







# QUADERNI

di antropologia e scienze umane



QUADRIMESTRALE DEL LABORATORIO ANTROPOLOGICO  
DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE, FILOSOFICHE  
E DELLA FORMAZIONE DELL'UNIVERSITÀ DI SALERNO

con la collaborazione de

**La Rete**

Associazione per l'integrazione  
dei saperi antropologici, letterari, filosofici e psicologici



LOFFREDO EDITORE – NAPOLI

# Quaderni

## **Direttore**

Simona De Luna

## **Direttore responsabile**

Mirella Armiero

## **Condirettore**

Domenico Scafoglio

## **Comitato Scientifico**

Annamaria Amitrano Giulio Angioni Claudio Azzara

† Rocco Brienza Antonino Buttitta Giovanni Casadio Alicia Castellanos

Luigi M. Lombardi Satriani Gilberto Lopez y Rivas Pablo Palenzuela Domenico Scafoglio

## **Redazione**

Anna Maria Musilli Annalisa Di Nuzzo

Renato Trombelli Luigi Imperato

Laboratorio Antropologico – DISUFF Università degli Studi di Salerno  
Via Ponte don Melillo, 84084 Fisciano (Sa)  
pdeluna@unisa.it

La Rete – Associazione per l'integrazione dei Saperi Antropologici, Letterari, Filosofici e Psicologici  
Piazza Gerolomini n. 103, 80138 Napoli  
domscafoglio@alice.it

ISSN – Loffredo 2282 – 2968

in attesa di autorizzazione del Tribunale di Salerno  
copyright 2013 Loffredo Editore Napoli Srl

# Q UADERNI

ANTROPOLOGI POETI / 1

ANNO I • NUMERO 2

AMERICHE FRANCIA ITALIA

DICEMBRE 2013

*Editoriale*, 7

SIMONA PIERA DE LUNA

*Presentazione del Quaderno 2*, 11

DOMENICO SCAFOGLIO

*Quando uno diventa due. Sugli antropologi che scrivono poesie e/o romanzi*, 21

GIULIO ANGIONI

*Sulla normalità di essere poeti (e anche antropologi)*, 33

## ANTOLOGIA DI ANTROPOLOGI/POETI

*Poesie di Ruth Benedict e Edward Sapir*, 51

*Autori americani dell'archivio Diamond*, 55

*Antropólogos poetas en América Latina y el Caribe*, 79

*Antologia poetica italiana e francese*, 107

ALICIA CASTELLANOS GUERRERO — RICARDO MELGAR BAO

*Antropología y poesía en América Latina y el Caribe*, 121

LIA DRAGANI

*I prodromi della crisi: Ruth Benedict, Edward Sapir*, 131

PATRIZIA DEL BARONE

*Il multiculturalismo poetico di "Alcheringa"*, 137

ALESSANDRA BROCCOLINI

*L'utopia poetica di Stanley Diamond*, 141

SIMONA PIERA DE LUNA

*Italiani e francesi tra antropologia e poesia*, 151

## SCAFFALE LETTERATURA/ANTROPOLOGIA

*Contributi bibliografici anni 1990-2013*, 155; *Abstracts*, 163; *Sommari degli Atti dei Convegni del Laboratorio Antropologico*, 165.

## RASSEGNA STUDI

*M. Gligor, Între filosofie și medicină, Folclorul medical în viziunea lui Mircea Eliade și Valeriu Bologa, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2012*, 173; *A.M. Musilli, Il male innocente*, 176; *M. Meschiari, Terra sapiens. Antropologie del paesaggio*, 178; *A. Di Nuzzo, Fuori di casa. Migrazioni di minori non accompagnati*, 180; *Aa.Vv., La maschera e il corpo*, 181.

---

## NOTIZIARIO LIBRO/EVENTI

*Lutto*, 183; *Convegno a Metz*, 183; *Conferenze italiane di Juha Pentikäinen*, 184.

# E DITORIALE

**N**on servono a nulla i cahiers de doléances. Le lamentazioni conferiscono una visibilità spropositata alla propria vulnerabilità, alimentano gli appetiti dei predatori e sollecitano la voglia di dare il colpo di grazia. Lamentare il massacro che le discipline umanistiche e le scienze sociali subiscono nelle Università italiane potrebbe rivelarsi un vezzo insidioso, l'ammissione implicita dell'impotenza che si alimenta di depressione e di inattività, in un vuoto di analisi, di prospettive e di strategie. Forse, senza rinunciare a discutere criticamente le responsabilità delle istituzioni preposte alla pubblica istruzione e alla ricerca scientifica, e senza nascondere le proprie responsabilità, il mondo accademico dovrebbe prendere definitivamente atto del fatto che quanto sta accadendo ha le sue connessioni con una crisi che dura da qualche decennio, che questa crisi è in parte prodotta dal disordine e dall'arretratezza di settori della ricerca scientifica e della formazione, in parte è l'effetto delle misure che avrebbero dovuto sanarla, ossia delle scelte riformatrici orientate da una concezione praticistica del sapere e dell'asservimento del mondo della conoscenza alle ragioni riduttivamente economiche, interamente sottratte ai vincoli di un approccio umanistico.

Il congresso di Bologna del 1999, in cui diciannove ministri dell'Istruzione europei si sono impegnati a realizzare lo Spazio Europeo dell'Istruzione Superiore, che avrebbe dovuto uniformare e ammodernare la formazione e la ricerca scientifica degli stati europei, è stato uno dei momenti decisivi di questo processo. Da allora è iniziato il dominio del "sapere utile", orientato alla "risoluzione dei problemi", con la subordinazione della cultura e della ricerca all'economia, e, in ultima analisi, al mercato: una subordinazione inevitabile e auspicabile per certi versi soltanto, e certamente non a danno del sapere critico e del pensiero libero. "La riforma di Bologna dell'istruzione universitaria in corso nell'Unione Europea equivale a un attacco concertato a ciò che Kant chiamava *l'uso pubblico della ragione*", perché "ciò che qui scompare è il vero compito del pensiero: non solo offrire soluzioni a problemi posti dalla 'società', ma – ha scritto Slavoj Žižek - riflettere sulla forma stessa che questi *problemi* assumono, riformularli, riconoscere un problema nel modo stesso in cui noi vediamo tali problemi". Da allora è iniziata la falciatura delle discipline umanistiche e delle scienze sociali, di cui il ridimensionamento dell'antropologia e della sociologia sono soltanto alcuni episodi. Il rischio più grande è che, mentre ci culliamo

nell'illusione che la crisi sia temporanea, si vanno elaborando misure di intervento inequivocabilmente strutturali e pertanto permanenti. È una svolta epocale, che Martin McQuillam, ricordato dallo stesso filosofo, ha compreso in tutta la sua gravità: "Non ci sono soluzioni alternative, non ci sono accordi possibili, non è questione di stringere le cinghia davanti a una crisi temporanea; questa è l'opzione nucleare, una distruzione totale e irreversibile. Questa è una guerra tra culture, in cui il pensiero critico è minacciato di estinzione".

Sappiamo che le lamentazioni sono peggio di un silenzio dignitoso, ma nel caso italiano le lamentele si sono associate a un rassegnato vuoto di critica, che non può essere solo l'effetto di sensi di colpa, mentre nelle principali nazioni europee e negli Stati Uniti cominciano a nascere posizioni critiche e iniziative di contrasto. I "Quaderni" aspirano a sollecitare e dar vita ad analoghi dibattiti, a cominciare dal prossimo numero.

L'area antropologica è sicuramente tra le più colpite. Ma, invece di celebrare prematuramente il funerale dell'antropologia nelle Università italiane, è obbligo morale di quanti lavorano negli atenei la rivendicazione del ruolo che questa disciplina nel campo della ricerca e della conoscenza scientifica ha svolto in più di due secoli della sua esistenza, anche sulla base della considerazione non meccanica del calcolo del dare e dell'avere. In linea di massima, le scienze accelerano o rallentano il loro sviluppo a seconda dei campi disciplinari con cui sono in rapporto e crescono e rafforzano la loro identità grazie alle relazioni simbiotiche con altri ambiti e forme di ricerca: l'indebolimento o lo spegnimento di alcune discipline validamente produttive non può non provocare il depauperamento del quadro generale della ricerca scientifica. Non occorre citare Braudel per comprendere che tutte le scienze dell'uomo, senza eccezione alcuna, sono di volta in volta ausiliarie le une rispetto alle altre. Le discipline etnoantropologiche hanno proficuamente colloquiato con la psicoanalisi, la filosofia, la medicina, la linguistica, la biologia, la sociologia, la psichiatria, la storia delle religioni, la neurologia, la storia, la letteratura, il diritto, il pensiero politico. È ora l'occasione giusta perché l'antropologia rivendichi tutta la forza della sua identità, partendo dalla propria storia, che è anche la storia di questi rapporti, di una crescita scientifica e culturale comune, in cui l'antropologia ha fatto la sua parte.

Intanto, questo secondo numero della rivista, dedicato agli antropologi che hanno scritto e scrivono poesie, approfondisce il problema da una angolazione particolare, del tutto inedita, e solo apparentemente peregrina, quella degli antropologi poeti, che consente di vedere sotto una nuova luce il rapporto dell'antropologia con la letteratura. Si tratta di un ambito di ricerca a lungo gravato da incomprensioni, che negli ultimi lustri ha visto modificare a volte radicalmente pregiudizi inveterati. Come ha dimostrato Lepenies, risale alla fine del secolo XIX l'idea che in Francia "i modelli letterari e la sensibilità per lo stile avessero più danneggiato che favorito la scienza", laddove nel secolo precedente si pensava che la cura formale e l'efficacia comunicativa giovassero ai risultati delle ricerche scientifiche. In Italia si è pensato a lungo la medesima cosa, ma ai nostri giorni il problema è radicalmente rovesciato: l'antropologia va verso la letteratura, perché si è resa conto di potersi avvalere proficuamente della conoscenza dell'uomo approfondita dalle opere letterarie e per sottrarsi al rischio di un impoverimento cognitivo, a cui la crisi diffusa dell'organizzazione attuale del sapere espone anche discipline di remota, a volte prestigiosa fondazione. Sarebbe auspicabile che si ripetesse per l'antropologia il miracolo

indicato da Gehlen per la psicoanalisi, che cioè la psicologia freudiana “divenne assolutamente competitiva, nella profondità e nella raffinatezza dei suoi strumenti di pensiero e nelle sue descrizioni, grazie alla conoscenza dell’uomo sviluppata dalla letteratura”. L’antropologia ha dato e ha avuto non solo, ovviamente, nel suo rapporto con la letteratura, anche se in questa sede di questo parleremo, per rimanere fedeli al tema che in questo numero dei “Quaderni” ci siamo proposti di approfondire. E il rapporto con la letteratura ha avuto momenti di intensità e forza, da entrambe le parti riconosciuti come effetti di un fondamento identitario. Con buona pace dei guardiani della separatezza disciplinare, uno dei più intelligenti e raffinati critici letterari inglesi, Northrop Frye, non ha esitato a riconoscere che il fascino che esercitano *Il Ramo d’oro* di Frazer, uno dei padri fondatori dell’antropologia, e il libro di Jung su *La Libido* è basato “sul fatto che questi libri sono innanzitutto studi di critica letteraria, e anche molto importanti” (*Favole d’Identità*, 1973, or. 1963) e ancora in sede antropologica il grande storico delle religioni Mircea Eliade non esclude che un giorno le sue vastissime ricerche “vengano considerate un tentativo di ritrovare le sorgenti dimenticate dell’ispirazione letteraria” (*La prova del labirinto*, 1980, or. 1978), perché i documenti dello storico delle religioni “sono più completi e più coerenti rispetto a quelli di cui dispongono lo psicologo e il critico letterario”, in quanto “direttamente attenti alle fonti del pensiero simbolico” (*Immagini e simboli*, 1984, or. 1952).

Riflessioni come queste, sulla interdipendenza reciproca dei saperi, della loro storia e del loro futuro, su cui soltanto si fonda la crescita, che non può essere che una crescita comune, possono sottrarci all’immiserimento di una lotta per l’accaparramento (residuale) di spazi accademici, che può avere le caratteristiche avvilenti di una “guerra tra poveri”. Quello che occorrerà prioritariamente fare sarà una riflessione su quello che sta accadendo, sulle politiche accademiche, sulla direzione delle riforme dell’organizzazione della ricerca e della cultura, sul futuro del sapere critico.

Non si può nascondere il fatto che questa vicenda è stata ampiamente cogestita da una parte del mondo accademico sinceramente convinta della necessità di riforme strutturali. Ma una cosa è gestire un processo di sana razionalizzazione, altra cosa è trovarsi, alla fine, ad amministrare resti e spartirsi rimanenze. Il problema che si è chiamati a risolvere è più grande dei singoli bisogni di sopravvivenza, perché ora si tratta di difendere un intero patrimonio di scienza e di civiltà, minacciato di estinzione.



# Presentazione del “Quaderno” 2

SIMONA PIERA DE LUNA

## *Onnipervasività del senso estetico*

**Q**uando ho chiesto a Giulio Angioni che cosa pensasse del fatto che da antropologo fosse diventato poeta, mi aspettavo che mi dicesse che da questa metamorfosi aveva tratto qualche vantaggio, dal momento che non è considerato particolarmente positivo il mutamento opposto: “da poeta cavallar mi feo”, diceva, con evidente avvillimento, Ludovico Ariosto (ferma restando la differenza tra il cavallaro e l’antropologo). La risposta dello studioso delle culture è stata che, scrivendo e pubblicando poesie, ancora oggi gli si dà “l’impressione di fare qualcosa di vagamente impudico”: la stessa impressione devono avere provato molti degli antropologi di tutto il mondo che scrivono poesie, in parte qui assemblati in forma antologica. Il significato, o uno dei significati che l’antropologo ha dato all’intervista, è una implicita denuncia dell’assurdità di questo pregiudizio che, ormai residualmente, crea imbarazzo o addirittura vergogna in chi pratica la poesia, mentre ricopre un ruolo accademico o altro. Tutta la conversazione sviluppa infatti, con una ricchezza sorprendente di esempi e argomentazioni calzanti, rafforzate da un diluvio di coincidenze transculturali, la tesi che la concezione del senso estetico separato dal resto

delle attività dell’uomo per diventare dominio esclusivo dell’arte, a sua volta concepita come una specializzazione affidata a una categoria di persone (poeti, artisti), è soltanto un prodotto della civiltà occidentale e della sua evoluzione storica. La concezione opposta, che Angioni sostiene fino in fondo, è che con varia intensità “l’arte, la dimensione estetica sempre e dappertutto sta tutta intera nella vita intera, sebbene ogni società le trovi luoghi privilegiati, o anche, come presso di noi oggi, ambiti e persone specifici ed esclusivi, pretesi autonomi e liberi da tutto il resto del fare, del dire, del sentire”. Angioni cita Leroi-Gourhan, per il quale “nell’uomo tutto è assimilabile ai processi del pensiero esteticamente produttivo” (ossia, qualunque cosa l’uomo faccia di utile, necessario, pratico, tecnologico, la fa anche appagando un suo bisogno di bellezza), per cui “non c’è altra arte se non quella utilitaria”. Oltre Leroi-Gourhan, la Scuola di Praga, Mukarovsky, Bogatyrev, che Angioni fu tra i primi, se non il primo, a studiare in Italia (in “Lingua e stile”, 1971), costituiscono alcuni dei solidi fondali su cui si adagiano le argomentazioni dell’antropologo poeta. Le sue riflessioni concordano soprattutto con Roman Jakobson: la teoria della “funzione poetica” del linguaggio (illustrata in *Linguistica e poetica*, 1966) come componente dominante ma non esclusiva nei testi letterari, rappresenta una

conferma definitiva alla verità incontestabile, che Angioni indica come l'onnipervasività del senso estetico.

Ma la tesi di Angioni ha un riscontro significativo anche in alcune delle idee chiave della "svolta letteraria" dell'antropologia americana degli anni Settanta-Ottanta: la contrapposizione di quegli anni, di una cultura primitiva e poi popolare, che comunicava poeticamente perché la poesia era il suo linguaggio, all'alienazione linguistica delle società moderne, che hanno scisso la poesia dal linguaggio per farne un'attività separata, sembra costituire, privata dell'utopia eversiva di quella stagione, il fondamento lontano della distinzione che Angioni fa tra le società moderne e quelle premoderne, in cui assai più che nelle prime la funzione estetica permea i vari aspetti della vita. Nella stessa visione, che Angioni propone, di "un futuro della vicenda umana come caratterizzata e qualificata da attività che sono sempre estetiche o anche estetiche", sembra rivivere lo spirito dell'utopia degli antropologi poeti degli anni Settanta.

### *L'onda di antropologi poeti*

I saggi presenti in questo numero dei "Quaderni" forniscono chiavi di lettura interessanti della silloge poetica, per ora limitata alle Americhe e a una parte dell'Europa. Questa ricognizione della presenza nel mondo di antropologi che scrivono poesie ci sembra confermare che il fenomeno per la sua stessa vastità non possa più essere confinato in interstizi acategoriali, sostanzialmente esterni ai territori dell'antropologia, al lavoro e agli interessi degli antropologi. Molti di questi autori considerano il loro impegno artistico un fatto privato, altri un

semplice hobby, per alcuni la poesia costituisce una risorsa utilizzabile come sussidio alla conoscenza antropologica, per altri la pratica di una poesia antropologicamente ispirata rappresenta una forma efficace di intervento sul linguaggio e sulla cultura, altri ancora considerano le risorse cognitive ed espressive della poesia integrabili nel lavoro di ricerca sul terreno e nella riflessione antropologica. Questo mosaico di motivazioni e scelte fa sì che il fenomeno possa essere legittimamente assunto come oggetto di considerazione anche in una riscrittura possibile dei fondamenti della ricerca antropologica. Come si sostiene nel saggio di Scafoglio, accade spesso che una disciplina si avvalga di forme di conoscenza parallele e contigue o anche apparentemente lontane, per crescere o per superare momenti di crisi. Nel difficile momento che la nostra disciplina sta vivendo, la sua apertura nei confronti della poesia e della narrativa comincia a diventare nella coscienza dei ricercatori un'occasione di riflessione critica e a volte una pretesa di rinnovamento.

La ricognizione del fenomeno consente un utile lavoro di comparazione. Le affinità sono le prime a balzare agli occhi: pare che nell'ultimo mezzo secolo gli antropologi stiano vivendo sotto tutti i cieli gli stessi problemi, con un sincronismo a volte sorprendente, pur nelle differenze, dovute a ritardi o, soprattutto, alle diverse risposte che le antropologie hanno dato alle emergenze locali. Comune è la spinta ad allargare in vario modo i confini dell'antropologia nella direzione dell'universo letterario, come effetto di un'insofferenza diffusa nei confronti dei modi tradizionali di fare ricerca etnografica, che trasforma a volte la forte attrazione esercitata dalla scrittura poetica in passione

e trasgressione dei codici settoriali, e al tempo stesso la preoccupazione di una difesa dell'identità disciplinare, evocando differenze, rafforzando confini, vigilando sulle aperture, i prestiti, le ibridazioni, i transfert interdisciplinari. Comune è, infine, l'interesse per la poesia primitiva, identificata con la poesia dei nativi, ma in versioni diverse e con diversi sviluppi, che ora la recuperano e rivalutano come fondamento identitario, ora come manifestazione di resistenza, contrapposta alle forme alienate della vita moderna.

Ma l'aspetto più illuminante di questo ritorno o riscoperta della poesia è l'amplificazione del ruolo – per ripetere un termine da qualche decennio ancora alla moda – “autoriale” del ricercatore: l'antropologo che scrive poesie è, almeno per quanto concerne le dimensioni inequivocabilmente vaste del fenomeno e per la caduta del tabù che ha determinato questa amplificazione, un fatto in parte nuovo e comunque significativo, perché, coniugando in un'unica persona i dilemmi del ricercatore e le fantasie e i bisogni di confessione (forse di autopunizione) del poeta, rappresenta lo sviluppo estremo del riemergere nel testo della soggettività: quel trionfo della soggettività, che ha modificato la concezione dell'antropologia negli anni Settanta e Ottanta. Mai come adesso la storia dell'antropologia sembra diventare la storia degli uomini che la fanno, con un coinvolgimento quasi del tutto inatteso e comunque sorprendente di operazioni radicali, che travalicano spesso il campo dei problemi teorico-metodologici della disciplina per diventare una riflessione, anche sofferta, sull'utilità del proprio lavoro, sui limiti umani dell'esperienza antropologica, sui rapporti tra il proprio tornaconto e la propria anima profonda. Altro che lo “scandalo”

del diario di Malinowski. Lì si trattava dello scoramento, al quale forse in vario modo nessun ricercatore si è mai sottratto, pressoché inevitabile di chi si confronta con le difficoltà quotidiane, pratiche ed esistenziali, del lavoro sul terreno: stizze e bizze pressoché normali, comunque comuni a tutti (a meno di tacerle), prima di giungere allo stato di grazia in cui il ricercatore dà il meglio di se stesso, ossia quello che, alla fine, conta o conta di più, a dispetto dei ripensamenti, delle tristezze e miserie del difficile percorso. Qui invece è un'intera generazione in cui il disagio è diventato malattia e ricerca salvifica di nuovi orizzonti di conoscenza e di vita.

#### *Etnoletteratura nell'America latina*

Alicia Castellanos e Ricardo Melgar Bao, autori del lavoro congiunto sugli autori latino-americani, lamentano il ritardo con cui nell'America latina si è giunti a riflettere sui rapporti tra l'antropologia e la letteratura, nonostante l'esistenza di una pressoché diluviante produzione di testi narrativi e poetici redatti dagli antropologi, che i due studiosi etichettano come “Antropoletteratura” o “Etnoletteratura”, una classificazione che peraltro include anche gli analoghi scritti prodotti da letterati che non sono antropologi professionisti. La loro riflessione rimedia a un debito non risolto della cultura accademica nei confronti dell'antropologia di ispirazione letteraria.

Castellanos e Bao sono infatti tra i primi a cercare di mettere ordine in questi spazi di incontri, interferenze e contaminazioni, distinguendo l'“antropologia della poesia” (parte verosimilmente di una “antropologia della letteratura” come la concepiamo specialmente in Italia e in Francia), dall'“antro-

pologia poetica” (anch’essa specificazione di quello che noi chiameremmo “antropologia letteraria”). Viene poi distinta la categoria degli “antropologi che scrivono poesie intimiste”, che non sembra vengano considerati prodotti antropologici (a parte, s’intende, il contributo che portano alla conoscenza dell’autore-antropologo) e, infine, quelle delle “scritture etnografiche poetiche o romanizzate”, che coincidono in larga misura con quello che noi indichiamo come “letteratura di ispirazione antropologica”, afferente più al campo letterario che a quello antropologico. Fondamentale rimane la distinzione tra l’“antropologia poetica” o “letteraria”, con cui si indica la produzione etnoantropologica che si avvale di alcuni motivi, modalità di conoscenza, tecniche retoriche e costruttive e forme espressive della poesia e della narrativa e l’“antropologia della poesia/letteratura”, che indica gli studi caratterizzati da un approccio ai prodotti letterari con categorie mutate dall’antropologia, ossia uno studio che ha come “strategia di ricerca e di analisi i prodotti letterari, una sorta di etnografia dell’immaginario che indaga la soggettività dell’autore, per disvelare i suoi referenti simbolici, il suo modo di enunciazione e di significazione dell’emozionalità, la sua predilezione per certi tropi, e la sua funzione relazionale con altri tipi di rapporti onirici, mitici”: qualcosa di simile a quanto in Italia è stato fatto da qualche decennio in termini di riflessioni e pratiche ermeneutiche, grazie anche alle iniziative e al lavoro dei ricercatori dell’Università di Salerno, coordinati da Domenico Scafoglio.

L’ottimo saggio di Castellanos e Bao acquista un senso compiuto, se lo si legge alla luce delle esperienze nordamericane, qui evocate negli studi di Alessandra Broccolini,

Lia Dragani, Patrizia Del Barone. La passione per la letteratura che genera il fenomeno degli antropologi poeti risulta dovunque intensa, ma sembra più diffusa ed estesa nelle realtà ispanoamericane. Sia gli antropologi latinoamericani che quelli statunitensi diventano poeti anche perché studiano popoli ancora prevalentemente immersi in una dimensione che essi interpretano come poetica: è un caso eccezionale di quella “contaminazione con l’oggetto” illustrata a più riprese nei saggi di questa rivista. Poi cominciano le differenze: gli americani del Nord hanno sotto i loro occhi i resti esigui delle tribù pellerosse, ai margini della società e della storia americana, dentro riserve che gli antropologi poeti fanno coincidere con i “parchi nazionali” dove il mondo moderno, secondo una felice metafora di Lévi-Strauss, ha confinato il pensiero selvaggio e la poesia. Ma le riserve indiane sono solo il punto di partenza di peregrinazioni che portano gli antropologi statunitensi in giro per il mondo, alla ricerca delle altre isole di poesia, di quanto rimane di un “mondo primitivo” che vedono e vivono come alternativo al mondo moderno e che ritrovano anche nella poesia delle avanguardie dell’Occidente e perfino nella cultura underground: una storia che comincia cogli antropologi letterati di “Alcheringa”, studiati da Patrizia Del Barone, ai quali i nativi interessano in quanto portatori di una poesia aurorale, non diversamente da altri popoli “primitivi”, marginali, eccentrici della terra, ai quali rivolgono la loro attenzione per le loro sperimentazioni poetiche.

Gli antropologi ispanoamericani appaiono invece saldamente radicati nel loro territorio e immersi in un mare vivo di popoli che hanno fatto la storia intera di un continente: non solo autoctoni “testimoni” di un passa-

to culturale, ma anche popoli “trapiantati” (afro-americani) e popoli “nuovi”, meticci, creoli: questi mondi culturali mescolati, interattivi, contaminati rappresentano una risorsa per l’antropologia, e al tempo stesso l’opportunità di una verifica dell’adeguatezza dei suoi strumenti tradizionali a restituire di essi una rappresentazione plausibile. La scelta della letteratura, non solo studiata, ma anche praticata, diventa uno dei modi forti per la soluzione del problema. Ma perché proprio la letteratura?

Molti ricercatori ispanoamericani iniziano i loro studi come etnografi indigenisti ed è sul terreno stesso che comprendono l’importanza della letteratura, quando si rendono conto che nel lavoro etnografico la scienza conta quanto la memoria, e la memoria storica dei popoli che essi studiano è tramata di miti e riti: un gigantesco apparato simbolico che può essere rappresentato soltanto con un altro apparato simbolico altrettanto sofisticato, come la letteratura, che peraltro nasce dallo stesso orizzonte mitico e rituale e ne eredita la funzione. Certo, questo patrimonio simbolico può essere interpretato con le categorie scientifiche dell’antropologia, come hanno sempre fatto i ricercatori e studiosi dell’Occidente, ma gli antropologi latinoamericani sono parte di quella storia, la loro antropologia è una autoantropologia, una antropologia di se stessi, che consente/pretende una distanza dal proprio oggetto soltanto quanto basta per creare un metalinguaggio capace di comunicarla. In questa originale versione postmoderna del lavoro antropologico non si tratta soltanto di dialogare con l’oggetto, di modificarsi modificando, ma di ricercare, ritrovare, ricostruire insieme all’oggetto una comune identità, che è, al tempo stesso,

passato e presente, conoscenza e passione, verità e bellezza: una totalità che può essere consegnata a un genere nuovo, o a un genere rinnovato col soccorso degli strumenti espressivi e cognitivi della letteratura. È in questo ordine di idee e in questo ordine emotivo che si collocano sia l’“antropologia poetica”, sia l’esperienza degli antropologi poeti, sia il fenomeno estremo dell’antropologia che si risolve nella poesia. La rivendicazione della soggettività approda a un nuovo protagonismo, rafforzato dalla com-presenza o dalla con-fusione del doppio ruolo, scientifico e poetico.

Anche per gli ispanoamericani il rinnovamento della scrittura scientifica passa attraverso la destrutturazione della concezione positivista del lavoro antropologico, ma l’orientamento prevalente sembra la soluzione dell’“antropologia poetica”. Così per Carrasco, che, come si legge nel saggio di Castellanos e Bao, del modello letterario propone “il predominio dell’enunciazione o del soggetto e “la libertà di scelta delle referenze empiriche, immaginarie, emotive, verbali”, compatibili col rispetto dell’autonomia disciplinare dell’antropologia, e così per Elias Sevilla Casas, che realizza nei suoi scritti etnografici uno stile letterario utilizzando metafore, introducendo nel saggio poesie di autori e narrazioni, avvalendosi di numerosi riferimenti multidisciplinari a sostegno dei suoi argomenti.

Come accade nelle situazioni fortemente innovative e sperimentali, non sempre tuttavia ci si ferma al momento giusto. Basta spingere le concessioni alla letteratura al di là del limite oltre il quale l’identità disciplinare comincia a dissolversi, per ritrovarsi in un terreno che è di pertinenza letteraria assai più che etnoantropologica; come ha fatto il

medico antropologo Manuel Zapata Olivella, che, oltre a impegnarsi in studi etnografici sulle culture dei negri della Colombia, ha finito col consegnare interamente agli statuti e ai codici letterari la sua ricerca sulla storia e la cultura del Caribe colombiano.

Altre volte invece si corre il rischio opposto, quello di ripiegare sui linguaggi consueti della ricerca antropologica: Ashley Hammersley ritiene “fondamentale l’uso della retorica e della poetica nella scrittura etnografica, a patto che non prevalgano sull’elemento razionale”, ritenendo che l’etnografia “deve mantenere il suo stato di autorità come lavoro di ricerca accademica”, e Esteban Krotz ribadisce con forza che “l’antropologia non è letteratura”, perché “la scrittura antropologica deve dar conto della realtà osservabile, per cui deve privilegiare la chiarezza sull’eleganza, indicare con precisione la fonte di ogni dato e di ogni idea, fondare ogni argomento e conclusione sui fatti empirici constatabili e includere il riferimento alla soggettività propria solo nella misura in cui questo contribuirà a chiarire la percezione e la rappresentazione di ciò che viene osservato”. Si fissano dunque i limiti della presenza del ricercatore nel testo antropologico, in polemica con le posizioni postmoderne che “sostituiscono lo studio della realtà socioculturale con l’introspezione dello studioso”. Sono i problemi che attraversano la crisi dell’antropologia della seconda metà del secolo XX, di cui nei saggi presenti in questo numero si chiariscono alcuni nodi teorici importanti, senza tuttavia mettere in discussione l’idea che il ricercatore fa parte del campo e che la rappresentazione di una realtà socioculturale è *anche* una autorappresentazione, un ritratto del ricercatore.

*Una poesia figlia e testimone del disagio:  
da Benedict a Diamond*

La poesia aveva cominciato ad entrare nei pensieri e nelle carte degli antropologi americani della prima metà del secolo passato come segreta ambizione, evasione o momentanea tentazione, mai confusa col loro lavoro professionale né col sistema di idee che questo lavoro fondava e legittimava. Ma si trattava comunque dell’effetto di un disagio, che spostava sul piano esistenziale la percezione silente dei limiti del lavoro scientifico, sia che si trattasse di un rifiuto del lavoro di routine, o, nel caso di Ruth Benedict, di ambizioni frustrate di successo letterario e insieme di sensibilità negata, perché incompatibile con il mestiere del ricercatore e con i limiti oggettivi della scrittura antropologica del tempo: situazione, quest’ultima, che Benedict condive – si può leggere nelle annotazioni di Lia Dragani – con Sapir, che in alcune pagine del suo diario annuncia già le confessioni nude e autopunitive di altri, più tormentati antropologi radicalmente riflessivi.

Insofferenze periodiche, ripensamenti momentanei e pentimenti occasionali a parte, i comportamenti di Benedict e Sapir nei confronti della propria disciplina rimangono nel terreno di una rigida ortodossia. Scrivono versi, ma evitano ogni forma di contaminazione, almeno sul piano della teoria e su quello dell’apparenza, perché la letteratura entra, in punta di piedi e quasi clandestinamente, nelle pieghe più risposte della scrittura scientifica, soprattutto di Benedict. D’altra parte, Benedict e Sapir sono gli stessi che teorizzano che la costruzione dei modelli culturali richiede quella intuizione dell’insieme, che è per eccellenza la dote degli artisti.

La crisi esplode dopo qualche decennio, quando scrivere poesie diventa la passione di molti antropologi, e sarà assai più di un affidamento dei propri momenti di angoscia esistenziale alla parola poetica. Essa trova nel 1984 il suo interprete più spregiudicato nel ferire e ferirsi in Paul Fredrich, e diventa una dura e sofferta dichiarazione del carattere “mendace” del discorso scientifico e del bisogno di rivolgersi alla poesia per trovare risposte ai dilemmi da esso creati, che “ci condannano per sempre al fallimento, all’ipocrisia e alla nevrosi”.

Eppure da qualche lustro questo piangersi addosso degli antropologi aveva almeno in parte dato i suoi frutti. La crisi infatti sotto molti aspetti era stata un’esperienza quasi salvifica, perché da essa l’antropologia aveva cominciato ad uscire rinnovata nelle sue procedure, nei suoi metodi e nelle sue teorie, liquidando le illusioni tardopositiviste della disciplina a vantaggio dell’assunzione del punto di vista dell’osservato, del coinvolgimento del soggetto nel processo etnografico, in una forma di scambio con l’“oggetto”, che restituiva a quest’ultimo un ruolo decisivo nella costruzione del racconto etnografico e trasformava l’osservazione in un incontro aperto alla negoziazione e alla condivisione.

Poi il quadro si era allargato, collocando la denuncia dell’alienazione dell’oggetto nelle pratiche di ricerca e nella scrittura etnografica in una interpretazione della modernità e dell’Occidente in termini di alienazione generalizzata prodotta dal dominio e dallo sfruttamento. L’antropologia radicale americana fa proprie le istanze della sinistra progressista e anticonformista, influenzata dal marxismo: disalienare la scrittura e le pratiche scientifiche falsamente oggettive diventa un impegno politico; l’antropologia,

“studio dell’uomo in crisi da parte dell’uomo in crisi”, restituendo all’oggetto, intera, la sua umanità, trasforma la ricerca sul terreno in un incontro di persone, di storie, di vite, potenzialmente poetico. Spesso il ricercatore si sdoppia, affidando ancora ai versi le emozioni che ritiene di non poter esprimere cogli strumenti delle discipline etnoantropologiche, ma va anche in altre direzioni, inglobando quanto di poetico ha saputo esprimere l’“oggetto” diventato il suo interlocutore, oppure riscrive poeticamente il proprio linguaggio a misura del nuovo universo mentale ed emotivo che le più recenti tecniche della ricerca sul terreno dischiudono. Il punto estremo di queste innovazioni è rappresentato dalla cancellazione delle differenze e la sperimentazione della traduzione in poesia dell’intera esperienza antropologica. Si tratta di percorsi diversi, che hanno in comune il modificarsi radicale del rapporto tradizionale (di distanza e perfino indifferenza) dell’antropologia con la letteratura e in modo particolare con la poesia, a vantaggio di un interesse, che a momenti diventa passione e scienza, teoria ed esercizio, pratica e filosofia.

Questo percorso, che riempie l’arco di un ventennio, inizia con la rivista “Alcheringa” di Rothenberg, poeta con interessi antropologici, e di Tedlock, antropologo versato nella poesia, e culmina significativamente nel 1982 nel progetto editoriale della pubblicazione in volume delle poesie degli antropologi, preparato da Stanley Diamond e rimasto quasi interamente inedito nella biblioteca della New School University, dove lo ha rinvenuto Alessandra Broccolini. “Alcheringa”, studiata da Patrizia Del Barone, nasce quando, a cavallo degli anni Settanta, la nuova poesia americana, pur tra contrasti

e contraddizioni, opera una svolta significativa, in cui l'antropologia trova uno spazio inatteso. Tra i collaboratori della rivista si instaura un rapporto forte di reciprocità, che facilita i momenti di aggregazione tra etnografi, linguisti, letterati (che ora sono soprattutto poeti), traduttori di fama internazionale e di vocazioni cosmopolite, sollecita le collaborazioni interdisciplinari e incoraggia gli antropologi che conservano le loro poesie nel cassetto ad uscire finalmente allo scoperto. "Alcheringa" fonda l'etnopoetica, che aspira a leggere in profondità, attraverso l'analisi critica e la sperimentazione poetica, le poetiche di popoli vicini e lontani nello spazio e nel tempo nella loro irripetibile specificità, rifiutando l'universalismo estetico dell'Occidente, ma evita le secche del localismo con la ricerca di affinità oltre che di differenze, approdando a un nuovo universalismo, che mette insieme le manifestazioni più trasgressive e underground della poesia su scala planetaria, con elementi delle avanguardie storiche e delle nuove correnti di poesia americane. Ritorna l'identificazione di primitivo e poetico, incoraggiata dalla lettura di Vico e forse di alcuni luoghi di Lévi-Strauss, già ricordati, in cui si sostiene che nelle società moderne esistono ancora "alcune zone in cui il pensiero selvaggio si trova, come le specie selvatiche, relativamente protetto": quelle dell'arte.

Come abbiamo anticipato, se per alcuni, come Toni Flores, Dennis Tedlock, Miles Richardson, l'esperienza della poesia è un modo per acquistare la consapevolezza dei limiti dei modi tradizionali di fare etnografia, e alimenta uno sperimentalismo che rinnova la strumentazione fondamentale della ricerca e, in parte, della teoria antropologica, altri, come Stanley Diamond, inventano un

genere nuovo, una "poesia antropologica", che di antropologico ha la concezione della poesia come forma di comunicazione orale poetica, collettiva e comunitaria, andata distrutta nel processo di civilizzazione dell'Occidente, che ha confinato gli usi poetici nel privato a vantaggio del linguaggio depauperato che caratterizza la società contemporanea del profitto. La poesia primitiva era collettiva non nel significato classico di "fatta dal popolo" o "diffusa tra/condivisa dal popolo", ma nel senso che essa era il linguaggio del popolo, in altri termini, il "pensiero selvaggio" di Lévi-Strauss. La poesia nella società contemporanea è invece un prodotto "separato" dal linguaggio, che vive ormai in una configurazione privata e personale.

