## ANTROPOLOGIA DEL PATRIMONIO

*Collana diretta da*
Alessandro Simonicca

Gallo F., Simonicca A. (a cura di), *Effimero. Il dispositivo espositivo tra arte e antropologia*, 2016
Bonetti R., Simonicca A. (a cura di), *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, 2016
Aliberti F., Cozza F. (a cura di), *Mobilità culturale e spazi ospitali*, 2018
Iuso A. (a cura di), *Il senso della storia*, 2018

# IL SENSO DELLA STORIA

*Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*

*A cura di*
ANNA **IUSO**

CISU

Il CISU collabora con l'ANVUR
per la valutazione del sistema universitario e della Ricerca

Tutti i diritti sono riservati.
Questo volume non può essere riprodotto, archiviato o trasmesso, intero o in parte, in qualunque modo (digitale, elettronico, ottico, meccanico o registrato).

Le fotocopie per uso personale del lettore sono consentite nei limiti del 15% di ciascun volume solo dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4 della legge 22 aprile 1941 n. 633 e in base all'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS e CNA, Confartigianato, CASA, CLAAI, Confcommercio, Confesercenti il 18 dicembre 2000.

Le riproduzioni per uso differente da quello personale, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, necessitano dell'autorizzazione scritta dell'Editore.

ISBN 978-88-7975-674-7

2018 © CISU Centro d'Informazione e Stampa Universitaria
di Colamartini Enzo s.a.s.
Viale Ippocrate, 97 – 00161 Roma
Tel. 06491474 – Fax 064450613
E-mail: info@cisu.it
Internet: www.cisu.it

cercaci su Facebook seguici su Instagram seguici su twitter

**Antropologia del Patrimonio**
*Collana* diretta da *Alessandro Simonicca*

*Comitato Scientifico:*
Roberta Bonetti (Università di Bologna), Alessandra Broccolini (Sapienza Università di Roma), Pietro Clemente (Università di Firenze), Francesca Gallo (Sapienza Università di Roma), Gaia Salvatori (Seconda Università di Napoli), Claudio Zambianchi (Sapienza Università di Roma), Stefania Zuliani (Università di Salerno)

COLLANA SOGGETTA A PEER REVIEW

# INDICE

*Introduzione*
**Il senso della storia,** *Anna Iuso*
1. Usi e disusi ..... Pag. 8
2. Saperi diffusi e patrimonializzazione ..... » 10
*Bibliografia* ..... » 12

SEZIONE 1
**USI E DISUSI**

**Usi del passato e democratizzazione della memoria: il caso delle rievocazioni storiche,** *Fabio Dei*
1. Rievocare il passato ..... » 15
2. Usi del passato: qualche categoria di base ..... » 18
3. Memorie formali e informali ..... » 21
4. La «democratizzazione» della memoria culturale ..... » 24
5. Patrimonializzare ..... » 26
6. I rievocatori come comunità patrimoniale? ..... » 30
*Bibliografia* ..... » 34

**Usi e disusi della storia. Il ruolo politico del passato nel regno del Buganda,** *Marco Sottilotta*
1. Introduzione ..... » 37
2. Luoghi di memoria ..... » 39
3. Patrimonio universale dell'umanità ..... » 42
4. Il disinteresse ufficiale ..... » 46
5. Conclusioni ..... » 50
*Bibliografia* ..... » 51

**Storia, potere, terra. La patrimonializzazione degli archivi della *chieftaincy* nzema,** *Stefano Maltese*
1. Conflitti e potere ..... » 54
2. Fonti e processi di *history-making* ..... » 57
3. Liti e processi di patrimonializzazione degli archivi della *chieftaincy* ..... » 61
4. Conclusione ..... » 68
*Bibliografia* ..... » 69

**"Rendere visibile il passato": riappropriazione della storia e neosciamanesimo tra i sami norvegesi,** *Giacomo Nerici*
1. Introduzione ..... » 71
2. Le origini del concetto di "Sapmi": costruzione e rivendicazione di un'appartenenza comune ..... » 72
3. Nel mondo dei musei: "mettere in mostra" la cultura Sami ..... » 75

4. Il ruolo dell'archeologia tra casi di *repatriation* e comunità indigene ..... » 78
5. Neosciamanesimo, festival e re-enactment del passato: nuove forme di patrimonio? ..... » 85
6. Conclusioni ..... » 93
*Bibliografia* ..... » 94

SEZIONE 2
**SAPERI DIFFUSI**

**La storia messa in scena in Polinesia francese,** *Matteo Aria*
1. I senza memoria e le tradizioni dell'invenzione ..... » 101
2. Tahiti: il passato in festa ..... » 108
3. *Passeurs* del sacro ..... » 116
*Bibliografia* ..... » 121

**Le pietre ricordano.**
**Una storia sui *petroglyphes* della Nuova Caledonia,** *Matteo Gallo*
1. Archeologia Kanak e Storia Orale ..... » 127
2. Una nuova storia dei *pétroglyphes* senza storia ..... » 132
3. La seconda spedizione ..... » 137
4. Conclusioni ..... » 139
*Bibliografia* ..... » 140

**Annibale è passato da qui. La (ri)costruzione del passato tra archeologia e storia locale,** *Fulvio Cozza*
Premessa ..... » 143
1. Tracce di sé ..... » 146
2. (Ri)costruire storie ..... » 150
3. Il genio del luogo ..... » 153
*Bibliografia* ..... » 157

**Scegliere la storia.**
**Narrazioni, nostalgie e attese su Facebook,** *Francesco Aliberti*
1. Origliando al ristorante ..... » 161
2. Introduzione ..... » 164
3. Il Municipio III e la Storia di Roma: da Menenio Agrippa a Simon Bolivar ..... » 166
4. Ricostruzioni al negativo ..... » 172
5. «Pare un'altra città»: spaesamento e degrado ..... » 175
6. Come quando nevica a Roma ..... » 181
7. Scegliere la storia ..... » 185
*Bibliografia* ..... » 188

*Autori* ..... » 189

# IL SENSO DELLA STORIA

*Anna Iuso*

Cercare il senso della storia è una delle attività centrali dello spirito umano. Individualmente, ognuno di noi ripercorre il proprio passato cercando il filo rosso che lega gli eventi che ha attraversato e i sentimenti che lo hanno agito. Collettivamente, ogni comunità seleziona tappe dei propri trascorsi per legittimare, attraverso origini comuni ed eventi chiave, la propria identità attuale, e proiettarsi in un più o meno immediato futuro. Come se, nel caotico fluire degli avvenimenti, fosse umanamente insopportabile, e ontologicamente inammissibile, l'idea che la nostra storia, dunque la nostra vita, un senso non ce l'ha.

Così, tutto il lavoro di selezione che le memorie personali e di gruppo operano sul proprio vissuto, tende all'individuazione di un ordine diacronicamente costruito, che miri a legittimare l'agire del presente e giustificare l'operare per il futuro.

Le memorie forti delle società a tempo ciclico, e le memorie deboli – costantemente ri-radicate in un passato remoto – delle società a tempo sagittale sono oggi lo strumento principale delle comunità che attraverso monumenti, narrazioni, commemorazioni, rievocazioni, valorizzazioni e patrimonializzazioni plasmano i propri confini identitari attingendo a piene mani da quella straordinaria risorsa che è il passato.

Gli stessi storici riconoscono che oggi la storia, e anche la Storia, nel sentire collettivo, deve essere intrinsecamente dotata di senso:

> [...] les situations dont le discours historique doit rendre compte se sont extraordinairement compliquées et diversifiées depuis que l'on imagine que l'histoire est porteuse d'un sens intrinsèque (et non plus seulement pourvoyeuse d'une collection d'exemples intemporels) – moraux, religieux, politiques; depuis que la revendication identitaire nationale s'est généralisée, produisant des effets qui sont indissociablement d'affirmation et de désagrégation, de décomposition et de recomposition; [...] (Hartog, Revel, p. 16).

Altrimenti detto, il discorso storico ufficiale e professionale ha difficoltà a padroneggiare il proliferare di discorsi storici legati all'affermarsi di un "uso pubblico della storia",[1] a sua volta fortemente connesso all'emer-

[1] Ormai canonici i riferimenti a Habermas, 1987; Gallerano, 1995.

