostante la persistente mancanza di apprezzamento da parte dei demologi.<sup>6</sup> Alla parlata *adriatica* si potevano alternare, quando possibile, il ceppo

<sup>2</sup> Cfr. A.M. DI NOLA, *Abruzzo per immagini*, in «Rivista Abruzzese», XXXVII (1984), 4, pp. 393-401 e XXXVIII (1985), 1, pp. 1-9.

<sup>3</sup> La *sabina* (che contraddistingue il dialetto aquilano, carseolano, tagliocozzano); l'*abruzzese occidentale* (dialetto marsicano, forconese, peligno); l'*abruzzese orientale adriatica*, che è la parlata più diffusa e che da Nord a Sud coinvolge tutta l'ampia striscia costiera dal Teramano al Chietino.

<sup>4</sup> L'usanza popolare di cantare il maggio (*maggiolata*) si era indebolita e a partire dal 1920 a Ortona venne convertita in manifestazione musicale *culta* per volontà di musicisti (Guido Albanese e Antonio Di Iorio) e poeti dialettali (Cesare De Titta, Luigi Dommarco e Evandro Marcolongo). Per una cronaca sull'ideazione *culta* del dialetto-*koinè*, cfr. O. GIANNANGELI, *Canti abruzzesi su testi di Giulio Sigismondi*, in «Rivista Abruzzese», XLV (1958), 2, pp. 92-97, e *Il repertorio della canzone abruzzese dalle maggiolate di Ortona alle corali contemporanee*, in «Rivista Abruzzese», LI (1998), 4, pp. 319-328.

<sup>5</sup> Nel Secondo Dopoguerra, le corali delle maggiolate ebbero un impatto notevole specie sulle comunità di abruzzesi migranti, contribuendo a costituire una Buffer Zone di socializzazione lenitiva del trauma migratorio, cfr. il mio *Ritorni, identità e performance. Una ricerca etnografica in contesto extraeuropeo*, in *Abruzzo regione girovaga*, con E. SPEDICATO IENGO, Milano, Franco Angeli, 2010, pp. 164-228.

<sup>6</sup> Per una contestazione all'approccio «purista» verso il folklore, cfr. H. BAUSINGER, *Per una critica alle critiche del folklorismo*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il folklore*.

aquilano e quello marsicano, che altrimenti sarebbero rimasti esclusi. Una ulteriore indulgenza verso la frammentazione degli idiomi avrebbe finito con l'alimentarla, perché immancabilmente il cultore del più sperduto tra i 300 comuni abruzzesi avrebbe lamentato l'assenza dell'accento del suo borgo o della sua contrada; inoltre, i numerosi tratti storici della *vulgata comune*<sup>7</sup> sono in rafforzamento per la progressiva «omogeneizzazione», mentre la mobilità e la comunicazione extra-paesana fanno cadere in desuetudine le dittongazioni complesse. Scelsi dunque di comunicare in «lingua giovane»: un dialetto-*koinè* contemporaneo e comprensibile<sup>8</sup> che, per una popolazione la cui madrelingua è l'italiano, rappresenta un codice ulteriore, dalla funzione sostanzialmente ludico-espressiva. Dunque, una lingua «folklorica», residuale ed «estemporanea» che serve non ad indicare qualcosa con precisione, ma a creare un gergo emotivo, scherzoso e selezionante tutti coloro per i quali, grazie all'alfabetizzazione e alla conoscenza dell'italiano scolastico, il dialetto non è più un limite, ma una risorsa culturale e simbolica afferente ai cerchi concentrici delle «appartenenze territoriali».<sup>9</sup>

Bisognava poi passare ai contenuti, cioè illustrare «qualcosa»: scartata l'analisi dei BDM museali,<sup>10</sup> poco allineata con la logica pratico-utilitaristica del tempo presente, si rivelarono «difficili» anche alcuni BDI<sup>11</sup> apparentemente d'impatto, come le feste patronali; la cosa più fattibile da trattare erano, tra i BDI, i proverbi tuttora in uso, pronunciati in dialetto (come si confà al loro

---

*Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, 2001, pp. 145-159.

<sup>7</sup> Sono questi gli elementi accomunanti i 3 dialetti abruzzesi: il futuro sostituito dall'indicativo presente (*ci vaje l'anne pròssime*); il costruito *stare + infinito* (*che st' a ddice?*); il pronome impersonale *n'òme* o *l'òme*, che, eccetto il sardo, non ha corrispondenti in altri dialetti italiani; la diffusione regionale di parole specifiche come *còccia*, *bardàsce*, *quatràle*, *cìtelo*.

<sup>8</sup> Trattandosi di una proposta culturale sincronica, per forza di cose dovevo evitare l'archeologia linguistica e le sue eccessive varianti. Per esempio, per indicare «il fazzoletto» ho usato termini capillarmente diffusi come *lu fazzòle* o *lu fazzulètte*, anziché *lu maccatèure*, che è caratteristico di una sola area e sarebbe risultato incomprensibile per la maggior parte dei telespettatori. Eppure, i puristi dei piccoli paesi testardamente mi contattarono per ribadire l'etnocentrismo del dialetto specifico: «Dottorè, a lu paèse mè nin zi dice lu fazzulètte: si dice lu *maccatèure*».