Il resto di questo pensiero è una ideologia, o, se vogliamo, una delle utopie della cultura progressista americana, variamente marxista, di quegli anni: alla "poesia antropologica", viene affidato il compito – lo ha spiegato Alessandra Broccolini – di "sovertire il linguaggio deprivato" per "giungere ad una critica culturale attraverso il raggiungimento del sublime". Il poeta è quindi "la voce della comunità primitiva e la voce primitiva della moderna comunità". Ci risiamo: si tratta di far uscire la poesia dalle riserve indiane, dove Lévi-Strauss la vedeva segregata nella forma residuale di pensiero selvaggio. Questa la risposta alla domanda rivoluzionaria del "che fare?". In un periodo in cui l'importanza, il prestigio e la funzione sociale dell'antropologia cominciavano ad arretrare, Diamond assegnava un residuo di operatività alla poesia, antropologicamente reinterpretata e dagli stessi antropologi promossa: una forma singolare e certamente imprevista di antropologia applicata. Sul piano teorico, l'antropologia dava il suo

contributo, confortato dall'esperienza sul terreno, alla problematica della "morte dall'arte", che inquietava la coscienza occidentale, e prospettava la possibilità della riconquista di uno spazio all'immaginazione e al linguaggio della poesia, in sintonia con alcune posizioni delle avanguardie artistiche novecentesche.

### *L'antropologia non è un genere letterario*

Broccolini ha giustamente messo in evidenza come Diamond, sovversivo in politica e anticonformista all'interno della vita accademica, sia rimasto contrario all'idea che si potesse uscire dalla crisi trasformando l'antropologia in poesia: "Di per sé l'antropologia non è poesia e gli antropologi non sono poeti", perciò "la poesia non sostituisce nulla, ma è solo e sempre sarà se stessa". Egli è sostanzialmente contrario al fenomeno più radicale che ha fiancheggiato la svolta letteraria dell'antropologia americana, quello della "field poetry", che adotta l'evocazione poetica e le risorse del linguaggio analogico per rimediare al descrittivismo inerte e alla freddezza del resoconto etnografico tradizionale, non diversamente dai "fieldwork poems", che ne rappresentano la prosecuzione e tuttora conservano uno spazio nell'antropologia postmoderna, grazie anche al lavoro di Dell Himes e delle riviste "Anthropology and Humanism Quarterly" e "Xcp: Cross Cultural Poetics", che in verità operano ormai in un contesto che, se non è sanamente restaurativo, sta vivendo un momento di chiarificazione teorica.

In realtà, rappresentare in poesia i fenomeni di pertinenza antropologica, quali costumi, tradizioni, riti, miti, è stata una carat-

teristica della cultura europea, che si è spenta quasi interamente solo dopo la definizione dei territori dell'antropologia e dei suoi confini, avvenuta nella seconda metà del secolo XIX, e adesso significativamente ritorna, sicuramente con caratteristiche nuove, come il più sistematico e "professionale" rapporto col terreno, a volte legittimata da un armamentario teorico complesso e innovativo, con la pretesa di sostituire oltre che surrogare le forme tradizionali dell'antropologia.

Ma i ritorni e i revival non sono semplicemente una ripetizione del passato, e in ogni caso attraverso di essi si ripropongono i problemi e gli assilli del presente. Sarebbe un errore pensare che questa domanda di trasformazioni estreme concerna unicamente l'antropologia. L'accentuata labilità se non la dissoluzione dei confini è un fenomeno che ai nostri giorni segna l'esistenza e l'identità delle discipline, ed è il risultato della più generale crisi dell'organizzazione del sapere. La crisi ha investito anche discipline con un modesto profilo di riflessività, come la critica letteraria, al punto tale che si è arrivati a sostenere che il saggio critico è un genere letterario come la poesia e il romanzo, suscitando reazioni che rivendicano e riconoscono il ruolo creativo "a chi veramente ce l'ha", ossia ai poeti e agli scrittori, perché sono essi, e non i critici, a fare la letteratura.

In effetti, anche l'antropologia non può essere trasformata in un genere letterario, che peraltro non potrebbe essere innovativo, perché non sarebbe neppure del tutto nuovo. Le riflessioni presenti in questo numero dei "Quaderni" ribadiscono l'impossibilità di fondere l'esperienza della ricerca scientifica con quella della poesia (e, più in generale, di tutta la letteratura), dimostrata, tra l'altro, dal vastissimo numero di persone, sparse in

tutto il mondo, che assecondano la loro vocazione di poeti e di letterati, senza rinunciare al “mestiere” di antropologi e senza aspirare a con-fondere vocazione e mestiere: a parte le ragioni di ordine pratico che possono influenzare questa scelta, quasi tutti evidentemente percepiscono in vario modo la difficoltà di con-fondere due approcci differenti al mondo reale e immaginario, due epistemologie e linguaggi diversi. “Nessuno – conferma Eliade – riesce a vedere contemporaneamente in questi due universi spirituali”, nel senso che può transitarli solo separatamente. Tutti sanno che lo storico delle culture può comunicare le stesse cose che comunica la poesia, ma sotto un'altra luce, con mezzi e modalità differenti e con effetti

diversi; come si sostiene nel saggio di Scafolio, il problema è semmai quello di ridurre i sensi di estraneità che hanno storicamente contrapposto le due forme di conoscenza, trasformare la reciprocità negativa in forme di complementarità e di reciproco completamento, senza escludere la possibilità di contaminazioni limitate, che innovano e arricchiscono senza mettere in crisi il sistema complessivo di entrambe. Tutte le discipline hanno uno zoccolo duro che fonda la loro identità, ma possono consentirsi una libertà anche amplissima nella costruzione della propria forma e del proprio linguaggio: principio che consente di collocare i risultati antropologici, sociologici, filosofici, *anche* nel campo della scrittura creativa.

# Quando uno diventa due. Sugli antropologi che scrivono poesie e/o romanzi

DOMENICO SCAFOGLIO

## *La svolta letteraria dell'antropologia*

Il fenomeno degli antropologi che scrivono prose o poesie è sempre esistito in dimensioni modeste e in forme quasi clandestine, almeno dal momento in cui l'antropologia ha rafforzato il suo ruolo e la sua immagine di disciplina scientifica. Nell'abisso che si è immaginato esistente tra la cultura umanistica e quella scientifica, la letteratura e l'antropologia si sono trovate collocate ai lati estremi ed opposti dei due schieramenti, come due realtà reciprocamente estranee e incompatibili: da un lato la *soggettività*, che nell'ottica scientifica tradizionale costituisce il rischio dello sprofondamento in un terreno minato e impraticabile, o addirittura nella pura irrazionalità; l'*immaginazione*, considerata il polo opposto alla realtà (o, come a volte si dice ancora, la matta di casa); la *forma*, intesa come concessione indebita alla retorica, creazione di finzioni, manipolazione arbitraria del linguaggio; dall'altro lato, l'oggettività, la scienza, la mera referenzialità. Eppure la

letteratura è stata dentro l'antropologia sin dal momento del suo definirsi come scienza sociale. Essa nasce dalla filologia, è fatta di scrittura, e annovera tra i suoi rappresentanti alcuni autentici scrittori; tuttavia fino a qualche decennio addietro gli antropologi sembra non se ne siano accorti, o, accorgendosi, lo hanno decisamente negato: in tal modo il letterario è diventato l'"altro", lo straniero dentro di noi<sup>1</sup>. Più esattamente, esso si è storicamente configurato come il perturbante freudiano, l'inconsueto che in qualche modo ci appartiene o ci è familiare, ma che non vogliamo riconoscere come tale, e perciò ci inquieta e disturba.

La crisi dell'antropologia e, più in generale, delle scienze umane e sociali, che ha raggiunto il suo culmine negli anni Settanta del secolo passato, ha cambiato radicalmente questo modo di pensare. Che l'oggettività del testo oggi appaia sotto molti aspetti illusoria è da tempo diventato un tema centrale delle riflessioni filosofiche e scientifiche, e in antropologia ha conosciuto estremizzazioni paradossali (c'è chi ha scritto che con

<sup>1</sup> E.V. Daniel, *From an Anthropologist's point of View: The Literary*, in E.V. Daniel – Jeffrey M. Peck, *Culture / Contexture*, University of California Press, 1996, p. 6.

le descrizioni di popoli lontani gli etnografi hanno solo lasciato un ritratto di se stessi, ecc.), che trovano una giustificazione nell'insofferenza nei confronti di un modo di fare antropologia tradizionale, da qualche tempo in contrasto con le convinzioni teoriche degli stessi antropologi. Con grande equilibrio Thomas Belmonte, facendo tesoro di quanto di meglio era emerso dalle contemporanee discussioni americane, ribadiva nei primi anni Settanta come siano "i termini e le condizioni personali che permettono il raggiungimento della conoscenza antropologica" e che "quando studiamo gli esseri umani, una posizione di pura oggettività (che esclude il sé) è dannosa per la comunicazione, quanto una posizione di pura soggettività (che esclude l'altro). Se l'antropologia culturale cessa di esplorare quel dialogo in cui soggetto e oggetto si scambiano continuamente i ruoli, essa diventerà una sterile tecnica, un arido involucro di ciò che Wright Mills chiamò 'empirismo astratto'<sup>2</sup>. In questa prospettiva, l'osservazione partecipante, fondamento metodologico della ricerca sul campo, diventa non "un mezzo per raggiungere un fine", ma "un fine in se stessa", un'"immersione nell'alterità, un prolungato ascolto, un'alterazione del sé", che porta a strutturare in maniera nuova il lavoro sul campo e la costruzione del testo etnografico (approccio non strutturato, rinuncia all'intervista formale a vantaggio del colloquio libero, intromissione dell'antropologo nella realtà del campo e poi nel testo scritto, scambio dei ruoli soggetto/oggetto, resoconto etnografico "dialogico").

Altrettanto discussa l'idea che l'immaginazione sia totalmente estranea alla produ-

zione delle scienze sociali. Già Mircea Eliade, tra gli altri, chiamava in causa il grande filosofo delle scienze, Bronowski, per dimostrare che ogni nuovo assioma si scopre per un "libero gioco dello spirito": e questa libertà del gioco sembra avere le connotazioni dell'imprevedibilità dei processi creativi, normalmente estranei ai processi logici, deduttivi-induttivi. Che il testo antropologico sia anche forma, che cioè la letterarietà (il ripiegarsi della scrittura su se stessa, il gusto dello scrivere e del legger(si), la ricerca dell'effetto e la retorica della persuasione) non sia estranea alla strutturazione della scrittura antropologica, è una verità indiscutibile dopo le analisi dell'ultimo trentennio del secolo passato, non solo per merito di Geertz e Clifford, che hanno fatto luce su le tecniche costruttive, le strategie argomentative, la sintassi narrativa del testo etnografico. Senza contare che la questione ha ormai oltre due secoli di storia, dal momento che già nel Settecento si discuteva se la cura della forma giovasse o nuocesse alle scritture scientifiche.

Il riconoscimento di un comune fondo di interessi e, entro certi limiti, di scrittura ha alimentato la riflessione sugli elementi che hanno storicamente prodotto affinità importanti tra il pensiero, le pratiche, la stessa evoluzione dell'antropologia e l'universo della letteratura: l'attenzione ai particolari, associata alla tendenza ad operare in maniera concreta la generalizzazione, l'interpretazione dei fatti dall'interno, la vocazione dialogica e la molteplicità dei punti di vista costituiscono preziosi punti di incontro tra la ricerca antropologica e le rappresentazioni artistiche. Sia l'indagine antropologica che la ricerca letteraria costru-

<sup>2</sup> T. Belmonte, *La fontana rotta. Vite napoletane: 1974, 1983*, tr. it., Roma, Meltemi, 1997 (or. 1979), pp. 32, 14.

scono modelli, allo scopo di istituire rapporti e individuare connessioni per far emergere la trama profonda delle relazioni umane.

### *Senza perdere la tenerezza*

Bachofen ha scritto però che “vi sono due vie per ogni conoscenza: quella più lunga, ma più lenta, più faticosa alla comprensione, e quella che viene percorsa con la forza e la velocità dell'elettricità, la via della fantasia, che, mossa dalla vista e dal contatto diretto dei resti antichi, senza mezzi termini comprende il vero, come attraverso una scossa. Ciò che viene acquistato per mezzo di questa seconda via è enormemente superiore per vita e per colore a ciò che viene conquistato per mezzo dell'intelletto”<sup>3</sup>. In effetti, anche se l'antropologia e le scienze costruiscono non dissimili modelli di relazioni, permane una differenza per molti versi insuperabile nelle procedure adottate in un campo e nell'altro: e negli stessi risultati l'antropologia affida l'evidenza della rappresentazione alla ricchezza della descrizione, mentre la poesia, senza rinunciare alla concretezza del particolare, seconda il principio dell'economia informativa, che consiste nel fornire il massimo delle informazioni nella forma più contratta possibile; la poesia, geneticamente legata a pratiche mantiche e divinatorie, e residualmente connessa fino ai nostri giorni con la magia, è visionaria, mentre l'antropologia è tendenzialmente realistica; detto con le parole di Kùndera, l'antropologia procede per algoritmi, mentre la letteratura è fatta di procedimenti intuitivi,

disegna percorsi ellittici, e si avvale della sinne-doché e della metonimia; l'antropologia aspira a dimostrare, mentre la poesia è intuizione e rivelazione. Si è riflettuto poco sul fatto che, mentre il testo scientifico può essere riscritto in modi diversi da come è nato, rimanendo sempre identico a se stesso, il testo letterario, soprattutto quello poetico, è imm modificabile ed ogni intervento su di esso lo rende diverso da come è nato. Questo dimostra che il testo letterario nasce come linguaggio, che il linguaggio in letteratura è *sostanza*, mentre nella scienza è *strumento*. La poesia è il dominio del senso latente, dell'implicito, della polisemia. Nelle riflessioni di Eliade questa differenza è descritta nei termini di una opposizione fondamentale tra il regime diurno e il regime onirico<sup>4</sup>:

<i>opera di scienza</i>	<i>opera d'immaginazione</i>
regime diurno	regime notturno
attività analitica	attività mitopoietica
discorso esplicito	discorso implicito
discorso univoco	discorso polisemico
consapevolezza critica	ignoranza creatrice
sapere intellettuale	visione interiore
senso latente	senso manifesto

Va da sé che queste differenze non hanno un valore assoluto, dal momento che il lavoro antropologico e la scrittura creativa, sia pure in misura inversamente proporzio-

<sup>3</sup> J.J. Bachofen, *Introduzione al diritto materno*, tr. it., Roma, 1983, p. 7.

<sup>4</sup> M. Eliade, *La prova del labirinto*, Intervista con Claude-Henri Rocquet, tr. it., Milano, Jaca Book, 1980 (or. 1978), pp. 19-20.

nale, partecipano entrambi dei medesimi termini che costituiscono le opposizioni; se, per esempio, il testo letterario si sostanzia di contenuti largamente inconsapevoli o per lo meno non teoricamente esplicitati, questo vale, sia pure in misura molto minore, anche per lo scienziato sociale e per chiunque interpreti testi, monumenti, esperienze; tuttavia le differenze persistono come elementi che fondano due diverse identità<sup>5</sup>.

La letteratura è una forma di conoscenza per immagini associata a una più vasta esperienza della vita e alla capacità di comunicare emozioni. Il problema ha interessato anche gli storici: Thompson ha sostenuto che “in definitiva, gli uomini consumano le loro vite sotto forma di esperienze; per le loro esperienze, per le loro illusioni e la loro autocoscienza, dobbiamo basarci su fonti letterarie; e se gli storici smetteranno di cercare di capire come le generazioni passate hanno condotto le loro esperienze di vita, commetteranno un grosso sbaglio. Forse a quello stadio reinventeranno l’arco e la freccia”. Thompson rimprovera infatti a Keith Thomas di avere ignorato le fonti letterarie nel suo libro sul declino del magico (1971), perché il dramma elisabettiano restituisce pienamente le stesse “tensioni della coscienza” che Thomas indaga. Questo materiale andava usato “non come ‘illustrazione’ marginale, ma come testimonianza principale”, anche con l’aiuto dei critici letterari e degli storici della letteratura, che quelle tensioni da anni indagano, magari cogli aggiustamenti suggeriti dalla competenza dell’antropologo<sup>6</sup>.

L’antropologia è proiettata verso la ricerca di *una sola verità*, mentre poesia è polisemica, pluriversa, ambigua, e dischiude una molteplicità di sentieri. Wilfred Owen ha scritto che i veri poeti “hanno un accesso immediato e innocente a quello strano spazio liminale (presente in tutti noi, ma negli artisti in forma più evidente)”, che Dilthey ha individuato come il luogo in cui “la vita si dischiude a una profondità inaccessibile all’osservazione, alla riflessione e alla teoria”. Per Dilthey “le strutture dell’esperienza non sono le esangui ‘strutture conoscitive’ che emergono dallo studio del pensiero”, perché l’esperienza vissuta, “è intrisa di sentimento e di volontà, fonti rispettivamente dei giudizi di valore e delle norme”. Solo le strutture dell’esperienza ci restituiscono “l’essere umano totale”, ossia “l’essere umano che percepisce, pensa, sente, desidera”. La poesia mette radici in tutto questo, più che nelle strutture conoscitive del pensiero, e aspira a “penetrare l’essenza stessa dell’*Erlebnis*”, a toccare le profondità in cui – citando Turner – “la vita coglie la vita”<sup>7</sup>. La nozione di ‘intelligenza pura’ è un’astrazione fonte di errori e fraintendimenti. La conoscenza è sempre accompagnata dagli elementi accessori dell’emozione e del fine. L’emozione è dentro il discorso scientifico, oltre ad essere, per certi versi, la sua matrice; ma la poesia è il luogo e la dimora privilegiata del pensiero emotivo, con la sua logica particolare, che ha la facoltà di “far vedere di nuovo la ricchezza del mondo, la sua quotidiana novità, perché di continuo si possono scoprire magiche analogie portatrici di senso insospettato”<sup>8</sup>. Fra-

<sup>5</sup> D. Scafoglio, *Antropologia e letteratura*, I, Salerno, Gentile 1996, pp. XII-XIII.

<sup>6</sup> E. P. Thompson, *Società patrizia e cultura plebea*, tr. it., Torino, Einaudi, 1981, p. 263.

<sup>7</sup> W. Dilthey, *Critica della ragione storica*, tr. it., Torino, Einaudi, 1982, p. 54 e *passim*.

<sup>8</sup> G. Manacorda, *Per la poesia*, Roma, Editori Riuniti, 1993, p. 101.

zer, a una riunione della Société Ernest Renan ebbe a confessare che “senza tenerezza, senza poesia, non si può comprendere l’opera dell’uomo né le sue creazioni”.

L’opera letteraria si iscrive sempre nella logica del modello culturale, ma non si risolve interamente in essa. Se il pattern, dominio privilegiato della riflessione antropologica, dà l’idea di un sistema compatto di regole e valori condivisi, la letteratura può esserne a volte riflesso creativo, ma, forse più spesso, essa aspira a secondare le pulsioni del desiderio piuttosto che le voci della ragione e della morale, anche se la società si difende cercando costantemente di rendere moralmente accettabili le trasgressioni attraverso una serie infinita di tecniche di trasposizioni, nascondimenti, censure, limitazioni, esclusioni, mascheramenti, che operano un compromesso tra la moralità e l’esperienza, tra il desiderio e la necessità. È ciò che si ritrova all’interno di tutti i modelli e ne costituisce il lato oscuro e il confine periglioso, la dimora degli attraversamenti trasgressivi nel dominio del possibile, del desiderabile e del proibito, come utopia, annuncio, liberazione. La vita della poesia è assai più della vita del modello, perché è la vita indagata nella sua ricchezza e profondità con strumenti di grande raffinatezza e comunicata in forma intensa e avvolgente. L’opera d’arte va in una direzione opposta a quella della scienza moderna, responsabile di analisi che operano *disincanto*, perché *incanta* la realtà grazie all’identificazione del soggetto con l’oggetto, che significa “volere l’identità tra le cose riflesse e la coscienza che le riflette”, “ridurre il mondo a se stesso o perdersi nel mondo”<sup>9</sup>. La poesia rimane, entro certi limiti, intra-

ducibile, allo stesso modo in cui rimangono entro certi limiti intraducibili le culture “altre”. La poesia è perciò l’*alterità* interna alla propria cultura, la *differenza* più vistosa che connota l’entropia costitutiva della cultura.

Non si può tuttavia ignorare che la letteratura e l’antropologia costituiscono non solo due procedure, ma anche due epistemologie. Nel metterle in rapporto, occorrerà evitare di tradurre i prodotti artistici e letterari nel linguaggio antropologico, perché molti elementi connotativi e perfino referenziali del linguaggio letterario non sono trasferibili negli schemi cognitivi dell’antropologia e nel suo linguaggio, e la stessa logica del pensiero emotivo non è interamente riducibile alla logica del pensiero intellettuale. Ma occorre anche rinunciare all’idea di costruire un ponte tra la letteratura e l’antropologia, perché questo ponte non potrebbe che essere, in ultima analisi, una costruzione logico-formale delle discipline antropologiche. Occorre semmai (invece di risolvere l’antropologia nella letteratura e la letteratura nell’antropologia), partire dall’idea della complementarità delle due strutture di conoscenza, nella misura in cui l’una costituisce un arricchimento se non completamento dell’altra, allo stesso modo in cui possono confrontarsi e cooperare, rimanendo se stesse, l’esperienza e la conoscenza, l’intuizione e la logica, la conoscenza razionale e quella emotiva.

### *Antropologia poetica*

Il problema sarà quello di sperimentare le modalità giuste per avviare un processo

<sup>9</sup> G. Bataille, *La letteratura e il male*, tr. it., Milano, SE, 1987 (or. 1957), p. 41.

intenso di influenze reciproche e scambi, fino alle più sofisticate operazioni di parziale contaminazione, che possono concernere le ipotesi/intuizioni di partenza, i modelli, i percorsi, i linguaggi. L'antropologia può utilizzare i testi letterari come fonti, sia per riempire i vuoti della documentazione etnografica, sia per integrarla quantitativamente e qualitativamente. Tuttavia la riduzione della produzione letteraria a mero materiale documentario, a un serbatoio di "dati" da interpretare – secondo un'ottica ancora ottocentesca – sarebbe una operazione di indubbia utilità, ma riduttiva. Le risorse conoscitive più interessanti che la letteratura mette a disposizione sono ben altre. Già Mircea Eliade, scriveva a proposito delle fonti letterarie: "Queste creazioni non riflettono né le realtà esterne (geografia, costumi, istituzioni, ecc.) né gli eventi storici, bensì i drammi, le tensioni e le speranze dell'uomo, i suoi valori e i suoi significati, in un parola la vita spirituale concreta, come essa si realizza nella cultura"<sup>10</sup>.

Oggi antropologi autorevoli, soprattutto nelle Americhe, condividono l'idea che le modalità espressive e comunicative della poesia possano aiutare il lavoro di descrizione e di interpretazione delle culture, che è proprio dell'antropologo. Ma, oltre all'utilizzazione della letteratura come fonte, con funzione sussidiaria o strumentale (accanto all'antropologia, ma non dentro di essa), si tratta di operare un "trapianto" di alcune delle modalità comunicative ed espressive della letteratura nel saggio antropologico. Le scienze sociali lavorano su materiali caldi, per restituire prodotti freddi, e la stessa

antropologia solo in parte e in qualche caso si sottrae a tutto questo. Alcune forme di contaminazione col linguaggio della poesia e delle arti possono aiutare l'antropologia a riguadagnare il calore che si è dissolto dentro quelle analisi troppo asettiche, e restituire alle cose di cui essa si occupa non solo il loro significato, ma anche il loro *incanto*. Si tratta di vedere quali e quante.

Certo è che l'antropologia non solo può avvalersi dell'efficacia comunicativa oltre che degli approfondimenti cognitivi ed esperienziali della letteratura, ma potrà essa stessa produrli, mutuando dalla letteratura alcuni strumenti espressivi e tecniche linguistiche. Se gli scrittori e i poeti hanno notoriamente la forza di esercitare sulla lingua una pressione capace di disarticolare i discorsi bloccati e liberare le parole, gli antropologi possono acquisire dall'esempio degli scrittori l'uso creativo del linguaggio, dilatando i confini delle rappresentazioni scientifiche e ridando forza e ricchezza espressiva a un gergo criptico ed autoreferenziale, che parla soltanto a una esigua minoranza di "addetti ai lavori".

Quello del linguaggio rimane il dono più prezioso, il prestito più forte che la letteratura può fare alle scritture etnografiche e antropologiche. Perché è il linguaggio che crea un nuovo universo mentale: il linguaggio poetico restituisce gli strati profondi della vita psichica: è violazione della norma nel senso che disobbedisce al principio della distinzione tra soggetto e oggetto, parole e cose, essere ed esistenza, interno ed esterno, per rivelare imprevedibilmente e inopinatamente la ricchezza dell'esistere e risvegliare stati di coscienza ed emozioni dormienti.

<sup>10</sup> M. Eliade, *La prova*, p. 151.

Stando così le cose, nel presente e nel futuro più vicino si potrebbe intravedere, accanto a una “antropologia della letteratura”, che traduce nel linguaggio dell’antropologia le acquisizioni conoscitive e i contenuti emozionali del testo letterario, una possibilità poco transitata, solo astrattamente distinta dalla prima e non necessariamente ad essa alternativa: quella di una antropologia che conserva il suo fine storico di studiare la/le cultura/culture della/delle società, ma assorbe elementi importanti del campo letterario (tematiche, territori, tecniche espressive e costruttive, modalità conoscitive ecc.) rendendoli compatibili con gli elementi fondanti del pensiero e delle pratiche antropologiche (conoscenza diretta e/o documentale, osservazione partecipante, comparazione, dialogicità, reciprocità e reversibilità del rapporto soggetto/oggetto, ecc.). Questa potrebbe essere l’“antropologia letteraria” o “poetica” in senso stretto.

*Gli antropologi poeti  
ovvero il ritorno del rimosso*

Gli antropologi che si cimentano nella poesia o nel romanzo rappresentano un caso particolare all’interno dell’antropologia che si apre alla letteratura, interessante in sé, ma anche perché contribuisce a illuminare alcune implicazioni teoriche importanti del rapporto tra l’antropologia e la letteratura. Le considerazioni che seguono non possono che aspirare semplicemente a interpretare le ragioni che sono all’origine del fenomeno che abbiamo assunto come oggetto di riflessione, aiutare a comprenderne il significato e cercare di misurarne gli effetti. Ma anche se non si trattasse di una analisi programmaticamente parziale, sicuramente non ar-

riveremmo a capire pienamente il segreto di questa poesia, che, come tutte le poesie, rimarrebbe ineffabile, ma arriveremmo se non altro a circoscriverlo.

L’idea che più di tutto ci ha sedotti è che il paradosso dell’antropologo che si fa narratore o poeta sta nel fatto che, per un verso, egli testimonia la realtà di una scissione, che ripropone le opposizioni personale / impersonale, conscio / inconscio, analitico / mitopoietico, univoco / polisemico; per un altro attesta l’intima connessione delle due parti scisse, dal momento che non si tratta più di un rapporto tra diversi, e neppure di un rapporto tra vicini, ma tra due parti della stessa persona. Tra le due attività dello stesso soggetto continua ad esistere un legame di segno forte, a volte negato e tuttavia evidente nella continuità tematica e ideologica e, perfino, nella meno percepibile comunanza di atmosfera psicologica, di toni e modi espressivi.

La tipologia degli antropologi che scrivono poesia e/o romanzi è varia. Di solito frequentano l’antropologia e la letteratura contemporaneamente oppure in tempi e maniere diversi: pensiamo – sono solo esempi – a Mircea Eliade, José Maria Arguedas, Michel Leiris, Giulio Angioni. In assenza di una ricognizione statistica, il fenomeno sembra più diffuso nell’America latina, dove emergono autori come Darcy Ribeiro, Zapata Olivella, ma forse più numerosi sono gli esempi africani contemporanei. Di incerta collocazione appaiono dal nostro punto di vista altri autori che si sono fermati al confine tra il campo etnografico e quello poetico, tra il resoconto etnografico e il racconto d’invenzione: si pensi a Amitav Gosh, autore dello *Schiavo del manoscritto* (1992); mentre rimane fuori della nostra considerazione un numero ristretto di altri autori, come Saul

Bellow, che hanno abdicato all'etnografia a favore della letteratura, diventando scrittori, noti soltanto in quanto tali.

Dall'insieme dell'analisi qui proposta emerge come il mondo accademico e, più in generale, la società che ha assunto come scontata la divisione dei saperi e delle scienze disapprovi lo scienziato che sia al tempo stesso poeta o narratore, e come questo pregiudizio sia la causa della reticenza degli scienziati, filosofi, storici a pubblicare i loro testi letterari o li induca a farlo sotto la protezione dell'anonimato o il mascheramento dello pseudonimo. Aggiungiamo che gli stessi antropologi letterati non solo mantengono distinti i due *côtés*, ma tendono a negare l'esistenza di un rapporto tra il lavoro scientifico e l'impegno letterario. Questo accadeva soprattutto in un passato non lontano, quando negli Stati Uniti Laura Bohannan faceva l'antropologa sul terreno, ma, nascondendosi dietro lo pseudonimo di Eleanor Smith Bowen, scriveva anche un romanzo, *Return to Laughter* (1954), in cui raccontava senza pudori gli effetti dello shock culturale prodotto in lei dalla scoperta di forme di vita e valori diversi da quelli del mondo occidentale, che segnava il crollo delle sue certezze e la consegnava alla solitudine. L'antropologa si dichiarava tuttavia convinta che la crisi e le riflessioni che l'accompagnavano non avevano avuto alcuna influenza sulla procedura e sui risultati scientifici della sua ricerca. Si tratta di comportamenti molto diffusi, almeno fino a qualche decennio fa e non ancora del tutto scomparsi tra gli antropologi autori di poesie o/e prose. Soprattutto per le generazioni precedenti usare un nome falso per

non farsi riconoscere era pressoché l'equivalente dell'affermare l'ininfluenza della propria esperienza di poeta/scrittore sul proprio lavoro scientifico, che viene salvaguardato dal contagio con la letteratura.

Maggiore complessità presentano le riflessioni di Eliade, ma anch'egli esclude il rischio dell'interferenza dell'immaginario col suo lavoro di interprete e di critico e considera strutturale la separazione tra la letteratura e la scienza, per cui un autore può transitare i due campi, ma non può trasformarli in un unico territorio: "Nessuno riesce a vedere contemporaneamente in questi due universi spirituali: quello diurno e quello onirico. Non appena scrivo un romanzo, entro in un mondo che ha la sua struttura temporale precisa e in cui i miei rapporti con i personaggi sono di ordine immaginario e non più critico. Spesso, quando volevo finire ad ogni costo un'opera per cui avevo trascorso molto tempo nelle biblioteche, mi è capitato di essere ossessionato dalla trama di un racconto, di un romanzo. Per mantenermi nell'universo diurno ero costretto a lottare"<sup>11</sup>. Per Eliade la dissociazione delle due attività è inevitabile, ma non può spingersi al limite della schizofrenia: si possono maneggiare separatamente due linguaggi, quello della poesia e quello della scienza, adottare due procedure, quella della concatenazione logica dei dati e quello della finzione (cioè della libera invenzione), ma riesce difficile convincersi che i due "universi spirituali", compresenti nella stessa persona, non si influenzino a vicenda. La metafora della possessione, cui Eliade più volte ricorre parlando della creazione artistica, lo aiuta a chiarire il problema. Scrive in-

<sup>11</sup> M. Eliade, *La prova*, p. 157.

fatti, a proposito del suo *Sarpele (Il Serpente, 1937)*: “Neanche una briciola del mio sapere era passata in questa opera d’immaginazione. Ragion per cui il suo simbolismo, che non ricalca nulla di noto, è alquanto oscuro e – sembra – abbastanza riuscito dal punto di vista della finzione. Quando si è posseduti da un soggetto, la visione interiore si nutre indubbiamente di tutto ciò che si porta con sé, ma questa visione non ha alcun rapporto con il sapere intellettuale dei miti, dei riti e dei simboli. Scrivendo, ci si dimentica di tutto quello che si sa. Quando ho riletto *Il Vecchio e il Funzionario*, ho visto che alcuni episodi corrispondono a determinati archetipi. Scrivendoli non ci pensavo”<sup>12</sup>.

Il debordare dell’antropologia nei territori interdetti della poesia, della narrativa e del teatro potrebbe essere, come abbiamo prima ipotizzato, il ritorno del rimosso letterario, implicante la violazione di un tabù e la reazione alla negazione di una affinità. Il fenomeno sembra effettivamente avere qualche elemento comune con i fatti di dissociazione, analoghi a quelli che si verificano nei fenomeni di possessione. Impressione confermata, almeno in parte, non solo dall’esperienza personale dello stesso Eliade, che in più occasioni parla di possessione riferendosi alla poesia e alla narrazione, ma anche di Michel Leiris, che collega la poesia agli stati di trance. In comune con la possessione le manifestazioni poetiche hanno il carattere di discontinuità, imprevedibilità ed estemporaneità, dal momento che quasi tutti gli antropologi fanno sempre il mestiere di antropologi, e solo in certi momenti della loro vita e per lo più in periodi limitati si dedicano alla poesia o al ro-

manzo. Anche per questa caratteristica, l’opzione della poesia si pone come un momento risolutivo di una crisi esistenziale, in cui, come avviene nella possessione, il riemergere di bisogni inappagati e rappresentazioni rimosse evita la disgregazione della struttura dell’io, addensandosi in un Altro, che è un doppio del sé.

Nella possessione la dissociazione è una reazione di difesa dell’organismo, l’effetto di una pulsione che si sposa a un più o meno inconsapevole calcolo, ispirato da logiche di autoaffermazione: la dissociazione dell’autore, oltre a rispondere a un bisogno profondo e a una domanda salvifica o a configurarsi come una via di fuga da uno stato di disagio, è anche, al tempo stesso, altro: il ritorno del rimosso sembra secondare i modi di una lucida scelta, se non di un calcolo accorto: perfettamente consapevoli delle logiche accademiche e di quelle di mercato, gli antropologi poeti di solito si muovono in una direzione opposta a quella della contaminazione, tenendo rigorosamente distinti i due cōtès: ricoprono ruoli accademici ed esercitano il mestiere dell’antropologo, mentre sono impegnati, altrettanto professionalmente, nell’attività di poeti e prosatori. Angioni adduce motivazioni economiche, ma lo fa tra il serio e il faceto, lavorando con eleganza su un detto antico (“carmina non dant panem”). Si tratta piuttosto di legittima ambizione (oltre che passione) letteraria. Lo dimostra almeno la storia segreta di Ruth Benedict: il suo bisogno fortissimo di pubblicare i suoi scritti poetici e affermarsi come poetessa e scrittrice era un tentativo di uscire dalla sua crisi esistenziale. Non a caso smise di scrivere

<sup>12</sup> M. Eliade, *La prova*, p. 158.

versi dopo il successo di *Patterns of Culture*, che la ripagava in qualche modo del mancato successo letterario.

### *Una diversa soggettività*

Non è un caso che il boom degli antropologi poeti si manifesti negli anni Settanta-Ottanta, quando la teoria antropologica vive una fase inquieta di esperimenti e di azzardi, in cui emerge l'istanza riflessiva e il bisogno forte di conoscersi oltre che di conoscere, destinato a rinnovare la strumentazione tradizionale della disciplina. Arte difficile, quella di "conoscere il conoscitore", come già ammoniva l'*Upanishad*. La poesia diventa un mezzo potente di autoconoscenza, perché in essa si verifica la coincidenza dell'indagatore e dell'indagato e si realizza l'unione perfetta del soggetto e dell'oggetto.

All'origine il disagio esistenziale può aver giocato un ruolo decisivo. È vero che – è stato fondatamente rilevato, ma lei stessa lo confessava senza pudori – Ruth Benedict scriveva per superare i suoi traumi infantili; ma la sua archeologia dell'inconscio era a sua volta motivata dalle ferite del presente: l'insofferenza per "l'insegnamento e il servizio sociale", il matrimonio infelice, la solitudine. Un disagio che è anche alle origini dei momenti di crisi d'identità testimoniati dal suo diario: "Cos'è il mio carattere? Una creatura a cui non darei un'occhiata". Come immaginava il poeta M. Mincu, "Il reale sta in agguato / ai margini della poesia / la morte cresce folta dentro i sentimenti".

Il disagio poteva nascere anche dall'in-

terno del mestiere e del lavoro professionale, come dimostrano le confessioni riportate da Dragani, assumendo a volte la disaffezione alla conoscenza astratta. Lo spegnimento dell'interesse per l'antropologia in Sapir deriva dal "disamore per gli aspetti più disumani della nostra disciplina" e dal dubbio dell'utilità di un lavoro di routine, che chiede il sacrificio della vocazione più vera e profonda dello scienziato, la mortificazione della sua interiorità "per inseguire l'utile a spese dei propri desideri e impulsi più sottili": tra questi, fondamentale è "la bellezza della forma", poco compatibile col "lavoro protratto" e "scoordinato" di accumulo dei dati raccolti sul terreno. Pur definendosi tuttavia "uno spirito scientifico con una volontà e un'aspirazione estetica", Sapir non riuscì a conciliare le due parti della sua natura, e alternò anni di passione poetica (1917-25), in cui arrivò a meditare l'abbandono della carriera accademica, con altri di rassegnati ritorni al lavoro di antropologo.