# USI DEL PASSATO E DEMOCRATIZZAZIONE DELLA MEMORIA: IL CASO DELLE RIEVOCAZIONI STORICHE

*Fabio Dei*

## 1. Rievocare il passato

Le rievocazioni storiche sono un tipo di evento pubblico festivo che ha avuto grande sviluppo e diffusione negli ultimi decenni, in tutta Europa (e in altre parti del mondo, sia pure con caratteristiche un po' diverse). In Italia, in particolare, le rievocazioni hanno impattato su un preesistente e ricco tessuto di feste storiche municipali, di sagre paesane e revival folklorici, ricorrenze civili e religiose: non solo affiancandosi a esse, ma talvolta sostituendole oppure innestando al loro interno aspetti di *reenactment*. Negli ultimi tre anni, ho studiato alcune caratteristiche di questo fenomeno all'interno di un progetto di ricerca dell'Università di Pisa, centrato sulla Toscana: una regione in cui la diffusione delle rievocazioni appare oggi particolarmente capillare. Presenti praticamente dappertutto, nei centri urbani come nei piccoli paesi, le feste rievocative sembrano rappresentare una modalità di rilettura di forme di identità e tradizione civica assai radicate. In altri contributi, editi o in preparazione, ho proposto una descrizione del fenomeno rievocativo e una analisi delle tipologie di eventi che esso comprende; cercando, al tempo stesso, di porlo in relazione ad altre tipologie di eventi che richiamano il passato (come le commemorazioni o le celebrazioni, i revival, la costituzione di repertori patrimoniali; Dei, 2016a, 2017a, 2017b). In questo saggio vorrei invece concentrarmi sul più generale contesto delle forme di uso del passato, di memoria culturale e di patrimonializzazione in cui le rievocazioni si collocano: nel duplice senso delle trasformazioni recenti di quella che possiamo chiamare cultura della memoria, e degli strumenti interpretativi che l'antropologia e le scienze sociali utilizzano per darne conto.

Devo però iniziare definendo un po' meglio, anche se in modo non sistematico, l'oggetto di cui parliamo. Cosa si intende per rievocazioni storiche? Il loro ingrediente cruciale è la messa in scena di eventi o di ricostruzioni della vita quotidiana di epoche passate, attraverso perfor-

mance teatrali di massa che implicano l'uso di costumi (o "abiti storici", come preferiscono dire i rievocatori, che non amano il termine "costume" per l'accostamento improprio con i travestimenti carnevaleschi) e di altri elementi di cultura materiale attribuiti a un'epoca particolare. "Rievocazione" e "ricostruzione", per la verità, sono termini accuratamente distinti da gruppi e organizzazioni che operano in questo campo. In linea di massima, la rievocazione si riferisce a un evento preciso (ad esempio una battaglia, o la visita della città da parte di un personaggio storico famoso): implica un elemento di messa in scena narrativa e funzionale, e punta sulla spettacolarità delle scenografie e dei costumi, preoccupandosi relativamente poco della "fedeltà" dei dettagli. La ricostruzione mira invece a mettere in scena ambienti e situazioni della vita quotidiana, ad esempio mercati, ambienti domestici, botteghe artigiane: tenta di conseguire il massimo di fedeltà filologica, sulla base delle fonti scritte e iconografiche disponibili, e disdegna la spettacolarità a favore del rigore metodologico (conseguito spesso attraverso l'impiego di consulenze scientifiche). Di fatto, tuttavia, queste due forme si intrecciano tra di loro, coesistendo nella maggior parte degli eventi.

Vi sono anche due diverse tradizioni o genealogie che si combinano in molte delle attuali rievocazioni. La prima è quelle delle feste storiche urbane, che in Toscana hanno come prototipo (più antico e più noto) il palio di Siena, e che nel corso del Novecento sono state "inventate" (o "recuperate" da antiche tradizioni, secondo gli organizzatori) in molte altre città. Si tratta spesso di creazioni del fascismo, che le promuoveva come strumenti di comunicazione di massa e nell'ottica di un'idea interclassista di "identità popolare" (nascono ad esempio negli anni Trenta il calcio storico fiorentino, il Gioco del Ponte di Pisa e la Giostra del Saracino di Arezzo). Ma anche nel dopoguerra, nel quadro dell'egemonia dei partiti di sinistra, le feste continuano a prosperare e a godere di un ampio seguito popolare (incluso il popolo "comunista" integrato nella subcultura rossa che caratterizza in quegli anni buona parte della regione). Si espandono, anzi, cominciando a interessare fra anni Sessanta e Settanta anche piccoli comuni e centri rurali (si veda un'ampia analisi storico-politica di questi eventi in Savelli, 2010; per una lettura che le pone in rapporto con la più generale categoria antropologica di festa si veda Mugnaini, 2013). Tratti comuni delle feste storiche sono la divisione della città in contrade o rioni, la disputa di un palio o gara di destrezza di altro tipo, le sfilate in abiti storici (di solito medioevali o rinascimentali), la



presenza di sbandieratori e tamburini, con una partecipazione di massa (e, in tempi recenti, forti capacità di attrazione turistica, senza che però il turismo possa mai esser considerato come la principale determinante o "ragione" dell'evento stesso). La seconda tradizione che confluisce nelle attuali rievocazioni è quella nordeuropea e americana del reenactment: ne sono consolidati esempi le rievocazioni delle battaglie della Guerra Civile negli Stati Uniti, o di quelle napoleoniche in Europa. Qui non sono coinvolte di solito comunità locali, ma ampi gruppi di appassionati interessati a esperienze di immersione in forme di vita del passato. L'accento è posto sulla fedeltà nella ricostruzione della cultura materiale (gli abiti, le armi e le attrezzature, il cibo) e sull'autenticità delle esperienze esistenziali: è dunque bandito l'uso delle moderne tecnologie, con l'obiettivo di "rivivere" le emozioni soggettive legate al freddo, alla fame, fino a un certo punto anche alla paura e alla violenza della battaglia.

Come dicevo, queste due tradizioni si sono fuse nella realtà italiana e toscana contemporanea, dando vita a un continuum di eventi rievocativi nei quali entrambe le componenti sono presenti in maggiore o minor misura. Si va da un massimo di contenuto festivo-identitario e di legame con il territorio, fino a manifestazioni nelle quali la dimensione locale è assente o poco significativa; da un massimo di ricerca della fedeltà filologica fino a rappresentazioni di un passato esplicitamente mitologico o di stile fantasy. Tuttavia, è difficile classificare con chiarezza le tipologie di eventi, distinguendo in modo netto le "vere" feste dalle manifestazioni spettacolari con finalità turistiche (Mugnaini, 2017), oppure una piena accuratezza da una totale inaccuratezza storica. Si tratta di gradi diversi, di stili festivi che sfumano uno nell'altro, con nuclei tematici e somiglianze di famiglia che tornano costantemente (per un primo tentativo di identificazione di quelli che potremmo chiamare i "temi" e i "motivi" degli eventi rievocativi rimando al sito web, ancora provvisorio, che raccoglie i risultati della ricerca pisana: rievocareilpassato.cfs.unipi.it). Ad amalgamare il tutto contribuisce la presenza di una vasta gamma di operatori semiprofessionali che girano fra eventi diversi: da registi ed esperti di scenografia, ad attori e *storyteller* che si specializzano nel ruolo di "voce narrante", a praticanti di falconeria, scherma medioevale, tornei equestri, musica "antica", fino a commercianti che propongono stand di gastronomia medievale, prodotti artigianali in legno e cuoio, e così via.