<sup>9</sup> L'uso femminile del dialetto, anche laddove sia «socialmente lecito», ludico e non sguaiato, crea sovente uno straniamento davanti al superamento del cliché di genere. In Abruzzo, infatti, il dialetto è utilizzato come «risorsa espressiva trans-classista» prevalentemente da donne mature e da maschi di ogni età; le giovani donne invece lo percepiscono come una rovinosa mancanza nell'*etichetta di genere*. Dunque esiste un piccolo *tabù di evitazione* diffuso in area metropolitana quanto periferica. «Una donna di classe – hanno riferito le mie studentesse – non può parlare in dialetto, rovinerebbe la sua immagine. I maschi invece possono». Per converso, gli immigrati maschi si sono integrati nel sistema linguistico locale imparando a servirsi dell'effetto empatico del dialetto, facendo propri i detti locali e sfoggiandoli come una *attrattiva* nelle loro attività di vendita nei mercati e nelle strade, cfr. il mio *Dialetto, immigrati, giovani donne*, in «Rivista Abruzzese», LXIII (2010), 2, pp. 109-112.

<sup>10</sup> Per esempio, la conca in rame, i recipienti di vimini, il telaio tradizionale. L'acronimo sta per Beni Demo-etno-antropologici Materiali, cfr. G. LUIGI BRAVO – R. TUCCI, *I beni culturali Demo-etno-antropologici*, Roma, Carocci, 2006.

<sup>11</sup> Beni Demo-etno-antropologici Immateriali.

essere «tradizionali») e rapidamente spiegati nella loro funzionalità contemporanea.<sup>12</sup> L'empatia indotta dal dialetto, l'eventuale possibilità di comparare la «normativa locale» con usi e costumi di *altri* tempi e *altri* luoghi, l'opportunità di interpretare i significati diffusi e i paralleli delle varianti locali prese in esame arricchirono e caratterizzarono ogni puntata, ognuna delle quali era chiusa con una battuta di gusto olistico.

È stato, e tuttora è, un impegno gravoso: il proverbio deve essere nuovo ed efficace, per cui dapprima raccolgo etnograficamente i *testi* circolanti sul territorio e il più possibile «stabili», privilegiando dunque quelli presenti già nelle raccolte storiche dei demologi; poi, attraverso un *lessico non specialistico*, li interpreto ponendoli non come singoli fatti letterari campanilistici e feticistici, ma come *fatto culturale*, insomma dal respiro collettivo. Nella registrazione della «pillola», mi identifico nel testo tradizionale, sottolineandone gli elementi che ritengo appartenere al *senso comune* della contemporaneità: questo aspetto ritengo possa tamponare i problemi della performance e il fatto che il proverbio, dopo essere stato «performato», si possa considerare modificato da un soggetto unico che se ne sia fatto occasionalmente portatore.<sup>13</sup>

### 3. L'attivazione della circolazione culturale

L'esordio fu *ugne terre té 'n'usanze, ùgne mijcule te' 'na panze*<sup>14</sup> (ogni terra ha le sue usanze, ogni ombelico ha una pancia, richiamante il relativismo culturale) e *ugne case tè 'nu pénge rotte*<sup>15</sup> (ogni casa ha una tegola rotta). Il riscontro fu positivo, sia in termini di audience, che al momento del proverbio arrivava al 38%, sia in termini di feed-back. La redazione ricevette messaggi entusiasti: «Il proverbio prima di uscire di casa mi dà la forza di affrontare la realtà»; «Frase all'apparenza scontate in quella rubrica vengono spiegate e mi fanno risolvere tanti dubbi»; «Il proverbio è l'illuminazione della giornata, mi fa capire meglio questo mondo complicato». In un noto bar di Pescara «il proverbio del giorno» – metafora contemporanea di una somministrazione gastronomica o sanitaria – viene segnato su una lavagna e lì resta finché non è sostituito, il giorno dopo, da quello successivo. Una signora lasciò un messag-

<sup>12</sup> Il caporedattore Domenico Logozzo inoltre inventò lo sfondo (una libreria) e suggerì di tradurre il proverbio in italiano. Al fine di dare una tangibilità al motto «protagonista della rubrica», organizzò la trascrizione grafica del proverbio sulla schermata; tra le varie possibilità di trascrizione, si scelse quella *intuitiva*, implicante la scrittura delle vocali afone e modellata sull'italiano, con sacrificio di una simbologia fonetica gradevole solo per la nicchia degli specialisti.

<sup>13</sup> Cfr. R. FINNEGAN, *Tradizioni orali e arte verbale. Il caso speciale del «testo»*, in P. CLEMENTE – F. MUGNAINI (a cura di), *Oltre il folklore* cit., pp. 89-98.