Anche per Leiris la professione di etnografo comportava un "lavoro intenso", al quale si dedicò con una certa assiduità, ma "senza un grammo di passione": "Preferirei essere io posseduto piuttosto che studiare i posseduti, conoscere carnalmente una *zarine* piuttosto che sapere scientificamente tutto di lei. Per me, la conoscenza astratta sarà sempre soltanto un ripiego"<sup>13</sup>. In questo impudico rifiuto della conoscenza astratta c'è una domanda di vita, forte quanto inevasa, più intensa della contestazione intellettualistica dell'asetticità del discorso etnografico, che suona al tempo stesso come una versione parodistica e blasfema dell'osservazione

<sup>13</sup> M. Leiris, *Carabattole*, tr. it., Torino, Einaudi, 1998 (or. 1955), p. 53.

partecipante. La conoscenza astratta è quella disincarnata, disgiunta dalle motivazioni, dai fini e dalle emozioni.

La “conversione” degli antropologi alla poesia si accompagna al bisogno di un ritorno alle proprie origini. Se l’opzione della poesia è, come sembra, la manifestazione estrema del “trionfo della soggettività” nel campo antropologico, la convergenza di soggettività e di spirito etnico trova il suo fondamento nel fatto che, se il poeta consegna il soggetto alle sue emozioni, l’antropologo che è ancora in lui lo restituisce alla propria classe, cultura, razza, perché gli uomini sentono, desiderano, amano nei modi della cultura del gruppo, della regione, dell’etnia. Per sua esplicita dichiarazione, Eliade scriveva racconti e poi romanzi negli intervalli del lavoro scientifico di storia delle religioni: “Di tanto in tanto avevo bisogno di ritrovare le mie fonti, la mia terra natale. In esilio la terra natale è la lingua, il sogno. Allora scrivevo dei racconti”<sup>14</sup>. Non molto diversamente Angioni confessa: “Per me cercare di diventare antropologo e cercare di diventare scrittore sono anche una conseguenza del bisogno di fare i conti con le mie origini, quindi con la mia terra e la mia gente, e dunque in fondo con me stesso”<sup>15</sup>. Come dire: usare gli strumenti dell’antropologia e quelli della letteratura per una “riflessione sul mondo contadino da cui provengo”. Tutto questo è inscritto nel suo linguaggio, una buona lingua italiana che attinge creativamente all’italiano regionale sardo. È anche quello che cercano di fare gli ispanoamericani, nei modi illustrati nel saggio di Castellanos e Bao e nella presentazione di Simona De Luna.

Non è un caso che Eliade ami rappresentarsi come l’esule e il migrante che non ha rotto con la cultura della sua patria e col suo passato, e che sente il suo esilio come parte del destino della Romania. Ma erano già cominciate da qualche tempo le grandi migrazioni di massa dal terzo mondo e poi dall’est europeo, che proprio nella poesia dei poeti di professione e degli antropologi avrebbero trovato la loro narrazione più autentica. Questa letteratura dell’erranza dell’era della globalizzazione, che fa etnografia in prosa narrativa e in versi, apre un nuovo orizzonte, oltre la riscoperta dell’etnicità originaria, mescolando lingue e culture, riscrivendo nuove identità in forme composite e multiculturali.

Scrivere versi nell’ambiente accademico richiedeva una buona dose di coraggio. Lo richiede a volte anche oggi, in cui si riconoscono affinità notevoli tra l’antropologia e la letteratura, se è vero, come è vero, che a Giulio Angioni che scrive e pubblica versi “si dà l’impressione di fare qualcosa di vagamente impudico”. Da Mircea Eliade in tempi meno liberi questo mettersi in gioco fu vissuto come un “atto sacrificale”, nascente dal bisogno di liberarsi dal “camuffamento” accademico, che pretende l’assunzione dell’habitus dello scienziato asettico. Agli inizi della sua carriera accademica aveva sofferto del fatto che la sua fama di scrittore gettasse qualche discredito sulla sua attività scientifica: “Misuravo il rischio e anche il pericolo. Avevo però il bisogno di non camuffare più il mio lato onirico, artistico. E volevo oppormi alla superstizione accademica, sempre viva nei paesi anglosassoni e perfino in America, che

<sup>14</sup> M. Eliade, *La prova*, pp. 93-94.

<sup>15</sup> G. Angioni, *Riflessione estemporanea sulla (mia) scrittura*, in “Archivio di Etnografia”, II, 1, 2000, pp. 107-20.

tende a disprezzare l'atto d'immaginazione letteraria. Come se una creazione spontanea, libera, non avesse alcun valore se paragonata a un approccio puramente scientifico. È una superstizione molto nociva". Era un atto in controtendenza, che si poneva come compensativo di una seconda forma di sacrificio di segno opposto, perché egli, "autore inequivocabilmente versato nella scrittura letteraria, ha in parte sacrificato il suo talento e la sua autentica vocazione, optando in maniera prevalente per la scienza, e sacrificando almeno in parte la sua 'tentazione' prima", ossia l'opzione esclusiva della letteratura. Nel linguaggio religioso di Mircea il sacrificio è anche una scelta missionaria, "Volendo testimoniare per una certa concezione del mondo – quella dell'uomo religioso –, volendo aiutare i nostri contemporanei a ritrovarne il senso e il valore, mi sono consacrato al lavoro di storico e di ermeneuta a scapito del mio lavoro di scrittore"<sup>16</sup>.

Un sacrificio di altra natura è quello di

Leiris. Erede della stagione surrealista e del "Minotaure", la nota rivista frutto dello storico incontro di etnologi e scrittori surrealisti, Leiris non si è limitato, per tutto il resto della sua vita, ad associare al lavoro dell'etnologo quello più libero e gratificante dello scrittore, ma in sede di scrittura creativa ha praticato un autobiografismo impietoso, uno spudorato denudamento della propria anima e del proprio corpo: sacrificio di sé, alimentato – come si legge nel saggio successivo di De Luna – da oscuri sensi di colpa e da una volontà di autopunizione, ma che, attraverso la violazione dei limiti e la dilatazione estrema della coscienza, aspira a fare del poeta una figura maledetta e salvifica, capace di giovare agli altri col proprio dolore, "appassionatamente bramoso" di "confondersi col mondo distruggendo i *suoi* limiti o incorporandolo"<sup>17</sup>, eroe, veggente, profeta, sciamano, secondo le grandi mitologie letterarie del poeta, riscritte e aggiornate alla luce dell'esperienza etnologica<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> M. Eliade, *La prova*, p. 157.

<sup>17</sup> G. Bataille, *La letteratura e il male*, p. 41.

<sup>18</sup> Ved. spec. M. Leiris, *Età d'uomo*, tr. it., Milano, SE, 2003 (or. 1939), pp. 158-68.

# Giulio Angioni

## Sulla normalità di essere poeti (e anche antropologi)

*Intervista di SIMONA PIERA DE LUNA*

**P**rofessore Angioni, che cosa ci dice, per cominciare, di questa sua dimensione dello scrivere, del suo esprimersi anche in versi?

Prima di tutto direi che si tratta di una stranezza, anche se qui voi avete messo su un numero di “Quaderni” dedicato agli antropologi poeti. Come se fosse una cosa ovvia e normale essere queaste due cose insieme. Noi siamo abituati alle reazioni di sorpresa, imbarazzo, disappunto esplicito per certi tipi di attività che diciamo artistiche, quando a praticarle sono nostri prossimi normali conoscenti. Ho già detto e scritto di come anch’io suscito ironie, persino reprimende per le mie scritture letterarie, specie in versi. A volte, con antropologi, cerco di scusarmi citando T. S. Eliot, che per me è il più antropologo dei poeti del Novecento, che spesso ha difeso l’opinione che la poesia sia una sintesi di pensiero e di emozione, che sembrerebbe persino una buona definizione di quella che da noi si dice antropologia postmoderna.

Per fortuna, siccome oggi c’è anche un’antropologia della letteratura, mi succede, come ora da voi, di essere preso sul serio. Ma per lo più mi si dà l’impressione di

fare qualcosa di vagamente impudico. Ho dovuto cercare di spiegarmi questa cosa. E ho già scritto altrove che mi pare che la cosa funzioni così solo in Occidente, da qualche secolo almeno, rispetto a tutto ciò che è arte, magari rispetto alla non arte, più o meno vagamente. Da noi fare arte è cosa riservata a pochi capaci di eccellenze inedite. Se non è più così, tanto meglio. Ma credo davvero di poter affermare che, per il nostro senso comune medio colto, fare cose di una qualche arte è troppo spesso una pretesa. Ed è difficile pretendere di essere speciali, persino geniali. Nella nostra cultura pare proprio che la faccia ancora da padrona l’opinione anche militante che solo l’eccellenza assoluta e irripetibile, solo la misteriosa genialità giustifichi l’esercizio di capacità estetiche attive. Spesso è visto ancora romanticamente come un tormento individuale solitario. Chi può pretendere oggi per sé una cosa del genere?

Ma ora, dato il luogo e gli interlocutori, è da antropologo che mi conviene cercare di darmi e di darvi una qualche ragione. Quindi, allargando al massimo l’orizzonte su ciò che diciamo arte o estetica. E siccome ho scritto più volte di cose definibili di antropologia dell’estetica o dell’arte, consentitemi di

farlo con tutta la libertà consentita ai poeti, come ho già cominciato a fare. Cioè, di prendere pari pari o di riassumere o chiosare o ridire cose che ho già scritte oppure no, senza le debite forme citatorie.

**Va bene. Partiamo da lontano e senza orpelli da saggista in senso stretto. Magari partendo dal perché non sarebbe una cosa ovvia e normale dedicare un numero di rivista di antropologia a degli antropologi/poeti.**

Anche le discipline antropologiche da tempo hanno sottoposto a critica un'idea e una pratica delle arti, proprie del senso comune medio colto di oggi in Occidente. Da noi infatti si intende per arte, o più in generale per dimensione estetica, non una caratteristica umana universale, elementarmente umana, e quindi anche della nostra e altrui vita normale e quotidiana, ma la si intende e la si vive (malamente) come un ambito a parte della vita, autonomo, separato, specialistico, trascendente e riferito a una sfera di bellezza estranea agli interessi e alle attività banali e utilitarie: un ambito che avrebbe bisogno di contemplazione disinteressata, specialmente rispetto ad attività di tipo pratico, e che soprattutto si deve guardare da contaminazioni della politica, della religione, dell'economia e così via, e magari anche riservata a certe culture mentre altre ne sarebbero prive o carenti.

La migliore antropologia culturale, quando ha riflettuto su arte ed estetica, ha riconosciuto il carattere storicamente determinato (si dice ancora così?) di questo senso comune, e lo ha riconosciuto tipico delle nostre società occidentali moderne. Ne ha rimarcato anche certe stigmate di etnocentrismo e

certi indebiti fondamenti essenzialistici, per cui ciò che è caratteristicamente occidentale moderno si proietta su tutte le altre forme di vita, anche in funzione valutativa autografitificante; mentre la globalizzazione diffonde per il mondo anche questo senso comune estetico occidentale, più o meno mal digerito, come per esempio il doppio pregiudizio che ci siano naturali e ontologici argomenti di per sé poetici o invece prosaici, e che le cose stiano così anche per la forma, che ha da essere poetica tanto quanto il contenuto, e cose di questo genere.

Anche senza saperlo abbastanza, gli antropologi hanno partecipato alla ricostruzione delle condizioni e delle trasformazioni che hanno portato in Europa alle nostre pratiche e concezioni di una dimensione estetica a parte, 'libera' e autonoma: gli antropologi ne hanno relativizzato la portata in quanto risultato particolare di una storia particolare, quella degli ultimi secoli in Occidente. E hanno però anche messo in evidenza che la dimensione estetica non è un prodotto esclusivo di certe forme di vita, come in particolare la nostra, ma che la dimensione estetica è da vedere come costitutiva e caratterizzante dell'intera nostra specie umana (a parte altre specie umane precedenti e altre forme di vita), tanto e forse anche di più delle dimensioni della tecnica e del linguaggio. Non ultimo André Leroi-Gourhan formulava l'ipotesi euristica che "nell'uomo tutto è assimilabile ai processi del pensiero esteticamente produttivo", come scrive nel suo per me ancora fondamentale *Il gesto e la parola*.

Troppo mondo resta fuori da un siffatto "mondo dell'arte" ancora tipico del nostro senso comune colto, compresa la maggior parte degli occidentali di quei ceti o classi che un tempo si dicevano popolari e non

avevano, per dirla come Bourdieu, l'*habitus* di classe di chi ama pensare, agire e comprare in termini di arte per l'arte e di distinzione tra arte e non arte.

**Non mi pare però che simili concezioni siano un senso comune tanto sicuro di sé.**

No di certo, se non altro perché ogni senso comune si contraddice disinvoltamente a ogni passo. Tanto più nel caso di una fallacia tanto evidente, che deve cedere anche alla più sbrigativa comparazione di esperienze estetiche altre, diverse dalla nostra occidentale moderna colta, esperienze estetiche diverse così spesso documentate dalla storia e dall'etnografia.

**E dunque, il punto d'arrivo di un tale partire da lontano e per larghi orizzonti, sarebbe, se capisco abbastanza, che, nel nostro caso, si nasce tutti poeti, per dirla alla maniera degli antichi?**

Sì. Ma, detto in termini più antropologicamente moderni, tutti si nasce capaci di diventare qualsiasi tipo d'uomo le circostanze ci permettano di essere. E restando in questa stratosferica generalizzazione, e volendo prendere in parola gli antichi, direi che un antropologo di oggi dovrebbe più utilmente ritenere che non si nasce mai qualcuno o qualcosa, ma che si diventa sempre qualcuno o qualcosa, a tempo e a luogo.

**Potrebbe citare qualche caso di contributo degli antropologi alla critica del senso comune occidentale moderno che pensa l'arte, l'estetica?**

Per quanto riguarda la cosiddetta arte popolare, per esempio, in Italia, negli anni

Sessanta del Novecento, Alberto Mario Cirese distillava forse quanto di meglio utilizzabile di ciò che il pensiero antropologico era in grado di dire intorno ai prodotti estetici, visti nell'ottica della distinzione-contrapposizione tra arte cosiddetta senza aggettivi (ma intendendo così le peculiari esperienze estetiche della nostra cultura occidentale moderna) e arte popolare e primitiva, o, più semplicemente, tra arte premoderna e arte moderna, o ancora, tra lo statuto dell'arte nella cultura euroamericana rispetto a quasi tutto il resto del mondo. Cirese poneva il problema dell'identificazione delle situazioni storiche in cui si producono e si consumano le cose che oggi qualifichiamo arte o estetica presso di noi. Si chiedeva se sia legittima l'operazione di trasferire il sostantivo arte (e tutte le sue implicazioni) da un contesto storico-culturale a un altro, ritenendo che esso rimanga sostanzialmente immutato. E rispondeva ovviamente che no, che non soltanto cambiano le pratiche e le intenzioni e i contesti e gli ideali specifici delle arti, per cui una società può tranquillamente mirare a ciò che a noi appare orrido, ma che cambia anche la collocazione e la funzione socio-culturale di quella che diciamo arte, poesia e simili. E tuttavia Cirese era lontano dal negare che esistano, presso tutte le società umane, tipi di attività specificamente qualificate che si distaccano dalle attività più banali per speciali regole di "messa in forma", come lui amava dire e analizzare. Ma non è detto che quel tipo di attività specifica, quella speciale messa in forma, che presso di noi è l'arte nel nostro senso generale, trovi esatta corrispondenza in tutte le società storicamente esistite.

In fatto di diversità, Cirese faceva l'esempio della ripetitività e della fedeltà pedis-

qua alla tradizione come aspetto tipico di molta parte dell'estetica popolare tradizionale, e di tanta parte dell'estetica premoderna di ogni tempo e luogo. E lo mostrava come l'esatto contrario di ciò che noi moderni di solito richiediamo all'arte, intesa concepita e apprezzata soprattutto come scarto innovativo, come prodotto ed esperienza unica e irripetibile, di cui la 'copia' sarebbe inutile ripetizione e scadimento.

In altri contesti e per altri fenomeni, e prima ancora per la poesia popolare, Cirese è andato nel frattempo attenuando e precisando il suo relativismo storico o culturale, nella direzione del riconoscimento di ciò che nella storia e nella varietà della culture umane è comune, ineliminabile, in qualche modo universale, elementare, panumano; ma senza mai smettere o buttare a mare perché non più tanto di moda, bensì usandolo in modo più affinato, quanto osservava allora a proposito dell'arte 'colta' o nostra rispetto all'arte altrui o 'altra'; e continuando a rigettare ogni tentativo ingenuo ed eurocentrico di considerare universale ciò che è tipico o addirittura esclusivo della nostra cultura moderna delle élites, pur andando alla ricerca proprio di ciò che più precisamente e più utilmente può essere riconosciuto come universale o transculturale, anche se si esprime variamente nella contingenza di situazioni storiche determinate, ma con un certo grado di necessità e di prevedibilità, in quanto qualcosa di proprio della nostra specie, come è il caso della valorizzazione estetica, appunto propria della nostra specie e quindi di ogni forma di vita umana, compresa l'estetica del normale fare e del normale dire, nel senso del "creare", più o meno ma sempre, quel qualcosa che possiamo chiamare arte o estetica, cioè senso, piacere, sod-

disfazione, benessere, agio o gioia di vivere, magari insieme con quel più generale *ethos del trascendimento* di cui ha molto trattato Ernesto de Martino.

### **A chi si deve maggiormente la prospettiva antropologica dell'onnipervasività dell'estetica?**

Solo per esempio, in Francia André Leroi-Gourhan era ben lontano da luoghi comuni fuorvianti che partono ancora oggi da assolutizzazioni astoriche delle esperienze estetiche della cultura europea occidentale delle élites. Negli stessi anni Sessanta del secolo scorso egli analizzava il presente, ripercorreva il passato e immaginava il futuro della vicenda umana come caratterizzata e qualificata da attività che sono sempre estetiche, o anche estetiche, un po' allo stesso titolo, viene da dire, per cui ogni attività umana fisica è anche intellettuale e viceversa, se pure in quantità anche intenzionalmente differenti, per cui, tra l'altro, poco si capirebbe dei modi di vita umana se si ritenesse che solo i filosofi pensano e che solo certe attività "meccaniche" siano fisiche o "manuali".

Non si tratta di modi di vedere che siano entrati nel senso comune, nemmeno degli antropologi, dato che anche da parte di chi si occupa di estetica "primitiva" o "popolare" si sente ancora più o meno esplicitamente supporre che solo certi artisti facciano attività di tipo estetico e solo e puramente estetico, quando gli va bene, o caritativamente ci si sforza di ritrovare anche in situazioni premoderne e non occidentali uno statuto dell'estetica analogo a quello nostro occidentale odierno, magari anche con gli specialisti, l'opera irripetibile e la spinta all'innovazione a tutti i costi.

Non è certo il caso di riassumere qui ciò che lo studioso francese ci insegna ancora sull'estetica. È importante ricordare che la sua nozione di stile etnico si applica a qualsiasi prodotto e a qualsiasi attività, e quindi, poniamo, non solo al modo di danzare ma anche al modo di camminare, non solo a un testo messo in una forma che noi definiamo poetica ma anche alle attività di comunicazione più spicciola e comune, non solo alla statuaria ma anche ai prodotti dell'officina dello scalpellino o del fabbro di boscaglia, non solo ai grandi cicli mitografici rupestri ma anche alle asce di pietra coeve della preistoria. Tutto nell'uomo è più o meno pervaso di ciò che chiamiamo e percepiamo anche noi come arte o poesia o apprezzamento estetico, o comunque tutto aspira all'agio di vivere e può, in tutte le forme di vita umana, in tutte le culture, valorizzare ogni aspetto e momento del vivere individuale e collettivo.

È utile anche ricordare che Leroi-Gourhan si serve, per ricostruire a grandi linee il farsi dell'umanità come produttrice di estetica, della nozione di liberazione o separazione progressiva di attività o di funzioni prima congiunte, come è successo alla funzione estetica in epoca moderna in Occidente, concepita e praticata nel bene e nel male come a sé, autonoma, separata e magari libera dalla "non arte". Così, è utile ricordare con Leroi-Gourhan come molte società mostrino che, per esempio, ciò che noi diciamo poesia o cerimonia o rituale oppure ciò che diciamo teatro non sono "separati" in modo netto, e del resto, una volta avvenuta questa separazione, tra poesia e cerimonia e teatro, la scenografia teatrale e gli affreschi di un tempio possono entrambi rappresentare avvenimenti mitologici o storici e avere intenzioni o funzioni simili o diverse.

Ancora oggi in parte è osservabile in Sardegna la pratica della poesia d'improvvisazione, che mostra, tra l'altro, un'unione non scissa tra parola e canto, e nemmeno tra il momento della produzione e il momento della fruizione, oggi da noi sempre più separati e separabili, oltre a essere scissi dai momenti festivi e cerimoniali, complice la scrittura. Credo che non sia stato senza importanza, per me, che abbia vissuto da piccolo in un tale ambiente. Infatti, da grande, ho scritto in versi nella parlata delle mie parti.

**Anch'io ricordo un Leroi-Gourhan che scrive di "arte utilitaria", in modo che non suona provocatorio o dissacrante, ma piuttosto convincente, per un antropologo.**

Leroi-Gourhan diventa persino perentorio nel considerare che "non c'è altra arte se non quella utilitaria". Probabilmente ciò vale per ogni forma estetica di ogni tempo e luogo. Ma le attività e i prodotti estetici delle società premoderne sono anche e spesso principalmente "arte utilitaria", rispondono a necessità e a intenzioni che noi non consideriamo estetiche: fin dagli inizi documentati, la cosiddetta arte del paleolitico, per Leroi-Gourhan, è inserita nella vita socio-religiosa dei contemporanei dei pittori che l'hanno creata così come la Cappella Sistina lo è nella vita socioreligiosa della Roma del Cinquecento. Anche per la Cappella Sistina, insomma, le cose sarebbero andate un po' allo stesso modo degli ex voto popolari o della narrativa e della poesia popolare tradizionale orale o scritta che ha anche, e in certi contesti in modo prevalente, delle valenze o funzioni coestetiche come quella devozionale o educativa o informativa o cerimoniale o religiosa o politica o civile e altro ancora.

Ma gli esempi qui si affollano, e si possono prendere anche dalla più “banale” estetica alimentare o culinaria quale, per esempio, si è esplicitata nella tradizione sarda della panificazione festiva o in quella siciliana del marzapane, i cui prodotti figurano ormai da tempo in mostre e musei come già da prima gli oggetti, gli ornamenti e le armi del ‘selvaggi’ extraeuropei. Mentre, per altro verso, una lancia o un giavellotto africani o australiani, fatti principalmente per trafiggere, oggi da noi possono essere considerati oggetti estetici anche a causa della felicità o della singolarità dell’incontro tra forma e funzione, della relazione tra materia e forma, presi come siamo, tra l’altro, dalle forme funzionali aerodinamiche e in quanto, sempre secondo Leroi-Gourhan, la nostra civiltà è permeata dalle scienze matematiche e fisiche. Gli antropologi hanno analizzato e criticato i fenomeni di iperestetizzazione dell’“arte” africana e dell’Oceania tra Otto e Novecento e oltre, e la sua influenza sull’estetica figurativa europea, in particolare su quelle che si chiamano avanguardie storiche del Novecento. Per cui una maschera cerimoniale banande o un amuleto baulè possono ben figurare in funzione estetica in un nostro salotto e testimoniare del gusto colto e raffinato del padrone di casa, mentre dai medesimi “colti” e raffinati non è accettabile facilmente l’idea che di per sè, all’origine e nelle intenzioni dei diretti interessati, è operazione molto più propriamente estetica il sorprendente uso nostrano di sistemare una bambola tutta in ghingheri sul divano della stanza buona. Noi chiamiamo ciò cattivo gusto, kitsch, provincialismo. Ma non potremmo negare che si tratta di operazioni principalmente estetiche, anche nel caso del kitsch, termine a volte anche denigratorio applicato

al gusto e ai prodotti di un’estetica d’acatto, semicolta, di masse “ignoranti”, *gesunkenes Kulturgut*, cioè gusto degradato imitativo di quello colto mal compreso: ma, si direbbe, nel caso delle attività estetiche che diciamo kitsch sembra trattarsi di un gusto derivante da quello colto o alto, mal compreso principalmente in quella caratteristica dell’estetica colta occidentale moderna che è la sua preoccupazione o anche pretesa di autonomizzazione della dimensione estetica nell’arte.

### **L’estetica è meglio vederla altrettanto fabile quanto segnica e quanto utilitaria?**

Il meglio sarebbe vederla sempre e dappertutto come elementarmente umana, direbbe Benedetto Croce, che vedeva anche lui così le cose, anche se sembra dimenticarsene quando passa decenni a discernere poesia da non poesia o la poesia popolare dalla poesia d’arte e così via discernendo. Chi ha fatto ricerca sul campo presso popolazioni “primitive” o presso ciò che resta della cultura contadina tradizionale in Europa, ha dovuto o avrebbe potuto constatare come la componente o funzione o intenzione estetica di solito e anzi di regola si accompagnino e si intreccino con altre valenze o intenzioni, e prima di tutte con quella pratica o dell’utilità nel soddisfare bisogni fondamentali o derivati o integrativi in senso malinowskiano: insomma, che l’arte, la dimensione estetica, sempre e dappertutto sta tutta intera nella vita intera, sebbene ogni società le trovi luoghi privilegiati o anche, come presso di noi oggi, ambiti e persone specifici ed esclusivi, pretesi autonomi e liberi da tutto il resto del fare, del dire, del sentire: anche però con grandi sorprendenti coincidenze transculturali, come il privilegiamento dei sensi della

vista e dell'udito, o l'importanza che in molte culture hanno anche in dimensione estetica i sensi del tatto e dell'olfatto, l'equilibrio psico-fisico come nel caso delle varie ginnastiche-meditative orientali (yoga e altre) o le meno note ginnastiche viscerali, il semplice vitale respiro come nel caso delle varie ginnastiche respiratorie, tutte cose che oggi da noi si recuperano nei centri di *fitness*; ma anche con grandi e sorprendenti differenze, come la tabuizzazione della figurazione nell'islam e nell'ebraismo, la tabuizzazione della danza nelle pratiche cerimoniali cristiane, per non dire delle tabuizzazioni alimentari che sembrano poter farci costruire una situazione di variazioni totali in cui tutto può essere in qualche cultura cibo sacro in festa estetica, oppure lo stesso tutto essere altrove disgustoso.

**Certo la funzione estetica è più discernibile quando si accompagna a funzioni o intenzioni cerimoniali o festive o ludiche, dove le arti dei suoni, della parola, della visione, della figurazione, sono spesso centrali.**

Vero. Eppure, dedicandoci per esempio a classificazioni formali o contenutistiche della poesia, popolare o no, non rinunciamo ad applicarci la dimensione funzionale del pratico, riservando luoghi distinti ai testi poetici in quanto servono a cullare un bambino o a piangere e celebrare un morto magari eroico, a lodare e invocare un santo o a esaltare una vittoria, o farci andare a morire per la patria, e così via.

Il ricercatore anche ingenuo finisce per constatare spesso come quasi nulla sia considerato o definito bello, in un contesto pre-moderno, che non sia "prima" anche utile, a

cominciare da ciò che è il risultato utilizzabile di normali operazioni di progettazione e di erogazione di energia, cioè di lavoro, per cui è bello anche un campo ben arato, un carro caricato bene, un buon robusto contenitore come un cesto o un vaso senza orpelli, una risposta ben data per le rime a un seccatore e così via; e sono belli certamente anche un bue o un cavallo, una capra o un cammello, un albero o un tramonto, ma, sembra di poter dire, solo dopo che l'animale o la pianta o il fenomeno atmosferico rientrano nell'ambito del pratico e del normale utile, per cui un albero non è bello come può esserlo per un ecologista estetizzante di oggi, ma è bello in quanto è anche utile per i frutti o per l'ombra o per la legna, mentre un "bel" campo coltivato rosso di papaveri primaverili, che fa andare in visibilio una signora in villeggiatura, per l'agricoltore è il più antiestetico degli spettacoli; e il cielo e un tramonto e la luna non sono belli come potevano esserlo per un poeta romantico, ma il loro essere belli sembra qualcosa che si accompagna e si aggiunge o deriva dalla loro "utilità", come sarebbe l'annunciare il venire meno dell'afa o la pioggia lungamente attesa, che può anche essere invocata, propiziata e richiesta con danze e con testi poetici appositi, belli anche e forse prima di tutto belli in quanto utili, in quanto parte della vita intera, belli non in quanto a sé e non contaminati dalla banalità del quotidiano o dall'intrusione di dimensioni che ci siamo abituati a considerare estranee e pericolose per la poesia e per l'arte in generale, quali la politica o la religione. Così come esteticamente soddisfacenti possono essere detti una teoria fisica, un ragionamento logico o la soluzione di un problema matematico, un trattato internazionale o la vittoria alle elezioni politiche. E

non è rimasta inosservata dal senso comune l'efficacia economica dell'estetica o dell'etica, magari protestante, del lavoro ben fatto, di quel vario capitale sociale immateriale, ma economicamente efficace, costituito da valori etici ed estetici che innescano e sorreggono l'organizzazione sociale del lavoro in certe forme di produzione e di organizzazione produttiva, in una circolarità di ambiti del vivere in cui veramente tutto sempre si rimescola e trascolora, in una polifunzionalità polimorfa di tutti gli ambiti che ci sforziamo di individuare e separare dal continuum del vivere per meglio conoscerli.

E noi antropologi conosciamo gli studi sull'estetica demo-etno-antropologica in prospettiva multifunzionale, nel senso proposto, per esempio, dalla scuola di Praga degli Jakobson, dei Mukarovsky, dei Bogatyrev, che hanno analizzato in sincronia e in diacronia certi insiemi di fenomeni in cui ciascun componente raggiunge la sua completezza soltanto per mezzo degli altri e soltanto insieme con gli altri, come una struttura o insieme funzionale dove si struttura e ristrutturata una gerarchia di funzioni in continua rigerarchizzazione, dove le funzioni non hanno una loro singola, autonoma e nettamente discernibile funzione propria, ma svolgono tutte assieme una funzionalità strutturale in continuo riassetamento.

Dove e quando la *componente* estetica non è ritenuta e perseguita come autonoma e quindi praticata come separata e riservata a specialisti, essa è onnipervasiva e più o meno indistinta. In contesti culturali dove la dimensione estetica non è pensata e praticata come autonoma e a sé stante in una sua dimensione esclusiva, essa è dappertutto a varia intensità, e spesso non è nemmeno concepita o detta come un aspetto distingui-

bile dalla tecnica o dalla semiosi, come accadeva nella Grecia classica. Ma ciò accade non solo in contesti culturali premoderni, ma anche dove la componente estetica è separata e specialistica, in prodotti e in attività, in operatori e anche in fruitori particolari, magari guidati da critici: anche lì la componente estetica rimane dappertutto, anche nel banale e quotidiano, nell'utile e nel necessario; e si potrebbe bene far nascere più che il sospetto che anche dove per noi l'estetica sembra sola, o che debba essere autonoma e pura perché o è poesia o non è poesia, anche lì non è autonoma né sola, ma *serve* anche ad altro.

**Nel suo caso forse si potrebbe anche dire che scrivere poesia le serva per scrivere meglio in prosa saggistica, e viceversa.**

Questa è una cosa che dico sempre, per togliermi d'impaccio, quando mi si chiede che rapporto ha per me l'essere antropologo e anche scrittore o poeta. Potrei dire che il mio è tentativo di vivere la dimensione estetica come un qualche cosa di ovvio, in quanto fondante per ogni modo di vivere e stile di vita, essendo la dimensione estetica qualcosa di elementarmente umano, per dirla alla maniera di Benedetto Croce, dato che questo aspetto della vita umana ha la stessa importanza della tecnica e del linguaggio, del fare e del dire più o meno cosciente e intenzionale. Almeno alcuni antropologi ritengono utile, anzi necessario, pensare l'uomo come un essere che produce e riproduce costantemente i suoi modi di vivere, che non si possono né dare né pensare senza tecnica, senza linguaggio, senza estetica: ogni forma umana di vita produce e deve sempre produrre un apprezzamento dell'esistenza,

importante quanto produrre cibo, regole di vita e senso. Sicché tutti i gruppi umani, insieme ai beni materiali e agli strumenti di comunicazione, elaborano, apprendono e trasmettono anche un codice del sentire per ottenere agio e piacere di vivere.

La dimensione estetica, e dunque ciò che noi oggi diciamo arti, ribadiamolo, non è da vedere come un qualcosa che sta e/o dovrebbe stare tutta e sempre sola da una parte, *iuxta propria principia*, mentre invece tutto il resto della vita sta da un'altra parte da cui l'arte si deve separare e difendere. Produrre arte, e in fondo essere artisti, è una caratteristica fondamentale della nostra specie, è bisogno e capacità della nostra memoria genetica. Eppure le persone di media e alta cultura in Occidente fin dall'infanzia sono state abituate a ritenere che ci sono cose artistiche e altre che non lo sono, che ci sono artisti e altri che non lo sono, che l'arte sta in un luogo particolare e separato della nostra vita, per esempio nei musei e non nelle officine, nei romanzi e non nelle barzellette e così via. Insomma, anche i manuali elementari di antropologia pongono il problema di questa abitudine tipica, di questo habitus proprio del nostro senso comune occidentale, cioè l'idea che la vita è fatta da ambiti che non sono artistici e da ambiti che sono artistici. La distinzione fra arte e non arte è un elemento non solo del senso comune, ma anche di filosofie raffinatissime, che su una distinzione del genere ragionano e fondano la loro concezione di arte, di estetica, sebbene spesso partano dal riconoscimento che ciò che si dice arte è anch'essa un prodotto della necessità umana elementare di produrre beni materiali, regole e senso "anche" per il piacere di farlo, per ricavarne soddisfazione, agio di vivere. E se le attività che si dicono artistiche

sono ineliminabili e proprie di ogni aspetto della vita umana, allora la distinzione fra attività artistiche e non artistiche, artisti e non artisti, geni e no, talenti e no, è una distinzione che, seppure si può continuare a fare con qualche utilità contingente in Occidente, in quanto aspetto tipico della nostra vita odierna, si deve avere però l'accortezza di ritenere, più in generale e transculturalmente, che l'uomo è sempre immerso in una dimensione sia tecnica, sia comunicativa, sia artistica, pena il non vivere.

Ho cercato di insegnare per decenni, e di praticarlo con meno coerenza, che in ciò che una certa cultura considera artistico c'è una grande varietà, ma che tutte le culture umane, tutti i modi di vivere sono caratterizzati anche da attività e da prodotti che servono a garantire il piacere di vivere, un agio sufficiente di stare al mondo, cioè la valorizzazione estetica. E ho tormentato centinaia di studenti con Marvin Harris che drasticamente argomenta che la distinzione, la separazione tra ciò che è artistico e ciò che non è artistico è una caratteristica *emica*, cioè interna e propria, della cultura euroamericana di oggi, vuole dire che questa abitudine, questa idea e questa convinzione che l'arte sia separata dal resto della vita, che debba essere separata dalla religione, dalla politica, dall'economia, dalla tecnologia e da tutto il resto, che le idee e le pratiche di libertà e separatezza assolute delle attività artistiche e degli artisti sono solo un prodotto storicamente determinato della nostra cultura occidentale degli ultimi tre secoli circa, diventato senso comune per le minoranze colte. Mentre invece la maggior parte dell'umanità fino a oggi è vissuta senza conoscere e praticare una distinzione tra cose che noi diciamo arte e altre cose che non lo sono, così come molta parte dell'u-

manità è vissuta e vive ancora senza concepire e praticare una distinzione, per molti di noi ovvia, tra naturale e soprannaturale, come pure senza altre dimensioni del vivere e del pensare la vita che per noi sono ovvie, naturali, indispensabili, come la nozione di persona, di individuo, che in molte culture è così tenue da apparirci inesistente.

Poche volte ho convinto qualcuno che è più utile ritenere che è una caratteristica, esclusiva del nostro modo di vivere, il considerare e praticare certe attività, che consideriamo e che abbiamo “deciso” che sono (le sole) di tipo artistico ed estetico, come attività separate dal resto della vita, di qualità e tipo diverso rispetto a tutte le altre, e che stanno in una dimensione dove non sta tutto il resto della vita (normale e dunque non artistica). E che è più utile vederla all’esatto contrario, e cioè che tutta la vita dell’uomo è dentro la dimensione estetica, da cui non può uscire, pena il disagio fino alla morte psichica e presto anche quella fisica, perché senza la valorizzazione estetica del vivere, senza una produzione sufficiente di agio di vivere non si può vivere, ben presto si impazzisce e si muore, perché gli uomini possono vivere solo dentro una dimensione che valorizzi l’esistenza in ogni suo aspetto, compreso il dolore e la morte, pur finendo sempre per farlo in modo diverso e privilegiando esteticamente un qualche aspetto della vita in generale e un qualche particolare aspetto di un determinato modo di vivere.

**Insomma, non solo gli uomini possono vivere solo in una dimensione estetica, ma la dimensione estetica è il modo di essere degli uomini, per cui la distinzione fra attività e prodotti artistici e non artistici, fra vita normale e vita dell’arte, è una di-**

## **stinzione tipica ed esclusiva della cultura euroamericana di oggi.**

Restando in Occidente, nelle culture popolari tradizionali, nella cultura delle classi subalterne, questa distinzione non esiste o è embrionale, è cascame (kitsch) dalla cultura egemone: nei modi di vita popolari tradizionali non esistono ambiti esclusivamente artistici, anzi si dava e a volte ancora si dà, per esempio, che la danza o il canto o il racconto siano aspetti del lavoro quotidiano necessario, e che un “quadro” sia sempre anche o immagine sacra o ricordo visivo di vivi e di morti.