La ricerca pisana ha censito oltre 200 eventi rievocativi nella regione (ma l'elenco è ancora incompleto). La maggior parte di essi si svolge

annualmente, con calendari che occupano più giornate, talvolta più settimane (per lo più nella stagione estiva). L'aspetto più importante che mi interessa per il momento sottolineare è che dietro ciascuna rievocazione c'è l'azione organizzativa di associazioni locali molto numerose, che contano spesso centinaia di aderenti attivi operanti su base volontaria. Tali gruppi fanno sentire la loro presenza non solo nel momento cruciale della festa, ma anche per il resto dell'anno, attraverso attività di autofinanziamento, cene sociali, attività di preparazione dei costumi e delle attrezzature storiche e così via. Le amministrazioni pubbliche, pur sostenendo in molti casi le manifestazioni, non ne sono le dirette organizzatrici; né lo sono le Pro-Loco o altri organismi di promozione turistica. Quindi l'iniziativa viene dal "basso": si potrebbe persino parlare di "comunità patrimoniali", nel senso che la convenzione di Faro attribuisce a questa nozione ("insieme di persone che attribuisce valore ad aspetti specifici dell'eredità culturale, e che desidera, nel quadro di un'azione pubblica, sostenerli e trasmetterli alle generazioni future"). Qui però ci troviamo di fronte a una difficoltà: perché nella tradizione antropologica il termine patrimonio e l'idea di comunità patrimoniale si associano di solito a fenomeni culturali di tutt'altro tipo. Cioè a tradizioni "autentiche", profondamente radicate nella vita culturale di aree e popolazioni specifiche, di origine rurale e premoderna (basta pensare ai "beni" inseriti nella lista rappresentativa Unesco dell'ICH): e non a eventi di recente invenzione, spettacolarizzati e pericolosamente vicini agli stili della cultura commerciale di massa, che richiamano un passato troppo mitologico o immaginario per poterlo considerare tradizionale. E infatti, è comune che gli antropologi, i folkloristi, ma anche gli stessi storici guardino con un certo disgusto e fastidio alle rievocazioni, considerandole una sorta di degenerazione commerciale delle vere feste popolari, nonché una modalità spuria e acritica di accostamento alla storia. Tornerò alla fine del saggio su questo problema: ma intanto, come accennato, vorrei allineare e discutere gli strumenti interpretativi che l'antropologia ha di recente elaborato in relazione agli usi sociali del passato.

## 2. Usi del passato: qualche categoria di base

Una delle accezioni della "svolta riflessiva" nella storiografia e nelle scienze sociali di fine Novecento potrebbe esser così espressa: da



discipline che patrimonializzano il passato, le nostre sono divenute discipline che studiano i processi di patrimonializzazione del passato. La grande esplosione degli studi sulla memoria collettiva o culturale, a partire almeno dagli anni Ottanta del Novecento, ne è il principale indicatore. La storiografia, da allora in poi, non si accontenta più di contrapporsi alla memoria – considerata come visione del passato ingenua, profana, soggettiva e potenzialmente falsa o distorta: trae invece la memoria, o meglio i processi culturali e sociali di rappresentazione del passato, a proprio oggetto di studio. È in tale quadro che si riscoprono autori fino ad allora quasi dimenticati come Maurice Halbwachs (1996), e che si lanciano grandi programmi di studio empirico non sui fenomeni storici in sé, ma sulle forme della loro commemorazione, rappresentazione, plasmazione culturale. Anche lo smontaggio del concetto di tradizione, a partire almeno dal famoso volume curato da Hobsbawm e Ranger (1983), va in questa direzione. Non si pretende più di affermare un ruolo dello storico come esperto in grado di discernere oggettivamente la tradizione autentica da quella falsa: da questo punto in poi, ciò che distingue lo storico professionale, epistemologicamente avvertito, dai dilettanti locali è proprio lo scetticismo rispetto all'autenticità e alla fattualità della conoscenza del passato. Beninteso, tutto ciò non conduce necessariamente a una visione postmoderna, nella quale va perduto il concetto di oggettività storica e la verità viene ridotta al nietzschiano "esercito mobile di metafore". Al contrario, gli storici tengono per lo più ben ferma la distinzione tra la propria professione, basata su criteri rigorosi di critica, analisi e comparazione delle fonti, e i processi diffusi della memoria culturale. Tuttavia, giungono a considerare il proprio lavoro come un caso speciale in un più ampio quadro di pratiche e discorsi relativi alla rappresentazione del passato. E, se sono abbastanza riflessivi, si rendono conto di non trovarsi su un piano metasociale, protetti per così dire da diritti di extraterritorialità: la purezza normativa del sapere storico è di fatto costantemente insidiata da quelle stesse politiche e retoriche, da quegli stessi interessi e agonzie che plasmano le dinamiche memoriali diffuse. (Da qui, fra l'altro, la crescente importanza di quella che si chiama oggi public history: che non è una disciplina "applicata", ma una storiografia consapevole che il proprio sapere si costituisce dentro la sfera pubblica e i suoi problemi (Ridolfi, 2017, Bertella Farnetti *et al.*, 2017))

Gli antropologi, da parte loro, erano (o avrebbero dovuto essere) già avvertiti di tutto ciò. Lo studio delle rappresentazioni locali del tempo e del passato è stato infatti fin dall'inizio un tema centrale per la disciplina. Basta pensare, per fare solo alcuni esempi, al magnifico capitolo di Evans-Pritchard (1940) sulla concezione del passato dei Nuer e sulla nozione di "tempo strutturale", o al fascinoso saggio di Geertz (1973) sulla relazione fra tempo e persona a Bali; all'intera tradizione di studi sul mito e sulla visione circolare del tempo; a quella sulle feste rituali come "eterno ritorno" o riattualizzazione della fondazione del mondo; o, ancora, alle ricerche sul nesso tra tempo e oralità e al concetto di *floating gap* di Vansina (1985), che rende sempre equidistante lo scarto tra il nostro presente e il tempo del mito. Tuttavia, come in altri campi, anche in quello del tempo e della memoria l'antropologia classica ha mostrato una certa tendenza a dicotomizzare: a pensare cioè le differenze in termini di contrasto fra il primitivo (o tradizionale) e il moderno. Dunque tempo ciclico *vs* tempo vettoriale; mito *vs* storia; società fredde *vs* società calde; oralità *vs* scrittura, e così via. Non che queste categorie siano infondate o totalmente etnocentriche, come ha ritenuto un po' troppo in fretta la critica postcoloniale; anzi, sono servite a denaturalizzare la nostra stessa percezione della storia e della tradizione. Ma una troppo netta contrapposizione binaria non serve a capire i contesti tradizionali (come hanno mostrato tra gli altri i lavori di Carlo Severi (2004), con la loro insistenza su un ruolo delle immagini che complica le relazioni fra oralità e scrittura), né a capire quelli moderni o contemporanei (Connerton, 1989; Tonkin, 2000).

Per questi ultimi, infatti, non basta accontentarsi di una raggiunta visione lineare e aritmetica del tempo, o di una definitiva sostituzione della "storia" al "mito" e alla pura "memoria". Gli usi del passato nelle moderne società, quelle "razionalizzate" in senso weberiano, è questione assai complessa (e raramente affrontata in modo specifico ed etnografico dagli studi sociali). Vi sono ambiti specializzati e legittimati ad affrontare il passato e a enunciare su di esso discorsi "veri": la storiografia e l'insegnamento della storia da un lato, dall'altro gli apparati statali che hanno a che fare con la conservazione degli archivi e del "patrimonio", o con la commemorazione degli eventi. Sono gli ambiti classici di quella che Jan Assmann (1992) ha chiamato "memoria culturale", individuandone le basi istituzionali già nell'antico Egitto e in relazione alle forme amministrative statuali. Ma accanto a tali istituzioni vi è tutto un ambito di



pratiche, rappresentazioni e "discorsi" che si collocano nel campo della cultura "popolare" (nel duplice senso di folk e di massa), in cui le logiche della ciclicità, del mito, del tempo qualitativo e classificatorio si ripresentano in molteplici forme e combinazioni. Penso ad esempio al tempo del ciclo annuale che struttura la vita quotidiana in molteplici dimensioni: dal festeggiamento dei compleanni a quello del Natale e delle altre ricorrenze calendariali, dai cicli scolastici a quelli dei campionati sportivi, dalla ritualità delle vacanze alla serialità della programmazione televisiva e così via. Penso, al tempo stesso, al ritorno del mito nelle strutture della cultura di massa. Come avevano già capito Barthes (1974) ed Eco (1964) nelle loro opere pionieristiche degli anni Cinquanta e Sessanta, l'uso della nozione di mito in relazione alla cultura di massa non è puramente metaforico, ma si riferisce a una precisa relazione temporale con un evento irradiatore di senso – la cui distanza dal presente non cambia con il trascorrere aritmetico degli anni. Tutti temi che contribuiscono a strutturare l'esperienza quotidiana del tempo in modi che l'antropologia mette a fuoco solo in modo frammentario e con molta difficoltà.