<sup>14</sup> Registrato già da G. FINAMORE, *Vocabolario dell'uso abruzzese*, Lanciano, Carabba, 1880.

<sup>15</sup> Registrato già da A. DE NINO, *Proverbi abruzzesi*, L'Aquila, Forcella, 1877, e *Usi e costumi abruzzesi* (1883), anast. Firenze, Olschki, 1964; e da G. FINAMORE, 1880.

gio indiziario: «Da quando c'è il proverbio non seguo più l'oroscopo». Con la scusa di ringraziarla, la contattai telefonicamente per capire meglio il suo punto di vista, scoprendo che quella *consumatrice di proverbi* li trascriveva sul diario personale per correggere i suoi comportamenti infelici, sperimentandone le «applicazioni individuali». Precedentemente, aveva seguito altri programmi mattutini contenenti l'oroscopo, diventato una «stupida abitudine quotidiana in mancanza di alternative». <sup>16</sup> Non le era parso vero poterlo sostituire con una riflessione più coerente, capace di ricollegare diversi piani esistenziali e, riecheggiando il sapere delle generazioni passate, di pacificarla col suo retroterra culturale e familiare: il ripetersi mattutino del proverbio, similmente all'oroscopo, lo caratterizzava dunque come un rito, come una tecnica culturale di produzione della «appartenenza».

Insomma, nella «oralità televisiva» questi proverbi sono diventati «generatori di vita comunitaria» (come ogni fatto sociale, o anche *faticcio*, per dirla con *Latour*) <sup>17</sup> di livello regionale: sono diventati certezze che permettono alla pratica di passare all'azione, agevolando il transito dalla fabbricazione alla realtà e donando a tutte le persone coinvolte, me compresa, l'illusione di un'autonomia che non possediamo; inoltre, hanno restituito l'effetto di una riflessività/distributività che, elevando alla stregua di autore il singolo telespettatore ravvisante nel *proverbio del giorno* qualcosa che a lui era già noto, riconosce ad ognuno una originalità di ragionamento, un dinamismo culturale e una integrità di opinione, con effetti di rassicurazione, di coesione sociale e di attivazione comunicativa. Molti telespettatori fanno un raffronto positivo col passato e con una antica «arte di essere felici», percependo i proverbi come un network narrativo di come le generazioni precedenti abbiano imparato a convivere coi problemi e a superarli: il racconto si attualizza ogni volta che l'esperienza popolare viene narrata, evidenziando il valore curativo della condivisione e dell'ascolto, per cui i motti diventano un modo per riappropriarsi del disagio inserito nella convivenza e nella vita quotidiana, un'occasione per trasformare un limite in risorsa; permettono di uscire dalle indicazioni troppo complesse (e spesso impraticabili) della modernità, rimettendo sulla scena pubblica competenze che sono favorevoli non ad una generica e confusionaria *libertà*, ma ad un ambiente sereno impostato sul dovere e sulla responsabilità individuale.

Questo esperimento mediatico, d'altronde, cadeva in un momento di recessione economica globale, in una regione molteplice (gli Abruzzi) e scarsamente popolata, dall'identità debole (così diffusamente si scrive) e, durante l'esperimento televisivo, coinvolta in un evento geo-culturale tanto imponente da spezzare le ali al suo capoluogo, l'Aquila. Per questo nell'aprile del 2009, dopo la messa in onda di circa 120 puntate, la rubrica fu interrotta per lasciare

---

<sup>16</sup> Annalisa C., anni 57, oriunda di Bari, residente a Pescara, intervista raccolta nel 2008.

<sup>17</sup> Cfr. B. LATOUR, *Il culto moderno dei fatticci* (1996), trad. it. Roma, Meltemi, 2005.

spazio alla cronaca della tragedia. Nel mese di ottobre, però, presso la redazione Rai si erano accumulate le sollecitazioni *per la riattivazione dei proverbi* da parte del pubblico, specie anziano. Insomma, la rubrica riprese, ed è in programma fino al 2012, per un totale di oltre 700 puntate.

#### 4. *Gli orizzonti di una nuova ricerca folklorica*

Nella neo-oralità regionale, «il proverbio del giorno» rientra ormai in una Buffer Zone, una zona cuscinetto, uno spazio comune *per agire le associazioni*: associazioni linguistiche e pratiche quotidiane, rappresentazioni e credenze, speranze, ansie, conflittualità e paure di cui io, personalmente, non sono che una pedina, un attore come i tanti. Il 2009, infatti, ha coinciso con il boom italiano dei blog e, soprattutto, di *facebook*, il più popolare al mondo tra i social network. Furono i giornalisti della Rai ad invitarmi ad entrare nel network e a relazionarmi direttamente con il pubblico, facendomi osservare questo mondo da prospettive diverse e sincroniche.