Ma anche nella stessa cultura “euroamericana” di oggi, nella nostra vita normale considerata più o meno estranea alla dimensione estetica, non è generalmente separata e separabile la dimensione estetica dal resto della vita, come variamente dice il senso comune. La tendenza alla specializzazione degli ambiti di azione porta sempre di più a far diventare specialismi artistici anche attività che prima non erano considerate tali, come il vestirsi, la moda. Il vestirsi “quotidiano” è una necessità che certo ha una funzionalità pratica, sebbene abbia sempre avuto anche una dimensione più o meno estetica e di altro tipo, eppure oggi la moda o *fashion style* è una attività estetica specialistica legata al vestirsi, e ha generato lo stilista specialista (spesso caricaturalmente artista), come “da sempre” esiste l’architettura nell’ambito del fare case. Stiamo vivendo in questi decenni una trasformazione accelerata di attività comuni e quotidiane, quali il vestirsi e l’abitare e il nutrirsi, in attività specialistiche della dimensione estetica, e non solo perché ci vuole garbo in tutte le cose, dicono molti proverbi, ma, più drasticamente, se tutte le attività

umane sono anche più o meno estetiche, la dimensione estetica è necessità ineliminabile. L'assenza di indistinzione assoluta fra arte e non arte, e più banalmente fra utile e bello, non è solo di molte altre culture di tutti i tempi e luoghi, ma è anche nostra di oggi, se tutta la vita umana è immersa nella dimensione estetica, se l'uomo non può mai rinunciare, come si dice della speranza, alla valorizzazione estetica della sua vita individuale e sociale. Tutte le attività umane non sono umane se non anche quando sono produttrici di agio e soddisfazione. Non c'è attività quotidiana che non possa diventare anche un momento eccezionale di dimensione estetica: la tavola ben imbandita, il corpo ben tenuto. Se la sposa ben vestita è sempre e dappertutto obbligo assoluto, la dimensione estetica del vestirsi non si manifesta solo in un momento come le nozze, ma anche in tutti gli altri momenti della vita, come ogni donna da noi sa 'spontaneamente'. Anche il tempo è una costruzione umana in cui le attività estetiche sono sempre presenti, e non solo perché abbiamo sempre il tempo festivo e il tempo non festivo, il tempo usato per produrre beni e servizi e il tempo usato in attività del tempo libero esteticamente valorizzato, ma è l'uso stesso del tempo che è immerso nella dimensione estetica, anzi sarebbe meglio dire che l'umanizzazione del tempo e dello spazio si fa sempre in dimensione estetica.

Nel nostro modo di vita, da millenni si è formata una distinzione tra specialismi nel fare certe cose, certi mestieri che si sono sviluppati come mestieri di tipo artistico, estetico, e altri mestieri che hanno una funzione più pratica. Ma non è una differenza qualitativa, è sola una gerarchia diversa delle funzioni dell'agire. Nella vita nostra di oggi

ci sono cose che consideriamo prevalentemente o quasi esclusivamente estetiche: un quadro nella parete ha la funzione di essere guardato, ma mia nonna appendeva solo quadri anche sacri, e la funzione religiosa era dominante. Non solo non è pensabile una cultura che non abbia la sua dimensione estetica, ma, ribadiamolo, sempre e dappertutto ogni prodotto e attività è tendenzialmente, anzi necessariamente più o meno valorizzato esteticamente.

Nella nostra società, per lo meno nei suoi strati che diciamo colti (o *acculturati*, dicono ormai molti), da un paio di secoli è molto presente l'idea che la dimensione estetica stia solo nell'originalità, nell'innovazione, nella rottura e solo in occasioni simili. Ma non è una necessità perenne della dimensione estetica l'originalità mediante la rottura di norme condivise. Come faceva notare Alberto M. Cirese, la ripetizione può essere anche essa creativa proprio in quanto tale. In campo musicale vale di più, per esempio, l'interpretazione che cerca di essere più vicina a quella del compositore o quella dell'innovazione interpretativa alla Glenn Gould? Ma anche la ripetizione o imitazione più pedissequa avrà sempre qualche piccola variazione creativa che farà sì che l'uditorio possa distinguere un'interpretazione dall'altra anche dello stesso esecutore. Né da noi, né in altre culture, l'originalità è assolutamente necessaria all'apprezzamento estetico. L'osservanza della norma, come lo scarto dalla norma, sono entrambi elementi della dimensione estetica, anche da noi, sebbene da noi si tenda a valorizzare molto più l'innovazione rispetto alla norma condivisa e sperimentata, cioè rispetto a ciò che diciamo da tempo il gusto corrente, troppo spesso diminuito in corrivo. Se noi occidentali di

oggi abbiamo l'ossessione dell'originalità e dell'innovazione, altri ai nostri occhi hanno l'ossessione della ripetizione, ma per fortuna non è detto né che coloro che si sforzano di innovare non si ripetano né viceversa che coloro che si impegnano a riprodurre e a ripetere non innovino, dato per certo che, come è stato detto con metafora anche esteticamente efficace, tutto passa e non ci si bagna mai nello stesso fiume.

Se considerare che cosa c'è di comune nelle diversità culturali è antropologia, l'antropologo può continuamente constatare, anche dal nostro punto di vista estetico occidentale, che ogni gruppo umano vive in dimensione estetica e si organizza la vita come gli riesce, così come a noi "euroamericani" riesce di essere umanamente estetici considerando l'arte come una dimensione a parte, e magari sempre impegnata verso l'originalità e l'innovazione da parte di chi ha talenti speciali.

### **E dunque, che fare?**

E dunque, forse soprattutto un antropologo può e deve ampliare gli orizzonti del nostro odierno senso comune, che non sa rinunciare alla convinzione castratoria e alla pratica gerarchizzante secondo cui i prodotti, le attività e le capacità artistiche sono in dotazione solo di qualcuno e stanno in certe cose e non in altre da cui l'arte deve proteggersi. Da antropologi è bene ribadire, anche praticamente, che la dimensione estetica è connaturale, necessaria e costitutiva della nostra specie, e che come ogni altro aspetto del vivere umano si realizza in modi, in codici del sentire sempre più o meno diversi ma funzionalmente convergenti anche nel senso della loro inelut-

tabilità transculturale, tanto quanto la tecnica e il linguaggio, sempre e variamente efficaci anche esteticamente.

Così come è stato ben detto, ultimamente da Marshall Sahlins, che "la natura dell'uomo è la cultura", si può utilmente ritenere che la natura dell'uomo è anche l'estetica, dimensione ineliminabile di ogni forma di vita sociale e individuale.

### **Prima ha fatto un cenno alle avanguardie artistiche europee affascinate dall'esotico, ma come anche un momento di rigetto di questi aspetti ristretti del senso comune europeo sull'arte o sull'estetica.**

Che cos'era ed è quest'arte primitiva, extraeuropea? Pentole, scodelle, bastoni da scavo e altre cose che noi qui siamo abituati a considerare non artistiche. Ma Picasso che si ispira all'arte africana li ha fatti diventare oggetti artistici alla maniera occidentale. Cioè, l'irruzione delle forme extraeuropee negli ateliers degli artisti, così come l'irruzione nel mondo musicale euroamericano dei ritmi e dei suoni africani e in particolare afro-americani, ha fatto scompiglio, poi moda, poi è diventato la colonna sonora della nostra vita quotidiana. Gli oggetti d'arte africana erano oggetti d'uso, e anche le danze, i ritmi e i suoni afro-americani erano patrimonio comune delle comunità nere americane, che non li pensavano come un genere artistico, ma piuttosto come un aspetto di attività lavorative, o rituali, preghiere, o passatempo, ricreazione, era una dimensione che metteva insieme i movimenti ritmici del corpo con i suoni e le parole, che noi percepiamo per habitus come musicali e li inseriamo nell'arte della musica. Ma qualche ragione generale c'è, sia per noi quando oggi con il senno di

poi consideriamo il jazz come un'arte musicale, sia per i parigini che mettevano in museo una maschera rituale africana. Perché più in generale è una pretesa radicata del senso comune colto occidentale che l'arte sia in un luogo particolare, di gente particolare, che fa prodotti particolari e di particolare livello, e sembrerebbe che non la si critica mai abbastanza per quanto mondo umano lascia fuori anche in Occidente. Picasso aveva tutte le ragioni per dire che si ispirava all'arte africana, considerando arte una scodella o una maschera rituale, anche solo perché la dimensione estetica altrove non è mai stata quel quid particolare, specialistico, a sé come lo si pensa oggi da noi con la certezza delle cose ovvie che non vanno disturbate.

Perché un oggetto quotidiano, un attrezzo così banalmente pratico come un bastone da pastore africano o sardo può essere artistico? Perché ogni cosa che l'uomo fa, la fa anche con una qualche intenzione e funzione più o meno coscientemente estetica, ma anche per un motivo più analiticamente rilevato. Uno dei piaceri che la nostra cultura ha sviluppato in modo particolare, una delle cose più generatrici di approvazione estetica, è proprio la constatazione e la prova pratica che un qualcosa di costruzione umana è particolarmente adatto allo scopo anche banalmente pratico a cui serve. Se non altri, Leroi-Gourhan, trattando di estetica funzionale in dimensione antropologica (e anche paletnologica), ci ha mostrato quanto uno degli aspetti più importanti della dimensione estetica sia l'apprezzamento della forma adatta alla funzione, non solo quando un coltello solutreano ha la forma di una foglia di alloro.

E oggi nel Museum of Modern Art a NewYork è esposta una Ferrari del 1952: un

veicolo. Infatti, potrebbe dirsi, quell'automobile è bella perché è una delle cose meglio pensate per fendere l'aria con una carrozzeria mossa da un motore a scoppio, perché è fatta aerodinamicamente bene per lo scopo per cui è fatta. L'estetica funzionale tra l'altro spiega non solo e non tanto fenomeni come questo (e cioè che in un museo pieno di pitture e di sculture fatte per essere solo guardate salta fuori un oggetto d'uso, esposto sì ma non trasposto in semiosi estetica alla maniera della *pop-art* che gli sta intorno), ma anche e soprattutto perché è una cosa banale ma importante della nostra vita quotidiana l'apprezzamento, che non sbagliamo a considerare estetico, di una cosa fatta bene per ciò a cui serve. Davanti a una scodella maori o a una Ferrari ciascuno di noi lo capisce e lo sente, sebbene sappia fare la dovuta differenza rispetto a quando si ferma ad ammirare la Pietà di Michelangelo.

Non sono fuori dalla dimensione estetica i miliardi di uomini che non hanno mai appeso un quadro in casa se non anche per scopi religiosi o in funzione degli affetti e delle memorie famigliari. Siamo noi occidentali particolarmente estetici perché appendiamo un quadro (e non in copia, soprattutto) solo da guardare in modo disinteressato? I quadri, oggi depurati da tutto ciò che non è considerato artistico, fino a cent'anni fa nelle case dei nostri paesi contadini e delle plebi cittadine, cioè della maggioranza della gente, i quadri erano perlomeno degli oggetti religiosi, le statue ancora di più. La "storia dell'arte" europea e panmediterranea degli ultimi millenni è anche e spesso soprattutto una storia della religione e della religiosità europea e mediterranea, nonostante che molti musei archeologici continuino a mostrarli come 'arte'. Il Partenone era anche,

forse soprattutto, un tempio dedicato ad Atena, ed era anche un manufatto politico e identitario degli ateniesi. E un'arte come il cinema non poteva nascere se non in un ambiente tecnico che sa fare la registrazione dei suoni e delle immagini in movimento, usando artisticamente per raccontare il mondo e la vita, cosa che abbiamo sempre fatto in vari modi da che uomo è uomo, con eccellenze individuali anche prima della scrittura che sono passate alla storia come gli Omero e le Sherazade.

La casalinga che mette una grande bambola al centro del letto come ornamento della camera, i vecchi chioschi nelle vie di Napoli o dappertutto in Italia le nuove cappelle di padre Pio, la statua del Sacro Cuore in un angolo della casa e molte altre cose di una parallela religiosità popolare, dette spesso kitsch, sono manifestazioni anche estetiche, sebbene gli studiosi di estetica facciano fatica a considerarle anche estetiche, almeno di un'estetica popolare, e facciano tanto più fatica a dirle arte, mentre i più distratti fanno fatica a riconoscere il bisogno, la necessità, la presenza costante e inevitabile della dimensione estetica in ogni aspetto della vita umana in qualunque forma di vita umana, faticano a mettere nello stesso contenitore, nella stessa crociana categoria dello spirito, la bambola che orna la stanza da letto di mia zia tanto quanto la copia su linoleum della Pietà di Michelangelo.

E non è detto che anche da noi continuo e debbano contare solo le eccellenze individuali. Infatti aveva ragione Pablo Picasso, che certo era un'eccellenza nelle arti figurative, quando gli sono piaciuti quegli oggetti e quelle statuette d'ebano e altre cose dell'Africa Occidentale o dell'Oceania francofone, e ne ha fatto gran conto in una dimensione

stratosfericamente diversa, quella dell'arte per l'arte, mentre per gli africani erano oggetti quotidiani del lavoro e della vita domestica, 'feticci' o maschere rituali. Aveva anche 'torto', perché proiettava le nostre abitudini, concezioni e pratiche d'arte in un luogo diversissimo e faceva diventare opere di arte per l'arte, e da esporre come tali in museo, cose che invece avevano la funzione principale di oggetti per cucinare, per lavorare i campi, per celebrare un rito. Ma aveva anche ragione perché la dimensione estetica è molto più utile e giusto considerarla sempre propria, più o meno e variamente, di ogni attività umana: come tutte le altre attività o ambiti o dimensioni o aspetti che sono anch'essi sempre nel tutto, ancora più o meno e variamente, nella complessità della vita, che solo per essere intesa si può sezionare in ambiti distinti e con parziali focalizzazioni, ma non esclusive e smemorate, bensì provvisorie e consce del loro appartarsi; e che la vita, in tutte le sue forme, è vita complessiva tutta intera *où tout se tient*, come hanno spesso ritenuto il senso comune di molti popoli e non poche teorie complesse del mondo e della vita di ogni luogo e tempo, dal buddismo del *Tutto Indiviso* e da certe antiche cosmologie, che sopravvivono tenaci nelle nostre credenze astrologiche da rotocalco, alle più attuali cosmologie accademiche: dove il tutto e ogni sua parte sono riconceptite come causa e conseguenza di tutto e di ogni parte, perché "il mondo è veramente grande e terribile e complicato. Ogni azione che viene lanciata sulla sua complessità sveglia echi inaspettati", scriveva Gramsci nel 1917, l'anno di Caporetto futurista e dadaista. Terribile e complicato, il mondo, ma dove tutto e ogni sua parte può e deve poter essere esteticamente soddisfacente.

## E i poeti, allora?

I poeti si sentono speciali  
 e certo hanno ragione  
 quando mossi da intenti sovrumani  
 ricercano gli arcani  
 che per gli altri sonnecchiano nell'ovvio.  
 Ma non sono per nulla eccezionali.  
 La vita è eccezionale, ci sorprende  
 specie col risaputo  
 di nascita, copula e morte,  
 di guerra e pace, perdita e guadagno,  
 o col non accaduto  
 o che dopo nel tempo si è perduto:  
 sole e luna, la rosa, le stagioni,  
 le nevi di una volta,  
 il fico che cresceva nel cortile;  
 e sempre ci sorprende col temuto  
 la vita breve, mentre l'arte è lunga.  
 Casomai sono più normali  
 i poeti: sono sì più sbadati,  
 arrivano senza essere partiti,  
 ma chissà cosa segue e che precede

non percepito  
 nel vero che li illumina e li abbaglia;  
 spesso non sanno se son tristi,  
 allegri o chissà cosa:  
 si lasciano sorprendere di più.  
 Ma neanche questo è detto,  
 se chi è più sorpreso  
 resta senza parole. Loro no,  
 non rimangono a corto di parole  
 in cerca di soccorso e di compagni  
 di gioia o di sventura: la sorpresa,  
 bella o brutta, così magari cresce,  
 si rischiara trascesa  
 quando bene riesce  
 (come dicono più filosofie  
 e ancora più teologie,  
 estetiche e semiologie),  
 in altezze e misure sovrumane.  
 E lo ridicolo anch'io:  
 sì, più che umane,  
 ma in quanto condivise  
 da molti cuori e teste rispettive.

*Giulio Angioni*



# *Antologia di antropologi poeti*



# Poesie di Ruth Benedict e Edward Sapir

a cura di LUIGI IMPERATO

*Ruth Fulton Benedict*

**N**acque il 5 giugno del 1887 a New York. Si iscrisse al Vassar College nel 1905, laureandosi nel 1909. In seguito alla laurea, trascorse un anno in Europa, per poi spostarsi in California ed insegnare in una scuola femminile. Tornò a New York nel 1914; nel 1919 cominciò a seguire i corsi di Franz Boas alla *Columbia University*, dove conseguì il Ph. D. nel 1923 con una dissertazione dal titolo *The Concept of the Guardian Spirit in North America*. L'anno successivo cominciò ad insegnare alla Columbia University. Pubblicò poesie fino all'inizio degli anni '30 con lo pseudonimo di Anne Singleton. I due volumi *Tales of the Cochiti Indians*, del 1931, e *Zuñi Mythology*, del 1935, furono il risultato di undici anni di ricerca e di lavoro sul campo sulla religione dei nativi americani. Nel 1934 pubblicò il suo libro più famoso, *Patterns of Culture*. Tra il 1928 ed il 1940 diresse la rivista *Journal of American Folklore*. Dal 1943 al 1945 fu consigliere speciale per il Giappone dell'*Office of War Information*; da questa esperienza nacque, nel 1946, *Chrysanthemum and the Sword*, descrizione dei modelli di cultura giapponese che divenne una sorta di manuale delle forze di occupazione americane nel paese del Sol Levante. Tornò alla Columbia nel 1946 e l'anno successivo fu eletta presidente della *American Anthropological Association*. Divenne *Full Professor* alla Columbia nel 1948; morì il 17 settembre dello stesso anno a New York.

## Myth

A god with tall crow feathers in his hair,  
 Long-limbed and bronzed, from going down of  
 sun,  
 Dances all night upon his dancing floor,  
 Tight at his breast, our sorrows, one by one.

Relinquished stalks we could not keep till bloom,  
 And thorns unblossomed but of our own blood,  
 He gathers where we dropped them, filling full  
 His arms'wide circuit, briars and sterile shrub.

And all alone he dances, hour on hour,  
 Till all our dreams have blooming, and our sleep  
 Is odorous of gardens, – passing sweet  
 Beyond all, wearily, we till and reap.

## Words in Darkness

There will come beauty in a silver rain  
 Out of the storm-hung heaven of my soul.  
 Let me remember seasons that have lain  
 Heavy as this with darkness and the roll  
 Of the on-coming thunder, and were yet  
 Distilled to shower crystal-cool and white  
 Beyond the gift of sunshine; heedless, let  
 The storm close cold upon me, and the bite  
 Of sand be on my breasts, nor question why  
 The silver fingers of the rain are wrought  
 Out of a maddened tumult and a sky  
 No man of all would willingly have sought.

## Love That Is Water

Love that is water, love that is a flood  
 Coming and going, silvering the land,  
 How shall we say of this, inductile water,  
*It shall be chiselled by the fragile sand?*

Water slips lightly, flawless, from our confines,  
 Shaped to no permanent feature, fluid as air;  
 Though we stand hewing till the sword is eaten,  
 There is no lineament we shall chisel there.

## Intruder

What's this of breath, a changeling birth that sobs  
 Distraught in body's hold? Stop fast your ears  
 And go your way regardless. She's a child  
 And her tears childish tears.

Body was old what time she was unborn,  
 And the great rondure of the universe  
 Confirms its primacy and inert bulk  
 No spirit shall coerce.

Matter sweeps on, still brother to Orion,  
 Bound to the wheel, unwitting its frail guest.  
 O breath, defeated and most futile daughter,  
 Unhand me, loneliest.

## Moth Wing

When you have cast the reckoning  
 Of her most wayward loveliness,  
 And thumbed the bright frost – patterned wing  
 Her laughter lifted for largess

Of suffering, it will be less  
 Than any rag upon the wind.  
 Let there be end of weariness  
 And high endeavor, passion thinned

To songs of her great loveliness.  
 Weep rather for a crumpled thing  
 Not any jeweled words shall dress  
 To beauty sudden fluttering

## Edward Sapir

Nacque il 26 gennaio 1884 in Pomerania, a Lauenburg, oggi Łębork. La famiglia si trasferì negli Stati Uniti nel 1889. Presso la Columbia University seguì i corsi di Franz Boas, e conseguì il titolo di *Bachelor of Arts* nel 1904, quello di *Master of Arts* nel 1905, il Ph. D. nel 1909. Dal 1908 al 1910 fu prima *fellow* e poi *instructor* alla University of Pennsylvania. Dal 1910 al 1925 diresse la sezione antropologica del Geological Survey of Ottawa; nel 1925 divenne *Associated Professor* alla University of Chicago, dove fu *Full Professor* di Antropologia e di Linguistica dal 1927 al 1931. Da quell'anno fino alla morte, avvenuta il 4 febbraio nel 1939, insegnò alla Yale University. Si interessò alla musica, alla letteratura e alla poesia. Pubblicò oltre 200 poesie in diverse riviste, e nel 1917 uscì un suo volume in versi, *Dreams and gibes*. Le sue opere più importanti sono: *Yana Text* (1910), *A Sketch of the Social Organization of the Nass River Indians* (1915); *Noun Reduplication in Comox, a Salish Language of Vancouver Island* (1915); *Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method* (1916); *Language: An Introduction to the Study of Speech* (1921); *Nootka Tales: Tales and Ethnological Narratives, with Grammatical Notes and Lexical Materials* (1939), in collaborazione con Morris Swadesh. Postuma è apparsa una raccolta di scritti, a cura di D.G. Mandelbaum, dal titolo *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality* (1949).

### Zuñi

I send you this. Through the monotony  
Of mumbling melody, the established fall  
And rise of the slow, dreaming ritual,  
Through the dry glitter of the desert sea  
And sharpness of the mesa keep the flowing  
Of your spirit, in many branching ways,  
Be running mirrors to the colored maze,  
Not pool enchanted nor a water slowing.

Hear on the wing, see in a flash, retreat!  
Beauty is brightest when the eye is fleet.  
And priests are singing softly on the sand  
And the four colored points and zenith stand;  
The desert crawls and leaps, the eagle flies.  
Put wax into your ears and close your eyes.

### Ariel (to M. M.)

Of the heedless sun are you an Ariel,  
Rising through cloud to a discovered blue,  
The windy, rocking landmarks travel through  
And clamber up a crazy pinnacle.  
Be wild, oblivious, nor think how fell  
One mocking angel and a frightened crew  
Through all the sunny pools of air into  
The dark and wondrous ritual of Hell.  
For you have footing poised and in your breast  
The interchange of breath, both quick and slow.  
Reckless, be safe. The little wise feet know  
Sun-way and cloud's and sudden earthen aim,  
And steps of beauty quicken into flame  
Wherein you burn up wholly in arrest.



# Autori americani dell'Archivio Diamond

a cura di ALESSANDRA BROCCOLINI

*Stanley Diamond*

**S**tanley Diamond nasce nel 1922 a New York da una famiglia ebraica; il suo primo interesse è per la poesia, ma si laurea in filosofia e dopo aver conosciuto gli scritti antirazzisti di Franz Boas si rivolge all'antropologia conducendo un dottorato alla Columbia University nel 1951 su temi di antropologia politica, con una tesi sui rapporti conflittuali tra la formazione dello stato africano del Dahomey e le comunità. Nei primi anni di insegnamento all'università di California, in pieno clima di maccartismo anticomunista, Diamond fu espulso dall'università per aver denunciato il clima repressivo in cui si lavorava. Fu in questo periodo che condusse il suo primo fieldwork in un kibbutz israeliano e in un villaggio arabo. Nel 1966 Diamond arriva alla New School University a New York, dove fonda il *New School anthropology program*, poi divenuto un dipartimento, il primo dipartimento, secondo alcuni, di antropologia critica negli Stati Uniti. Negli anni Sessanta conduce numerose ricerche etnografiche: tra gli Anaguta in Nigeria negli ultimi anni di governo coloniale britannico, tra i Seneca dello Stato di New York (dove il poeta Jerome Rothenberg che collaborerà ai suoi progetti poetici era andato a vivere), ed in Biafra alla fine degli anni Sessanta durante la Guerra in Biafra. Nel 1975 fonda "Dialectical Anthropology", una rivista critica, ancora oggi voce della sinistra americana e presente sulla scena internazionale. Negli anni Ottanta si dedica alla poesia, che aveva coltivato fin da bambino, ma che aveva interrotto per quasi 25 anni. Di questi anni sono infatti i suoi progetti poetici e le raccolte di poesia. Sempre attento alle relazioni di potere, coloniale e neocoloniale, critico nei confronti del modello di civilizzazione occidentale, Diamond fu un intellettuale "consapevolmente sovversivo" e aperto, piuttosto che un accademico. Ha pubblicato numerosi volumi di antropologia critica influenzati dalla teoria marxista. Tra i più noti, *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization* (1974), *Toward a Marxist Anthropology* (1979), e diverse raccolte di poesie, come *Totems* (1982) e *Going West* (1986).

*Eskimo*<sup>1</sup>

Eskimo  
 self-conceived animal  
 haloed  
 in fur of white fox  
 stands  
 at the center of night  
 dismissing  
 silence upon silence  
 stars drop  
 the temperature of ice  
 the ivory point  
 the named  
 the personal weapon  
 shives  
 waiting to unite  
 with the bursting heart  
 of the mild-eyed seal  
 whom the man  
 loves enough  
 to kill  
 devour  
 honor  
 as in a sacrifice.

*Sunday in Biafra*<sup>2</sup>

The buzzard's radium eye is mild –  
 he scans the silhouette of bone  
 within the wasted child

He is lean  
 the shadow of a swan  
 lean  
 as the animal he feeds upon

His beak, being used, is clean

He mates  
 He dreams he mates  
 in crossed shadows  
 under the gorged moon

He sings  
 He thinks he  
 sings, as he stands  
 his belly on its ruby wings  
 and runs his feathers through the red monsoon.

Come little bull  
 Here little bull  
 Follow me  
 I'm taking you  
 Home

*How to die in America*<sup>3</sup>

Slip away  
 go to the end of the line and keep going  
 make sure you're alone  
 and unknown  
 go by bus, train or plane  
 just keep going  
 don't let them know

First, take a train to Trenton  
 then rent a car to Philadelphia, the airport  
 abandon it  
 take a plane to Santa Fe or Seattle  
 makes no difference  
 keep going till the money runs out  
 then use the credit card  
 you can only fly to a big city  
 the small towns aren't on the schedule  
 soon they'll all be suburbs of Chicago  
 As this country hardens into concrete

<sup>1</sup> Pubblicata in *Totems*, Barrytown, New York, Open Book/Station Hill, 1982.

<sup>2</sup> Pubblicata in *Totems*, 1982.

<sup>3</sup> Pubblicata in *Going West*, Hermes House Press, 1986.

Los Angeles, New York,  
and New Orleans  
grow together at the center.  
Centre of what ?  
This state, without a nation.  
Without memory  
Only capital want west  
until there was no place else to go.  
Neither horizontal nor vertical  
destinations nowhere

After Seattle  
doubleback  
take a train  
a sleeper  
and ride it  
all the way down to Fayetteville  
extinct except as a junction  
and otherwise unknown  
and drive to Raleigh  
Tale a bus to Nashville  
then to Dallas  
Fy to Yucatan  
Disappear beyond Uxmal  
whittle yourself away  
but keep moving  
Back to Merida  
Sign on to Polynesia  
destination Singapore  
sew your money into your shirt  
throw away your wallet  
your keys  
the pocket watch your grandfather gave you  
your wedding ring  
the golden strand of your daughter's hair  
the hat tat had become your friend

In that last year  
then discard your fear  
begin to empty out your brain  
cut long thoughts  
remember then dismember your humanity  
and buy your way on a junk  
to Panang  
Walk dumbly through the city  
keep the last object of identity  
for the snappy pink police  
speeding past the turbaned beggars  
in their blue Hondas  
crazed with disaffiliation  
traditions becole crimes

So walk like a white man  
dissumulate importance  
and on the edge of the city  
put the last mask behind you  
slouch quietly  
on dirt roadss  
becoming trails  
destroy the last paper  
stop eating  
stare carelessly into the sun  
remove your shirt  
fling the cash into the bush  
collapse slowly for another hundred yards  
then crawl as far as you can go  
into the tall grass  
and with your hair on fire  
and your soul somewhere else  
close your eyes  
for the sake of those who will find you  
neither hating nor loving  
but beyond their grasp.

Jerome Rothenberg (1931)

Poeta, traduttore e antropologo sperimentale statunitense. È stato l'autore che ha esercitato la maggiore influenza sul movimento dell'etno-poetica e per questo è noto a livello internazionale. Ha passato sei anni tra i Seneca nella città di Salamanca, dove ha lavorato sull'etno-poetica. È stato co-fondatore, insieme a Dennis Tedlock, della rivista *Alcheringa*, ed è autore di oltre 70 volumi di poesia e traduzioni, tra le quali *Technicians of the Sacred* (1968) e *Shaking the Pumpkin. Traditional Poetry of the Indian North Americas* (1972), dove ha avviato forme di sperimentazione poetica, visiva e sonora, diventando uno degli autori più pubblicati dalla casa editrice New Directions. Tra gli anni Settanta e Ottanta sviluppa un approccio all'etno-poetica che chiamerà "total translation", includendo, nella traduzione dalle lingue native americane (Navajo), anche gli effetti sonori accanto al senso stretto o letterale. In questi anni inizia a sviluppare una serie di performances sulle quali scriverà in *Pre-Faces & Other Writings* (1981). Ha collaborato anche con numerosi musicisti, come Charlie Morrow, Bertram Turetzky, Pauline Oliveros e George E. Lewis, e lavorato nel teatro con il *Living Theatre*. Tra gli altri, nel 1982 ha ricevuto il premio *Before Columbus Foundation American Book Award* per il suo *Pre-faces*. Ha insegnato arti visive e letteratura alla State University of New York a Binghamton dal 1987, alla University of Southern California, University of Oklahoma, University of Iowa e in molte altre università statunitensi. Le sue poesie sono state tradotte in numerose lingue, tra le quali, francese, spagnolo, olandese, portoghese. Sulla poesia di Rothenberg: E. Mottram: "Where the real song begins: the poetry of Jerome Rothenberg", in *Dialectical Anthropology*, 1986 (vol. 11).

Yaqui<sup>4</sup>

1. "The eye of performance is cruel" (H. Blau)  
 the jews of ceremony  
 dance in the thin sand of  
 paccua pueblo in their pinhole  
 eyes new first start  
 watched by ourselves & others  
 the bright memory of days to come  
 tomorrow but the face  
 back of the mask  
 is fathomless  
 the jews march through the night  
 clack-clack their sticks  
 speak for them  
 red & white  
 the tips like dagger poits

& voiceless  
 they are the purveyors of the death of Jesus  
 yaqui style  
 the stomp & whip each other  
 thursday the master jew  
 baldheaded man with droopy eyes  
 & half-a-beard  
 fresh crown of thorns over his ears  
 squats by the cross  
 black-coated  
 in white jodhpurs  
 it is the man without the belt  
 (el viejito)  
 who seeks the heart of jesus  
 in a box  
 white-covered  
 with lines of green above

<sup>4</sup> Pubblicato su: *That Dada Strain*, New York, New Directions, 1983.

the flat red heart  
 & silver rays  
 he looks into & sees  
 a crucifix a water bottle  
 flowers & candles  
 then bangs his sticks  
 thogheter in a trance  
 they lead him with a silky rope  
 pinned to his shoulders  
 jews & clowns  
 how beautifully they walk  
 the stations of the cross  
 in yaqui  
 the plaza stretches to infinity  
 where the smallest freak is jesus  
 & angels sing

2. “You smile & the angel sings” (traditional)

judas coyote rages  
 at altar cracks  
 twin sticks for language  
 when the bell rings-  
 the virgin dangling  
 overhead. her name  
 her residue of fat he wipes  
 mindless down his thigh  
 man dog mad judas  
 the first to poke his snout  
 under the altar  
 to sniff the linens on  
 the dead man's crotch  
 behind him packs of jews erupt  
 stalking the dead man's track  
 like flies  
 man pharisees & litvocks  
 goat-faced dada jews  
 banging a klezmer tomtom  
 fiddles & accordions  
 they strum & dance to  
 faggot jews who hump each other  
 military jews  
 & jewish sheriffs  
 a pulpy cherub jew who bellows  
 an apache jew a lizard a highstepping jew

a nigger jew who chews a stogie  
 an arab jew with hiccups  
 a jew who died of constipation  
 a two-headed jew  
 a jew without a nose  
 a jew who rolls by in a perfect sphere  
 a troop of jews with bells on  
 brushing past us, touching  
 the coyote jew who walks beside  
 a second jew like jesus  
 like judas riding backwards  
 on a mule  
 feet dangling  
 forehead aglow & bald  
 the body of the martyr  
 red with ants  
 astride the universe  
 they face & shake their hips  
 the accountant & the dog of heaven  
 whom we watch here  
 in the full moon over tucson  
 a true vision of the cross  
 they give us  
 comic deaths felt down the ages  
 judas burning  
 maestro who keeps the catholic  
 maestro's dibble  
 from our ears

3. only the clown plays jesus  
 here the other jesus  
 remaining in wood or plaster  
 he is laid out in purple gowns  
 his bier is like  
 a birthday cake from which  
 a doll emerges  
 the babe's head of the other poems  
 to grace our dreams it is  
 the ordinary insanity of art  
 my dear anselmo  
 enchanted worlds  
 we have all touched  
 on the green side of your purple house  
 in tucson a white leaf

is very real  
 it has grown by leap over the winter  
 (someone writes)  
 & fills the deep well  
 next to the cloud pump  
 stalking so slowly the deer  
 dancer advances  
 that the church bursts with  
 anticipation  
 (someone else writes)  
 "trust rhe world to little max"  
 & if I do  
 seamlessly across the canyon rides  
 the dada financier  
 his head a squash  
 his heart a breadbox  
 with a mechanic's gift for flowers  
 he will match you  
 world for world anselmo  
 wheels & axles  
 thrown into the air to make them  
 sing a dentist's drill  
 a meat grinder  
 the mist on railroad tracks  
 will fly around him

headlights will be deformed  
 – zimbrabim –  
 will light up shoes  
 & naylor hair  
 we will prepare our voyage to the desert  
 the flower world  
 anselmo  
 where a crazed stewardess will bring us  
 both a tray  
 a dish shaped like a funnel  
 a delay in glass that holds  
 a single eyeball.

NOTE. The ceremony in question is the Yaqui Indian Easter, at which I spent four days among Chapayeka clowns & blackveiled Roman soldiers, seeing behind the comic figures a world of fantasised jews (but never names as such), who raised memories for me of images from my own POLAND/1931. While Jesus appeared there only as a statue, in the clown's burlesque of the passion, a bearded, eggheaded figure (as described in the poem) parodied his movement around the station of the cross (J.R).

## Paul Friedrich

È stato poeta, antropologo, linguista e professore emerito all'Università di Chicago dal 1962. Ha svolto fieldwork in India, nel Messico tra gli indiani Tarasca e in Germania, tra i rifugiati russi. Fin dagli anni '70 è stato coinvolto in corsi innovativi sui linguaggi poetici della Grecia omerica (della quale ha studiato il mito di Afrodite), ma anche russi, americani e di tradizioni non occidentali. Ha pubblicato le sue poesie in diversi giornali nonché nei suoi libri, tra i quali *Agrarian Revolt in a Mexican Village* (1970), *The Meaning of Aphrodite* (1978), *Language, Context and the Imagination* (1979), *Bastard Moons* (1979), *Redwing* (1982) e *The Language Parallax. Linguistic Relativism and Poetic Indeterminacy* (1986). Le sue raccolte *Bastards Moons* e *Redwing* sono state recensite da Stephen Tyler nel 1984 sull'*American Anthropologists* ("The Poetic Turn on Postmodern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich" vol. 86 n. 2). Nei suoi scritti Paul Friedrich è stato un pioniere nell'analisi delle strutture poetiche all'interno della comunicazione linguistica. Dietro l'influenza di Roman Jakobson, Friedrich ha sostenuto il rapporto stretto che intercorre tra le strutture poetiche e il comportamento linguistico. Sulla poesia di Paul Friedrich: James Redfield, "Paul Friedrich: ethnographer as poet and poet as ethnographer", in *Dialectical Anthropology* 1986, (vol. 11).

### The Master of Words<sup>5</sup>

My old father has a German accent, OK  
but he was a sort of master without our English  
words  
that he haunted out like a prospector  
to prize, holding them up on our long scroll,  
"Look " a golden scarab from Egypt, a crom  
jewel!"  
and gave to us at the family supper table  
until my Yankee mother exclaimed, "Achim  
please!  
You've been saying 'wizeden'and 'minatory'for  
weeks!"  
  
Germany was his mother, he said, but his wife  
was America  
and he collected the words for her diadem  
from "his" farmers in Vermont – "The Common  
Man" –  
and explored and exploited them like cutting  
gems

that despite (or because of?) his tainted, skewed  
accent  
created conviction in the blase sophomore  
sophisticates  
who surged up after his last class to clap and  
render standing praise  
while he shuffled togheter his notes and smiled,  
then hurried to the exit with an Old World  
handwave...

Today he sits, trapped in an old people's home  
amid TV's walls, speechless oldies, nurses  
his phrases piecemeal, strained out in slow motion  
like his trembly hands barely, spooning up his  
yogurt:  
"I failed... never wrote a great book...  
what I recall about Paul... he was small...  
heard a stanza once... could give it all back...  
you get lonely here...  
winter here will be cold and wintry...  
I worry about the children and Mumsey...  
It's no use, but I do..."