## 3. Memorie formali e informali

Siamo dunque di fronte a rappresentazioni, discorsi e usi del passato "ufficiali", sostenuti dalle istituzioni e dagli strumenti della cultura egemonica, e a una serie di usi meno esplicitamente fondati ma pervasivi nell'esperienza quotidiana. Per inciso, quanto siano distinti e difficili da coordinare questi due piani lo dimostra la nostra difficoltà a coordinare le varie scale del trascorrere del tempo: ad esempio la cronologia degli eventi politici internazionali e il tempo strutturale della parentela o quello ciclico delle vacanze o dei corsi scolastici. Questi ultimi li pensiamo secondo un ordine classificatorio e relazionale ("dopo la maturità", "quando ci siamo sposati", "quell'anno siamo stati a Parigi", "l'anno prima eravamo stati in campeggio in Sardegna", ecc.), che solo con molto sforzo mettiamo in relazione con la Storia. Cosa accadeva nel mondo quando è nata nostra figlia, o morivano i nostri nonni? Oppure, quale grande crisi politica era in corso quando siamo andati a vedere quel certo film, o a sentire quel concerto che pure ancora ricordiamo? Se proprio non siamo storici contemporaneisti di professione, non viene naturale porre in relazione queste diverse cronologie o serie

di eventi. Solo alcuni accadimenti di portata epocale riescono a inserirsi all'interno del tempo biografico e parentale, determinandone la struttura ("prima della guerra", "dopoguerra subito", "dopo il crollo del Muro di Berlino", "quando c'era ancora la lira", oppure "dov'eravamo quando sono crollate le Twin Towers", ecc.).

Ma tornando al nostro argomento: le principali teorizzazioni della memoria nel tardo Novecento colgono questa duplicità di piani, categorizzandola ancora una volta attraverso nozioni binarie. È il caso delle contrapposizioni tra milieu de la mémoire e lieux de la mémoire (Nora, 1984), tra memoria comunicativa e memoria culturale (Assmann, 1992), tra memoria ufficiale e vernacolare (Bodnar, 1992). Anche se non esattamente coincidenti, tali nozioni colgono la differenza tra rappresentazioni del passato costruite (o più spesso assunte come scontate) nella dimensione delle relazioni genealogiche e faccia-a-faccia, della comunicazione orale, della scala locale; e, dall'altra parte, quelle investite dalla legittimità delle istituzioni, prodotte e sostenute da specialisti e diffuse tramite i canali prestigiosi e permanenti della scrittura, dei monumenti, della toponomastica, delle performance celebrative ufficiali. In questo caso, tuttavia, la dicotomia non implica affatto una visione "evolutiva", nel senso di una progressiva razionalizzazione della società che ridurrebbe gli spazi informali – massimizzando invece una memoria culturale ufficiale incorporata saldamente nelle fondamentali strutture amministrative e culturali. Al contrario, i due piani si intrecciano e si articolano in modalità storicamente e socialmente variabili.

Una copiosa letteratura documenta ad esempio le pratiche di costruzione di una memoria culturale pubblica da parte degli Stati-nazione nelle fasi della loro formazione e soprattutto nell'"epoca d'oro" del nazionalismo che comprende l'Ottocento e la prima metà del ventesimo secolo. Sono i temi della "immaginazione di comunità" di Benedict Anderson (1996), della nazionalizzazione delle masse di George Mosse (1975), o delle commemorazioni della Grande Guerra studiate da Jay Winter (1998). In questa fase lo Stato, insieme ai ristretti ceti sociali dominanti e colti, detiene il controllo dei più potenti e pervasivi mezzi di comunicazione atti a costruire e diffondere una memoria culturale unitaria. È un'opera che avviene simultaneamente su tre piani: a) il racconto del passato, tramite le strutture di ricerca, la scuola, la stampa, gli archivi e le biblioteche, e in definitiva la scrittura della storia (che si articola per lo più come "storia patria"); b) i luoghi della memoria: il



controllo dell'urbanistica e della toponomastica, la costruzione di monumenti, musei e geografie mitiche (si pensi al Risorgimento italiano) nelle quali si iscrive una storia esemplare della nazione; c) le performance commemorative, riti pubblici di "effervescenza collettiva" che rendono visibili i poteri e gli organi dello Stato e coinvolgono le masse urbane (ad esempio, per rendere concretamente percepibile il "popolo" si costruiscono i grandi viali o le sterminate piazze adatte a contenere i raduni di massa, abbattendo spesso i vecchi quartieri poveri).

In questa fase, la possibilità di fare memoria su altri piani – come quello familiare o della società civile – è piuttosto limitata, e circoscritta alle classi sociali più alte. La borghesia ottocentesca emula ad esempio le strategie aristocratiche di costruzione di una genealogia, attraverso ricerche araldiche, gallerie di ritratti (e poi album fotografici, che conoscono un vero e proprio boom nell'età vittoriana; Di Bello, 2007), i "libri di famiglia" di cui racconta Thomas Mann nei Buddenbrock; e ancora di più la costruzione di case destinate a restare nel tempo delle generazioni, nelle quali inscrivere il proprio ruolo sociale per mezzo di uno specifico ordine simbolico (l'antropologia storica di Frykman e Löfgren [1987] sulla borghesia svedese di fine Ottocento offre ad esempio un ricchissimo affresco di simili pratiche culturali).

Niente del genere sembra riguardare i ceti popolari e subalterni, immersi in una memoria vissuta, genealogica o strutturale, ma privi sia dell'interesse che delle risorse necessarie alla costruzione di memoria culturale. Lo testimonia, come ci ricorda lo storico John Gillis, l'assenza quasi totale di pratiche commemorative nelle famiglie popolari prima della metà del Novecento:

> In passato, le famiglie che costruivano la loro solidarietà sulle reciprocità dell'esistenza quotidiana non avevano bisogno delle risorse della commemorazione. I riti, il mito e la memoria erano quasi del tutto assenti dalla vita privata prima del secolo XX. Essi appartenevano alla Chiesa e alla comunità: erano risorse a cui le famiglie ordinarie attingevano, ma normalmente non fornivano esse stesse. [...] Fino ai primi anni del Novecento, gli abitanti delle campagne avevano solo una vaga nozione della loro età e non conoscevano con esattezza la data della loro nascita o del loro matrimonio. La pratica dei compleanni e degli anniversari era circoscritta sostanzialmente alle classi medie e superiori, gli unici gruppi sociali per i quali l'orologio e il calendario contavano davvero (Gillis, 1997, p. 223-224).

## 4. La «democratizzazione» della memoria culturale

Ma le cose cominciano a cambiare dopo la seconda guerra mondiale, per una serie di motivi. Da un lato, come ha notato fra gli altri lo stesso Gillis (1994) introducendo un importante volume sul tema delle commemorazioni, la memoria del secondo conflitto mondiale (diversamente da quella del primo) ha visto il nazionalismo e il ruolo dei singoli Stati-nazione recedere in secondo piano. Ciò è avvenuto in un contesto che valorizzava da un lato i blocchi di alleanze mondiali e le contrapposizioni politiche, dall'altro la cultura dei diritti umani e la pietà per vittime considerate in qualche modo universali (come nelle commemorazioni della Shoah). Il monopolio memoriale dello Stato è dunque eroso dall'alto, per il crescente ruolo di agenzie economiche e organismi sovranazionali e di flussi culturali globali; ma, al tempo stesso, anche dal basso, con l'emergere di pratiche commemorative e di forme di rappresentazione del passato diffuse, sostenute da gruppi specifici e differenziati in senso geografico-locale, sociale, etnico, politico. In altre parole, la produzione di memoria culturale si diffonde a macchia d'olio nell'intero tessuto sociale, invadendo anche gli ambiti che sembravano in precedenza dominio esclusivo della memoria comunicativa (o del milieu de la mémoire nel senso di Nora): in primo luogo la famiglia e le comunità locali.