Grazie al web, ho avuto modo di trasformare la unidirezionalità orale televisiva in una interconnessione neo-orale: infatti, le ramificazioni, i social network e gli ipertesti si sono sintonizzati sulle variabili di questa regionalistica «antropologia di massa» e hanno dimostrato che essa costituisce una «antropologia connettiva» in cui i ruoli sono tutt'altro che scontati e possono essere analizzati proprio grazie all'etnografia, pratica che ci permette di seguire gli attori sociali proprio nel momento in cui essi sono chiamati a costruire, e in qualche modo ad *agire*, le associazioni. L'etnografia, d'altronde, è particolare perché, mentre la pratichiamo, registriamo i mutamenti che essa contemporaneamente produce nelle parti e, simmetricamente, in noi stessi. Inoltre, il rapporto tra osservato e osservatore non consente più, in una società come la nostra, quel distacco oggettivamente postulato a lungo dalla tradizione di studi folklorici.<sup>18</sup> Dunque, l'esperienza parallela di comunicazione ed etnografia mi ha dato modo di praticare una «partecipazione osservante». La riflessività è anche questo, cioè una catena di approfondimenti paralleli o successivi che ha senso finché non perde utilità, diventando «tautologia»: non è forse codesto il sottile sottointeso di una scienza – quella antropologica – che è alla ricerca di significati, più che di leggi generali? Attraverso questa esperienza, posso affermare di aver incontrato *l'alterità* in un'esperienza di *campo* nella quale ho oltrepassato confini più o meno percepibili e ho aperto nuovi contatti con la realtà socio-culturale (l'Abruzzo) che da vent'anni descrivo. Come

---

<sup>18</sup> La «tradizione» degli studi folklorici era legata a principi teorici di matrice positivista: oggi, chi si occupa della propria cultura è un partecipante che osserva, coinvolto – proprio come i suoi «oggetti» di studio – nei medesimi meccanismi culturali, cfr. P. CLEMENTE, *Oltre il folklore* cit., pp. 221-229.



ogni esperienza in campo, la mia suggerisce che l'antropologia porta altra etnografia, e dunque altra antropologia: si cerca di rispondere alla domanda pubblica di antropologia culturale, e mentre ciò accade, il kit dell'etnografo ci permette di ricavare profitti in termini di studio, con curiosi (e avvincenti) esiti attuativi di un'etnografia *elevata al quadrato* o, comunque sia, potenziata, se per l'appunto consideriamo il web e l'effetto moltiplicatore della *connettività*.

Nel giro di poche settimane, mi ritrovai subissata dai contatti, tra cui i conoscenti reali erano una sparuta minoranza e le relazioni erano, per la quasi totalità, indotte dalla esposizione televisiva. Poiché il social network rende possibili vari tipi di comunicazione (da quella *a senso unico*, con l'apposizione di commenti in bacheca, a quella *reciproca*, cioè la chat o scambio di messaggi), ho faticato a controllare il «coinvolgimento digitale» a mano a mano che cresceva la *connettività*. La rete telematica capovolge lo schema verticale dei media tradizionali, basato su pochi centri di emissione e una massa di ricettori passivi, e rende possibile la creazione di gruppi accomunati dagli stessi interessi, senza che sia necessario un contatto fisico tra i partecipanti. Scendendo nel dettaglio, mi ritrovai «dentro» un assortimento di stanze virtuali nelle loro diverse versioni, una materializzazione di cyberspazio, cioè di *spazio di comunicazione aperto dall'interconnessione* anche mondiale, dove tutti tendenzialmente pensavano in dialetto, digitalizzando i loro motti, le loro storielle, i loro proverbi, le loro battute, i loro slogan, le loro rivendicazioni e affermazioni relative al proprio «noi» o al proprio «io» abruzzese, provinciale o paesano. Tali «affermazioni di localismo» provenivano dall'Abruzzo e non solo, perché il senso di appartenenza territoriale oggi travalica il territorio fisico e nel «produrre il localismo» percorre nuove strade.<sup>19</sup>

È stato utile fruire di questa produzione aperta delle informazioni, connettermi come tutti gli altri utenti al flusso del sincretismo dove *ognuno dice la sua*, in una situazione di comunicazione generalizzata e gergale. Nell'enorme aumento della mobilità, nel rimescolamento demografico, nella interconnessione tra contesti locali e periferici, tratti eterogenei si aggregano in configurazioni nuove e precarie che farebbero impallidire l'anziano cultore paesano e il suo petulante mito della presunta purezza originaria delle matrici linguistiche. Parole, parolacce, sentenze, considerazioni e proverbi abruzzesi scritti in tutti i modi, comprensibili e riconoscibili nonostante gli errori grafici, si affa-