<sup>5</sup> Pubblicato in *Redwing*, Benjamin and Marta Waite Press, 1982.

like smoke seeking the suck of wind outside a  
portal  
sinking lower and rising toward the margins  
or like a dying bear, cold gnawing his fat  
he sits, heard crooked to one side  
strapped to his wheelchair  
the master of words

Kinship Alpha  
Proto-Indo-European<sup>6</sup>

\* Pater father, father, father  
horn-hard-handed  
household-holder  
giver of daughters  
tamer of horses  
elder in my town and clan

\*mater mother, mother, mother  
a womb for our clan  
not wife till you bore  
me or my brother  
mistress to my sisters, and to nieces by my father's  
brothers  
mistress to their washing, winnowing, winter's  
weaving  
working windrows through summers and the an-  
guish of harvest

\*sunus son, little son, son

seed of our clan, of semen sprung  
sapling of ash, ash-spear holder  
young steer then, now sun-streer strong  
horse-stealer: steal your bride!  
riding hard, lashing hard  
lay her down in our home

\*dhugater daughter, daughter, born to be lost  
calyx of matrix, mother-nurtured  
laughing with sisters by lightest  
dawn with the girls of our clan  
Heifer!

You danced, ran  
raked, milked, laundred, gleaned-till your wed-  
ding

\*bhrater brother, brothers, brothers  
and you, sons of my father's brother  
blood avengers, you men and age-mates in my  
patri-clan;

youngest brother: heir to our heart  
protect its sparks and embers  
eldest brother: teacher in work and war  
right hand to our father-leader

\*swesor sister of the rising moon  
womb of our clan, then gone too soon  
woman we give for the wife I get  
with gift of cows for unknown brides  
blood and trust for lust and bondage  
leave our home, lose our name  
labor in exile, spare us shame

<sup>6</sup> Pubblicato in *Bastard Moons*, Benjamin and Martha Waite Press, 1979.

### Nathaniel Tarn (1928)

È antropologo e poeta di fama internazionale, traduttore e curatore. Nato nel 1928 a Parigi da madre francese e padre inglese, ha vissuto tra la Francia e il Belgio fino ad 11 anni per poi andare in Inghilterra. Dopo aver ottenuto una borsa di studio Fulbright in antropologia per Yale e poi per l'Università di Chicago, viene mandato da Robert Redfield in Guatemala nel 1951-52 per la tesi di dottorato. Completa gli studi alla London School of Economics e nel 1958 con una borsa della Rockefeller Foundation va in Birmania per 18 mesi e al ritorno insegna alla School of Oriental and African Studies della University of London (1960-1967). Negli stessi anni lascia l'antropologia per dedicarsi alla poesia. La sua prima raccolta di poesie è *Old Savage/Young City* del 1964 per la Jonathan Cape. Inizia a lavorare alla traduzione di Neruda ed a collaborare stabilmente per la casa editrice Cape come General Editor nella serie di poeti internazionali. Nel 1970 si trasferisce negli Stati Uniti come professore di lingue romanze all'Università di Princeton. Successivamente ha insegnato alla Rutgers University, in Pennsylvania, Colorado, New Mexico e in Cina. Ha pubblicato circa 30 volumi di poesie (*Lyrics for the Bride of God* 1975; *The House of Leaves* 1976) e molte traduzioni di Neruda. Come antropologo ha pubblicato sotto il nome di Edward Michael Mendelson numerosi lavori, *Los Escandalos de Maximon*, 1965 sul Guatemala, *Sangha and State in Burma* (1975) e molti altri. Le sue poesie sono state tradotte in dieci lingue. Sulla poesia di Nathaniel Tarn si può leggere: "Il Mito come Metalinguaggio nella poesia di Nathaniel Tarn" di Fedora Giordano, in *Letteratura d'America*, 5(22), 1984 e Doris Sommer, "America as Desire(d): Nathaniel Tarn's Poetry of the Outsider as Insider" in *Dialectical Anthropology* 2.2-4 (1986). Di Tarn sulla poesia: "The choral voice: a diptych re anthropology and poetry", in *Dialectical Anthropology*, 1986, vol. 11.

#### Old savage/young city<sup>7</sup>

From the inner skin of my dreams,  
from the womb's lining turned inside out,  
where the soaring pine cone once nestled;  
from the capsized backbone of my iron ship  
that ploughed the rorqual, now a harpoon  
thrust navel-deep into the falow sky,  
this knowledgeable heart, magic artificier,  
convenes the mistery of all that I have ever  
known  
and I find myself delighted again to belong to  
this world.

Streets like flexed muscles cannot knock me out:

I guess as far as power reaches, or indifference,  
and then I have grown so used to sleep-walking  
that sleep's no problem now.

Early I acquired the habit of looking for the  
eternal side of thigs,  
tried to accomplish, in silence, what enthusiasm  
by the score  
never even wished to begin. All for a smile's sake,  
chivalrous above each proffered sacrifice.

Thus I cannot be frightened by these heroic  
tantrums,  
this evangelism in the canyons of noon.  
With trust in the continuity of all action

<sup>7</sup> Pubblicato in *Old savage/Young City*, London: J. Cape, 1964.

and stillness where the crowd core pulses;  
 frequently knowing I end a deed in its  
     beginning,  
 tender in nurturing my small mistakes  
 in the daily quest for equilibrium between love  
     and solitude,  
 I condemn them, knowing that I am ever of this  
     life.

Delighted to belong to this world in my own  
     autumn,  
 because I never take without giving in return,  
 never allowing a present even a flutter in my  
     hand,  
 get only reciprocating at the long long last  
 when the donor has forgotten what he gave –  
 for everything surrounding me forgets,  
 cities lose remembrance in their veins,  
 their ceremonial pattern fades,  
 their quick-step echoes die away,

only the shaman frolicks, mocking his own mask,  
 whole capital crumbling while he counts his  
     fingers...

an honest servant accused of selfishness !

II

That which achieves its little ends by little means  
     consoles me:  
 in a mausoleum details matter:

Tha way in which a nail mates with its wall,  
 a doormat yields under the feet of those who go  
     in and out,  
 a doorknob cools a sweating hand,

put me in touch with lives I have had difficulty  
     in reconciling,  
 open the algebraic eyes of paradise.

III

There is not enough room in the sausage factories  
 so they take new measures and kill pigs in the  
     street.

We do that, now and again, inside our  
     community houses  
 but only when some important day of the gods  
     is at hand.

Here there is no sign of the gods in the streets  
 and everyone walks by without raising his hat.

Some pale eyes blink but forget soon enough.

IV

The solitary man responds to matter  
 by taking it with him,  
 anchored to his soles and heels.  
 Others wallow in their freehold muck,  
 deprived of the whitewashing dividend of visions.

He who laughs within himself as he gazes  
     around him,  
 seeing nothing but his eyes'laughter in  
     others'eyes,  
 bears his own problems on his own shoulders  
 like a diminutive circus of birds,  
 without ever travelling from one city to another,  
 ever crossing a street,  
 or leaving a room to go down into the street,  
 (and so forth)  
 whiling his dusks away going home,  
 recalling his own sky and humming a love song.

V

A body on the morning after love is a jungle of  
     smells,  
 inexplorable as a swamp, its sex closed.  
 A city after two or three weeks of being lived in,  
 accumulating its more and more exasperated  
     skyscrapers,  
 becomes a terrified hermaphrodite looking for  
     itself.  
 Male endures, female forgets.

VI

Darker than my loves themselves darker than  
     white:

Some Capitol unscaled by technicians has  
 engendered them  
 and dropped them on the streets  
 where they change in a trice to black swans.  
 Then positive is negative again within the camera,  
 the roofs close in with the grace of trees,  
 excluding light.

Chocolate-eyed Cassandras, marvellous with  
 hunger,  
 the black girls glisten as they walk away  
 more naked than if they where naked.

## VII

The professional suburbs are peaceful.  
 Mr. Western goes home, forgets time and space,  
 puts on a docile dressing-gown,  
 recovers his absolute self,  
 wires roses to his love.

Unless she phones from far away to say that,  
 tonight,  
 she flatters another man, the next night weds  
 another  
 and so until this time nex week of the week after.

This anthropologist translates romance to ritual.  
 Each footnote's rare, already obsolete.

## VIII

Aeons of frustrated flight,  
 the queen's nuptial indifference,  
 profit us nothing.  
 By beting all on building, man alone destroys.

No eschatology distracts the ravaging bee  
 from voyage to the sun. But man eliminates  
 time's architecture in the plan,  
 each nail. each brick, each girder in the mould.

I remain planted everywhere, like pine needles.  
 I slouch, unwieldly as a fossil beasts.  
 I am the lodestar of all faces, the slumbering  
 animal.

## IX

A raven death hovers above the river  
 grey with sarcophagi.  
 In the other world, as some myths have it, were  
 similar to ours  
 and if all the ocean liners went there togheter on  
 a given day  
 sailing towards an identical fresh city  
 with legions of garish dead aboard  
 who would be helpless without their desks  
 and phones and sexy secretaries  
 or (talk of pleasures) without cigarettes  
 bitter and human by comparison with their  
 smokers, still

somewhere before the latter end there should be  
 pity for them:  
 the air might be yielding and tender a few feet  
 above the water,  
 softer than in the whaling seas where coffins are  
 of coral and amber.

## X

My face, when all is said and done, looks like a  
 city too,  
 each wrinkle a street more or less in shadows by  
 the watch,  
 shallow or deep, depengind on its traffic of  
 emotions.

Sometimes I lift my arms to the sky like  
 skyscrapers  
 to join in similar lament, with ships coming and  
 going,  
 and sometimes my thoughts follow surprising  
 throughfares  
 with very few crossroads and intersections.  
 Then my logic tightens and shines, especially at  
 night,  
 for a wind-thrashed old lady walks by me.

She is as beautiful as love.

On the day the earth achieved enlightenment –

as it is said: each blade of grass shall know itself  
knowing the wind it bends to its own purpose –  
on the day our people went down to the sea  
and welcomed in the dead from the breakers,  
feasting them for a week with nothing withheld,  
before they took them back again to the shore;  
on the day the living and the dead walked hand  
in hand,  
harvesting to themselves their far-flung fathers  
who had heaved with the whale in the deep  
and haunted with their wings the arctic hare,  
on that day I was exiled and came to this city.

She is as beautiful as love

Can I ever forget her ? Tonight, sitting here, now,  
together,

we could be anywhere in the world, in any  
season, at any moment –  
I have gathered her to my arms as the pines  
gather birds.  
I call her mother and all her age-mates mother,  
as I once did,  
I call her sister, daughter, lover, wife, and all, as I  
once adored her,  
by the same token of oblivion.

I am profoundly lonely within myself, lonely in  
the land's bowels,  
as lonely as a man can be... but this is not her  
business.

Cities devour her face.

*New York 1953 - Cambridge 1963*

### Dennis Tedlock (1939)

Etnografo, linguista, poeta e fotografo, ha compiuto gli studi negli anni Sessanta nel Nuovo Messico. Dopo aver lavorato tra i Navajo, i Koasati della Louisiana e gli Zuni del New Mexico, ha completato il dottorato in antropologia nell'università di Tulane nel 1968. Fondatore insieme a Jerome Rothenberg della rivista di etnopoetica *Alcheringa*, Tedlock ha insegnato a Berkeley, Yale, Boston e alla State University of New York a Buffalo. Il suo campo di ricerca è quello delle lingue indigene, delle arti verbali e dei sistemi di scrittura, in particolare tra i Maya, dove ha svolto ricerche intensive. Il suo primo libro è stato *Finding the Center: Narrative Poetry of the Zuni Indians*. Successivamente ha lavorato tra gli indigeni hawaiani of Kauai, tra i Mopán Maya del Belize e i K'iche' Maya del Guatemala, insieme all'antropologa Barbara Tedlock, sua moglie. Nel 1986 ha vinto il *PEN Translation Prize* per la traduzione del Popol Vuh Maya, *Popul Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*. Nel 1991 ha vinto il *Victor Turner Prize for Ethnographic Writing* per *Days for a Dream Almanac* (University of Illinois Press, 1990). In italiano è uscito: D. Tedlock, *Verba Manent. L'interpretazione del parlato, L'ancora dal Mediterraneo*, 2002 - edizione originale: *The Spoken Word and the Work of Interpretation*. Di D. Tedlock sulla poesia, si veda: "The poet between worlds", in *Dialectical Anthropology*, 1986, vol. 11. Su Tedlock poeta: T. Flores, "Searching the center: the poetry of Dennis Tedlock", in *Dialectical Anthropology*, 1986, vol. 11.

#### The two of them

The Zuni  
and the Anthropologist  
walk the narrow road  
to the tip of the mesa  
to see the Hopi Snake Dance  
between two sheer drops  
the Zuni says  
to the Anthropologist:  
Both sides !!  
You jump one way  
and I'll jump the other.

#### Being

A person is  
anything than lives  
anyone who  
never cooks food  
is a raw person  
Lake-of-Salt is a raw person  
Cottonwood is a raw person  
Whitetail Deer is a raw person  
Wolf is a raw person  
Magpie is a raw person  
Ear-of-White-Corn is a raw person  
anyone who lives by the white light  
is a daylight person  
I am a daylight person  
you are a daylight person  
a daylight person who dies  
is a finished person  
a finished person who dies four times  
is a raw person  
a person is  
anyone who lives.

Dell Hymes (1927-2009)

Antropologo, linguista, sociolinguista e folklorista statunitense. Ha completato gli studi alla Indiana University con un dottorato nel 1955 sulla grammatica della lingua Kathlamet parlata lungo il Columbia River nella costa americana nordoccidentale. Ha insegnato fin da molto giovane ad Harvard, poi a Berkeley e alla University of Pennsylvania. Lavora sull'etnopoetica delle narrative native americane, sociolinguistica e folklore, soprattutto delle culture americane del Pacifico nordoccidentale. Nel 1972 ha fondato la rivista *Language in Society*. È stato presidente della Linguistic Society of America nel 1982, dell'American Anthropological Association nel 1983 e dell'American Folklore Society. Nel suo lavoro è stato influenzato da linguisti, antropologi e sociologi americani come Franz Boas, Edward Sapir ed Harry Hoijer; ma anche da Roman Jakobson and altri linguisti del Circolo di Praga, dal sociologo Erving Goffman e dagli etnometodologi Harold Garfinkel, Harvey Sacks, Emanuel Schegloff e Gail Jefferson. Più di recente si è concentrato sulla poesia e le poetiche, in particolare sull'organizzazione poetica dei racconti orali dei nativi americani. Ha contribuito insieme a Dennis Tedlock al movimento dell'etnopoetica. Tra i suoi principali lavori: *Language in Culture and Society* (1964), *Reinventing Anthropology* (1972); *Foundations in Sociolinguistics: An Ethnographic Approach* (1974); *Ethnography, Linguistics, Narrative Inequality: Toward an Understanding of Voice* (1996); *Now I Know Only So Far: Essays in Ethnopoetics* (2003). Su antropologia e poesia: D. Hymes, "Anthropology and Poetry", in *Dialectical Anthropology*, 1986, vol. 11. Su Dell Hymes poeta: T. Stoneburner, "The 'impure' poetry of Dell Hymes", in *Dialectical Anthropology*, 1986, vol. 11.

From 'wintu ethnography'<sup>8</sup>

Gather willow to shape,  
poles to shape, it to a dome;  
Tie a salmon house to case your head,  
to set just over the stream;  
Lay white stones in the stream.

Your body flat from the edge,  
face down in the tied willow,  
Stare at the bottom of the stream,  
the light white on the stones:  
The running water, the still stones.

A spear flashes in the water.  
A salmon flashes in the air.

*Based on a passage in Cora du Bois. "Wintu Ethnography" (University of California Publ. in Archeology and Ethnology (1935))*

A Characteristic Penutian Form of Stem<sup>9</sup>

In Wasco 'anger'; in Tsimshian, 'dismay';  
Again in Wasco 'fits', in Takelma, 'fear';  
the shapes of the pairs of words look alike,

<sup>8</sup> Questa poesia si ispira al lavoro del 1935 di Cora A. Du Bois sui Wintu, una popolazione nativa californiana, "Wintu Ethnography", *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, 1935, 36:1-148.

<sup>9</sup> Il titolo di questa poesia si ispira al saggio del 1921 di E. Sapir, "A Characteristic Penutian Form of Stem", pubblicato sull'*International Journal of American Linguistics*, 1921, vol. 2.

In Sahaptin a related word means 'anger', 'fear',  
both –

a root of meanings  
that glistened and branched  
among shade and water  
along sunshot streams,  
now shapes and glosses  
inked in books.

Imaginable, barely,  
the sure salmon,  
the fire-fresh forest,  
all that nourished

the earth and year,  
the shaping tongues.

We glean,  
compare,  
and guess,  
as if a  
bit of root  
will bless.

*Title of a paper in comparative philology of these languages by Edward Sapir. The example is from a paper of my own, "Evidence for Penutian" (1964).*

Anthony Leeds (1925-1989)

Antropologo statunitense conosciuto per i suoi lavori sulle *favelas* di Rio de Janeiro e sul rapporto città-campagna in Brasile. Si è formato in antropologia alla Columbia University nel 1949 ed ha svolto il suo fieldwork a Bahia in Brasile, con una tesi completata nel 1957 su temi economici: "Economic Cycles in Brazil: The Persistence of a Total-Culture Pattern: Cacao and Other Cases". Oltre al Brasile ha svolto ricerche sul campo tra gli Yaruro in Venezuela, nelle *barriadas* di Lima, in Peru, e sui migranti in Portogallo. Nel 1982 è diventato uno dei primi presidenti della *Society for Urban Anthropology*. Ha sviluppato molteplici interessi nel suo lavoro: squatters, classi sociali e welfare, tecnologia, migranti e lavoro, rapporto campagna-città, ecologia umana, maiali in Melanesia. Ha scritto poesie ed è stato fotografo. Tra i suoi scritti: "Brazilian Careers and Social Structure: An Evolutionary Model and Case History". *American Anthropologist*, 1964, 66:1321-47; *Man, Culture, and Animals: the Role of Animals in Human Ecological Adjustment*. Publication No. 78. Washington, DC: American Association for the Advancement of Science, 1965 (con Andrew P. Vayda).

To Rosario

Togheter, we told our beads  
 there on the top of the hill  
 where the children came to kiss you,  
 overlooking the turnip gardens  
 under the windmills by the shacks  
 shielding themselves  
 from the disdainful eyes  
 of the highrises of the city.  
 By their telling  
 – first one –  
 – then another –  
 – slowly –  
 we wove two strings together  
 as the doors of trust edged open.  
 That day in the dirt road,  
 sunny on the hilltop,  
 we told them all together,  
 a string of love  
 full of grace  
 – compassion –  
 – our commitment –  
 told together,  
 held together in our embrace,  
 our kiss when parting

on the ways we had to go  
 where still we'll tell  
 our beads together:  
 prayers of the joy of life  
 of brotherhood  
 of love of comrades  
 of a revolution,  
 humane and freeing.  
 We shall tell them  
 together with the tears of meaning  
 in our eyes.  
 (*My birthday 26 jan 1982*)

Among those Present, Portugal

My gorge rose against the closed, closed  
 frozen  
 doze  
 of those  
 sunken  
 in the glum dumb  
 tomb  
 of morose  
 unpelvic  
 selves

bound,  
wound  
in their dour  
shrouds  
against  
the numbing wounds,  
wounds,  
wounds,  
wounds.  
(3 feb. 1978)

### For Lebanon

When suicide is lashed  
into its fascist form,  
it is so violent-  
to kill the self  
is to kill the other  
– a saturation razing  
of all meanings,  
clusterbombings

to rip apart  
the “terrorist” other souls  
accused of rifling  
the identity  
of the fascist,  
all housing of such souls  
both flesh and block  
to be crushed  
to bleeding rubble.  
Even the phoenix is dead,  
burned in the choked ovens  
of the once-cool cellars  
and in the distarted minds  
of the dis-son-nances of David.  
Tha fascists,  
raping their own memories,  
stamp the lunatic dance of death  
star-crossed and yellow  
as an armbond  
on every abel human.  
(July, 9-10 1982)

Loren Eiseley

Antropologo fisico (1907-1977), che ha combinato con successo il discorso scientifico con le scienze umane. È stato Chair Department alla University of Pennsylvania e curatore dello University of Pennsylvania Museum dal 1948 al 1977. È stato un naturalista e autore di numerosi libri di antropologia fisica, incluso il classico *Darwin's Century* (1961). Il suo libro di maggiore successo è stato *The Immense Journey* (1946). Su Loren Eiseley poeta: Stanley Diamond, "The Poetry of Loren Eiseley", in *Dialectical Anthropology*, 1986, vol. 11.

The Aborigines<sup>10</sup>

They lived another way of life here:  
Time was different.  
Time dreamed here, time dreamed itself  
withdrawn from time, a dream time where men  
and animals  
walked softly and stayed in the same place,  
the perpetual autumn of no change. There were  
no bows,  
nothing had been invented, no fired pottery, the  
people  
slept in the stone age like hibernating animals.

Beyond them  
Egypt built pyramids;  
they slumbered.  
Rome fell;

the slumbered.  
The Maya calculated with zeros and raised stones  
to mark the centuries.

The aborigines slept with their dogs;  
they remained in the dream time, the perfect  
balance;  
their bows were heavy, a lost people,  
time had lost them.  
They made out with a few flints like the Old Bones.

Why could not life have gone on forever in the  
autumn country ?  
Why did those other who came with sails  
through the Barrier Reef  
have to awaken time and destroy the world,  
the unseen necessary balance ?  
Why ? Why ?

<sup>10</sup> Pubblicato in *The Innocent Assassins*, MacMillan Pub, 1975.

## Ivan Brady

Antropologo statunitense, ha completato il dottorato in antropologia all'università dell'Oregon nel 1970. Insegna alla State University di New York a Oswego. È stato Presidente della *Society for Humanistic Anthropology* e curatore di numerosi libri e articoli. Le sue poesie sono apparse su numerose riviste e libri; tra questi: *Reflections: The Anthropological Muse* (a cura di Iain Pratts, 1985), *The American Tradition in Qualitative Research* (a cura di N. K. Denzin e Y. S. Lincoln, 2001), *The Qualitative Inquiry Reader* (a cura di N. K. Denzin e Y. S. Lincoln, 2002), *Poetic Inquiry: Vibrant Voices in the Social Sciences* (a cura di M. Prendergast, C. Leggo, & P. Sameshima, 2009). Il suo ultimo libro sulla poesia è *The American West & Points South: Poems & Other Work* (Edge of Town Press, 2013). Su antropologia e poesia ha scritto anche: *The Time at Darwin's Reef: Poetic Explorations in Anthropology and History* (AltaMira 2003) e *Anthropological Poetics* (Rowman & Littlefield, 1991).

Rocks<sup>11</sup>

THE FIRST people moved west with the setting  
sun

and gradually turned to stone.

[He na, he na na na]

Coyote was already there.

[He na]

Then came antelope, horned owl, singing bee and  
peccary, badger,

rabbit and hare, raven and jay, hummingbird,  
snake and wren,

eagle and hawk, running fox and deer.

[He na na na]

Tortoise, turtle, gopher, lizard, buzzard, grey  
squirrel, striped monk,

blackhead goose, roadrunner, chuckwalla, horned  
toad, hopping rat,

mouse and ant, frog and moth came too.

[He na]

So did raccoon, crayfish, trout fish, catfish, black  
spider, hairy spider,

brown spider, squawking duck, mocking bird,  
whistling quail,  
grasshopper, centipede, heron bird, scorpion and  
fly.

[He na na na]

So did skunk and cat, bighorn sheep, dove and bat,  
brown-eared bear and lion.

[He na]

They signed the wind and scatted the land  
and strayed high in the sky at night.

[He na na na]

THE NEXT people were trees. Mesquite was al-  
ready there.

[He na, he na na na]

They were juniper, acacia, ironwood, palo verde,  
piñon pine,

willow green, smoke tree, joshua, cedar and to-  
rote.

[He na]

They sang softly with saguaro, organ pipe, cen-  
tury plant, tobosa grass,

<sup>11</sup> Pubblicato in: *Qualitative Inquiry*, Volume 9, N.5, 2003.

mistletoe, leather plant, greasewood, inkwood,  
glasswort,  
ghost flower, wormwood and wishbone bush  
[He na na na]

Jumping cholla, barrel thorn, prickly pear, dandelion,  
lavender,  
paintbrush, fishhook, creosote, buckwheat, primrose  
and three-tooth sage were all completely mute.  
[He na]

Crucifixion thorn was already there but said  
nothing  
that anyone could hear.  
[He na na na]

Silent, too, were locoweed, grey bean, peppergrass,  
shiny gourd,  
hyacinth, darning needle, ground cherry, wild maize,  
poppy, yucca, flax and mint.  
[He na]

The land was red in the light of day and blue in  
the moon at night.  
Water pools and birds they knew rested on sways  
in rocks  
and no journey was ever too long.  
[He na na na]

THEN the human people came. Like snakes they  
shed their skins  
and learned the secrets sleeping in the land.  
[He na, he na na na]

In the rocks that cracked they saw the tracks of  
bison, horse,  
and mammoth. They saw camel backs and lion claws  
and shells from the ancient sea.  
[He na]

They drew dreams and wings from jimson springs  
and magic prints  
of the deer. They serpent danced and multiplied  
and communed with the spirit heirs.

[He na na na]

They were Hohollonasazi, People of the Cracking  
Rocks.

They joined as one with the Earth and Sun,  
with Water, Wind, and Fire.  
[He na]

Life was round and moved up and down  
and the land and the moon were full.  
[He na na na]

And Coyote watched.  
[He na, he na na na, he na na na, na!]

### Fragments

For the scientists  
the is a culture  
among us  
and it is growing

For the ancestors  
the dead have a future too  
for they are always with us

For the shaman-watchers  
the lizard and the owl are running now  
when they learn to walk on stronger paths  
they can tell you more of  
where they have been  
or wanted to be

For the biologists  
the human body is  
a bag of skin  
an incubator for  
a poetic becoming  
that ultimately gets its own  
gossamer wings  
and colours  
usually from a butterfly  
in early spring

### Ian Prattis (1942)

Si definisce un autore, professore emerito, un ambasciatore di pace, un guerriero spirituale per la salvaguardia del pianeta, la pace e la giustizia sociale. Insegnante zen, poeta, ricercatore e guru in India ([www.ianprattis.com](http://www.ianprattis.com)). Nasce in Inghilterra nel 1942 e a diciassette anni va in missione di pace nel Borneo con il corpo di pace britannico. Compie studi in antropologia presso lo University College di Londra (1962). Completa un dottorato in antropologia presso la University of British Columbia nel 1967-70 lavorando presso le comunità di pescatori del Nord Ovest. È stato professore di antropologia e religione nella Università di Carleton dal 1970. Tra i suoi interessi: antropologia e sviluppo, ermeneutica, poesia, antropologia simbolica. Ha studiato Buddismo tibetano con il Lama Tarchin all'inizio degli anni '80, meditazione cristiana con i Benedettini ed è stato iniziato dai nativi americani alla medicina e allo sciamanesimo nelle pratiche di guarigione. Ha studiato anche la tradizione Vedica di Siddha Samadhi Yoga e insegnato questa tradizione di meditazione in India. Tra i suoi libri: *Reflections: The Anthropological Muse* (1985), su antropologia e poesia, *Anthropology at the Edge: Essays on Culture, Symbol and Consciousness* (1997); *The Essential Spiral: Ecology and Consciousness After 9/11* (2008); *Fail-safe: Saving The Earth From Ourselves* (2011).

#### Popocatepetl

Popocatepetl  
 Snow laden volcanic tip  
 Mere mirror of life's eruptions  
 Ethereal in "Agua Viva"  
 Seminary of a Christ Consciousness

That we all seek and have  
 If only we were open to its gentle insistence  
 We are cradled within Mexican mountains  
 Gentle Spanish sounds

Of monks ar prayer  
 And scent of flowers on west winds  
 These and many other presences  
 Smooth our journey  
**Popocatepetl** - silent and wise  
 The grandeur of a peasant's life  
 You know all this - and more  
 Speak with us silent volcano  
 As we erupt into the world  
 Bur remain you silent  
 In your shared wisdom

IT IS WE WHO WILL SPEAK

Kenneth Liberman

Antropologo, sociologo etnometodologo e poeta. Ha completato il dottorato a San Diego in California nel 1981. Tra i suoi campi di ricerca c'è il dialogo interculturale, studi transculturali su sé e identità, neocolonialismo e sopravvivenza delle culture indigene. Ha svolto ricerche in Tibet ed in Australia. Ha insegnato all'Università dell'Oregon sociologia, etnometodologia, relazioni etniche, fenomenologia e postmodernismo. Tra i suoi libri: *Understanding Interaction in Central Australia*, London: Routledge, 1985, *Dialectical Practice in Tibetan Philosophical Culture, An Ethnometodological Inquiry into Formal Reasoning*, Rowman and Littlefield Paper 2009 e di recente *More Studies in Ethnometodology*, Albany, New York, Suny Press, 2013.

Western Australia 8/75 - 4/76

The magic had gone out of  
 sunsets, holidays, surfing, philosophy  
 and rock-and-roll. For months blue skies  
 were all of a dull blue, and the ocean-  
 greasy in the calm harbour-  
 as boaring  
 as the people who live here.  
 For months  
 we sought a way to enter the monotonous rhythm  
 of their lives  
 on the pale yellow sands of the  
 Swan Coastal Plain.  
 where four-fifths  
 of West Australian dwell  
 (how boring the daily trudging across  
 these sandy extensions – a hundred miles  
 north and south  
 there is nothing but swamps and sandhills!)  
 All the fruits and vegetables  
 on this sterile soil  
 are tasteless – like growing carrots in a catbox.  
 The original settlers packed it up after five years  
 and moved to Adelaide  
 in South Australia/who  
 would want to live on 1 million sq. miles of  
 sand?

Only the limestone cliffs  
 offer any relief,  
 formed beneath the sandhills of an earlier mille-  
 nium,  
 and crumbling.

The flattest of all continents  
 worn down by the sheer extent of time  
 and wind swept-  
 10 mph/200 days/yr and from 4 directions –  
 the third windiest city in the world.  
 (the Aboriginals are always building windbreaks-  
 'yuuu'  
 mulga piled over spinifex)  
 Perth offers racing, beer and polite children,  
 rugby, meat-pies and cricket on Sundays,  
 and for months  
 we suffered brain-rot.  
 Even our mataphors were dulled.  
 And smiles were dull on principle.  
 But then  
 we live many lifetimes, and just  
 as the tide rises  
 and cleans the snot, piss and beer  
 off the Sunday beaches  
 – so Has  
 a new season roll'd in  
 and renewed our lives.

## Lalgoorie

Australia –  
tight lipped old ladies  
out-doing each other in their propriety,  
the bourgeois penchant for  
Upper Class correctness.

Vacuous men  
with exaggerated self-esteem  
inherited from the British.

My boss complains:  
“I didn’t have an upbringing,  
I had a training” –

The clipped gait cracks the sidewalk-  
the square shoulders and strength of character.  
The reliability.  
the thoroughness,  
the consistent industry,  
and amidst all this authority

the Aboriginals sit on the ground,  
in the dirt, talking.

With rubber sandals or bare feet,  
they pad loosely, silently...

This morning I went for my daily run.  
In shorts and Adidas, I asked  
two ladies for the time  
and of a sudden, the time  
had become improper.  
What ails this White Race  
I jogged on and passed an Italian lady.  
She smiled at my youth and health  
and gave me the time.

Only I worry for her children, who will  
deny the are Italian  
and grow up to be correct.  
Already, modern Aboriginals  
youths  
play at propriety.



# Antropólogos poetas en América Latina y el Caribe

ALICIA CASTELLANOS GUERRERO Y RICARDO MELGAR BAO CURADORES

La búsqueda de antropólogos poetas condujo por rutas inesperadas en las subregiones y países de América Latina y el Caribe. Si la poesía fuera “conocimiento implacable”, en esta geografía, su producción es inconmensurable y la relación de la antropología con la poesía ciertamente tiene “un papel como subversión simbólica” y “de cuestionamiento (...) del orden social capitalista”, afirmaría Alvarado Borgoño. El vínculo con las realidades histórico- sociales es un marcaje innegable en la obra antropológica literaria.

Seleccionamos una pléyade de antropólogos y científicos sociales que muestran la heterogénea relación con la literatura y la poesía; apenas una aproximación a un campo diverso entre regiones, países, estilos literarios, generaciones y género. Casi todos son antropólogos poetas, pero por su escritura literaria incluimos lingüistas, sociólogos e historiadores, considerando que la interdisciplinariedad fortalece la ciencia social. Las figuras que exponemos pueden ser representativas de un tiempo, una realidad, un estilo dentro de la poesía; su singularidad está allí, en su escritura. El orden seguido de los antropólogos poetas y sus poemas, es neces-

sariamente geográfico, sujeto a la naturaleza de la relación entre antropología y/o otra disciplina social con la poesía y la novela poética que puede ser muy diversa. Esta poesía se gesta cruzando fronteras y su hechura puede ser simultánea; a la vez, provoca una reflexión sobre su contexto general y singular, sus tropos, su escritura. Es una gran región en la que la palabra late en el amor a sus tierras y sus pueblos.

## *Del contexto regional y nacional*

El tiempo y el contexto histórico en los que surge y se expresa la relación entre antropología y poesía en América Latina y el Caribe transcurren en la segunda mitad del siglo pasado, y lo que va del nuevo milenio, período que trascurre del auge del capitalismo desarrollista al actual predominio del modelo neoliberal, (que trastocaría el otrora nacionalismo revolucionario en México); pasa por las dictaduras que pretendieron revertir los procesos revolucionarios en curso en el Caribe, América Central y América del Sur, así como por los accidentados procesos de democratización en Argentina, Bolivia,

Brasil, Chile, Ecuador, Paraguay, Perú, Venezuela y Uruguay. En este marco, los poemas evocan nuestras raíces en los pueblos originarios, pueblos nuevos y pueblos trasplantados y sus culturas, la visión del carácter destructivo de la conquista y la colonización (que niega el eufemismo de “encuentro entre dos mundos”), los flujos migratorios de los siglos XIX y XX, los mestizajes y las dinámicas identitarias, el amor y las agonías, la belleza de la palabra en cualquier circunstancia, hasta en el extremo de la muerte, un siglo XX que impone exilios hacia distintas latitudes que se expresan en la escritura trasahumante forzado.

*De los autores y sus poemas  
o De los poemas de los autores*

Empezando por el origen de la relación entre antropología y poesía, integramos figuras clásicas y emblemáticas, como las de Carlo Antonio Castro Guevara, salvadoreño mexicano, Manuel Zapata Olivella de Colombia, Carlos Rodríguez Brandao y Darcy Ribeiro de Brasil, el peruano José María Arguedas Altamirano, Miguel Barnet de Cuba y de la Dominicana Marcio Veloz Maggiolo.

Los poemas de los mexicanos son palabras contra el silencio y la memoria del etnocidio perpetrado por el colonialismo, a la par que exaltación del glorioso pasado prehispánico. Poemas elegidos dan cuenta de las expresiones biculturales de la poesía en el contexto de la vida fronteriza y el racismo hacia los mexicanos en Estados Unidos; testimonian la hermandad entre los mexicanos de los barrios y el uso del “lenguaje fronterizo”, esa “habla chicana” de las identidades enraizadas en una frontera con una larga

historia de despojos territoriales y agravios.

El grupo de antropólogos poetas salvadoreños es más que singular, pues el exilio y su compromiso con la realidad social y el destino de su patria están vivos en su escritura; su poesía descubre la continuidad de una historia de ultrajes del poder oligárquico. Sorprende el número de antropólogos poetas con respecto a otros países de la región. Pedro Geoffrey Rivas, Ricardo Bogrand y Uriel Valencia configuran una poesía muy próxima al acontecer político de El Salvador. El texto biografiado de Scorza sobre Uriel Valencia, tal vez puede esbozar a los tres antropólogos poetas.

La pluma de Uriel fue la del escritor, del intelectual, del académico, del docente, del militante; todo ello junto en su actuar sin protagonismos, tal vez porque fuera educado en esa escuela ética de la efervescencia política centroamericana y latinoamericana, donde asume su papel en el teatro de la historia social en América. En el final, pidió que le acompañaran sus banderas, la de El Salvador y la de su compromiso político, es decir, la de sus responsabilidades sociales, sociológicas. Valencia respetó el Don del *don-arse*, del darse y ser a través del acto amoroso por el otro. Miró siempre a distancia los arrebatos del poder y por el poder, que son, acaso, las expresiones extremas de la ingratitud y de la inmunidad social, opuestas a la gratitud y la responsabilidad éticas. Su mirada de *Anthropos*, esto es, desde el centro del asumirse actor humano y, por ende, social, hizo de él un hombre actuante, responsable y no inmune; fue el ojo de un observador que no desintegró el *universum* humano gracias a la objetividad científica del analista y a la subjetividad del poeta (Scorza, 1972: 13).

Se ha dicho que Nicaragua es un país de poetas, “hasta que no se demuestre lo contrario”, las (os) sociólogas (os) que escriben poesía son contemporáneos que viven y participan en la revolución popular sandinista: Manuel Ortega Hegg, Carlos Castro Jo, Yolanda Elisabeth Rossman Tejeda descubren la centralidad vital y simbólica de las mujeres costeñas, su reafirmación y multidimensional identidad étnica y lingüística, creole y caribeña, inmersa en procesos identitarios que se despliegan con fuerza en el contexto de la autonomía de las regiones autónomas de la costa Caribe, la del sur y la del norte (mayoritariamente misquita); expresan el entrañable amor a su “pueblo de novela”, Bluefields. No es casual el predominio del poema en torno a la Costa Caribe de Nicaragua, y la comunidad creole, con su peculiar dialecto del inglés, y la reivindicación de su lugar entre los pueblos costeños en la poesía, en su proximidad fraterna por experiencias vividas durante los tiempos de encuentros y desencuentros que representó la irrupción revolucionaria, la guerra y la construcción de la autonomía.