È un processo che dipende da molteplici fattori. Da un lato, la modernizzazione e la globalizzazione rendono strutturalmente più fragili le forme di aggregazione parentale e locale, che mantengono tuttavia un loro ruolo e hanno maggior bisogno di esser sostenute tramite il lavoro della cultura. I legami che non poggiano più su basi economiche o sulle ferree leggi della parentela devono essere alimentati da pratiche rituali e cerimoniali. Ciò è molto chiaro nel caso della famiglia: più essa diventa un'aggregazione labile e temporanea, slegata dal piano economico-produttivo, tenuta insieme da legami prevalentemente affettivi soggetti alla revocabilità del divorzio (in base alla legge che Anthony Giddens [1992] ha chiamato della "relazione pura"), più ha bisogno di costruire culturalmente la sua unità e la sua continuità temporale. Da qui la proliferazione di cerimonie di unità familiare, nel doppio senso delle relazioni verticali (o di lignaggio) e orizzontali (o di alleanza): dai matrimoni e altri riti di passaggio (sempre più marcati ritualmente oggi, dopo una fase di deritualizzazione che ha raggiunto il suo culmine negli anni Sessanta



e Settanta del Novecento), ai compleanni e ai raduni natalizi e così via. E, accanto alle performance cerimoniali, un accurato uso della cultura materiale in funzione memoriale. Nelle mie ricerche degli ultimi anni sulla cultura materiale domestica in famiglie toscane di ceto medio e basso (Dei, 2009, 2014; Aria, Dei, 2016), è emersa ad esempio una tendenza assai accentuata a organizzare la casa come un dispositivo di memoria culturale, teso alla "sacralizzazione" dei legami familiari, soprattutto di quelli nonni-genitori-figli. Tali legami appaiono fragili, costituiti con forza sul piano affettivo ma isolati da reti più ampie di appartenenza parentale o comunitaria: proprio per questo è forte l'esigenza di rafforzarli, alimentarli, renderli visibili attraverso il lavoro della cultura.

Tutto questo è consentito, dall'altro lato, dall'amplissima disponibilità di "beni cerimoniali" accessibili a basso costo attraverso il mercato, e di mezzi di comunicazione tramite i quali il discorso della memoria culturale può essere costruito e diffuso. Una "galleria degli antenati" non richiede i larghissimi mezzi necessari a commissionare opere d'arte: dallo sviluppo della fotografia in poi, è possibile realizzarla per ogni famiglia e ceto sociale. Naturalmente, le differenze di ceto si manifesteranno a questo punto nella maggior "ricercatezza" dei supporti materiali, delle modalità espositive, della forma artistica delle immagini stesse. Il divario fra le fotografie degli antenati o dei successori esposte in ordinate cornici d'argento poggiate su ben lucidati mobili antichi, e quelle frettolosamente inserite in "spiritose" cornicette di plastica oppure negli angoli delle vetrine e dei quadri, diviene sicuro indicatore di appartenenza sociale, in particolare sul piano del capitale culturale (Dei, Bernardi, 2011). Un ulteriore passo verso la "democratizzazione" è consentito dalle enormi potenzialità espressive della rete e dagli attuali social network come Facebook o Instagram, che smaterializzando le rappresentazioni fotografiche giungono (ma solo in parte) ad espungerle dalla casa stessa e a costruire mappe di relazioni sociali centrate in modo più deciso sui singoli individui. E non si tratta solo delle foto. In realtà, buona parte della cultura materiale esposta (oppure conservata e nascosta) nelle case ha a che fare con la costruzione di memoria culturale. Gli oggetti (non importa di quale pregio e distinzione) tentano di istituire continuità temporali, sotto forma di ricordi, souvenir di viaggio, cimeli, collezioni. Celebrano i percorsi biografici dei membri della famiglia, marcandone fasi e caratteristiche; mettono in scena rappresentazioni del passato (reale o immaginato) e talvolta dello stesso futuro.

Ma la famiglia è solo il livello più basilare di questo diffuso e molecolare processo di produzione di memoria culturale. Tra gli estremi della famiglia da un lato e delle istituzioni dall'altro, c'è tutto il vasto ambito della società civile, dell'associazionismo, delle aggregazioni comunitarie di diverso livello che divengono protagonisti di iniziative memorialistiche. La possibilità di prendere la parola in sfere pubbliche e di procurarsi "accessori rituali" a bassissimo costo rende possibile a tutti la rappresentazione di un passato o una tradizione comune. Anche in questo caso, è l'indebolimento dei vincoli comunitari (ad esempio di vicinato, di paese o di quartiere, di "mondi della vita" locali) a sollecitarne la rievocazione: cioè la ricostituzione sul piano finzionale e affettivo di quella unità comunitaria che non esiste più sul piano strutturale. La rete e i social network, negli ultimi anni, sono divenuti arena privilegiata di queste pratiche. Strumenti comunicativi dalle grandi potenzialità, quasi a costo zero e malgrado questo portatori del prestigio delle nuove tecnologie, addensano forme di relazioni e socialità centrate spesso su dinamiche di memoria culturale. In teoria, la comunicazione elettronica è libera da ogni legame di contiguità territoriale: ma di fatto è usata principalmente per alimentare e rafforzare reti più o meno strettamente locali, forme di appartenenza che si rendono visibili nella celebrazione dei ricordi comuni e dell'intimità culturale. Ad esempio, i gruppi Facebook che uniscono le persone di un certo paese, città o quartiere hanno avuto grande sviluppo negli ultimi anni. Vantano migliaia di iscritti e hanno per lo più la forma "Sei di X se...": dove "essere di X" significa custodire ricordi di com'era quel paese una volta, saperi vernacolari, toponimi e soprannomi, aneddoti e mitologie locali (Dei, 2016b).

## 5. Patrimonializzare

Al quadro concettuale finora sintetizzato manca ancora un tassello, quello del patrimonio. L'uso estensivo del termine patrimonio, a indicare – al di là della sua connotazione economico-finanziaria – l'insieme dei beni culturali materiali e intangibili, è piuttosto recente. Si colloca nei decenni finali del secolo XX, e coincide con i fenomeni che abbiamo si qui rilevato: vale a dire con l'espansione e democratizzazione delle pratiche di memoria culturale, e dall'altra parte con la crisi dei concetti



di tradizione e di folklore, che patrimonio va progressivamente a sostituire, coprendo lo stesso ambito semantico sia pure con differenti connotazioni. Si può distinguere tra un'accezione più formalizzata e istituzionale del termine e una più informale e diffusa. La prima è stata plasmata principalmente dalle politiche che sul piano internazionale ha condotto l'Unesco, attraverso una serie di convenzioni definitorie e l'istituzione delle liste e delle procedure di riconoscimento di varie tipologie di beni culturali. Partita da un'accezione di bene culturale e di "patrimonio universale dell'umanità" che coincideva di fatto con i grandi prodotti della storia dell'arte e dell'architettura occidentale, l'Unesco l'ha progressivamente ampliata fino a includere ambienti naturali da un lato, e dall'altro il "patrimonio culturale intangibile" – consistente nei saperi, nelle tradizioni orali e in tutti quegli aspetti di una cultura che non sono immediatamente riconducibili alla materialità duratura di un'opera. È appena il caso di ricordare l'importanza della "Convenzione per la Salvaguardia del patrimonio Culturale Immateriale" del 2003, che in sostanza ha ampliato le pratiche di patrimonializzazione dalla Cultura con la "C" maiuscola a quella con la minuscola – vale a dire, nel senso antropologico del termine. L'antropologia stessa, pur mantenendo una costante tensione nei confronti degli aspetti universalistici dell'approccio Unesco, ne è stata molto influenzata: tanto che oggi, come accennato, la categoria subdisciplinare di "Antropologia del patrimonio" ha sostituito le vecchie denominazioni come Storia delle tradizioni popolari, demologia, folklore o etnologia europea.