---

<sup>19</sup> Cfr. A. APPADURAI, *Modernità in polvere* (1996), trad. it. Roma, Meltemi, 2001, pp. 230-257. Oggi una buona parte dell'umanità immagina «vite possibili», sganciate dai contesti locali ma non prive di effetti su di essi, rappresentazione e fantasie prodotte dalla circolazione di immagini, informazioni e uomini. Perciò «le culture non sono più assegnabili a regioni, spazi, territori strettamente definiti; questa possibilità di immaginare mondi diversi da quello in cui abitiamo è diventata sempre più rilevante, al punto di essere parte integrante del nostro stesso mondo. Soprattutto se è veicolata come accade oggi, da supporti di nuovo tipo», cfr. U. FABIETTI – V. MATERA, *Memoria e Identità*, Roma, Meltemi, 1999, p. 264.

stellavano in bacheche di comunità mutanti di minuto in minuto, venivano coperti da saluti di studenti universitari fuori sede, precari, cassintegrati, cuochi in trasferta, emigrati di seconda generazione col loro sforzo di riportare i detti ascoltati dai nonni in linguaggio da loro stessi definito «bastardo»; tutti questi informatori entravano e uscivano dalla stanza virtuale, mentre il loro lascito «etnograficamente rilevante» veniva obliterato dal nuovo arrivato.

Tra i virtuosismi localistici più degni di nota, l'invio telematico, sotto la forma immaginifica e ideal-tipica del «dono»,<sup>20</sup> delle produzioni più rappresentative della cucina abruzzese (*pallotte casce e ove, la vendricine, lu stocche nghè li patàne, lu 'gnèlle a lu cottòre*, e via dicendo); l'apertura di profili dedicati ai paesi e ai loro elementi «folkloristicamente caratterizzanti» (congreghe laicali, feste patronali, sagre, cibo, favole, usanze); la fondazione di comunità dedicate ai proverbi e ai detti abruzzesi, alle quali ho aderito. Qui, per una sorta di gara tra *writers*, ci si aspettava che a proporre il motto più curioso e più interessante fossi io; quando per qualche giorno mancavo dalla performance digitale, mi *venivano a chiamare* tramite un messaggio. Ma che io conducessi una rubrica televisiva sui proverbi non garantiva una simmetria della conoscenza: infatti, sono stata attaccata, e ho dovuto dimostrare la mia competenza sul campo. Un signore ha apertamente (e ingenuamente) malignato che il proverbio che avevo detto quel giorno (ma registrato il mese prima) l'avevo copiato da lui, il quale l'aveva recentemente «postato» in bacheca. In breve, con scrittura neo-orale rivendicava il copyright di *'n tèmpe de vendèmmia, s'acciòppa l'àseno*.<sup>21</sup> D'altronde, le «periferie» sono talora diventate, o aspirano a diventare, centri, e in questo caso la distributività culturale aveva prodotto un eccesso di autorità nel singolo partecipante, travolgendo il tradizionale rapporto esperto-non esperto. Allora, ho colto l'occasione per spiegare che nessuno di noi aveva «scoperto» i proverbi, perché i testi fluiti fino a quel momento nel comune magma televisivo e telematico, inclusi i suoi, erano circolanti nella cultura regionale da qualche secolo e già documentati nelle raccolte di De Nino, De Titta, Finamore e Porto, pubblicate a partire dal XIX secolo.

Su facebook e sui blog, decine di conoscenti e sconosciuti mi contattavano esprimendo richieste e curiosità: «Ciao Lia, la domenica mi manca il tuo proverbio del mattino, vogliamo il proverbio anche nei giorni festivi!»; «Che stai facendo? Stai preparando il proverbio di domani? Me lo dici in anteprima?». All'apice della *liminarità* digitale (e desiderosa di «una messa a frutto» di quella curiosa esplorazione nel web), e decisa a dirigere la ricerca verso un settore congeniale, ho notato che gli oriundi abruzzesi – soprattutto emigrati – mi si

<sup>20</sup> Cfr. in proposito M. AIME – A. COSSETTA, *Il dono al tempo di internet*, Torino, Einaudi, 2010, che rintracciano nello scambio offerto dalla rete digitale (immagini, file musicali, etc.), alcuni equivalenti del paradigma *dono*, e si chiedono se gli scambi in rete (file sharing, i blog, i forum, i social network) siano i nuovi promotori di socialità.

<sup>21</sup> Registrato per la prima volta da GENNARO FINAMORE, *op. cit.*, 1880.



rivolgevano attraverso una scrittura modellata sul dialetto:<sup>22</sup> una modalità di comunicazione «analogica» che ho riciclato a livello di approccio, osservando che il 70% dei miei contatti del social network avviene «pensando» nel dialetto come risorsa linguistica «morale»; ovviamente, si «pensa» (e si «scrive») in dialetto prevalentemente di stati d'animo, sentimenti, quotidianità, ricordi, familiarità.