En esta antología, la región andina incluye a Arguedas del Perú, un connotado escritor de lectura obligada si se trata de indigenismo y mestizaje y Silvia Rosina Varcárcel Carnero, con una activa participación en el campo de la cultura. Los poemas de ambos remiten a dos realidades, la de la continuidad de los pueblos originarios y la de una generación de lucha y resistencia, plena de símbolos de identidad y esperanzas que hoy se puede percibir “acorralada” ante la inmensidad de las transformaciones por hacer.

En Colombia, la novela histórica y poética de Manuel Zapata Olivella discurre sobre el destino de los africanos esclavizados y la destrucción cultural de la que son objeto en América. Los poemas de los antropólogos poetas de Brasil tratan la Otridad y sus condiciones históricas, el peso de las opresiones, la lucha por la sobrevivencia y un intimismo que revela la experiencia y angustia de la proximidad de la muerte. Argentina quedará inscrita con el poema de Rosa María Pargas, quien escribe *Lo que hubiera querido* desde su cautiverio, anunciando el destino fatal de los luchadores contra la dictadura. Chile lo representamos con Juan Carlos Olivares y su escrito terso sobre la antropología poética. El Caribe inicia con Cuba y el hermoso poema de homenaje al comandante Ernesto *Che* Guevara, de Miguel Barnet, quien se nombra antropólogo y poeta. De Marcio Veloz Maggiolo, de la República Dominicana, integramos un dramático poema en memoria de las hermanas Mirabal, mujeres heroicas que dieron su vida por la patria en su lucha contra la dictadura de Trujillo. De Puerto Rico dos poemas cortos de Eugenio Fernández Méndez, estudioso de las culturas precolumbinas y la poesía de su país.

La antología de la obra recolectada acoge a antropólogos poetas en sus diversas facetas. Prevalcieron ciertos criterios de selección de los poemas; aquellos que expusieron la visión del Otro y de las realidades socio – históricas; también, esta compilación se ve determinada por las vicisitudes de la pesquisa, que explica la ausencia de notables antropólogos poetas de la región.

MÉXICO

*Axel Ramírez*

Doctor en Antropología y en Estudios Latinoamericanos por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Autor de varios libros y artículos, investigó la cultura shuar del Ecuador, los mayas de Guatemala, quechuas de Perú, kunas de Panamá, nahuas y mixtecos de México. Ha publicado poesía bilingüe en espacios binacionales. Su trabajo está marcado por la poesía chicana contemporánea en un verdadero caleidoscopio de temas, técnicas, uso de lenguaje, formas y contenidos. Fue profesor de la Universidad de La Habana, Cuba, University of Texas, Austin, West Indies University y Trinidad y Tobago, y actualmente es investigador del Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe.

Entre la vida y la muerte /  
Between life And death

I was born between  
Life and death,  
En el barrio,  
En el vientre del tiburón.  
I was young: god-damned chicano,  
But i was proud  
Because, la Raza me cobijó  
And La Raza me  
protegió.  
I was a Pachuco, Chicano, Cholo,  
And I was really nice;  
En las noches de borlo,  
Cabuleando a las huizas  
Y arreando chavalos.  
To Willie Velasquez:  
wherever you are, brother!  
I was born between  
Life and death  
Even Campo Santo  
Burial Place, or Sacred Camp  
Not will be our place.  
I was born  
between  
Life and death  
Porque, I´ve been told  
That they killed my people

Porque, I hate  
circumstances and love  
Chale carnal!  
A real homeboy never died;  
You missed El Volado,  
I not under you, and I´m not over you,  
I am beside you,

SOMOS CHICANOS!

**Migrante**

Sudor de arena  
beyond the rocks,  
promesa amarga  
of cotton and corn.  
Juventud perdida  
Asking for nothing  
Con ansia, siguiendo huella,  
Ardent blood, Brown soul.  
Filo que rompe y desgarrá  
Death is no friendly;  
Espuelas de racismo y odio.  
Where are the illusion?  
Liberty and dignity  
Es tu grito cotidiano,  
Migrante hermano mío,  
Take my dreams with you!

## Ricardo León García

Nació en la Ciudad de México, residente en Chihuahua desde 1980. Profesor de la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, México, desde 1988. Adscrito al Departamento de Humanidades, en el Programa de Licenciatura en Historia, aunque ha dado clase en diversos programas de pregrado y posgrado en ésta y otras instituciones de educación superior mexicanas. Licenciado en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia, maestro en historia por la Universidad de Nuevo México (Albuquerque) y con estudios de doctorado en historia en la Universidad de Texas en El Paso. Ha realizado trabajo etnográfico en sociedades rurales e indígenas en los estados de Michoacán y Chihuahua, así como en sociedades urbanas de la frontera norte de México. Su poesía traduce el horizonte cultural del desierto desde su cotidiana existencia. Autor de *Teoría del juarense*, Córdoba, España: Almuzara, 2007, León García, Ricardo. *Misiones Jesuitas en la Tarahumara (siglo XVIII)*. Ciudad Juárez, Chihuahua: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1992. *Civilizar o Exterminar: Tarahumaras y Apaches en Chihuahua, Siglo XIX*, México, Ciesas, 2000 en coautoría con Carlos González; más algunos capítulos de libro y artículos, publicados tanto en México como en Estados Unidos, Alemania y España. Subdirector y diseñador de la revista literaria Paso del Río Grande del Norte desde 2010.

### 40 grados

El aire está más seco que la esperanza.  
La gente suda copiosamente.  
No nos hemos dado cuenta que más que sudor,  
se nos derrite la piel.  
Ojos a medio cerrar,  
camisas y blusas con manchas de humedad  
niños llorando,  
parejas que discuten,  
medio mundo adherido a un teléfono celular,  
como si el aparato fuese una extensión del hueso  
temporal.  
Hombres y mujeres fumando.  
Vehículos echando humo como si fueran de leña.  
Elementos federales sobre sus transportes  
soportando uniformes de más de diez kilos.  
Y el sol cayendo a plomo...  
En el arroyo los vendedores de... menudo negocio  
ha de ser,  
circulan entre los autos,  
sacarán al menos un peso por cada carrera en el  
sol?

El vendedor de flores, una rosa para la damita,  
seguro utiliza algún hechizo para que no se le  
marchite la mercancía en las manos.  
El que vende chicles en cajita, no corre, pero igual  
carga el sol...  
El de los parabrisas deja una espesa mancha sobre  
la carrocería donde se recarga,  
se está consumiendo poco a poco debido a la ac-  
ción del astro rey.  
La tarahumara, absorbiendo las ondas calóricas  
emanadas del pavimento a través de sus "pies li-  
geros",  
pide kórima,  
así como la mazahua que suplica con un "me ayu-  
da?", de cualquier manera solidarias,  
pues tampoco permiten que los demás nos lleve-  
mos todo el calor.  
La niña vendedora de mangas protectoras,  
no mayor de una docena de años,  
parecería que lleva cuarenta en el mismo crucero,  
dora su piel con los rayos del sol.  
Por ahí está también el chaval que danza thril-  
ler/y pretende parecerse a su creador,

lástima que éste sea mucho más alto,  
tenga el cabello tan corto,  
no use anteojos negros en toda ocasión,  
pese el doble que el original  
y tenga la piel mucho más oscura que el que re-  
cién falleció.  
Todos en este hervidero de grados Celsius  
La luz roja tiene mayor vida a partir de los 25 gra-  
dos de temperatura,

parece la luz eterna.  
Al cambiar a verde:  
Nadie avanza.  
Cuando se logra emprender el camino,  
comienza a parpadear el verde  
y comienzan la tocata y fuga en claxon mayor.  
Medio día juarense.

## EL SALVADOR

*Pedro Geoffroy Rivas*

Nació en Santa Ana en 1908 y falleció en 1979. Fue poeta, abogado, antropólogo y lingüista; realizó sus estudios en la Universidad Nacional Autónoma de México. En este país publica sus primeros poemarios; estudios de antropología, lingüística, poesía náhuatl y léxicos, diccionarios de la lengua coloquial salvadoreña. Entre sus trabajos de poesía publicados están: *Canciones en el viento*, (1933). *Los nietos del jaguar*, (1977). *Cuadernos del exiliado*, (1949). Sus biógrafos han considerado que sus obras expresan “convicciones poéticas y políticas de vanguardia”. Esto se explica – en parte – por el contexto de sucesivas dictaduras en El Salvador; su exilio en Honduras y Guatemala, donde funda el Comité Salvadoreño de Liberación Nacional, hasta que decide establecerse en México.

### Anastasio Aquino

Todavía es ajena la tierra en que reposas  
 Viejo abuelo de piedra. Tu raza indestructible  
 Todavía se afana bajo el yugo. Imposible  
 Es el grito que duras gargantas presurosas,  
 Bajo el amargo signo del trópico impasible,  
 Aprietan como gajo lacerante de rosas.

Se curvan las espaldas, sangrantes, dolorosas,  
 Surcadas por las huellas del látigo terrible.  
 Ya no duermas abuelo. Vencedor de la muerte,  
 Alza tu voz antigua, consoladora y fuerte,  
 Y que otra vez se escuche tu gran grito de guerra.  
 Erguida para siempre, alta en el sol la frente,  
 Repetirá tu raza de levante a poniente  
 El eco milenario de “Tierra, Tierra, Tierra”.

## Ricardo Bogrand

Seudónimo de José Antonio Aparicio Quintanilla, nació en San Pedro Arenales, Chinameca, departamento de San Miguel, en 1930. Doctorado en antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México y catedrático de la Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa y de la Universidad Intercultural de Chiapas, con sede en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Muy joven se exilió en México, aunque, como Roque Dalton y otros intelectuales y políticos salvadoreños, regresaba clandestinamente a su país; en 2004 se naturalizó mexicano. Desde joven firmó su obra poética como Ricardo Bogrand. Publicó *Perfil de la raíz* (1956), *Las manos en la calle*, *La espuma nace sola*, *De mar a mar*, *Alianza de mis manos* y *María del Carmen*, *Poemas en homenaje a Claudia Lars* (1972), entre muchos otros poemas, varios de los cuales han sido traducidos a otros idiomas.

### Con Ellos

El corazón era un pájaro...  
 Recuerdas, tú, Rosario?  
 Recuerdas mis harapos escondiendo  
 mis sueños?  
 Recuerdas mi juguete de niño pobre,  
 mi estómago vacío  
 y mi rostro destruido?  
 Recuerdas aquel carro que me dio un presidiario?  
 Aquellos campesinos  
 que morían  
 sin nombres,  
 sin cosechas  
 y sin lágrimas?  
 Yo estaba con ellos.  
 Salí de ellos  
 Con mis dedos descalzos.  
 Recuerdas cuando el polvo nos cerraba  
 Los ojos  
 Entre  
 los jornaleros  
 Que mordían la tierra  
 Abriéndose camino a los finqueros?  
 Yo estaba con ellos.  
 Salí de ellos

Con mi cuerpo menudo  
 Y mis manos antiguas,  
 Traicionadas  
 Y hambrientas.  
 Recuerdas a mi abuelo con su carreta rota  
 Fletando café ajeno de la finca  
 Hasta el puerto?  
 Recuerdas a mi padre, leñador  
 Silencioso,  
 Arrastrado entre bueyes  
 Por un toldo de troncos?  
 Vine para contar la historia de los hombres  
 Que mueren  
 Con la risa desnuda,  
 Con la voz apagada,  
 Con las frentes desiertas.  
 Lo recuerdas, Rosario?  
 Y tú, Felipe?  
 Y tú, Pablo?  
 Lo recuerdan?  
 Nada ha cambiado, hermanos,  
 Nada, sino los nombres de los que ahora mueren.  
 Nada, sino los rostros ahumados  
 De los mismos verdugos.  
 Lo recuerdan...?

## Uriel Valencia

Nació en 1939 en Metapán, El Salvador y fallece en 2003. Exiliado en México, llega a Toluca en 1980, hace un posgrado en sociolingüística e historia. Profesor – Investigador de la Universidad Autónoma del Estado de México en su condición de antropólogo y lingüista. Obtuvo varios premios de poesía, entre ellos el Premio Estatal Netzahualcóyotl, el Premio Latinoamericano de Poesía joven, convocado por la revista Pucuria de Perú por su trabajo *Pequeña crónica de un desconocido*. Premio Centroamericano de la Universidad Nacional de El Salvador en la rama de poesía. Antropólogo, lingüista, participo en la lucha revolucionaria salvadoreña, se tituló como maestro de español y literatura, su labor de investigación inicia en su país natal y culmina en México. Escribía artículos para el periódico *El Punto* y un diccionario náhuatl-piptl-español; siendo parte de la UAEM, hizo el mapa sociolingüístico del Estado de México, además de sus trabajos relacionados con el turismo.

### Toluca 3:00 a.m./95

Alguna vez caminé por las calles de San Salvador  
 las arterias de su vientre  
 calentaron mi rostro  
 mis manos  
 mis sueños  
 me dieron poesía por pan  
 y sobre su lomo enrollé su juventud  
 y mi nombre  
 quién seré ahora cuando estoy ausente?

### Quién?

pregunto  
 si yo la lloro sobre los adoquines  
 y el frío que golpea mi ceniza  
 porque sabiéndola lejana el corazón me piafa  
 y la tristeza me la coloca en los ojos  
 como un letrerito  
 que quisiera que todos leyeran  
 en esta otra ciudad  
 que amo...

## NICARAGUA

*Manuel Ortega Hegg*

Nació en Managua, Nicaragua en 1947. Sociólogo por la Universidad Nacional Autónoma de México, escribe poesía y es un pionero del quehacer antropológico en Nicaragua, disciplina en la que incursiona al enfrentar la revolución sandinista la cuestión étnico- nacional, representada por la problemática de la Costa Caribe. Fue un actor clave en la conformación de la Comisión Nacional de Autonomía, y en la elaboración del Estatuto de Autonomía y la Constitución que le da sustento. Su obra sociológica es extensa. Director del Centro de Análisis Socio Cultural de la Universidad Centroamericana de Nicaragua durante 17 años, actualmente es investigador asociado del CASC-UCA y del Instituto de Historia de Nicaragua y Centro América (UCA), Vicepresidente del Centro Nicaragüense de Escritores y miembro del Pen Club Internacional, sección Nicaragua. Es autor y coautor de más de medio centenar de libros y de numerosos artículos, siendo sus últimas publicaciones: *El estado actual del proceso de descentralización del Estado en Nicaragua* (2009); *La relación gobierno sociedad civil en el actual contexto* (2008); *Religión y política. La experiencia de Nicaragua* (coautoría 2006); *Autonomías indígenas en América Latina. Nuevas formas de convivencia política* (coautoría, 2005).

### Missis Nancy

En Karawala  
 El fuego está siempre encendido en la casa de  
 Missis Nancy  
 Cuando llego por el rio  
 bajo las lluvias eternas de mayo  
 atravieso el pueblo  
 y me acurruco junto al fogón perpetuo  
 de la casa de Missis Nancy  
 la criolla-miskita-mayagna  
 que ríe con estruendo de ola  
 por todo y por nada  
 Desde ahí  
 la escuela se rodea de garzas blancas

que permanecen  
 inmóviles  
 y estilizadas  
 como las esculturas de Ernesto Cardenal.  
 Amaneciendo  
 Pero con la oscuridad aún profunda  
 La gente llega a la cocina de Missis Nancy  
 A buscar el fuego para encender sus fogones  
 y empezar el día.  
 En Karawala  
 El fuego de Missis Nancy  
 enciende el pueblo  
 mientras ella saluda al día  
 con su risa de ola que se deshace  
 en el acantilado.

### Yolanda Elizabeth Rossman Tejada

Nació en 1961, en Mina Rosita, Triángulo Minero de la Región Autónoma Atlántico Norte. Poeta, socióloga por Universidad Centroamericana en Managua y Master en Antropología Social con mención en Desarrollo Humano, en la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua – URACCAN en Bilwi. Desde 2004, publica sus poemas y ensayos en suplementos y revistas culturales. Su tesis: “*Mujeres: Una poesía multicultural*”, recopila poemas de Mujeres Poetas Costeñas, representantes de todos los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Caribe de Nicaragua (Mískitas, Garífunas, Kriol, Rama, Mayangna y Mestizas) en sus lenguas maternas (2008). En este mismo año publicó su primer poemario, *Lágrimas sobre el musgo*, seleccionado en el Certamen para publicación de obras del Centro Nicaragüense de Escritores (CNE) y en el 2010, el mismo Certamen, seleccionó nuevamente otro nuevo poemario: *Nocturnidad del trópico*.

#### Raíces

Mi abuela materna  
 Dulce mujer RAMA de hipnótica cabellera,  
 El retumbar de tambores ancestrales  
 Aún en su pecho,  
 Se juntó enamorada  
 A robusto mestizo chontaleño  
 Donde los ríos son de leche  
 Y las piedras cuajadas.  
 Mi abuela paterna  
 Ardiente mujer KRIOL,

Con un toque de NAGA  
 Mágica, poderosa,  
 Hizo sucumbir  
 Con su inquietante aroma a flores,  
 Al ojiazul emigrante  
 alemán,  
 Venido del viejo continente.  
 Soy crisol,  
 Soy amalgama,  
 Sangre, lengua, piel  
 SOY MUJER DEL CARIBE!

Carlos Castro Jo

Nació en Bluefields, 1960. Es poeta y sociólogo. Profesor de sociología en el Clark College in Vancouver, Washington, Estados Unidos. Ha publicado ensayos en revistas especializadas de sociología en Estados Unidos y en *Wani*, revista del caribe nicaragüense, y artículos de opinión en *Confidencial* y *El Nuevo Diario*. Ha publicado poesía además, en *Ventana*, *Nuevo Amanecer Cultural*, *La Prensa Literaria* y *The American Poetry Review*. Es autor de los poemarios *Al margen de lo visible e Insomnios y soliloquios*.

Bluefields

I Que no le baste a Bluefields  
su hora de carnaval.  
Que le sude su rondón,  
su pan de coco,  
su mayaya la sin ki,  
su tululu pass unda.  
Que le baile su palo de mayo.  
Que no se me salga este Bluefields de la sangre,  
que se quede ahí  
junto a la bahía  
desvelado.  
Que pueda un día yo descansar  
en sus húmedas entrañas.  
Que pueda yo  
un día  
ser llevado  
por los hijos de mis vecinos  
sobre las calles  
de mis pasos  
livianos,  
rápidos, pequeños.  
Bluefields es un pueblo de novela  
donde la ficción y la realidad  
son una sola cara de la misma moneda.  
Es el tambor de Lizandro,  
su hidrógeno y su oxígeno.  
Su nutriente oral es de este suampo.  
Bluefields es mayo, mayoyá,  
la hora del baile en plena calle.  
El sábado en el rancho.  
Bluefields  
es venir en carrera de Old Bank y Nueva York

a sentarse en las bancas del Parque Reyes.  
Bluefields es la brisa de la bahía  
y los pescadores tirando su atarraya  
dándole movimiento al paisaje imperturbable.  
Bluefields es la lluvia  
y el calor que se evapora  
y los zancudos con su coro  
agudo y escalofriante.  
Bluefields/es un estado mental.  
Corn Island  
Alí Aláh está ahí  
con pluma, papel y ojos  
acechando.  
Pero el mar no empaca  
su resignada mochila.  
No se va.  
Sino que va y viene  
sobre la costa  
como jugando  
con el pobre poeta  
que sigue ahí  
esperando  
a que el mar se vaya  
para que él pueda  
ir a poner la denuncia.  
No me pregunten a quien  
iba a denunciar el poeta.  
Eso nunca me lo dijo.  
Ahora yo estoy aquí  
esperando a que caiga la tarde  
y a que se vengan los zancudos y los jejenes.  
Pero el mar me llama.  
El mar es un amante calmo y callado  
que viene a besarle los pies a la isla.

Calentamiento global  
Voy caminando a la orilla de la bahía  
viendo las botellas  
y los pedazos de naranja podrida  
que flotan en el agua.  
La bahía trae al mar

a jugar con la ciudad.  
Estoy caminando sobre tierra  
que un día será mar,  
donde la vida ubicua de la bacteria acuática  
colonizará a la terrestre.

PERÚ

José María Arguedas Altamirano

Nació en Andahuaylas, Perú, en 1911 y falleció en 1969. Fue escritor, poeta, traductor, profesor, antropólogo y etnólogo. Es autor de novelas y cuentos que lo han llevado a ser considerado como uno de los tres grandes representantes de la narrativa indigenista en el Perú. Su labor como antropólogo no ha sido muy difundida, pese a su importancia y a la influencia que tuvo en su trabajo literario. Realizó estudios sobre el folclore peruano, en particular de la música andina. La cuestión fundamental que se plantea en sus obras es la de un país dividido en dos culturas (la andina de origen quechua y la occidental, traída por los españoles), que deben integrarse en una relación armónica de carácter mestizo. En 1958 publicó *Los ríos profundos*, novela autobiográfica, considerada como su obra maestra. Por entonces empezó a ejercer como catedrático de etnología en la Universidad de San Marcos. En 1961 publicó su novela *El Sexto*, por la cual se le concedió, por segunda vez, el Premio Nacional de Fomento a la Cultura; dicha obra es un relato de su experiencia carcelaria en el famoso penal situado en el centro de Lima. En 1964 publicó su obra *Todas las sangres*, novela en la que el escritor quiso mostrar toda la variedad de tipos humanos que conforman el Perú y, a la vez, los conflictos determinados por los cambios que origina en las poblaciones andinas el progreso contemporáneo.

Katatay

Dicen que tiembla la sombra de mi pueblo;  
 está temblando porque ha tocado la triste sombra  
 del corazón de las mujeres.  
 No tiembles, dolor, dolor!  
 La sombra de los cóndores se acerca! A qué viene  
 la sombra?  
 Viene en nombre de las montañas sagradas  
 o a nombre de las sangres de Jesús?  
 No tiembles; no este temblando;  
 no es sangre; no son montañas;  
 es el resplandor del Sol que llega en las plumas de  
 los Cóndores.  
 Tengo miedo, padre mío.  
 El Sol quema; quema al ganado, quema las se-  
 menteras.  
 Dicen que en los cerros lejanos  
 que en los bosques sin fin,  
 una hambrienta serpiente,  
 serpiente diosa, hijo del Sol, dorada,  
 está buscando hombres.

No es el Sol, es el corazón del Sol,  
 su resplandor,  
 su poderoso, su alegre resplandor,  
 que viene en la sombra de los ojos de los  
 cóndores.  
 No es el Sol, es una luz.  
 Levántate, ponte de pie; recibe ese ojo sin límites!  
 Tiembla con su luz;  
 sacúdete con los árboles de la gran selva,  
 empieza a gritar.  
 Formen una sola sombra, hombres,  
 hombres de mi pueblo;  
 todos juntos  
 tiemblen con su luz que llega.  
 beban la sangre áurea de la serpiente de dios.  
 la sangre ardiente llega al ojo de los cóndores,  
 carga los cielos, los hace  
 danzar,  
 desatarse y parir, crear.  
 Crea tú, padre mío, vida;  
 hombre, semejante, mío, querido.

### Silvia Rosina Valcárcel Carnero

Nació en Lima (Perú), en 1947. En el año 1951, su familia fue obligada a embarcar rumbo a México en un destierro forzoso provocado por la dictadura de Manuel Odría. En este país pasa su infancia hasta el año 1956, en que regresa nuevamente a su tierra, estudia un doctorado en Letras y Antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Sus primeros poemas y textos aparecen en revistas como *Piélago* y *Gaceta Sanmarquina*. Fundadora, directora y codirectora de la revista *Kachkaniraqmi* y Co-directora de *Warmi Nayra*. Ha colaborado con artículos, entrevistas, reseñas en diversos medios de comunicación y publicado importantes libros de poesía, que han sido traducidos a diversos idiomas: *Sendas del bosque* (1966), *Navíos* (1975), *Una mujer canta en medio del caos* (1991), *Loca como las aves* (1995), *Paseo de sonámbula* (2001). En dos libros recoge su obra periodística, siempre ligada a la cultura: *Diario de Talismanes* (2005) y *Aprendiz de Maga*. (2006). Su labor poética está recogida en múltiples estudios y trabajos antológicos. Publicó también un interesante trabajo de Antropología: *Mitos, dominación y resistencia andina* (1988).

#### Acorralados

Pienso en nosotros que hemos exigido a la vida  
 La noche perfecta  
 la obra de Miguel Ángel  
 El aria de Mozart  
 los amores de Simone et Sartre.  
 Hablo de nosotros  
 los muchachos  
 que hicimos la revolución  
 A nuestra manera  
 ojos enrojecidos  
 Volante al arriero  
 arenga al mar.  
 Los obstinados que volvimos a construir puentes  
 Dando vivas al Che, cantando Yesterday  
 y La Internacional

Hoy acorralados  
 sin Partido  
 A fines del año 90  
 nos desconocemos.  
 El asunto compañero no es simplemente  
 Esperar las señales como quien palmea  
 en silencio a mamá  
 Ni sólo tejer pop art  
 manos alzadas  
 Amor y rebeldía es subvertir las costumbres  
 Inventar armas  
 tribus  
 granitos de arena  
 Como este leve rastro solar.  
 En enero caen las flores de la madre selva  
 Y la impotencia  
 De esta mañana.

## BRASIL

*Carlos Rodrigues Brandão*

Licenciado en psicología de la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro (1965). Maestro en Antropología de la Universidad de Brasília (1974) y doctor en ciencias sociales de la Universidad de São Paulo (1980). Realizó estudios de post-doctorado en antropología en la Universidad de Perugia y la Universidad de Santiago de Compostela. Sus líneas de investigación han sido la antropología rural, antropología de la religión y antropología y medio ambiente. Ha publicado y coordinado sesenta y dos libros de antropología, educación y literatura. Es Comendador de la Orden al Mérito Científico, recibió el premio del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, del *Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação* para promover la investigación en Brasil, por su trabajo en la cultura popular. Recibió la medalla de la Asociación Brasileña de Antropología y el Premio de Poesía, Freedom Foundation Center Alceu, Amoroso Lima. También recibió la medalla de Dom Helder Camara, en la Universidad Pontificia Católica de Río de Janeiro.

Um homem com chapéu e poncho  
Estação de Pátzcuaro

1. Conheci hoje o chefe da comunidade de Napítzaro.  
Ao lado do trem que chegava na estação onde estábamos  
Ele não parecia mais do que um homem como eu  
e como todos os outros ali, indo e vindo como os seus tesouros de amarrados de trouxas e pacotes.  
Um homem camponês tarasco de quem a mão áspera  
da terra e da pedra deixou sinais do trabalho na miha  
quando nos cumprimentamos com o duplo aperto de saudação  
onde as palmas se enlaçam pelos polegares segundo os costumes purépechas que ese homem de chapéu  
e poncho não deixa morrer.  
Ele me saudou como aqui se fazem os comuneros dos egidos,

esse humilde altivo chafe de aldeia em  
Napítzaro  
calçado de sandálias grossas e velhas.

2. Do lado oeste do lado. Napítzaro se protege e vela sua gente  
da invasão dos brancos que chegam outra vez do norte  
como os conquistadores de Espanha, armados de cavalos  
e artimanha.  
Há cinco séculos essa terra invadida pede sem ódio  
aos deuses, que se não for possível livrá-la do homem branco, os seus fillos e filhas sejam pelo menos libres  
de serem como o branco  
Escondida entre montes, entre o lago e os campos  
onde como outrora floresce a flor do milho  
Napítzaro inventa meios de salvar a sua pouca gente  
de viver de vir e retornar pelas trilhas de Pátzcuaro,

para vender a troco de um punhado de moedas mexicanas  
barata de onde com o tempo os índios desvestem  
os sinais antigos dos seres de outrora.  
E esquecem de esculpir e pintar símbolos de deuses e heróis e aprendem a fazer os traços que não faziam  
para que sejam raros os seus pratos aos olhos dos turistas  
No silêncio que cala entre as falas que faz  
ese homem índio chefe de aldeia em Napitzaro pergunta

pelo tempo em que a tribo deixava sinais de beleza  
sobre os barros em que as moças punham as mãos.  
Os sinais corriqueiros de uma antiga vida primitiva de que nem os velhos sentados nos tocos do tempo se lembram  
e nem os deuses das artes segredam nos sonhos  
que os índios da Meseta navegam no meio do lago da noite.

Darcy Ribeiro

Minas Gerais, 1922 - Brasília, 1997. Brillante intelectual brasileiro que se destacou especialmente en la antropología y la educación, así como reconocido novelista. Ministro de Educación del gobierno parlamentario de Hermes Lima, en los años 60 se exilió, luego del golpe militar de 1964. En los años de 1990 fue senador por Río de Janeiro. Sus obras han sido traducidas al inglés, español, francés, alemán, italiano, hebreo, húngaro, polaco y checo; algunas de ellas antropológicas y literarias: *La política indigenista brasileña* 1962, *Los indígenas y la civilización: la integración de los pueblos autóctonos en el Brasil moderno* 1970, *Utopía salvaje* 1982; *Mulo* 1981/87, *Migo* 1988/1989. Darcy afirmó: “que la experiencia de la literatura era para él una de las más fuertes de la vida” y sostenía que: “En la novela se alcanza con lectores y lectoras un grado de comunicación muy cercano al que sólo se experimenta con el amor”.

Idos sidos

Que é que fiz, não fiz, de mim?  
 Que é que fiz na vida, da vida?  
 Quem sou eu? Esse eu que me sou.  
 Minhas mãos me pendem soltas.  
 Inúteis para fazimentos.  
 Só servem para escrever, acarinhar.  
 Não sei dançar, nunca soube.  
 Olho, idiota, o céu estrelado.  
 Não conheço estrela nenhuma.  
 As árvores, tantíssimas, que vi.  
 Recordo inumeráveis, enormíssimas,  
 Não sei quem são.  
 Diante das flores me extasio.  
 Tolo, só reconheço rosas, orquídeas, cravos.  
 A música clássica me atordoia, cansa.  
 Quem sou eu, septuagenário,  
 Que esgotei meu tempo de me ser aqui?  
 Insciente, perplexo, inexplicado.  
 Só cheio de saudades de mim.  
 De tantos eus que fui. Sidos. Idos.  
 Somos descartáveis, sei, mas dói.

MIM

O tempo transcorre em mim  
 Celeremente. Tão afoito que finda.  
 Acho que sei, afinal, a que vim.  
 E já me vou. Uma pena.  
 Não há tempo mais pra mim.  
 Volto à silente matéria cósmica  
 Que em mim, um dia, se organizou  
 Para me ser. Uma vez, uma vez somente.

A indesejada

Aí estão eles, os da terceira idade.  
 Gregários, vivem aos bandos.  
 Sentados, jogando cartas, andando de vagar.  
 Conversando pretéritos assuntos.  
 Olhando tristes os outros viverem.  
 Antigamente, todos seriam avós, vovozinhos.  
 Hoje, são sogros, os chatos dos sogros.  
 Uns são viúvos, outros largados, poucos.  
 Muitos deles, os mais, ainda casados.  
 As mulheres duram demais.  
 Órfãos de seus filhos, ocupadíssimos.  
 Não reclamam, resmungam disfarçados.  
 Estão todos aflitos, na espera  
 Da indesejada, que tarda.  
 Tarda, é certo, mas virá. Inexorável.

## COLOMBIA

*Manuel Zapata Olivella*

Manuel Zapata Olivella nació en Lórica, departamento de Córdoba, en 1920; médico, antropólogo, escritor, docente, libre pensador y rescatador, escriben jóvenes literatos que estudian su obra. Vive la experiencia del racismo en Colombia y Estados Unidos y “buscará curar la discriminación racial, la injusticia social y la pobreza (...)”. Recibe diversos premios y condecoraciones, entre ellas, Caballero de la Orden de las Artes y las Letras del Ministerio de Cultura de Francia, festival Biarritz, 1995 y el Premio Nacional y Obra, capítulo Literatura del Ministerio de Cultura, en 2001. Escribió doce ensayos sobre folclor y cultura negra, sus conferencias y trabajos presentados en eventos guardan esta línea de análisis: *Apartheid e integración multirracial* (Sudáfrica y Colombia), *De la diáspora africana a la unidad mundial de los negros; Hispanoamérica y la negritud* (Dakar, Senegal, 1974), *La negritud y la poesía negrista antillana* (Río de Janeiro, Brasil, 1987). Es autor de trece novelas, *Changó, el Gran Putas* es la gran novela. “Es, a la vez, autobiografía y ensayo”. Defiende la tesis de la particularidad del negro del continente americano: aunque tiene raíces africanas, es distinto del africano y hay afinidad entre los negros del continente, sean de cultura latina o sajona. Dos de los poemas que aparecen en esta novela son los fragmentos que siguen y el tercero, es parte del relato de su novela *Claves Mágicas de América*.

De la morada de los dioses me expulsaron  
arrancados serán de su raíz  
y a otros mundos desterrados...  
las Lobas Blancas  
mercaderes de los hombres, violadoras de mujeres  
tu raza, tu pueblo, tu dioses, tu lengua  
destruirán!..  
por caminos polvorientos  
por las islas y las costas,  
los ríos, las selvas, los montes y los mares,  
sin barro donde medir su huella  
ni techo donde madurar su sueño  
de otras razas separados,  
proscritos en América  
la tierra del martirio.

[...] Un relámpago iluminó la cubierta y luego  
oímos su risa-trueno

hundiéndose en el mar, Changó nos anuncia que  
está con nosotros.  
Las sombras de los ancestros, Ngáfúa y los difuntos nos  
protegen. Nos desparramamos, corriente viva,  
agua de Yemayá  
recorriendo el barco desde la popa hasta el mascarón de proa.

Todos los tambores, repitió los nombres de los dioses conocidos,  
sumó los de aquéllos de quienes nunca había oído hablar, cerró  
los puños, abrió los ojos y pronto las cadenas dejaron de oprimirlo.  
La fe en los poderes mágicos, la certeza de que sus O rishas y sombras estaban en él-no con él- realizó el milagro de sentirse libre, superior a la muerte, a los amos y a la soledad.

## ARGENTINA

### *Rosa María Pargas*

Nació en 1949 en Gualeguaychú, Entre Ríos, La Plata, donde inició su carrera de Sociología, que más tarde continúa en la Capital Federal. Aquí comienza a participar en diversas agrupaciones políticas. En 1972 es detenida en Flores y trasladada al penal de Villa Devoto y más tarde, al penal de Rawson. Allí conoce a su compañero Alberto Miguel Camps, uno de los sobrevivientes de la Masacre de Trelew. Traslada nuevamente a Devoto, es liberada por la amnistía del gobierno de Cámpora. En 1974 se exilia junto a su pareja en Perú, México e Italia. Regresan clandestinamente y continúan su militancia dentro de la organización Montoneros. En agosto de 1977, Alberto es asesinado en un operativo parapolicial y Rosa María secuestrada. Hasta el día de hoy permanece desaparecida, siendo vista por última vez en el CCD “El Vesubio”.

#### Hubiera querido

Hubiera querido traspasar tu cuerpo,  
hasta diluirme en tu sangre somnolienta,  
y conocerte al revés,  
y salirme  
y verme al verte.  
Hubiera querido masticar la noche  
y tragarla muy despacio  
hasta vomitarla y detenerla.  
Hubiera querido que tus pies helados  
se quedaran atracados en la cama  
y yo atracarme en tu cuerpo cálido  
y hacernos esclavos infinitos de las ganas.  
Hubiera querido muchas cosas  
alargar la distancia de mi cuerpo  
abarcarme y  
abarcarte más...

Entrar, ser vos,  
salir, dejar de serlo.  
Apretarte, apretarme.  
Estar siempre mojada de tus hijos,  
llenarme las manos con tu pelo,  
recorrer con mi lengua las raíces de tus cosas,  
todo muy rápido, todo al mismo tiempo...!  
pero el tiempo se viene y hay que caminarlo para  
hacerlo.  
Porque desde allá, desde donde el carajo está  
siendo razonado,  
y el fusil ya se abre paso entre los dedos  
porque el hambre ya se transformó en bostezo largo  
y el sueño, como el pan, en un misterio.  
Se oye un grito gritando para todos.  
El que no quiera escuchar, se irá muriendo...  
Hubiera querido tantas cosas, dije,  
y no me alcanzó el tiempo.

## CHILE

*Juan Carlos Olivares Toledo*

Nació en Chile en 1957. Es antropólogo de la Universidad de Chile. Doctor en Ciencias Humanas, mención literatura y lingüística, Universidad Austral. Magíster Modelado del Conocimiento para entornos virtuales educativos, Universidad Austral de Chile. La obra de Olivares inicia en su vida de estudiante en los 80's; sus primeros trabajos son informes para cursos publicados a finales de esta década, por la revista del *Museo Cañete*. Es uno de los autores intelectuales que acuñan la denominación de antropología poética en Chile. De su *Umbral Roto. Escritos en Antropología Poética*, extraemos esta definición poética.

Volver al trabajo de campo, es un ruptura revolucionaria con el pasado y el futuro. En ningún caso con el origen. Es necesario derribar el follaje otoñal de nuestro pasado antropológico para encontrar el principio. Sabemos que allí estuvo el cura errante. Ahí su ausencia que pretendo transformar en presencia. A cada instante retorna y parece ser que nosotros seremos capaces de atrapar la clara luz de ese cometa. Por ello, el abandono de las viejas, obsoletas y fracasadas formas, es ingresar a la noche, no para encontrar la muerte, por el contrario, encontrar la vida y retornar a este mundo entrelazado en las guirnaldas de la claridad. Es la búsqueda, bajo las hojarascas de la realidad, de la gota de rocío. Allí vive la etnografía lárca y su madre, la antropología de las ausencias, en definitiva, una antropología libertaria.