Le complesse pratiche di riconoscimento Unesco si saldano poi alle politiche governative di salvaguardia e valorizzazione dei beni culturali e alle connesse procedure burocratiche di identificazione, schedatura e "fissazione" di alcuni tratti delle culture popolari, delle "memorie" e delle "tradizioni". Con alcuni paradossali effetti, a mio avviso, relativi alla incompatibilità fra il concetto antropologico di cultura e la logica del "riconoscimento dei capolavori" che continua (esplicitamente o implicitamente) a guidare l'azione istituzionale. Ma non è su questo argomento, meglio sviluppato altrove (Dei, 2018, cap. 5, 8), che vorrei qui insistere. Mi interessa invece indirizzare l'attenzione sugli sviluppi di idee e pratiche del patrimonio molto più informali, che a partire dagli ultimi decenni del Novecento hanno avuto larga diffusione in tutto il mondo, nei paesi occidentali come in quelli post-coloniali. Il geografo David Lowenthal, in due libri usciti fra anni Ottanta e Novanta, aveva

già individuato alcune caratteristiche di questo fenomeno, proponendone esempi tratti da molteplici campi della vita quotidiana. Il tratto comune della patrimonializzazione è l'interesse e persino l'ossessione per il passato, per la valorizzazione specifica di cose "antiche" e peculiari a una certa realtà locale (su possibili scale diverse del concetto di "località"). Così, nel mercato e nel consumo si attribuisce un valore in più agli oggetti che possono a qualsiasi titolo rivendicare antichità, tradizione, localismo. Nella gestione del territorio si moltiplicano i luoghi di memoria, che rimandano a eventi o strutture di un passato assunto come significativo per l'identità presente. La pratica del collezionare reliquie e oggetti d'affezione di qualsiasi tipo, da bizzarra attività di pochi, diviene comune e ubiqua. E così via.

Nella visione di Lowenthal ci sono tre aspetti da sottolineare. Il primo è che l'ossessione patrimoniale è per lui connessa a una ancor più fondamentale ossessione identitaria: si colleziona e si espone un (presunto) passato perché richiama (presunte) radici di appartenenza, una fondamentale differenza e peculiarità culturale. Il titolo del suo libro più famoso, *Il passato è una terra straniera* (Lowenthal, 1985), allude proprio a questo: mentre in altri secoli (dall'età classica a quella moderna) si guardava al passato in cerca di continuità e di tratti comuni con il presente, nel mondo contemporaneo si cerca in esso la radicale differenza e la peculiarità identitaria. Il secondo aspetto è la natura quasi-religiosa del patrimonio. La fede nel patrimonio è un nuovo culto popolare di diffusione mondiale, afferma Lowenthal proprio in apertura della sua trattazione (1996, p. 1). E non si tratta solo di una metafora. Agli oggetti o ai temi patrimoniali viene attribuito un valore in qualche modo sacro, per quanto di una sacralità secolarizzata: il che significa, in termini durkheimiani, che essi si legano alle fondamentali relazioni sociali, le rendono visibili e le alimentano ritualmente. Ma fede, per Lowenthal, significa anche il contrario di ragione. Dunque – questo il terzo aspetto – il patrimonio rappresenta una forma di conoscenza del passato imprecisa, soggettiva e fideistica, contrapponendosi in questo modo alla storia. Certo, riconosce che "storia" e "patrimonio" si intrecciano sempre in qualche modo. La stessa storiografia accademica include sempre alcuni aspetti di mitizzazione, di imprecisione, di "patrimonio"; e il patrimonio, da parte sua, non avrebbe valore se non riuscisse a connettersi in qualche modo a un discorso storico legittimato. Tuttavia, le rispettive logiche sono opposte:



> Il patrimonio non è una ricerca sul passato, ma una celebrazione di esso; non è uno sforzo di conoscere ciò che è effettivamente accaduto, ma una professione di fede verso un passato cucito su misura per gli scopi del presente [...]. Lo storico, per quanto possa essere di ristrette vedute, presentista e acritico, cerca di trasmettere un passato consensualmente conosciuto, aperto a verifiche e costantemente messo alla prova – nonché riveduto quando il tempo o nuove informazioni rendono superate le sue verità. Il produttore di patrimonio, per quanto storicamente scrupoloso, cerca di modellare un passato che fissi l'identità di un individuo o un gruppo e ne accresca il benessere [...]. Gli scopi che animano queste due imprese, e le loro modalità di persuasione, sono opposti (Lowenthal, 1996, p. x-xi).

Lowenthal ci riporta qui a una dicotomia netta come quelle di Nora o altri autori sopra considerati tra storia e memoria – con tutte le difficoltà che ciò implica. Inoltre, la sua trattazione non riesce a dar conto delle ragioni della patrimonializzazione diffusa – se non nei termini molto generici di una qualche teoria apocalittica della cultura di massa che tratta la popolarizzazione dei tratti culturali come semplice perdita di significato.

Divenuto un paese straniero con un settore turistico sempre più florido, il passato deve affrontare i soliti inconvenienti della popolarità. Più viene apprezzato in modo fine a se stesso, meno si fa reale e rilevante. Non più riverito o temuto, il passato è inghiottito da un presente in costante espansione.

Ampliamo il nostro senso del contemporaneo a spese della consapevolezza delle sue connessioni con il passato. Per dirla con Boorstin, "siamo sommersi da un flusso di souvenir che ci ricordano noi stessi, ma siamo drammaticamente incapaci di ricevere messaggi dai nostri antenati" (Lowenthal, 1985, p. xvii).

Ci troviamo così nel quadro di quelle visioni più moralistiche che comprendenti degli sviluppi contemporanei della memoria (e della cultura tout court). Né sembrano molto più d'aiuto gli studi che si collocano nel campo dei cosiddetti "critical heritage studies" (se ne veda un'utile ed equilibrata rassegna in Harrison, 2013, cap. 5). Questi ultimi, nello spirito dell'antropologia che si definisce appunto critica o postcoloniale, insistono sul nesso tra processi di patrimonializzazione e strategie di potere degli Stati-nazione moderni: in un'ottica neo-marxista o foucaultiana, mostrano gli effetti di dominio che l'apparente-

mente innocente linguaggio patrimoniale può innescare. Ad esempio, il rafforzamento delle ideologie nazionaliste, la costruzione di modelli esclusivi di cittadinanza, il sostegno a forme di "intimità culturale" (come nella Grecia studiata da Michael Herzfeld [1997] o nel Canada studiato da Richard Handler [1988]). Oppure, si sottolineano gli interessi economici e di mercato che stanno dietro l'ossessione patrimoniale, e la pervasività dell'industria culturale che trasforma il passato in una gamma di merci, sottraendolo al tempo stesso alla vera conoscenza storica (che dovrebbe essere invece sempre connessa alla consapevolezza critica del presente [Hewison, 1987]). Per quanto i nessi con le politiche dello Stato-nazione siano ben reali, a questi contributi sembra sfuggire la peculiarità del più recente boom patrimoniale, che come abbiamo visto tende a sfuggire al monopolio della gestione statale della memoria, coinvolgendo invece molteplici livelli della società civile e diverse e contrastanti agenzie. Anche l'idea di un rapporto diretto tra gli interessi patrimoniali e la chiusura identitaria (con potenziali corollari xenofobi) appare troppo generica e generalizzante. Patrimonializzare può anche essere un modo per negare la cittadinanza agli altri (agli stranieri, ai migranti, ecc.); ma non è necessariamente così, e l'attribuzione di funzioni dialogiche appare spesso meccanica e forzata. Ancora più discutibile è la funzione alienante in chiave di industria culturale che Hewison e altri attribuiscono alla patrimonializzazione del passato. Ci ritroviamo qui nell'ambito di quel pensiero moralizzante, che si scandalizza di fronte all'accesso di vaste masse popolari a ciò che dovrebbe interessare solo le élite culturali. Poco convincente è infine la tesi, avanzata dallo stesso Hewison e ripresa più di recente da Rodney Harrison (2013, *passim*), delle passioni patrimoniali come risposta al senso di declino economico, alla perdita di fiducia nel futuro e al crescente senso di "incertezza" che caratterizza la vita quotidiana nel tardo capitalismo o nel neoliberismo globale. Non che una simile condizione non sia reale: ma un concetto vago come "incertezza" potrebbe davvero spiegare tutto e il contrario di tutto.

## 6. I rievocatori come comunità patrimoniale?

Con questo panorama concettuale in mente, possiamo adesso tornare alle rievocazioni storiche. Come collocarle nelle dinamiche di



mutamento delle forme di memoria culturale e di uso del passato che hanno caratterizzato il volgere del secolo XXI?