Naturalmente, in assenza di una precognizione delle regole di scrittura, il risultato è impreciso e può risultare illeggibile, specie se mescolato alle caratteristiche *emoticon* della codifica neo-orale. Per fare un esempio, il dialetto della vulgata andrebbe scritto *sillaba per sillaba, inserendo anche le vocali che non si pronunciano*, ma i contatti scrivono messaggi «di concezione orale», come ad esempio «*Ch pruvèrbie s ditt ogg? Ch pruverb c arccunt duman? Aiuttm steng dpress* (io scriverei invece: *che pruvèrbie si ditte ògge? Che pruvèrbie ci ariccùnte dumàne? Aiùtteme, stènghe dèpresse*). È evidente: in una scarsa padronanza della tecnica di trascrizione, il filo conduttore del dialetto è il suono, ossia il fondamento dell'oralità. Questo flusso di conoscenza scritta, ma «mutuata dall'orale», è percepibile anche in altre pratiche della quotidianità: in una trattoria di Vasto, ho visto sul muro una bella scritta decorata: *Cusin*, che stava per *Cuisine*. Certo, è un «errore» di scrittura, ma data l'importanza funzionale della parola nella tradizione occidentale, dato che la parola «parlata» diventa «documento», è soprattutto un'espressione dell'oralità e delle sue derivate scritte, che mi sembrano «erratiche», sì, ma nel senso della loro impressionante «motilità sociale», più che in riferimento al neo-analfabetismo da parte di persone che scrivono pur non conoscendo bene le norme della scrittura.

##### 5. Antropologia di una neo-oralità folklorica sul web

Con l'oralità, esistevano (o, almeno, così si coagulavano agli occhi degli studiosi) una cultura «egemone» – quella di chi era colto e conosceva il patrimonio di storie della comunità – e una «subalterna», della gente comune, che si occupava delle faccende pratiche della vita quotidiana. Perciò, nel 1877 il pastore peligno, analfabeta, ripeteva la «metafora storica» del gioco delle parti, imparata e trasmessa in forma naturalistico-proverbiale, per esempio *chi pè-cora si fa, lu lùpe se le magne*; e il demologo sulmonese De Nino attentamente

---

<sup>22</sup> Riporto un brano di blog tra ex-compagni di scuola, uno dei quali scrive dall'estero: «L. - T'aricùrde lu professore di li 40 pallotte, alla gita a Pompei? Se n'avè magnate na tìjana (tegame). E sfooteva noi che parlavamo in dialetto: ragazzi, non vi dondolate dal ramo, che si *scacchia!* A. - E dapù ti ricordi, che il ramo a noi non si è scacchiato! Invece a lui gli si è scacchiata la sedia pi lu troppe magnà!!! P. - Ahahahah! Mi ricordo! Mamma mia che ridere! Oddio oddio! Sto morendo dal ridere, me fa male le ganghe (ganasse, n.d.r.)!! A. - Aho, ci mitte n'anne a rispònne? Accattete 'nu compiuter cchiummé!».

trascriveva, analizzava, interpretava, pubblicava e distribuiva fino ai nostri giorni questa conoscenza,<sup>23</sup> una conoscenza che non è certo diventata esclusiva del ceto egemone, perché persistente nella prassi subalterna. Ma nel giro degli ultimi centocinquant'anni la scrittura ha organizzato il «senso comune» in modo nuovo, cambiando a sua volta la cultura orale e spostando gli assi cartesiani della cultura «egemone» e della cultura «subalterna» (la suddivisione gramsciana si dimostra sempre efficace, purché sia una *conseguenza* e mai una *causa*).<sup>24</sup> Paradossalmente, la cultura orale è diventata «cultura scritta», pur restando «subalterna». E visto che la neo-oralità è fondata sulla scrittura, visto che essa è «popolare» e coinvolge il grande pubblico, visto che è il web il luogo dove oggi si scrive di più e con le stesse caratteristiche orali della temporaneità, della contestualità e della sovrapposizione, allora proprio nel web certa subalternità può essere rintracciata. L'unica differenza tra l'oralità e la neo-oralità consiste nel fatto che, nella prima, la parola può assumere una valenza magica, mentre nella seconda lo escluderei, perché «scrivere» è solo il mezzo, ovvero la principale tecnologia per comunicare nel web; dunque, non è essa ad essere permeata di soprannaturalità.

Semmai, è il contenuto del web ad assumere oggi un valore magico, rituale e narrativo, come mostrano per esempio le «leggende metropolitane» o, per tornare all'argomento della trattazione, i blog di folklore e paremiologia regionale. Se i media elettronici all'inizio hanno favorito pratiche fruibili analoghe a quelle rilevate nelle culture orali (si pensi alla radio, al telefono e alla televisione), in essi beffardamente si assiste, proprio in questi ultimi anni, ad una accresciuta consapevolezza del valore comunicativo della scrittura come veicolo per la trasmissione di contenuto. In pratica, qualche anno fa si profilava un'oralità di ritorno, mentre oggi si profila un ritorno alla scrittura: una scrittura neo-orale. Siamo, evidentemente, all'apice dell'invenzione della stampa, in una aberrazione delle previsioni egemoniche scaturite dopo che l'invenzione di Gutenberg cominciò a modificare l'assetto culturale dell'Occidente. La *democratizzazione del sapere* e la «scrittura diffusa» si sono potenziate con le tecnologie digitali che, pure, non tutti, e non in tutte le parti del mondo, hanno una reale possibilità di utilizzare.