## EL CARIBE, CUBA

*Miguel Barnet Laza*

Nació en La Habana, Cuba, en 1940. Escritor, etnólogo, poeta y político cubano, presidente de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (2007) y de la Fundación Fernando Ortiz; es miembro del Comité Central del Partido Comunista de Cuba, diputado a la Asamblea Nacional y miembro del Consejo de Estado. Desde joven se vincula a la etnología cubana y a sus estudiosos. Su bibliografía exhibe los siguientes títulos: *La piedra fina y el pavorreal*, *Isla de güijes*, *La sagrada familia*, *Orikis y otros poemas*, *Carta de noche*, *Mapa del tiempo*, *Viendo mi vida pasar*, *Con pies de gato y Actas del final (poesía)*; *Autógrafos cubanos y La fuente viva (crónica, ensayo)*; *Cultos afrocubanos (monografía)*, *Akeké y la jutía (fábulas cubanas)*; *Biografía de un cimarrón*, *Canción de Rachel*, *Gallego*, *La vida real y Oficio de ángel*, (novelas-testimonio). Actualmente escribe algunas crónicas de sus viajes a África y Asia. Ha escrito guiones de varios documentales cinematográficos y largometrajes cubanos: *Gallego*, basado en su novela homónima y *La bella del Alhambra*, inspirado en su novela *Canción de Rachel* y premiado en el Festival Internacional del Cine de La Habana y otros certámenes internacionales.

Che, tú lo sabes todo,  
 los recovecos de la Sierra,  
 el asma sobre la yerba fría  
 la tribuna  
 el oleaje en la noche  
 y hasta de qué se hacen  
 los frutos y las yuntas  
 No es que yo quiera darte  
 pluma por pistola  
 pero el poeta eres tú.

He vuelto los ojos a la piedra antigua  
 y sobre ella he grabado

mi discurso onomatopéyico  
 He andado y desandado  
 He creído y descreído  
 hasta encontrar el rastro  
 de mis huellas perdidas  
 Me he vuelto a colocar el antifaz de Jano  
 bajo un cielo de estrellas esquivas  
 Me he vestido de acróbata, de mendigo  
 He tratado de ocultar mi verdadera faz  
 Pero la suma de mi propio linaje  
 me desnuda  
 Ahora sólo aspiro a repartirme  
 en el tiempo que heredé de mis antepasados.

## PUERTO RICO

*Eugenio Fernández Méndez*

Nació en Cayey, en 1924. Murió en San Juan en 1994. En el año 1950 entra a formar parte de la Facultad de Ciencias Sociales, donde enseñó antropología y sociología. Se jubiló de esta institución como Profesor Emérito en el año 1980. Su lección magistral se tituló “*Antropología, Psiquiatría y el porvenir del hombre*”. Estudió las culturas pre-colombinas de América y nos dejó: *Arte y Mitología de los indios taínos de las Antillas Mayores*. En 1993 acopió en un libro de ensayos *Elogio de Puerto Rico* la aportación de un grupo de intelectuales de España y América que alaban a Puerto Rico, desde su exilio isleño. Entre sus obras, están: *Ensayos de Antropología popular* (1961), “*La identidad y la cultura*” (1970), *Desarrollo histórico de la sociedad puertorriqueña* (1969), *Filiación y sentido de una isla* (1980); *Antología del pensamiento puertorriqueño*, 2 vols. (1975); *Antología de la poesía puertorriqueña* (1968), *El significado histórico del Grito de Lares* (1970). *Crónicas de Puerto Rico* (1957). Escribió innumerables poemas que se recogen en dos libros *Tras siglo y Poesía viva*, donde manifiesta sus preocupaciones patrias, religiosas y existenciales.

### *El cuadro en la pared*

El cuadro en la pared  
y el relámpago al aire,  
– luz –  
fúlgida maravilla,  
satisfecha cautiva  
o luminosa confinada.  
Que imperceptible y gélida  
apenas toca en el invierno,  
y neta realidad  
–medio día y relumbre–  
en el estío abrasa.  
De su lámina breve,  
en la pared, luces  
y colores, pura corriente  
ahora encendida  
ya apagada,  
cuando al rodar lo eterno  
del mundo  
horas contando,  
vidas se teje y se desteje,  
de pura gracia vivo,  
de exactitud: impávido.

### *La Fe*

Hago poemas por necesidad  
como quien come su pan a solas.  
Hago poemas con un hilillo de fuego  
que saco como un clavo ardiente  
del corazón.  
Y cuento historias para todos, hombres  
vivos y amigos solitarios,  
porque en mi alma hay pena  
para muchos siglos  
y cantares profundos y estrellados.  
Mas creo que siempre tras la noche  
sale el sol  
y que tras la tormenta,  
sobreviene la calma.  
Y por sobre todo  
creo en Dios.

## REPÚBLICA DOMINICANA

Marcio Veloz Maggiolo

Nacido en 1936, en Santo Domingo. Es escritor, arqueólogo y antropólogo dominicano. Autor prolífico, tanto de temas académicos como literarios, ha sido traducido al alemán, inglés, italiano y francés. Fue director del Departamento de Antropología e Historia de la Universidad de Santo Domingo, sub-secretario de Estado de Cultura, director de investigaciones en el Museo del Hombre Dominicano y del Museo de las Casas Reales. Embajador de la República en México, Perú y Roma. Premio Nacional de Poesía en 1961 y Premio Nacional de Novela en 1962, 1981 y 1992. En 1981, Premio Nacional de Cuento. Entre sus obras publicadas se encuentran: *El sol y las cosas*. Ciudad Trujillo: Colección Arquero, 1957; Intus. Santo Domingo: Colección Arquero, 1962.; *La palabra reunida*. San Pedro de Macorís: Universidad Central del Este, 1982; *Apearse la máscara*. Santo Domingo: Biblioteca Nacional, 1986; *Cuentos, recuentos y casi cuentos*. Santo Domingo: Editora Taller, 1986; *Ritos de cabaret*, 1992; *La mosca soldado*, Ed. Siruela, 2003; *Memoria tremens*, 2009.

*Salmo Heroico a las Hermanas Mirabal*

Yo os digo que las Mirabal no han muerto,  
 y no me canso de decirlo.  
 Ellas florecen en cada flor de mayo,  
 Y nutren el corazón del ojo que las mira,  
 Y ensanchan el corazón del brazo que las busca  
 y endulzan el corazón mismo del pueblo.  
 El multiforme corazón del pueblo.  
 Ved, sus cabelleras lacias envuelven nuestro  
 sueño  
 Las cabelleras de la libertad.  
 Yo os digo que ellas pasean sus formas en el viento  
 Y entran en los poblados, y besan a los líderes del  
 pueblo y crean la libertad y la predicán por  
 santa inspiración en mentes Útiles.  
 Vedlas. Flotan o no?... Visión de oro,  
 las Mirabal no han muerto.  
 Visión de eternidad, las Mirabal perennes.  
 Sonido de la patria,  
 su nombre es como un himno,  
 que aprenden los niños,  
 que aprenden los pájaros,  
 que murmuran los ríos,  
 las rocas polvorientas,

el polvo mismo.  
 Universales nombres de las dominicanas:  
 Patria, Minerva, María Teresa, Juana, Josefina,  
 Manuela, María, Micaela, un coro de mujeres sa-  
 crosantas: Patria, Minerva, María Teresa,  
 demócratas o no;  
 comunistas o no;  
 patrióticas o sí;  
 patriotas para siempre,  
 tres mujeres y más que hablarán por los cauces de  
 sus ojos vacíos;  
 por la leche nodriza de sus senos cortados;  
 por la palabra roja de sus lenguas sin lengua;  
 por el borde morado de sus labios sin voz;  
 comunistas o no,  
 dominicanas.  
 Las Mirabal dirán cada mañana un nombre sa-  
 grado de la patria.  
 Bendecirán un fruto y se convertirá en oro.  
 Hablarán de la tierra y crecerán semillas  
 con los senos cortados,  
 y las lenguas cortadas,  
 y la libertad viva, entera, rebosante.  
 Mencionarán a Dios y veremos la lluvia caer con-  
 stantemente

y el arca de Noé repleta de animales;  
 y veremos la espada de David destrozando cabe-  
 zas gigantescas;  
 y veremos la Italia de Espartaco surgir  
 para burla de Césares;  
 Y veremos la sangre andina de Bolívar  
 mezclada con la sangre de Sánchez, Duarte, Mella  
 crecer como un enorme océano de campanas que  
 repicaran gloria.  
 Miremos hacia ellos.  
 Aprendamos. Maestros y maestras de un alfabeto  
 dulce  
 las Mirabal cayeron de espaldas a la tierra,  
 predicando, enseñando sueños de libertad,  
 sueños cuya presencia  
 abran surcos de amor entre todos los hombres,  
 abren surcos de luz en las carnes cortadas  
 por el látigo duro,  
 el látigo filoso: cuchillo de una hiena  
 que hundió sus cuatro patas en la sangre de un  
 pueblo.

Métodos de un tirano.  
 La religión de aquellos que adoraron un dios con  
 plumas y bicornio  
 y lanzaron a Dios hacia los basureros  
 Las Mirabal son prólogo, epílogo, inocencia.  
 Epílogo del crimen. Comienzo del epílogo.  
 Llamas de una hoguera da que comenzó en la  
 sangre  
 y terminó flotando sobre los automóviles,  
 sobre las avenidas,  
 sobre las plazas públicas,  
 en las carnes borrachas de los torturadores,  
 en las almas tendidas de los ametrallados.  
 Yo os digo que las Mirabal  
 florecen todas las mañanas  
 y nutren el corazón del ojo que las mira;  
 y nutren el corazón del brazo que las busca;  
 y nutren el corazón multiforme del pueblo.  
 Vedlas ahí,  
 tendidas para siempre  
 floreciendo para siempre.  
 (Abril de 1962)

## Bibliografía

- Arguedas Altamirano, José María, "Katatay Temblor", Revista Kachkaniraimi, número 2, Lima, Perú, 1966 y en la Revista Alcor Asunción, números 39-40, Perú, 1966. Al pie de la página Arguedas explica las circunstancias en que escribió este poema: *Escribí este himno luego de haber visto bailar a mis hermanos, hijos del pueblo de Ishua residentes en Lima*. Página electrónica: <http://poetasperuanos.roland557.com/veintisiete.htm>; Visitada el día: 26/07/2013. Castro, Carlo Antonio *Máscara Invisible. Sonetos inesperados*. Colección. Atarazanas. Edición conmemorativa, Instituto Veracruzano de Cultura, Jalapa, Veracruz, México, 2001. Castro Jo, Carlos, "Bluefields", Poemas de Carlos castro Jo, en Literatura Nicaraguense, Generación Ochentas en 20:35, Archivo del blog, 2010 (16). *Al margen de lo visible*, CNE-ANE-Noruega, Nicaragua, 2000.
- Barnet Laza Miguel, "Che", Poemas [www.artepoetica.net](http://www.artepoetica.net)
- Brandão Rodrigues Carlos, *Diario de Campo. A Antropología como alegoría*, Ed. Bresilince, Brasil, 1981.
- Bogrand Ricardo, "Con Ellos", Página: [http://www.artepoetica.net/Ricardo\\_Bogrand.pdf](http://www.artepoetica.net/Ricardo_Bogrand.pdf). Visitada el día: 26/07/2013.
- Darcy Ribeiro *EROS E TANATOS*, Recordad, Rio de Janeiro, 1998 Ramírez, Axel, *A kiss es un beso*, Humanidades, UNAM, núm. 216 México, 2001. "La filosofía del pensamiento chicano: Only the Good Times de Juan Bruce-Novoa" en *El mito de lo umbilical. Los latinos en América del Norte. Actas del Séptimo Congreso Internacional de Culturas latinas en Estados Unidos*, (Axel Ramírez y Patricia Casasa editores), CEPE/SG/UNAM, México, 1997 p. 223.
- Fernández Méndez, Eugenio, "El cuadro en la pared", <http://www1.uprh.edu/huma/Eugenio%20Fernandez%20Mendez.htm>; <http://www.tainoworld.com/efmendez.html>. Visitada el día 20/07/2013
- Geoffroy Rivas, Pedro, Poemas, Colección PoemasPoetas.com-C/Conde de Peñalver, Madrid, España, 28006. Copyright 2007-2013.
- Olivares Toledo, Juan Carlos, *El umbral Roto*, Escritos en Antropología Poética, Fondo Matta Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile, 1995.
- Pargas Rosa María, "Hubiera querido", Ed. Libros de línea dorada, Argentina, 2009. Véase en página electrónica: <http://arturoborra.blogspot.mx/2011/07/dos-poemas-de-rosa-maria-pargas.html> <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-22216-2011-07-07.html>: <http://poetassigloveintiuno.blogspot.mx/2013/06/teo-serna-10000.html> Visitada el día: 26/07/2013. (Poema escrito en la cárcel de Rawson, después de la Masacre de Trelew, pensando que su compañero Alberto Miguel Camps había muerto.)
- Tejada Rossman, Yolanda, *Lágrimas sobre el musgo*, Centro Nicaraguense de Escritores, Managua, Nicaragua, 2008. *Aquí la palabra es arcoíris*, Centro Nicaraguense de Escritores, Managua, Nicaragua, 2010.
- Valencia Uriel, "Toluca", en Juan Luis Ramírez Torres, colmena55 Universidad Autónoma del Estado de México, [www.uaemex.mx/plin/colmena](http://www.uaemex.mx/plin/colmena) Valcárcel Carnero, Silvia Rosina, *Poemario. Una Mujer Canta en Medio del Caos*, Perú Lima, 1991.
- Veloz Maggiolo, Marcio, *La Mosca Soldado*, ed. Siruela, Sto. Domingo, República Dominicana, 2003. "4 poemas heroico -un ensayo- un discurso- Concurso literario", Colección, BALUARTE, Cuadernos mensuales de Letras y Artes, Ediciones Brigadas Dominicanas, Sto. Domingo, República Dominicana, 1962.
- Zapata Olivella, Manuel, "Changó El Gran Putas", Una Metáfora de la Historia Afroamericana, presentado por Natalia García Ortiz, Carolina Saldarriaga Cortés, dir. Por Ahrbey Atehortúa, Universidad Tecnológica de Pereira, facultad de español y Literatura, Programa de Español y Literatura, Colombia, 2012.

*Fuentes electrónicas consultadas*

- [http://www.encaribe.org/Article/miguel-barnet;](http://www.encaribe.org/Article/miguel-barnet)  
[http://www.artepoetica.net/Miguel\\_Barnet.htm](http://www.artepoetica.net/Miguel_Barnet.htm)  
[www.artepoetica.net](http://www.artepoetica.net)  
<http://www.encaribe.org/Article/marcio-veloz-maggiolo>  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Ronny\\_Vel%C3%A1squez](http://es.wikipedia.org/wiki/Ronny_Vel%C3%A1squez)  
[http://es.wikipedia.org/wiki/Sonia\\_Montecino\\_Aguirre](http://es.wikipedia.org/wiki/Sonia_Montecino_Aguirre) <http://www1.uprh.edu/huma/Eugenio%20Fernandez%20Mendez.htm>  
<http://www.tainoworld.com/efmendez.html>  
<http://poetassigloveintiuno.blogspot.mx/2013/06/teo-serna-10000.html>  
<http://mapunuke.blogspot.mx/2012/11/aylin-mawvn-nancuchoe.html>  
<http://es.scribd.com/doc/45055236/Sembrando-Vida-Wallmapu-Entre-Imagenes-y-Poesia>  
[http://arquitectura.uach.cl/2\\_3academicos.html](http://arquitectura.uach.cl/2_3academicos.html)  
<http://www.precolombino.cl/biblioteca/el-umbral-roto-escritos-en-antropologia-poetica>  
<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-22216-2011-07-07.html>  
<http://poetassigloveintiuno.blogspot.mx/2013/06/teo-serna-10000.html>  
<http://arturoborra.blogspot.mx/2011/07/dos-pomas-de-rosa-maria-pargas.html>  
<http://agorarte.wordpress.com/tag/elias-sevilla-casas/>  
<http://www.poemariodemujeres.com/spip.php?rubrique52>  
[http://www.redaccionpopular.com/content/la-poesia-de-rosina-valcarcel.](http://www.redaccionpopular.com/content/la-poesia-de-rosina-valcarcel)  
<http://www.ifch.unicamp.br/pos/cienciassociais/index.php?texto=carlos&menu=menudo-cente>  
<http://www.librosperuanos.com/autores/autor/149/Arguedas-Jose-Maria>  
<http://poetasperuanos.roland557.com/veintisiete.htm>  
<http://www.caratula.net/ediciones/46/poesia-castrojo.php>  
[http://www.artepoetica.net/Ricardo\\_Bogrand.pdf](http://www.artepoetica.net/Ricardo_Bogrand.pdf)  
[http://www.artepoetica.net/pedro\\_geoffroy.htm](http://www.artepoetica.net/pedro_geoffroy.htm)  
[http://archivo.contrapunto.com.sv/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=388](http://archivo.contrapunto.com.sv/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=388)  
<http://www.literaturaguatemalteca.org/arias.html>  
<http://www.uv.mx/universo/394/central/central.html>  
<http://funcionlenguaje.com/pensamiento-contemporaneo/darcy-ribeiro-pensador-latino-americano.html>



# Antologia poetica italiana e francese

a cura di SIMONA DE LUNA

Michel Leiris

**N**asce nel 1901. Studia chimica a Parigi, dove frequenta Max Jacob e il pittore Masson. Come poeta si aggrega ai surrealisti nel 1924 e scrive *Simulacre* (1925). Poi la crisi familiare, la rottura con i surrealisti e l'inizio della psicoanalisi nel 1930. L'anno successivo fino al 1933 fa parte della missione etnografica Dakar-Gibuti, evocata con molta libertà in *LAfrique fantôme* del 1934 (tr. it. 1986). Lavora permanentemente come etnologo al Musée de l'Homme, coltiva l'amicizia di Bataille e Caillois frequentando il Collegio di Sociologia, e pubblica saggi, come *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe* (1974), *Cinq études d'ethnologie* (1951), *La règle du jeu* e il romanzo *Aurora* (1946). Dominante la componente autobiografica, che dà vita a *L'age d'homme*, preceduta da *La littérature considérée comme une tauromachie* (1946) e più recentemente *Fourbis* (1955, tr. it. *Carabattole* (1998)). Raccolte poetiche sono *Haut Mal* (1943), *Nuits sans nuit et quelques jours sans jour* (1961, tr. It., 1966). I versi qui riportati provengono da *Mots sans mémoire* (1969) e risalgono ad anni precedenti. Leiris muore nel 1990.

## Marrons sculptés pour Miró

1

Les poches verves de cailloux blancs,  
viens-nous-en  
où va la ligne qui s'envole  
sans avoir à jeter du lest.

2

Ciel comme celui du lit,  
étoile comme celle de la mer  
cardinal comme le gentil oiseau que denomme sa  
couleur,  
chinois à l'eau-de-vie.

3

Quelque chose de l'ordre d'un feu frais  
ou d'un désert surpeuplé.  
A chaque battement d'horloge  
roses des sables et flambées de plumes  
jaillissent du creuset de ses doigts  
et marquent le vide à son chiffre.

4

Le turbercule n'a-t-il pas ses lagunes,  
ses estuaires,  
ses deltas et ses fleuves côtiers?  
Celui qui lâche des cerfs-volants

aux quatre coins de l'azur  
n'a que faire de l'autre face de la lune.

5  
Violet indigo bleu vert jaune orangé rouge.  
Quelle pest s'est fauflée  
dans la nuit de ses veines  
pour que le monde, insidieusement contaminé,  
se résolve  
en cette floraison de tatouages et de taches?

6  
Voir l'abeille derrière le miel,  
le ver derrière le soie,  
la vache derrière le lait.

9  
Ma mie, mon pain, mon sel,  
mon araire, mon tréteau, mon levain!  
Mon amie, mon pépin, ma nacelle,  
mon air, mon eau, mon vin!

11  
Ici,  
quand l'âne brait,  
le nuage se disloque  
et l'été coiffe son bonnet phrygien.

13  
Ni parties hautes  
ni parties basse  
chez le marquis de Carabas.  
On y marche avec l'oreille,  
on y pense avec la fesse,  
on y aime avec les cils.

16  
Trancher le noeud gordien  
ou mettre l'oeuf debout  
en arasant sa pointe,  
c'est prouver qu'on ne connaît rien  
à notre jeu de qui-perd-gagne.  
(1961)

## Sortilège immobile

Souche des saveurs  
s'infiltré aux demeures spaziales,  
traverse la rafale de mousse,  
dalle légère.

La sourde trace diminue,  
surgit des mythes habiles (prunelles neuves),  
l'accalmie rôde autour des brumes originelles,

voûte lucide où nage de le rôle des statues  
muées en armures lapidaires:  
signe des méandres végétaux et des mâtues éter-  
nelles.

\*\*\*

Rouage des gestes provisoires,  
dominé par la force obscure des cloisons,  
élimine le jeu dérisoire,  
cadran funeste des entrailles.

La roue dels écritures frise le délire des paysages  
(bataille de moissons).  
Les images souterraine s'accouplent aux échos,  
brisent les chaînes du matin:

vestige ultime des rumeurs temporelles aux  
vallées des créatures,  
tranquille écorce en fenaïsson.

(*Simulacre*, 1925)

## Orbe intangible

Vol englouti,  
rompue la vasque élémentaire,  
certifie le domaine essentiel,  
flétrit le verbiage de braise,  
rase l'écume du remords.

Le passage des gloses ondule,  
ourle les algues,  
sol de regrets sensibles décharnés,

le fuseau aigu des conjectures  
 emerge  
 dans la prison des métamorphoses,

borne rebelle.

\*\*\*

Outre le rire des coulisses boisées  
 explosent les remous de la cuve.  
 Le sel vieilli s'effrite,  
 s'incarne aux lèvres de l'hiver.  
 Lien dénudé,  
 la chef du scapulaire entame le ravin des effluves  
 où gît l'aventure des ombres.

Tison rapace,  
 décime l'ouragan du mensonge,  
 lacère la fissure plénière,

l'uniforme étai des toissons  
 chevauche la zone étrincelante de la cime.

(*Simulacre*, 1925)

### Souveraine fuite

Éveil des mains secrete  
 Aux replis du courage rapide,  
 Cabrée la trajectoire corporelle des urnes,  
 sens incurvé sur le abîmes.

L'évidence des retraites  
 Agite le trone vagabond,

Vaste seuil de couronnes frôlant le total nu.

(*Simulacre*, 1925)

## Antonino Uccello

Siciliano di Canicattini Bagni, nasce nel 1922, studia a Noto, poi si trasferisce in Lombardia come insegnante. Già nel periodo lombardo si occupa della cultura popolare siciliana, organizzando mostre sull'arte contadina, ma soprattutto si dedica alla poesia. Negli anni successivi invece predomina nella sua vita la ricerca antropologica, incoraggiata dal consenso che incontra in importanti centri di ricerca. Nel 1960 ritorna in Sicilia e lavora all'allestimento della casa-museo di Palazzolo Acreide, che inaugurò nel 1971. Muore a Palazzolo Acreide il 1979. Come antropologo Uccello è noto soprattutto per i volumi *Risorgimento e società nei canti popolari siciliani* (1961); *Carcere e mafia nei canti popolari siciliani* (1965); *Pitture su vetro del popolo siciliano* (1968); *La civiltà del legno in Sicilia* (1976). Le sue principali raccolte di poesie sono *Tristia* (1940); *Triale* (1957); *Poesie d'amore* (1962); *Poesie brianzole* (1962); *12 frammenti di un amore* (1967); *Trittico d'amore* (1975).

### Il dannato

Cambiava ruote a carri e carrozzelle  
cuoio annodava a canapi di briglia  
ficcava paglia in logore bardelle.  
Bottiglie testì e chicchere di creta  
lampioni a pezzi dentro ragnatele  
su gratucci di canne e di liane.  
Con l'asino svantrato di costane  
pane formaggio e vino di barile  
non perdeva né fiera né mercato,  
aveva un lercio fondaco  
sullo stradone, detto del dannato.  
(*Triale*, 1957)

### I Morti

Passano a piedi scalzi nella notte  
per siepi di mortelle:  
hanno un viso di stelle  
un largo manto di notturno cielo.  
Madre mia  
stanotte pure tu passasti invano  
e l'alba è senza doni

il cantarano è vuoto  
Odore di castagne e crisantemo  
mi riconduce all'orfano felice...  
due melagrane un loto  
e le dita affondate come stecchi  
tra noci e fichi secchi,  
a piè del grande letto  
un piccolo carretto siciliano.  
(*La notte d'Ascensione*, 1958)

### Rosalia

Ombra di capelvenere  
le tue treccine, in grotte di cordari  
lunga gugiata di luna nuova  
la notte ti precipita  
giocattoli di cielo,  
tenero stelo di frumento  
alzi dalle tue mani il riso dell'allodola  
diafana come chiocciola d'estate  
sorpresa a un muro d'orto  
in un sottile spiovere nel vento.  
(*Racemi*, 1962)

### Luigi M. Lombardi Satriani

Nato nel 1936 a San Costantino di Briatico (Vibo Valentia), Luigi Maria Lombardi Satriani è stato professore ordinario di discipline antropologiche all'Università La Sapienza di Roma e attualmente è Ordinario nell'Università Suor Orsola Benincasa di Napoli. Ha insegnato presso gli atenei di Messina, di Napoli, della Calabria, di Austin (Texas), di San Paolo (Brasile) e ha tenuto seminari e cicli di conferenze in diverse università italiane e straniere. È stato Senatore della Repubblica nella XIII Legislatura (dal 1996 al 2001) e ha preso parte alla Commissione Cultura Senato e alla Commissione Bicamerale contro l'organizzazione mafiosa e altre realtà criminali. È Presidente onorario dell'Associazione Italiana per le Scienze Etno-antropologiche (Aisea). Tra le opere principali, molte delle quali tradotte in altri paesi, ricordiamo: *Folklore e profitto* (1973); *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna* (1974), *Il silenzio, la memoria e lo sguardo* (1979); *Il ponte di San Giacomo* (1989) e *Un villaggio nella memoria* (1987) entrambi in collaborazione con Mariano Meligrana; *Lo sguardo dell'angelo. Linee di una nuova riflessione antropologica sulla società calabrese* (1992); *Pulcinella. Il mito e la storia* (1992) in collaborazione con Domenico Scafoglio; *La Stanza degli specchi* (1994); *Nel labirinto. Itinerari metropolitani* (1996); *De sanguine* (2000); *Natuzza Evo- lo – Il dolore e la parola* (2006) in collaborazione con Maricla Boggio. Collabora a diverse riviste scientifiche e a quotidiani di diffusione nazionale. Una sua raccolta di poesie, dal titolo *Nostalgia di futuro (1956-2013)* è in via di pubblicazione presso l'Editrice Lepisma, Roma.

#### Ad Ave, con rimpianto infinito

Ho ripreso le poesie  
che ho scritto negli anni  
per i miei amori,  
per l'amore  
e che assieme abbiamo riordinato,  
elencato, a volte con la tua stessa scrittura.  
Generosa e accogliente  
come sempre nei confronti  
di me che andavo per altri sentieri,  
ché comunque sapevo  
che tu c'eri sempre  
e costituivi casa,  
rifugio.  
Eri roccia su cui fondare  
l'esistenza precaria  
e la mia inutile lotta  
contro la fine.  
È tornato il rimpianto  
di una presenza che ha segnato la vita  
e che non sono riuscito a fermare.  
È stata un'atroce sentenza

la riscoperta di quanto tu fossi importante per me  
quando la tua fine era stata annunciata  
e tu scivolavi comunque  
come se le mie mani non potessero tenerti un mi-  
nuto di più  
insaponate e inerti  
per un crudele destino.  
Resta comunque il dolce-amaro pensiero  
di averti potuto parlare  
di questo mio amore ritrovato,  
di avertelo detto,  
anche se in maniera straziata.  
Poi, più niente.  
Se non il ricordo  
della tua luce,  
della tua anima bella,  
di quanto, pur brusca,  
sia stata capace  
di dare forza ed amore  
a tante persone.  
Sei tornata presente  
E non solo nei sogni.

## Estate II

Non so più per che cosa ho vissuto  
 come questi inutili anni  
 son divenuti d'un tratto passato.  
 Mi ritrovo a trent'anni  
 indifeso  
 e qualsiasi ragazza che sappia scherzare o ascoltarti  
 può farmi passare delle notti agitate.  
 Ho scoperto la rabbia  
 e le frasi  
 – le mie avventure con gli altri  
 che non sento più complici –  
 attraversano un bagno di acredine  
 per uscire a capire.  
 Nel terrore mi trovo  
 e nello sguardo smarrito degli altri  
 è rimasta impigliata  
 la mai possibile vita con loro.  
 Ma queste giornate  
 e il sentirsi rabbiosi  
 che al corpo legati e alla pelle  
 son la vera mia estate.  
 Le parole buone  
 i sorrisi  
 – ché sempre si è affratellati –  
 sono inutili sogni  
 son pensieri da estate.  
 Discorsi in cui tu più non entri,  
 passeggiate di sera  
 sulla strada che porta al paese  
 come quando bambino  
 le tue ore le passavi a pensare  
 alle gioie della vita da grande.  
 Ora che gli altri,  
 i più giovani,  
 ti considerano vecchio  
 dell'attesa  
 non ricordi neanche il sapore.  
 Resta il senso del tuo fallimento  
 che si mischia alla polvere  
 – passan lesti nel bianco  
 i camion di donne che vanno a cipolle e ritornano  
 a sera

con puzzo di terra e cantando –  
 e ti bruciano gli occhi  
 ché è finita la strada.

## Estate IV

Dovrei andare in città  
 domandare  
 come fanno a smaltire la rabbia  
 che a sera ti resta.  
 Ne hai sprecato di giorni  
 a sbatterla fuori  
 ché dentro doleva.  
 Ma, inutile, torna.  
 Incominci di prima mattina  
 e colpisci negli incontri con gli altri.  
 Nostalgia di bontà frantumata  
 ti resta  
 di ciò che prima volevi.  
 Le tue parole vogliono  
 ora  
 sbattere sulla faccia degli altri,  
 ché la tua solitudine  
 si è svuotata, d'un tratto, di senso  
 e non sai più cosa farne.  
 Vorresti che qualcuno  
 in un solo momento capisse  
 e sapesse raccoglierti.  
 Non fai più niente per meritargli  
 e se qualcuno non viene  
 ne soffri  
 e diventi rabbioso.  
 Finisca presto quest'inutile estate.

## Estate V

Di te  
 con l'antica bontà che credevi  
 non resta nient'altro  
 che un pezzo di carne  
 che soffre.  
 Era ben povera cosa

se è bastata una donna  
 – e questo caldo che ti prende alla gola  
 e ti fa pesare la pelle –  
 per farla sparire.  
 Forse è nascosta  
 nel sorriso che tenti di fare  
 quando gli altri  
 nervosi e agitati  
 ti assalgono.  
 Vorresti gridare anche tu  
 e che ogni cosa si smetta.  
 Ma il ricordo dei tuoi giorni migliori  
 ti arresta  
 e non hai più il vantaggio  
 di sputare  
 mugolando parole di rabbia.  
 Devi riprendere il peso  
 e andare nella tua vita sudata dei giorni.  
 Forse un giorno qualcuno  
 saprà dirti  
 ciò cui aneli rabbioso.  
 Allora il resto  
 che è inutile  
 sarà come fosse scomparso.  
 Sarete di fronte  
 saprete tacere  
 e dirvi le cose essenziali.  
 La luce potrà essere eterna,  
 il sudore scomparso.

## Estate VII

In quei lunghi mesi passati  
 hai creduto  
 che potevi fare a meno degli altri  
 – isolarti –.  
 Hai vissuto da solo  
 e gli altri li pensavi soltanto  
 come qualcuno a cui dare.  
 È bastata una piccola donna  
 cui potresti esser padre  
 per costringerti ancora  
 nel commercio rabbioso con gli altri.  
 Hai costruito con sabbia  
 e d'estate la sabbia  
 – si sa –  
 il mare la bagna  
 e frantuma i castelli.  
 Ma tu non sei più un ragazzo  
 e i castelli li fai con fatica.  
 E quando le case  
 ridiventano arena bagnata  
 il dolore che provi  
 non puoi, di corsa, portarlo  
 piangendo alla madre  
 – sdraiata che guarda lontano –  
 ché lo serbi per casa  
 quando a tavola si è tutti uniti.  
 Tiri avanti ghignando  
 ché, in fondo, sei un uomo.

## Giulio Angioni

Giulio Angioni nasce in piccolo centro agricolo non lontano da Cagliari, dove studia all'Università e incontra Ernesto De Martino e Alberto Mario Cirese, da cui impara la passione per l'antropologia e la disciplina dell'accademico. Nel 1976 pubblica *Sa Laurera. Il lavoro contadino in Sardegna* (2003) e nel 1981 è ordinario di Antropologia culturale all'Università di Cagliari. Ha contribuito alla conoscenza della cultura della Sardegna con articoli e volumi, quali *il Sapere della mano* (1986); *I pascoli erranti: antropologia del pastore in Sardegna* (1989); *Pane e formaggio e altre cose di Sardegna* (2000); *Fare, dire, sentire: l'identico e il diverso nelle culture* (2011). All'impegno di docente e di studioso Giulio Angioni aggiunge una intensa attività letteraria. L'esordio, con la raccolta bilingue di racconti *A fogu aintru / A fuoco dentro*, è del 1978 ed evidenzia già la continuità tra i temi percorsi dall'antropologo e quelli affrontati dallo scrittore. A distanza di sei anni esce la seconda selezione di racconti, *Sardonica* (1984), e, tra il 1988 e il 1994, i romanzi *Loro di Fraus* (1995), *Il sale sulla ferita* (1990 e 2010), *Una ignota compagnia* (2006 e 2009). E poi, a cadenza annuale, *Il gioco del mondo* e *Millant'anni* (2000 e 2001), *La casa della palma* (2002), *Il mare intorno* e *Assandira* (2003 e 2004), *Alba dei giorni bui* (2005) e *Le fiamme di Toledo* (Sellerio, 2006). Più recentemente, l'avventura poetica di *Tempus* (2008) e i romanzi *La pelle intera* e *Doppio cielo* (2007 e 2010), *Afa* e *Gabbiani sul carso* (2008 e 2010).

### Obama

Lascia che sia commosso  
 oggi per qualche ora per lo meno.  
 E non mi dite ingenuo, esagerato.  
 A domani i distinguo,  
 prudenza, scetticismo.  
 Oggi sono commosso,  
 oggi sono felice in compagnia.  
 Chi mai solo una volta in vita sua  
 ha risentito l'ombra del discriminare  
 per il suo corpo, la sua provenienza,  
 il suo stato sociale  
 o per qualunque differenza,  
 capisce ed è con noi  
 a miliardi nel mondo.  
 Lasciatemi commosso e condivida  
 persino il vecchio sogno americano,  
 cresciuto in sogno dell'umanità,  
 almeno per un giorno,

solo per qualche ora, gli occhi umidi,  
 come la gente degli slums del mondo,  
 a Nairobi, Harlem, Cairo, Giacarta,  
 visti gioire poco fa in tivù.  
 Sì, commosso e felice  
 per quanto era impossibile, incredibile  
 fino a pochi anni fa che un uomo,  
 un figlio di africano e di europea,  
 dell'unione esecrabile meticcia,  
 il mulatto, l'hanno scelto a milioni  
 e messo in cima al mondo,  
 là dove un altro nero aveva un sogno:  
 due bimbi, bianco e nero,  
 la mano nella mano in girotondo.

Sì, sì, lo so, lo so che poi domani  
 dovrò spesso, deluso,  
 lasciarlo ai passi suoi americani.  
 Oggi però ci sto,  
 ci sto entusiasta anch'io

a dire: questa è Storia.  
 Più del Muro che cade in allegria,  
 più delle Torri in pianto,  
 questo è farsi dell'uomo,  
 inizio di futura umanità  
 di diversi ed uguali.  
 Non mi dite che esagero.  
 Molto si è sparigliato.  
 Oggi Barack Hussein Obama,  
 l'uomo uscito dall'Africa  
 come l'umanità all'origine,  
 è simbolo efficace di speranza  
 per l'uomo in generale che non c'è,  
 per l'uomo che si fa come gli viene.  
 Stanotte non esagero.  
 Stanotte un uomo nuovo,  
 ma vecchio quanto l'uomo,  
*out of Africa* sale in cima al mondo  
 stanotte, là dove è ancora giorno  
 e rimerita il nome postmoderno  
 di Nuovo Mondo.

### Certe ragioni

Dicevano gli antichi  
 che il sommo Olimpo tutto in sinergia  
 è impotente di fronte all'idiozia:  
 per dire che sarebbe preferita  
 la peggio cattiveria, ma fornita  
 almeno di ragione raso terra.  
 Gli dei antichi no,  
 ma tu, lo so, l'avrai notato,  
 uno poco dotato di sapienza  
 ma pieno dell'intelligenza  
 del cuore che ha ragioni  
 che la ragione non conosce:  
 uno che, buono come il pane  
 ch'è buono pure senza sale,  
 ama e sa stare al mondo  
 lasciandosi sorprendere di tutto,  
 come il ragazzo down del mio vicino,  
 che ieri ci ha lasciato  
 e spero che sia andato  
 in un posto migliore dell'Olimpo antico.