Il primo punto che mi pare importante sottolineare è la necessità, per un approccio antropologico, di sfuggire alle visioni che ho appena chiamato "moralistiche" – per cui l'essenza degli eventi rievocativi starebbe nella loro inautenticità. Inautenticità rispetto alla vera conoscenza critica del passato, che si ridurrebbe a un repertorio di tratti mercificati appiattito in una dimensione presentista (o nell'assenza di temporalità della cultura di massa): inautenticità rispetto alle vere feste, radicate nella tradizione e in una partecipazione popolare spontanea e inconsapevole; e così via. Trovo talvolta incredibile quanta fatica faccia l'antropologia contemporanea a svincolarsi da questo paradigma "O tempora, o mores!", che porta a lamentarsi di quanto la modernità, la tecnologia, la cultura di massa distruggano i veri rapporti umani, le vecchie buone e autentiche cose di una volta. È un atteggiamento profondamente radicato, del resto, nella storia degli intellettuali. Le infinite geremiadi di filosofi, sociologi, psicologi su quanto i telefonini o i social network rovinino la gioventù (rendendola alienata, passiva, egocentrata) ricordano molto da vicino le invettive settecentesche contro la lettura dei romanzi che corromperebbe le fanciulle, se non le critiche platoniche alla scrittura come pericolosa forma di comunicazione che minaccia la sapienza originaria. Tanto più che le invettive contro i telefonini e la rete avvengono in un quasi totale vuoto di serie ricerche empiriche sulla fenomenologia relazionale che le nuove tecnologie comunicative producono. L'antropologia ha come suo compito proprio lo sviluppo di questo tipo di ricerca – descrittiva, prima ancora che normativa. La sua vocazione critica non può esser confusa con l'atteggiamento moralizzante. Il fatto che quest'ultimo tenda oggi a nascondersi dietro le critiche politiche del "neoliberismo globale" (in sé legittime, certo) non lo rende meno convenzionale e conservatore. Perché in definitiva il suo contenuto profondo è il disgusto per l'accesso del "popolo" alla cultura.

Dunque, tornando alle rievocazioni, il problema non è dire cosa non sono e cosa invece dovrebbero essere, ma descrivere e capire i mutamenti culturali di cui esse sono manifestazione: capire perché attraggano con tanta forza ampi e differenziati gruppi sociali. Infatti, almeno una cosa si può dire con certezza delle rievocazioni – ed è il secondo punto su cui insisto: che nascono dal basso, dalla "società civile". Sono

promosse e supportate da un ricco tessuto associativo, che fa presa in diversi strati sociali. La ricerca pisana non è per il momento in grado di proporre una quantificazione precisa delle persone attivamente coinvolte nelle attività rievocative: ma per la sola Toscana parliamo di numeri nell'ordine delle decine di migliaia. Numeri che si ampliano ovviamente se consideriamo gli spettatori e tutti coloro che sono in qualche modo coinvolti negli eventi. Il ruolo delle amministrazioni pubbliche è quasi sempre marginale, limitandosi a occasionali contributi economici (mentre, al contrario, in diversi casi i Comuni entrano in conflitto con le associazioni rievocative per problemi di gestione dello spazio urbano). È vero che la Regione Toscana ha varato una legge (n. 5 del 14 febbraio 2012) volta alla "Valorizzazione delle associazioni e delle manifestazioni di rievocazione e ricostruzione storica": ma si tratta di una conseguenza del riconoscimento del fervore che anima questo campo, più che di una sua causa. In questo senso, mi pare legittimo (come accennato alla fine del paragrafo 1) parlare di comunità patrimoniale in riferimento ai rievocatori. Se una comunità patrimoniale è un insieme di persone che si riconosce in un certo "bene culturale", si unisce e opera per valorizzarlo e tramandarlo, allora molti gruppi di rievocatori documentati nella ricerca pisana (non necessariamente tutti) lo sono. Lo sono indipendentemente dal genere di oggetto che viene patrimonializzato, e dal fatto che esso sia legittimato o "consacrato" dai saperi esperti. Anzi, c'è molta più comunità dietro l'invenzione rievocativa e il suo "medioevo" più mitologico che reale di quanta ve ne sia in molti beni culturali intangibili delle liste Unesco: beni forse più "autentici", la cui patrimonializzazione avviene però quasi sempre dall'alto, per iniziativa di amministrazioni pubbliche e/o di studiosi, costretti a inventarsi ex-post una comunità di supporto.

Terzo, e conseguente, punto. Nell'ottica di una storia delle forme di uso del passato, le rievocazioni appartengono evidentemente alla fase dell'indebolimento del ruolo memoriale dello Stato e delle istituzioni, nella quale si afferma quella che sopra ho chiamato una produzione più diffusa e molecolare di memoria. I gruppi della società civile che ne sono promotori e protagonisti operano in un contesto che è essenzialmente ludico, legato all'ambito esperienziale del leisure (malgrado la fortuna degli eventi possa portare, come abbiamo visto, alla cristallizzazione di ruoli semi-professionali). Di questo va tenuto conto quando raffrontiamo le odierne rievocazioni con le più classiche feste storiche,



oppure con le commemorazioni e altre forme istituzionali di richiamo al passato. I rievocatori giocano, ne sono ben consapevoli e sanno esercitare ironia su se stessi e sul loro esercizio di richiamo del passato (si autodefiniscono spesso "uomini in calzamaglia", ad esempio). Rispetto alle "serie" celebrazioni commemorative, il rapporto con il tempo è per certi versi opposto. La commemorazione rimanda di solito a eventi drammatici, che intende per così dire presentificare (pensiamo ad esempio alla festa della Liberazione). È un rito che intende annullare il passaggio del tempo, riaffermare il nostro rapporto con quegli eventi, con gli antenati che ne sono stati protagonisti e con i valori che essi cercavano di affermare. Partecipare a una commemorazione può essere un'esperienza molto significativa, ma non lo definiremmo come un momento di "divertimento". La rievocazione, al contrario, non vuole presentificare: è possibile solo nella misura in cui quel passato è ormai lontano, separato da noi da una linea invalicabile. Ciò consente di rappresentarlo ponendolo fra virgolette o in cornice, con modalità ludiche che non implicano partecipazione morale. Deve inoltre restare separata dal lutto, dal dramma, dalla "serietà" dei valori. Da qui le tensioni politiche che sorgono negli ultimi anni laddove il linguaggio della rievocazione tenti di sovrapporsi a quello della commemorazione.

Gioco, dunque: ma certamente un gioco profondo, nel senso di questo termine benthamiano che è stato reso famoso da Clifford Geertz: un gioco nel quale possiamo trovare riflessi, o per meglio dire creativamente manipolati, i valori e la struttura dei rapporti sociali di una determinata comunità. Così come troviamo messi in scena, ricondotti nell'ambito di un "dramma sociale" (per lasciarsi andare a un'altra classica citazione antropologica), i rapporti tra locale e globale, tra "gente del posto" e turisti o "stranieri", tra centro e periferia della città, tra ceti sociali, generazioni e generi. C'è un desiderio di affermazione identitaria dietro tutto questo – dietro la volontà di unirsi per celebrare un passato mitologico che autentica la nostra appartenenza? Questo sospetto identitario è un altro elemento che fa alzare la guardia degli antropologi di fronte alle rievocazioni: non si tratta forse di comunità immaginate che simbolicamente segnalano ed essenzializzano la propria esclusività, tenendo al contempo fuori gli altri? Ma non è necessariamente così: almeno, non più di quanto questo stesso sospetto possa valere per i revival folklorici o per i musei del mondo contadino. Anzi, in molti casi le attività rievocative sembrano rappresentare un veicolo

possibile di integrazione per gli immigrati, e dunque in definitiva uno strumento di apertura (ma questo dev'esser verificato empiricamente caso per caso). Mettiamo dunque da parte il termine identità, con le sue ambigue connotazioni. Resta il fatto che nel gesto rievocativo, nel gusto e nella volontà di mettersi insieme a giocare su un passato immaginario e emblematico, si esprime un desiderio di località, di intimità culturale, di appartenenza a una rete protetta di relazioni. È la dinamica che un autore come Hermann Bausinger (2005) ha individuato come base della produzione (e della costante trasformazione) della cultura popolare: più gli orizzonti esistenziali (spaziali, temporali, sociali) si espandono e si fanno strutturalmente invisibili, più sentiamo il bisogno di ricrearli simbolicamente attraverso il lavoro della cultura.