Certamente, la subalternità si è «localizzata» prevalentemente, ma non totalmente, fuori dall'Europa. Contrariamente a quanto dice Ong,<sup>25</sup> i mass-media novecenteschi hanno introdotto mutamenti rilevanti e il ritorno all'oralità può anche essere «cognitivamente impoverito». La scrittura *on line* ha molte caratteristiche dell'oralità: l'immediatezza, la paratassi, la tendenza a far prevalere la trascrizione immediata del suono senza rispetto alcuno delle regole grammaticali, la volontà di coinvolgere emotivamente con segnali mul-

<sup>23</sup> A. DE NINO, *Proverbi abruzzesi* cit.

<sup>24</sup> A.M. CIRESE, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo, 1973, p. 310.

<sup>25</sup> Cfr. M. SANFILIPPO – V. MATERA, *Da Omero ai cyberpunk*, Roma, Castelvecchi, 1995.

tisensoriali, il senso di appartenenza. Siamo di fronte ad una volontà comunicativa che si basa sulla scrittura, ma aspira ad una integrazione «emoticon» tra i linguaggi visivo, uditivo, gestuale;<sup>26</sup> che è densa di affettività, ma povera di un vocabolario configurato; che non può prescindere né dall'immagine, né dalla lettura analogica, fondata sulla similarità e sull'accostamento quasi magico tra le parti del discorso. D'altronde, il cervello legge i testi scritti con la sua parte analitica e i testi d'immagini con l'analogica, perciò la comunicazione via web palesa una ridondanza di «analogicità», la quale sembra dominare la razionalità e fa appello ad una originale «intuitività». Dunque, nei social network digitali è la conoscenza analogica a prevalere su quella analitica, e non il contrario: a questo punto, ridefinirei la diade «egemonico-subalterno» come «analitico-analogica», liquidando la preesistente dicotomia «cultura orale-cultura scritta».

Credo che la violenza di certi feed-back sia la prova migliore del senso di orizzontalità tra le persone che frequentano il web. Il dilemma televisivo tra chi controlla e chi è controllato non ha più senso, e in questo frangente mi sono sentita davvero *etnografa nel gruppo studiato*, che per l'ennesima volta è l'Abruzzo, una società complessa, composta da comunità marginali in divenire, tant'è che, per soddisfare le richieste di un pubblico la cui alfabetizzazione consta di vari dislivelli,<sup>27</sup> un libro sui proverbi l'ho pubblicato, perseguendo la significativa scissione del tronco (l'oralità televisiva) in due distinti rami di scrittura: quella analitica, che è cartaceo-filologica, e quella analogica, che è digitale e neo-orale.

Fare osservazione nel calderone telematico della *vita comunitaria* significa trasformarsi in una sorta di semiconduttore, in grado di sintetizzare analiticamente le qualità delle immagini analogiche che viene scoprendo davanti a sé, trattenendo ed elaborando personalmente parte dell'informazione che fluisce incessantemente e copiosamente nel magma generico della «intelligenza connettiva».<sup>28</sup> Fare etnografia nel web significa appartenere temporaneamente ad una intelligenza condivisa: un intelletto sempre in funzione a cui ci si connette (o da cui ci si disconnette) senza influire sulla sua integrità complessiva. Si arriva a partecipare insieme a progetti, idee, emozioni senza perdersi nel flusso di una identità complessiva, perché ex abrupto si può venire maltrattati o apprezzati con spontaneità avvincente e disarmante: è come se nel web non esistessero le reticenze, perché gli utenti con la loro sincerità compensano la velocità, la precarietà e la temporaneità delle *interviste*.

D'altronde, i non-luoghi, reali o virtuali, agiscono come semplificatori del reale, ed è proprio «dentro di essi» che l'uomo sociale si isola dalla routine e

<sup>26</sup> D. FIORMONTE, *Scrittura e filologia nell'era digitale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

<sup>27</sup> Cfr. A.M. CIRESE, *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*, Roma, Meltemi, 2006.

<sup>28</sup> D. DE KERCKHOVE, *Brainframes* cit., p. 22, indica l'intelligenza connettiva col termine di *webness*, «la retità».

riesce ad esprimere opinioni e preoccupazioni senza paura di essere giudicato, sentendosi protetto dal guscio della non-presenza. In questo *viaggio etnografico* non mi pare che il microfono della visibilità televisiva abbia distorto la mia voce,<sup>29</sup> la quale ha partecipato alla costruzione di alcune comunità web pariteticamente a quella di persone neo-orali e dalle competenze diverse. Autori come Aime e Cossetta<sup>30</sup> si chiedono se il web (caratterizzato dalla vorticosa circolarità di scambio-condivisione) potrebbe essere considerato come una società dagli schemi simili a quelli della società tradizionale, o starebbe piuttosto alla base di nuovi modelli relazionali: in tal caso, andrebbero analizzate le ripercussioni sulle dinamiche tradizionali con cui continuiamo a convivere. Tuttavia, la forza della condivisione risiede nel suo valore di legame, nella capacità di dare vita a relazioni tra le persone, e la condivisione troppo anonima del web non produce, per ora, legami in senso stretto; la socialità della rete esclude la presenza, la corporeità, la comunicazione gestuale e teatrale, dunque l'atteggiamento dell'utente in rete è più simile a quello di un consumatore che non a quello del membro di una famiglia o di una vera comunità.