## Bibliografia


Anderson, B., 1996, *Comunità immaginate*, Roma, Il manifestolibri (ed. orig., 1983).

Aria, M., Dei, F., 2016, "La famille et le monde des choses: Culture matérielle domestique dans la Toscane d'aujourd'hui", *Ethnologie Francaise*, 162 (2), p. 265-275.

Assman, J., 1992, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München, Beck (trad. it., 1997, *La memoria culturale*, Torino, Einaudi).

Barthes, R., 1974, *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi (ed. orig., 1957).

Bausinger, H., 2005, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli, Guida (ed. orig., 1961).

Bertella Farnetti, P., Bertuccelli, L., Botti, A. (a cura di), 2017, *Public History. Discussioni e pratiche*, Milano, Mimesis.

Bodnar, J.E., 1992, *Remaking America. Public Memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*, Princeton, Princeton University Press.

Connerton, P., 1989, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press (trad. it., 1999, *Come le società ricordano*, Roma, Armando).

Dei, F., 2014, "Il sacro domestico: religione invisibile e cultura materiale", *Lares*, LXXX (3), p. 523-540.

—, 2009, "Oggetti domestici e stili familiari: una ricerca sulla cultura materiale tra famiglie toscane di classe media", *Etnografia e Ricerca Qualitativa*, 2 (2), p. 279-293.

—, 2016a, "Rievocazioni storiche", *Antropologia museale*, 37-39, p. 144-148.





Dei, F., 2016b, "Cyberfolklore", *Testimonianze*, LIX (707-708), p. 22-27.

—, 2017a, "Le rievocazioni storiche: tra feste identitarie ed eventi postmoderni", in Dei, F., Di Pasquale, C. (a cura di), *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali*, Pisa, Pisa University Press, p. 11-29.

—, 2017b, "La costruzione delle identità locali: dalle feste alle rievocazioni storiche", in Balestracci, D., Mecacci, E. (a cura di), *Identità cittadine e uso della storia*, Siena, Accademia Senese degli Intronati, p. 97-108.

—, 2018, *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*, Bologna, il Mulino.

Dei, F., Bernardi, S., 2011, "Gruppo di famiglia in un interno: Le fotografie nella cultura materiale domestica", *Studi culturali*, VIII, p. 255-274.

Di Bello, P., 2007, *Women's Albums and Photography in Victorian England: Ladies, Mothers, and Flirts*, London, Routledge.

Eco, U., 1964, *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Milano, Bompiani.

Evans-Pritchard, E.E., 1940, *The Nuer*, Oxford, Clarendon Press (trad. it., 1975, *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, FrancoAngeli).

Frykman, J., Löfren, O., 1987, *Culture Builders: A Historical Anthropology of Middle-Class Life*, New Brunswick, Rutgers University Press.

Geertz, C., 1973, *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books (trad. it., 1987, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino).

Giddens, A., 1992, *The Transformations of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford, Stanford University Press (trad. it., 2008, *Le trasformazioni dell'intimità*, Bologna, il Mulino).

Gillis, J.R. (a cura di), 1994, *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, Princeton University Press.

—, 1997, "Le famiglie ricordano. La pratica della memoria nella cultura contemporanea", in Paggi, L. (a cura di), *La memoria del nazismo nell'Europa di oggi*, Firenze, La Nuova Italia, p. 211-241.

Halbwachs, M., 1996, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli (ed. orig., 1950).

Handler, R. 1988, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.

Harrison, R., 2013, *Heritage. Critical Approaches*, London and New York, Routledge.

Herzfeld, M., 1997, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, London-New York, Routledge.

Hewison, R., 1987, *The Heritage Industry. Britain in a Climate of Decline*, London, Methuen.

Hobsbawm, E.G., Ranger, T. (a cura di), 1987, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi (ed. orig., 1983).

Lowenthal, D., 1985, *The Past Is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.

Lowenthal, D., 1996, *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, New York, Free Press.
Mosse, G.L., 1975, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, Bologna, il Mulino (ed. orig., 1974).
Mugnaini, F., 2013, "Le feste neo-medievali e le rievocazioni storiche contemporanee tra storia, tradizione e patrimonio", *Lares*, LXXIX, 2-3, p. 131-158.
—, 2017, "La libertà della festa fra storia e teatro. Rievocazioni storiche e pratiche festive", in Dei, F., Di Pasquale, C. (a cura di), *Rievocare il passato. Memoria culturale e identità territoriali*, Pisa, Pisa University Press, p. 77-94.
Nora, P., 1984, *Entre mémoire et histoire. La problematique des lieux*, in P. Nora (sous la direction de), *Les lieux de mémoire*, vol. I, Paris, Gallimard.
Ridolfi, M., 2017, *Verso la Public History. Fare e raccontare storia nel tempo presente*, Pisa, Pacini.
Savelli, A. (a cura di), 2010, *Toscana rituale. Feste civiche e politica dal secondo dopoguerra*, Pisa, Pacini.
Severi, C., 2004, *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria*, Torino, Einaudi.
Tonkin, E., 2000, *Raccontare il nostro passato. La costruzione sociale della storia orale*, Roma, Armando (ed. orig., 1992).
Vansina, J., 1985, *Oral Tradition as History*, Madison, University of Wisconsin Press.
Winter, J., 1998, *Il lutto e la memoria. La Grande Guerra nella storia culturale europea*, Bologna, il Mulino (ed. orig., 1995).

# USI E DISUSI DELLA STORIA. IL RUOLO POLITICO DEL PASSATO NEL REGNO DEL BUGANDA

*Marco Sottilotta*

## 1. Introduzione

Il *case study* che intendo illustrare in questo lavoro presenta alcune peculiarità che è opportuno esplicitare sin dall'inizio. Non tratterò la storia nella sua accezione più istituzionale ma, indirettamente, attraverso l'analisi di alcuni luoghi che qui interpreterò come chiare rappresentazioni del passato.

I *masiro* sono spesso stati definiti, anche nella letteratura scientifica, come le "tombe" regali del regno del Buganda.[1] Considero tuttavia la definizione "tombe" non solo troppo riduttiva, ma anche scorretta. Il termine *tomba*, infatti, deriva dal latino tardo *tumba*, a sua volta mutuato dal greco *týmbos*, tumulo. Il riferimento alla pratica della tumu-

[1] Situato nell'attuale Regione Centrale della Repubblica Ugandese, il Buganda è uno fra i più importanti stati precoloniali della regione dei Grandi Laghi Africani. Fondato probabilmente fra i secoli XII e XIV, a seguito di diverse ondate migratorie provenienti dalle regioni circostanti, accrebbe la sua influenza politica su quest'area geografica a partire dal secolo XVIII, grazie alle conquiste territoriali ottenute a scapito del confinante regno del Bunyoro. Nella seconda metà del secolo XIX, dopo l'arrivo degli esploratori europei, i vertici del Buganda firmarono l'accordo che sancì la nascita del Protettorato Britannico, il cui territorio riunì tutti i regni stanziati nell'attuale Repubblica Ugandese. Come ha ben evidenziato Mamdani (1996), così come in altre colonie britanniche, anche in Uganda si avviò quel sistema di dominio definito *indirect rule*, per mezzo del quale l'amministrazione coloniale demandò alle autorità locali – in questo specifico caso, prevalentemente originarie del Buganda – la gestione del governo, mantenendo tuttavia il diritto di indirizzo e di veto. Dopo l'indipendenza ugandese, raggiunta nel 1962, oggetto di dibattito politico e scontri fu il ruolo che avrebbero dovuto assumere i sovrani tradizionali nel nuovo ordinamento. Cinque anni dopo, la questione venne definitivamente chiusa quando il primo ministro Milton Obote destituì il sovrano del Buganda insieme a tutti gli altri capi tradizionali e ai rispettivi regni. Nel 1993, questi ultimi vennero restaurati per volere dell'attuale presidente ugandese, Yoweri Museveni, sotto forma di mere istituzioni culturali, prive di qualsiasi potere politico. Per un approfondimento sulla storia del Buganda, cfr. Kiwanuka (1971) e Médard (2007).