La rete, in conclusione, è un non-luogo, e questo solleva un altro problema relativamente al senso di una simile indagine etnografica: manca la visualizzazione delle pratiche, insomma, per dirla con Duranti, la *etnopragmatica*.<sup>31</sup> Essendo dunque la scrittura e le «visualizzazioni mascherate» l'unico elemento materiale analizzabile, ed essendo, questo approccio, troppo riduttivo rispetto alla complessità culturale, andrebbe rivisto e re-inquadrato l'intero follow-up della partecipazione osservante nel web. Chi è interessato ai modi in cui le «grammatiche» offrono concettualizzazioni diverse dell'esperienza, trova naturale studiare la logica delle forme linguistiche a prescindere dal loro uso sociale. Chi, come l'antropologo, è invece interessato alle lingue come strumenti di azione sociale, le studia nei loro contesti d'uso, che possono essere le scuole, i luoghi di lavoro, i luoghi di svago. La vita telematica del social network è, e per ora resta, uno spazio alquanto limitato rispetto all'ampia gamma di relazioni che attualmente coinvolgono la quotidianità delle persone.

#### RIASSUNTO – SUMMARY

Il saggio racconta un'esperienza di comunicazione televisiva effettuata in Abruzzo tra il 2009 e il 2010, esperienza dalla quale è scaturito un coinvolgimento dell'A. del network telematico correlato al tema dei proverbi e delle tradizioni popolari regionali, ed una conseguente partecipazione osservante nel campo «web» e «neo-oralità».

<sup>29</sup> Uso liberamente una metafora da B. LATOUR, *Reassembling the Social. An Introduction to Actor-Network-Theory*, New York, Oxford University Press, 2007.

<sup>30</sup> Cit., nota 20.

<sup>31</sup> A. DURANTI, *Etnopragmatica. La forza nel parlare*, Roma, Carocci, 2007.

La presente esperienza etnografica innanzitutto costituisce una conferma diretta dell'esistenza di una domanda pubblica «di antropologia», ossia di una disciplina olistica che attualizzi il passato e decifri certe complessità del presente che coinvolgono la vita comunitaria. Inoltre, accenna al senso della paremiologia nel folklore contemporaneo e al ruolo del folklore televisivo «performato» come agente di aggregazione di comunità telematiche, con conseguente osservazione della neo-oralità nel network e delle associazioni telematiche. La questione più approfondita è l'atteggiamento dell'utente in rete, che è più simile a quello di un consumatore che non a quello del membro di una vera comunità: tale elemento rende la rete, dunque, un non-luogo, malgrado le communities analizzate sembrano in apparenza trovare nel web, attraverso il folklore, l'espressione ideale per aspetti intimi come il linguaggio empatico, l'appartenenza culturale e locale, le storie personali e familiari.

In ultima analisi, si pone un problema di metodo inerente al «fare antropologia oggi», essendosi l'osservazione condotta in base all'analisi delle conversazioni scritte individuali e di gruppo (chat e messaggi), ossia una sorgente «naturale» di informazioni di neo-oralità; in conclusione, però, l'impatto della funzione telematica del social network risulta ridimensionato rispetto alla socializzazione che attualmente coinvolge la maggior parte delle persone.

The text is offered as a descriptive and interpretative reading of the public communication in cultural anthropology through the mass media. The text presents a regional case-study concerning the Abruzzi: the author lead and performed as actor in RAI telecast about the Abruzzi folklore from 2008 to 2011, with topic on regional proverbs pronounced in the local dialect and commented by the social and cultural anthropology means. The telecast both makes visible the regional folklore and the cultural anthropology through a successful regional audience (38%). In the same time, the author interfaces with the audience and continues its investigation into synchronous folklore through personal contacts and both digital (the *web*), noting that into the “webness” (reading De Kerckhove) the roles of subordinate relations are not so granted as it happens in the television communication (reading Popper).

Exploiting the escalation from the universities to the theatre and the television, from writing papers to the digital writing into the *web communities*, the author is allowed to analyze the Abruzzi as “cybernetic society” not geographically located and both composed of marginal becoming communities. This experience concludes by opening a new space for the discussion of the ethnographic communication trough the mass media and both expects results of improved interactions between the anthropologist and the audiences, because the ethnography allows to follow the social actors when they are called to set up – and act – the cultural communities.