### Unità d'Italia

Quest'anno di gran festa per l'Italia  
 ho riavuto vertigini  
 storico-geo-politiche  
 di patria appartenenza  
 della mia vecchia infanzia,  
 quando di Garibaldi non capivo  
 i ripetuti esili di Caprera,  
 ridetti e ribaditi nel duemila e undici.  
 Che l'eroe dei due mondi  
 sia partito in America in esilio,  
 questo sì mi era chiaro,  
 anche se lì ci è andato  
 apprendista eroe. Ma qui a Caprera?  
 Libri di storia e feste per l'Italia unita  
 continuano a ripetere che Garibaldi  
 andava e ritornava, in esilio, a Caprera:  
 sì, dopo la Repubblica Romana,  
 l'epopea dei Mille, dopo Mentana  
 e l'Aspromonte ferito a una gamba,  
 dopo l'*Obbedisco*, dopo Sedan,  
 con sacchi di fagioli e stoccafisso  
 oppure senza, sempre esule triste  
 verso terra straniera,  
 qui da noi a Caprera.  
 Dovunque Garibaldi a far l'eroe,  
 a Caprera in esilio.  
 Ci ragionavo su, da tamburino sardo,  
 con un bisnonno ferito in Crimea:  
 Garibaldi nizzardo,  
 suddito del Regno di Sardegna,  
 in che razza di esilio ci veniva,  
 venendo a Caprera in Sardegna?  
 E quando ci tornava come suddito  
 del nuovo re, ma sempre quello,  
 fatto da Garibaldi combattendo  
 re dell'Italia intera?  
 E se tornava a Nizza dov'è nato,  
 non più sarda, ligure o piemontese,  
 ma rifatta francese?  
 Misteri della patria, misteriosi  
 non meno dei misteri della fede,  
 come la Santa Vergine Maria

dell'Uno e Trino  
 madre, figlia e anche sposa.  
 Sarà per via del mare, concludevo,  
 sempre in mezzo, tra il dire e il fare.  
 Oggi così tutto ritorna,  
 oggi che fossero magari  
 solo gli esili antichi di Caprera  
 a fare turbolenze identitarie  
 nell'Unione Europea.

Adesso un Garibaldi l'hanno messo  
 qui in fondo a viale Italia,  
 certuni, sassaresi, nei giardini  
 davanti all'emiciclo Garibaldi  
 che non c'è più, sparito.  
 Resta il nome: emiciclo Garibaldi,  
 con in mezzo la statua di Mazzini  
 e l'emiciclo fatto semiquadro.  
 Hanno quadrato il cerchio, i sassaresi.  
 Da un secolo in equivoco del nome,  
 oggi chissà che ne direbbero  
 questi due grandi padri della patria  
 di un pubblico garage a pagamento,  
 qui sotto l'emiciclo dell'Eroe  
 dove per me era Sassari arrivando  
 con la Pani da giù nel Campidano?  
 Bello era l'emiciclo Garibaldi,  
 anche se c'era il busto di Mazzini,  
 che c'è ancora, lui, rimesso  
 in cima a una colonna a meditare  
 serio serio sul popolo e su Dio,  
 gli occhi fissi alla nuca del Nizzardo  
 fuori dall'emiciclo col suo nome,  
 di là dal Corso Margherita di Savoia,  
 che non so di che re fu mai regina.

E sento, qui, sotto la luna,  
 se mi metto a guardarlo proprio in faccia,  
 alto più o meno quanto un sardo,  
 il nuovo Garibaldi a mezzo busto,  
 mi si forma qualcosa di simbolico,  
 se guardo in su, più in là di Garibaldi,  
 di Mazzini che resta sempre là  
 nell'emiciclo quadro che lo fa perplesso,  
 e se poi salgo ancora con lo sguardo  
 in linea retta fino a piazza Italia  
 lungo via Carlo Alberto,  
 ecco su re Vittorio ritto in piedi  
 re di Sardegna fatto re d'Italia:  
 i padri della patria tutti in fila  
 lungo un tiro di schioppo tutti e tre,  
 o quattro, con molti altri intorno  
 e pure qualche madre, e per codazzo  
 certi parenti poveri locali.  
 Fatta l'Italia e pure gl'italiani,  
 tutto il mondo è paese.  
 Ci scherzerà la cionfra sassarese,  
 come i cagliaritani  
 fanno con quel Carlo Felice  
 che mostra la sua strada fino a qui,  
 messo in alto vestito da romano,  
 lo scettro minaccioso nella mano.  
 Forse non l'hanno fatto apposta  
 questi impiccababbi.  
 Però fa un certo effetto  
 quest'infilata risorgimentale,  
 così monumentale.  
 A me dice qualcosa,  
 specie di notte quando c'è la luna,  
 la stessa di Caprera in mezzo al mare.

## Cesare Pitto

Professore ordinario di Antropologia culturale all'Università degli Studi della Calabria dal 1975, è attualmente Aggregato presso la stesso Ateneo. Ha iniziato la sua carriera nel 1971 a Sassari, dopo aver conseguito la laurea in Sociologia presso l'Istituto di Scienze Sociali di Trento. Ha inoltre esercitato le sue competenze di ricercatore e docente in diverse università italiane e straniere. Ha diretto ricerche di interesse nazionale ed internazionale di antropologia urbana, di antropologia dei processi migratori sull'emigrazione italiana nel mondo e di antropologia dell'educazione. Ha svolto missioni di ricerca e documentari sull'insularità (Isole Eolie, Ustica, Føroyar), sulle minoranze etnico-linguistiche nazionali (arbëreshë, occitani, rom, tabarkini) e sui Popoli Nativi del Nord America. Ha partecipato al processo di autonomia degli Inuit con documentari, pubblicazioni e relazioni sui cambiamenti dell'Artico Canadese. Costante il suo interesse per l'attività teatrale e dello spettacolo e l'impegno nella partecipazione al dibattito artistico-culturale, che l'hanno visto come produttore di numerose iniziative culturali. Fra le sue pubblicazioni si ricordano: *Antropologia urbana – Programmi, ricerche, strategie* (1980); *Al di là dell'emigrazione* (1988); *La Calabria dei "paesi"* (1991); *L'identità, il multiculturalismo, i diritti umani - Le ragioni dell'antropologia* (2000); *Quviassutigivassi Nunavut! - Congratulazioni Nunavut! - Sortite antropologiche nella terra degli Inuit* (2003); *Oltre l'emigrazione. Antropologia del "non ritorno" delle genti di Calabria* (2009); *Quando la scuola è un'isola: educazione e vita a Stromboli* (2011).

### Poesie 1961-1970

#### L'operaio

Io amo le mie catene ...  
 le mie catene di sangue ...  
 alla fucina  
 gridavo al sole  
 e il crogiolo rovente  
 mi stordiva  
 di rutilante materia.  
 Io respiro le mie catene ...  
 le mie catene di nervi ...

al maglio  
 roteavo la mazza  
 e sprigionavo  
 Dei di metallo.  
 Io sento le mie catene ...  
 la mie catene di muscoli ...  
 al laminatoio  
 filavo l'acciaio  
 e mi raddolcivo la bocca  
 nel liquore di fuoco.  
 Io temo le mie catene ...  
 le mie catene di vita ...

## Salire ancora i nostri monti

Quando socchiudo gli occhi,  
 rivedo la nostra montagna,  
 dove libertà ci ha chiamato,  
 e sento fra gli alberi il vento.  
 Vorrei ritornarvi con te,  
 con te riposare il mio corpo,  
 con te sognare d'amore,  
 con te forgiarmi un destino.  
 Tu sei la mia fresca sorgente  
 che d'acqua vivente  
 disseta.  
 Tu sei il mio fiore di campo  
 che umile mi ha salutato.  
 Rivedo il tuo dolce sorriso  
 e i tuoi occhi  
 occhi lucenti di vita  
 di gioia e d'amore.  
 Io voglio inebriarmi  
 e sognare  
 sentir le tue mani,  
 chinare il mio capo  
 sui tuoi giovani seni  
 e lasciare i ricordi terreni  
 al loro passato,  
 aspettando un futuro migliore.

## Ritorno a casa

La sirena ammalata  
 ha riaccupito la ciminiere.  
 Un altro giorno,  
 un altro tormento  
 sono passati.  
 Dorme l'argano  
 fra le catene,  
 dormono i torni  
 senza ronzio.  
 Una luna violacea  
 densa di grassa fuliggine  
 piove fra le cancellate  
 al di là dei capannoni  
 sulla strada  
 ormai vuota di voci.  
 Sulle case dei proletari  
 una, due, tre ...  
 migliaia di mani  
 si tendono  
 su un pane di fatica;  
 mani di lavoratori,  
 di donne del popolo,  
 di figli ignari,  
 mani di giovani  
 e di vecchi,  
 accomunati in un gesto.  
 In silenzio  
 di fronte all'umile desco.

## Gilberto Mazzoleni

Nato a Roma nel 1936, professore ordinario di Storia delle religioni all'Università la Sapienza di Roma, ha condotto missioni di ricerca in Lapponia e in America Latina. Fanno parte della sua vasta produzione poetica in italiano e in vernacolo romano *Di rabbia d'amore* (1996), *A cielo aperto* (2000), *Spogliando le stelle* (2002), *In altre parole* (2010). Sono suoi i saggi di antropologia e storia delle religioni *Il pianeta culturale* (1987), *Identità* (2002), *Nascita delle umane culture* (2006), *Da Erodoto al globale* (2009). Nel 1987 ha ottenuto il Premio internazionale di antropologia G. Pitré.

### Me stesso

La nascita limita  
e la vita preme:  
la via non sempre  
è già tracciata  
e oltre pensa qualcuno.

\*\*\*

Così io con gli appannati  
occhi ho visto  
attraverso cose lontane  
e dentro le persone  
a me vicine.

\*\*\*

E gli intestini miei  
sempre in rivolta  
sono pronti a sorridere:  
la musica del cuore  
mai vorrà fermarsi.  
*(novembre 2010)*  
*(Limitato infinito)*

### Anche io

In silenzio per i nostri occhi  
E per i sensi tutti  
Si espande quel sistema  
Che i dotti chiamano 'cosmicon'

\*\*\*

Passivi attori di dimore  
Incomprese consumiamo  
l'attimo eterno  
senza nulla potere.

\*\*\*

Spettatore sono anche io  
E transitorio ospite  
Di un mondo ellittico  
Che mi piange nel cuore.  
*(11 gennaio 2011)*  
*(Limitato infinito)*

### Meglio ronzare

Mai potrò chiedere  
Il senso nostro,  
né avrà risposta  
il richiamo del cuculo.  
Questo divenire  
Per un battito  
Ci ospita assente.

\*\*\*

Meglio ronzare  
Intorno a un favo  
Mieloso senza badare  
All'orso ghiottone  
Che muto attende.

\*\*\*

immergiamoci perciò  
in un mare di affetti  
e una barriera fingiamo  
di variopinti coralli,  
ignorando l'insabbiatura  
che sa di eterno  
nella distesa di morti fiori.  
*(23 maggio 2011)*  
*(Limitato infinito)*

## Leonardo Alario

Nato a Cassano Jonio nel 1942, ha indagato lo stato attuale della cultura di tradizione orale delle popolazioni calabresi e in particolare i formalizzati orali. Ha fondato l'Istituto di Ricerca e di Studio di Demologia e Dialettologia in Cassano e ha insegnato all'Università della Calabria. Sue raccolte poetiche sono *In riva all'Ejano* (1964), *Letizia* (1968), *Fragmenta* (1977); nel dialetto calabrese ha pubblicato *I canti dell'Ejano* (1974) e *'U Pinzieru* (1993). Come etnografo ha studiato tra l'altro *I canti narrativi calabresi della Discoteca di Stato* (1986), *i Canti d'amore, di lode e di sdegno nella lirica tradizionale del popolo di Cassano* (1975), *La presenza del canto* (2012), *Il canto tradizionale orale nell'Alto Jonio cosentino* (1998).

### Il dolore

Tu conosci, Ignazio, il dolore  
 di lasciare il paese che ti ha visto nascere,  
 di prendere una valigia scadente  
 e riempirla di stracci e tristezza,  
 di salire su un treno  
 tra la folla di gente come te,  
 che ha la bocca sorridente  
 ed il cuore straziato dal pianto  
 che non può uscire per non far soffrire  
 chi lasci sola e più afflitta di te.  
 Tu sai, Ignazio, che significa  
 Ramingare per strade sconosciute,  
 dormire dove non puoi riposare,  
 mangiare dove tutti ti guardano,  
 e tu te ne accorgi, e la fame ti passa,  
 con lo stomaco stretto nel nodo  
 attorcigliato degli intestini  
 che s'irrigidiscono nella pancia vuota.  
 Tu conosci queste cose, Ignazio.  
 E puoi capire la rabbia  
 che ti sale dall'ombelico,  
 e ti prende alla testa,  
 e ti fa pensare a cose brutte,  
 e ti fa impetrare  
 contro i colpevoli.  
 ('U Pinzieru)

### La scelta

Ricordo, mamma,  
 quando la sera mi facevi scegliere.  
 – Che vuoi, bene di mamma,  
 la fresina con l'origano,  
 o quella con il pomodoro passato? –  
 Era un inganno dolce  
 che facevi  
 per farmi accettare ogni volta  
 la sola cosa che c'era.  
 Ed io, contento di poter scegliere  
 almeno una volta,  
 ti rispondevo, e con gioia  
 divoravo la fresa.  
 E tranquillo attendevo  
 la sera dopo,  
 e la fortuna di poter scegliere.  
 Che tanti compagni  
 Neppure questo avevano.  
 ('U Pinzieru)

# Antropología y poesía en América Latina y el Caribe

ALICIA CASTELLANOS GUERRERO - RICARDO MELGAR BAO CURADORES

Antes de la peluca y la casaca  
fueron los ríos, ríos arteriales:  
fueron las cordilleras, en cuya onda raída  
el cóndor o la nieve parecían inmóviles:  
fue la humedad y la espesura, el trueno  
sin nombre todavía, las pampas planetarias.  
El hombre tierra fue, vasija, párpado  
del barro trémulo, forma de la arcilla,  
fue cántaro caribe, piedra chibcha,  
copa imperial o sílice araucana.  
Tierno y sangriento fue, pero en la empuñadura  
de su arma de cristal humedecida,  
las iniciales de la tierra estaban  
escritas.  
Nadie pudo  
recordarlas después: el viento  
las olvidó, el idioma del agua  
fue enterrado, las claves se perdieron  
o se inundaron de silencio o sangre...  
Tierra mía sin nombre, sin América,  
estambre equinoccial, lanza de púrpura,  
tu aroma me trepó  
por las raíces  
hasta la copa que bebía,  
hasta la más delgada  
palabra aún no nacida de la boca.  
(Pablo Neruda, *Canto General. La lámpara de  
tierra* (Fragmento))

Nunca la mano ha sido

tanto  
alargamiento de un corazón  
que late,  
como en la mujer que trabajando  
va bordando el mundo,  
en los giros del barro que modela,  
en la masa del pan que se cocina,  
en la áspera tierra que rotura,  
en el metal de la herramienta dura,  
en las páginas del libro que penetra,  
en todos los elementos que transforma, mujer es  
el ser y hacer  
lo que la iguala al hombre.  
(Norma Rosa García Mainieri (Isabel Garma).  
Marginalia, Manos)

La antropología latinoamericana tiene en su bitácora académica una deuda no resuelta frente a la literatura en general, y la poesía en particular. Los productos literarios generados por los antropólogos guardan significativa autonomía de sentido frente a sus productos etnográficos o teóricos. Los productos literarios redactados por los antropólogos en nuestro continente forman parte de un peculiar modo de enunciación cultural vía la escritura, con los géneros y estilos que corresponden. La poesía ha sido

insuficientemente atendida, no obstante su relevancia; por ello, hemos decidido exponer nuestras coordinadas interpretativas, al mismo tiempo que precisamos los nudos problemáticos que hemos encontrado. Llegamos algo tarde a esta reflexión, considerando que los historiadores y sociólogos han recorrido un importante camino teórico, no exento de debates, fuera de haber generado obras literarias de gran relevancia.

*Primera llamada: posibilidad  
de una antropología de la poesía*

El giro lingüístico abrió una gama de debates que no han concluido hasta la fecha. Contribuyeron en ello la recepción antropológica de las obras de Hans George Gadamer, Paul Ricoeur y Clifford Geertz, entre otras. Nos zambullimos en la discusión de la historicidad superlativa y singular de todo acto comprensivo, en la fragilidad de la noción de experiencia, en la significación de la pregunta y en el horizonte de sentido del problema, en los límites de la palabra y la interpretación, en el texto y la acción significativa, en la relación del sujeto y el discurso, en la descripción como interpretación, en el develamiento del yo testifical y en el papel de los géneros literarios y los tropos en la construcción de sentido.

Más allá de ello, persistió en nosotros, como primer dilema, la elaboración de los fundamentos teóricos y metodológicos para una antropología de la poesía, que no es lo mismo que suscribir la existencia de una antropología poética.

La antropología contemporánea enfrenta nuevos desafíos de investigación; uno de ellos, es el de la poesía vinculada al universo

mayor de lo que Axel Ramírez ha llamado Antropoliteratura y otros Etnoliteratura (Melgar / Hosoya: 1986), las cuales abarcan los productos literarios generados por diversos actores, incluidos los redactados por los antropólogos sociales. Los productos literarios, sean novelas, cuentos, piezas escénicas o poemas, cultivan una no siempre visible intertextualidad en los lindes de las formas, los estilos y las figuras literarias elegidas.

Consideramos que la antropología tiene como estrategia de investigación y análisis de los productos literarios, una especie de etnografía del imaginario que bucea en la subjetividad del autor, para develar sus referentes simbólicos, sus transfiguradas redes, su modo de enunciación y significación de la emocionalidad, su predilección por ciertos tropos y su función relacional con otro tipo de relatos: oníricos, míticos, etcétera.

Una cosmopercepción subyace a todo relato literario por lo que motiva a los antropólogos precisar las marcas de su etnicidad, las señas y conciencia de su identidad. Los particularismos étnicos de los pueblos originarios absorbieron las preocupaciones etnográficas de los antropólogos y se entraparon de manera colateral en un debate sobre la oralidad de su literatura (mitos, cuentos, representaciones escénicas). Los antropólogos consideraron durante buen tiempo que la etnicidad sólo refería la pertenencia a alguna de las 500 o más adscripciones de los pueblos originarios y a las expresiones culturales que les correspondían. Tardó un tiempo para que la antropología ensanchara la categoría de etnicidad como referente para la diversidad de actores sociales, de una sociedad o de un continente, en un arco temporal delimitado. Los mestizos y criollos resintieron sus ligas con ese aba-

nico heterogéneo de filiaciones culturales suscitadas por la trata de esclavos africanos, el tráfico de coolies chinos y los flujos migratorios procedentes del continente europeo, asiático y del Medio Oriente. Andrés Sandoval ha retomado la tesis de la trietnicidad y regionalidad literaria de los mestizos latinoamericanos propuesta por Manuel Zapata Olivella (1920- 2004), antropólogo y escritor colombiano, para discutir dicha problemática en su país. Enfoque sugerente y polémico que tiene la virtud de servir de espejo para repensar, con algunas distancias y matices, a los mestizos andinos y mesoamericanos, así como a los llamados “pueblos nuevos”. La regionalidad cultural de la literatura y la etnicidad devela la existencia de un mestizaje, «múltiple, conflictivo y plurívoco.» (Sandoval, 2012: 93). Desde México, Guillermo Bonfil, al abordar la cuestión de la regionalidad, aunque no hizo alusión a la literatura, recuperó los referentes culturales y subrayó la importancia de las variantes dialectales, precisamente aquellas que se deslizan en la escritura poética además del habla<sup>1</sup>. Darcy Ribeiro nos hizo ir más allá de la región cultural al proponernos una consistente y reveladora tipología: la de pueblos testimonios, pueblos nuevos y pueblos transplantados, la cual ha incidido en nuestra manera de repensar la cartografía cultural de nuestro continente en relación a la poesía. Lo anterior permite suscribir la existencia de un espejo literario que se aproxima a las obras y su recepción popular, más allá de

sus particularismos. La obra literaria del antropólogo peruano José María Arguedas se acerca culturalmente a la del antropólogo mexicano Jesús Morales Bermúdez, y ambas poseen marcas visibles de los pueblos testimonio a los cuales representan<sup>2</sup>. Algo parecido sucede con la elaboración y acogida de las obras poéticas en los pueblos transplantados y en los pueblos nuevos.

Si el género poético no es ajeno a las marcas de su regionalidad y de su tipología cultural, tampoco lo es su atributo principal, la ficción aunque va más allá de ella. La ficción poética es una expresión particular de lo que Todorov denomina ficción literaria. Siguiendo su razonamiento, sostenemos que el discurso literario no considera relevante el problema del referente real, porque hacerlo así, anularía el placer estético al convertirlo en objeto de investigación de su verdad, esto es, a leerlo como un texto no literario. No obstante, Todorov reconoce como instancia problemática de la gran mayoría de los textos literarios, su carácter representativo. En este sentido, interesaría ya no tanto «comprobar cómo se inscribe una realidad preexistente sino cómo se crea la ilusión de esta realidad.» Por el tenor de su carácter representativo, la ficción literaria se vincula y confronta con el sistema de representaciones colectivas que dominan una sociedad histórica y culturalmente determinada. La ficción literaria y el registro etnográfico del imaginario no deben ser objeto de confrontación entre sí.

<sup>1</sup> Véase: Bonfil, Guillermo, «La regionalización cultural de México: problemas y criterios» en Bonfil, Guillermo et al, *Seminario sobre regiones y desarrollo en México*, México: IIS/UNAM, 1973.

<sup>2</sup> Véase: Morales Bermúdez, Jesús. *Memorial del tiempo, o, vía de las conversaciones*. México: INBA, SEP, 1987 además de su estudio intitulado: *Aproximaciones a la poesía y la narrativa de Chiapas*: Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 1997.

En 1952, críticos literarios y antropólogos debatieron en torno a la ficción literaria y el relato etnográfico a propósito de las obras de Carlos Castaneda: *Las enseñanzas de Don Juan*, *Una realidad aparte* y *Viaje a Ixtlán*. (Noel, 1977). Pero el debate de los antropólogos fue más allá del horizonte de su propia escritura, al asumir nuevos ribetes a partir de la recopilación de cuentos, mitos y representaciones escénicas en los pueblos y las comunidades ágrafas. La etnicidad y la poesía guardan entre sí estrechas ligas.

El recorrido por esta geografía multiétnica y pluricultural latinoamericana y caribeña en busca de la antropología y la poesía descubre una comunidad heterogénea de antropólogos que, – desde distintos géneros literarios –, expone su trabajo de investigación científica y/o incursiona en la literatura. El surgimiento de una escritura literaria y poética en la antropología se produce desde mediados del siglo pasado en el área mesoamericana, la región andina y subcontinente brasileño, tiempo en que el objeto privilegiado de la disciplina fue el Otro interno, indígena y/o afrodescendiente, período de su institucionalización y auge de las políticas indigenistas promovidas por el Estado. En este contexto, aparecen una antropología y una prolífera literatura “indianista”, poesía y novela de antropólogos mexicanos, salvadoreños y peruanos, – entre otros – lo que significa, raíces propias de una antropología poética y de una antropología de la poesía. Por ejemplo, Carlo Antonio Castro

Guevara, antropólogo y lingüista, novelista, poeta y escritor de cuento, es uno de los antropólogos que impulsa el tema indígena en la literatura nacional y para quien la poesía sería “su morada intelectual”, “los poemas (...) productos insustituibles para vivir”.<sup>3</sup>

Los límites entre ciencia y literatura son objeto de una polémica relativamente reciente en comunidades académicas de la región, en particular, la autoridad científica de la antropología que otorga valor a la escritura literaria. La *antropología poética cuya denominación se reclama en Chile, pese a la obra de Néstor García Canclini, Cortázar, antropología poética (1967)*, enfrenta el peso de los cánones de la escritura científica. Muy representativa es la concepción de Ashley y Hammersley, quienes escriben que el “uso de la retórica o de la poética, en la escritura etnográfica, es fundamental” pero estas no deben prevalecer sobre lo racional. “El lector crítico de etnografías (...) y otros géneros de la escritura académica- necesita estar alerta respecto de la calidad de los argumentos sociológicos o antropológicos y al uso apropiado de las pruebas que lo sustentan”. No debe dejarse seducir por la “legibilidad del texto”. La etnografía debe mantener “su estatus de autoridad como trabajo de investigación académica.”<sup>4</sup> Después de tres décadas de la aparición de su obra, la perspectiva sigue vigente; en un panel en torno a la interrogante: ¿Las ciencias sociales son ciencias?, el antropólogo Esteban Krotz, en su intervención sobre lo que No es conocimiento antropológico científico, sostuvo:

<sup>3</sup> “Usila, morada de colibríes”, es uno de sus primeros trabajos etnológicos; *Los hombres verdaderos, la primera novela (1959)*; siguen el poemario *Íntima fauna*, (1962) y las *Narraciones tzeltales de Chiapas*. A través de la página electrónica: <http://www.uv.mx/universo/394/central/central.html>. Máscara Invisible. Sonetos inesperados, Colección. Ataranzas. Edición Conmemorativa, Instituto Veracruzano de Cultura, México, 2001.

<sup>4</sup> Etnografía...pág. 276.

La antropología no es literatura en el sentido de ficción en la que muy frecuentemente el/a mismo/a autor/a es, de hecho, el tema central. A pesar de que sería conveniente que más antropóloga/os tuviéramos dotes literarios, y a pesar de corrientes posmodernas hayan querido sustituir el estudio de la realidad sociocultural por la introspección del estudioso, la escritura antropológica debe dar cuenta de la realidad observable- por lo que debe privilegiarse la claridad sobre la elegancia, consignarse con precisión la fuente de cada dato y de cada idea, basar cada argumento y conclusión en los hechos empíricos constatables e incluir la referencia a la subjetividad propia solo en la medida en que esto contribuya a aclarar la percepción y la representación de lo observado.

La rigidez del planteamiento de Krotz clausura para los antropólogos su derecho de expresión y significación cultural a través de otros géneros literarios en aras de defender celosamente el particularismo disciplinario de la investigación concreta frente a los embates posmodernistas. No obstante, la búsqueda por una mayor libertad en la escritura y de estilos literarios parece seguir impulsando el campo de la antropología y la poesía, aunque tienen un desarrollo desigual en Mesoamérica, la región Andina y el cono Sur y el Caribe. La ruta obligada que seguimos, establece distinciones entre la antropología de la poesía y la antropología poética, el antropólogo que escribe poesía intimista y la escritura etnográfica poética o novelada.

La *antropología de la literatura o de la poesía*, no implica, precisamente, una escritura literaria, en cambio, “el antropólogo como autor” es autorreferencial y tiene una preocupación por la escritura misma. Aquí

contrastan casos como el de Flor de María Castañeda Maldonado<sup>5</sup> antropóloga guatemalteca que analiza la obra de tres poetas para indagar la construcción del pensamiento feminista en la poesía, en un período de violencia genocida; a partir de observar la interrelación entre teoría, contexto y producción poética”, poesía que devela “una sociedad patriarcal y militarmente intervenida, patriarcal y democráticamente resuelta desde los distintos estratos a los que pertenecen”. Este estudio constata el significado de esta línea de investigación entre las jóvenes generaciones.

### Nuevos derroteros

El antropólogo que es autorreferencial, desde luego, lo encontramos en Olivares. Según Iván Carrasco, la especificidad de la antropología poética es la pretensión de deestructurar los modos de la escritura científica en el sentido más positivista y “el uso (...) de las cualidades propias de la poesía (predominio de la enunciación o del sujeto, libertad de elección de referencias empíricas, imaginarias, emotivas, verbales, etcétera), pero sin dejar de ser antropología”. (pág.4) Lo observamos, también, en el trabajo de otros autores incluidos en la antología, como Zapata Olivella, aunque no necesariamente es auto-referencial.

Fundamentos teóricos y metodológicos para una antropología poética los podemos observar en Elías Sevilla Casas, antropólogo, estudioso de la relación entre literatura y antropología del arte. En la escritura de su libro, *El Espejo Roto ensayos antropológicos*

<sup>5</sup> “La construcción del pensamiento feminista en Guatemala a través de la creación poética de mujeres (1980-1990)”.

*icos sobre amores y condición femenina en la ciudad de Cali*, utiliza un estilo literario que se dirige a dos tipos de lectores, utiliza metáforas, introduce poemas de múltiples escritores/as, descansa igual en una larga lista multidisciplinaria y literaria que sustenta sus argumentos, en la poesía, en la novela, en los filósofos y estructura la obra para dar lugar al abordaje y exposición del trabajo etnográfico. Es una escritura de ruptura, creativa, que guarda los cánones de la ciencia. *El Espejo Roto* mantiene todo el rigor de la disciplina, sin la rigidez del texto clásico:

Sabemos que los poetas son expertos en narrar amores y que su extrema sensibilidad y capacidad de ubicarse en el “horizonte crepuscular” (expresión de Nathaniel Hawthorne en el prólogo a *The Scarlet Letter*) de la creación artística lo hace seres particularmente cercanos a las vivencias, dolorosas o exultantes del amor. Como artistas, con su poder de ofrecer metáforas frescas para conocer (o re-conocer) el mundo, pueden inspirar nuevos mitos y rituales, o evocar antiguos; además, su ubicación peculiar frente a la cotidianeidad prosaica -Federico García Lorca decía que los poetas caminan caminos imposibles para los simples mortales- les permite ser radicalmente críticos de los mitos-ritos vulgarmente consumidos. Ellos, como lo sostiene la teoría estética de Joyce – pater sobre las epifanías, ven matices bellos, o distintos, del mundo, incluso del mundo vulgar y prosaico, que los seres comunes no logramos percibir. Por eso hablo de re-conocer.<sup>6</sup>

Por eso entendemos que los ensayos antropológicos sobre amores de Elías, le llevan a la poesía. Las clasificaciones de la escritura literaria de científicos sociales no son cosa sencilla. La obra de Manuel Zapata Olivella, en opinión de los críticos literarios, ha merecido diversos títulos: de novela poética, novela histórica, nueva novela, “múltiples apelativos que identifican la relación existente entre el tratamiento del tiempo y la representación pluripersonal de la realidad”. Mario Aguilar la define de nueva novela, siguiendo a Leo Pollman: “entendida como “experimentos formales progresivos precisa: en este sentido, Changó (...), pertenece indudablemente al último grupo, pues su trama resumen una historia de 500 años de destierro forzado e incluso, a través de la invocación mítica, amplía esta situación al narrar el origen del sujeto que atraviesa esta novela”. En esta misma definición podría quedar la *Mosca Soldado* de Marco Veloz Maggiolo, considerada por el crítico José A. Pérez Muñoz, “una de las mejores piezas literarias del Caribe de las últimas décadas, sostiene que en las antiguas tradiciones, leyendas y divinidades representadas en la novela el narrador dominicano moderno se vale de la memoria y la ciencia para encontrar su propia identidad”. En definitiva, la novela nos abre las puertas a un mundo extraño donde distintos grupos humanos interactúan / dialogan, de un modo u otro, en varias épocas de la Historia para entregar-

<sup>6</sup> Elías Sevilla Casas. Antropólogo colombiano por la Universidad De Paul y doctor en Antropología de North Western University (Estados Unidos). Ha publicado decenas de artículos y libros, entre los cuales se cuentan: Los yanacunas de Popayán (Colombia) y el proyecto posible de “indio urbano” – (Con Manuel Sevilla). Prosa antropológica sobre sexualidad, erotismo y amor. Cali: Universidad del Valle. CIDSE, 1996 (Editor; coautor). Recibió el Premio Nacional de Antropología Social y Cultura. Actualmente se dedica a reflexionar sobre la relación entre literatura y antropología del arte y los conflictos entre preservación arqueológica y los reclamos de posesión y propiedad sobre el Parque Arqueológico de Tierra dentro.

nos un universo ficcionalizado que propone la hibridación cultural, marca inherente a la identidad dominicana, e hispanoamericana, en general.”

Hugo Niño<sup>7</sup>, lingüista y literato colombiano, escribe una obra que se inscribe en la línea de los estudios de etnoliteratura. El texto posee una notable narrativa mitológica que merece el reconocimiento del crítico Carlos Rincón como uno que “establece un nuevo modo de narrar donde la historia que se cuenta reflexiona sobre sí misma”. Describe los mitos y las leyendas de las tribus indígenas colombianas en un escenario que se hunde en la geografía de estos pueblos amazónicos y de su voluntad de continuar la tradición. Lo que Ayala Poveda encuentra es “la técnica del antropólogo unida a las virtudes el creador. Investigación científica, tradición oral y creación imaginativa, son los pilares fundamentales que utiliza de la literatura nacional (...). Hugo Niño a la vez que ha creado una obra con validez estética, ha modelado un corpus relativamente científico sobre la conciencia del indio”<sup>8</sup>.

Los antropólogos, historiadores y sociólogos que escriben novela son un grupo que no puede ser ignorado en este primer acercamiento a la antropología y la poesía. La novela escrita por antropólogos, tal vez un género más próximo al trabajo etnográfico, no es rara en la región. Uno de los primeros antecedentes lo brindó Luis E. Valcárcel en *Tempestad en los Andes* (1927) quien se afirmaría poco después como la figura mayor de la antropología andina en la primera mitad

del siglo XX. Se suma a la anterior la vasta y reconocida obra literaria del antropólogo José María Arguedas, iniciada con *Agua* (1934) y concluida con *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1969). El antropólogo y novelista Francisco Rojas es una figura primigenia en la antropología mexicana, con sus prejuicios racistas no ajenos a los tiempos; el *Juan Pérez Jolote* (1952) del antropólogo Ricardo Pozas Arciniega es un relato literario; el sociólogo guatemalteco Arturo Arias ha escrito cinco novelas, entre las que destaca *Sopa de Caracol*, la más poética de sus obras, según su propia apreciación. En las novelas y ensayos del sociólogo y lingüista Arturo Arias, hay guerra y amor en Guatemala. Premio Nacional de Literatura “Miguel Ángel Asturias” y dos veces Premio “Casa de las Américas”<sup>9</sup>.

Otros antropólogos y lingüistas – como Antonio García de León – logran una prosa poética en su obra, *Resistencia y Utopía. Memorial de Agravios y Crónica de las revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia*, un libro sobre las profundidades históricas de los pueblos indígenas y de sus resistencias, traducido en varios idiomas y con múltiples reediciones.

Los estudiosos del mundo de lo social que escriben una poesía “intimista”, en principio no relacionada directamente con su obra, pueden dejar huella en su escritura profesional, de allí el significado de su reconocimiento. Es el caso del antropólogo brasileño Darcy Ribeiro, destacan sus poe-

<sup>7</sup> *Primitivos relatos contados otra vez*, obtuvo el Premio de las Casas de las Américas en 1976.

<sup>8</sup> Fernando Ayala Poveda, *Literatura viva aborígen colombiana*, en *Manual de literatura Colombiana*, Bogotá: Educar Editores, 1986, pp. 7-15

<sup>9</sup> A través de la página: <http://www.literaturaguatemalteca.org/arias.html>.

mas acerca del modo de vida existencia de los denominados adultos mayores que el los filia como septuagenarios en «Idos sidos».<sup>10</sup>

*Fronteras, transgresiones  
y mutaciones disciplinarias*

En estos tiempos de miradas multi e interdisciplinarias, reconocemos la incursión de sociólogos e historiadores (entre otros) en la escritura literaria. En el caso de Nicaragua, el tardío desarrollo de la antropología parece explicar la ausencia de una relación de esta disciplina con la literatura; en cambio, entre sociólogos, la poesía y la novela son géneros que no son ajenos, como los incluidos en la antología. Las fronteras disciplinarias y sus transgresiones se producen frecuentemente y en distintas direcciones. Los científicos sociales pueden acudir a la literatura en busca de nuevas formas de escritura y los literatos se aproximan a la antropología, sociología e historia para hacer novela y poesía, incluso se aventuran a la investigación antropológica. Esta es la experiencia que nos comparte Jerome Rothenberg.<sup>11</sup>

Si los antropólogos latinoamericanos que han escrito o escriben poesía se acompañan bien con el norte que guía nuestro ensayo, no podemos desconocer a quienes han incursionado en otras prácticas literarias, toda vez que la unidad de la literatura es indiscutible, más allá de sus particularismos. Bajo

tal prisma, reorientaremos nuestros análisis al campo literario, al que han concurrido nuestros antropólogos. En todos los casos, la producción literaria trasciende al ego, su diálogo con la alteridad, incluyendo a la persona amada. La poesía de manera análoga a los cauces que ofrecen a los antropólogos los otros géneros literarios, tensa de manera metafórica o elíptica, su relación con la otredad. La propia traducción merece ser tomada en cuenta, por los signos de comprensión y empatía que la guían para con cierta plasticidad estética, expresar lo que otro autor escribió en otro idioma. Florencia Tola, al traducir *El Principito* a la lengua de los Tobas de la Argentina, se involucró en un proceso de recreación de la prosa poética de Antoine de Saint-Exupéry en términos intersubjetivos e interculturales:

Ilustrado por niños tobas, el texto requirió dos años de trabajo emprendidos en común por los tobas jefes de la comunidad de San Carlos (provincia de Formosa) y un equipo de traductores de Derqui (provincia de Buenos Aires) y de la universidad de Buenos Aires. Una tarea a veces difícil, explica la antropóloga Florencia Tola, porque “el concepto del príncipe, por ejemplo, no existe en la cultura toba; así fue necesario recurrir a la imagen del cacique pequeño”. Contrariamente, “nada extraño es que el príncipe pequeño hable con una serpiente o un zorro y viaje entre las estrellas, se encaja perfectamente al toba de la mitología”. El libro de Saint-Exupéry es el “primer trabajo laico traducido al toba”. Los naturales po-

<sup>10</sup> Ricardo Pérez Montfort, historiador y poeta, documentalista mexicano, ha escrito *Rumbo, Seducción y naufragio, Cárceles y campo*, poemarios publicados en años recientes, en los que el poema puede ser “espacio de la melancolía” y un adentramiento a su condición como ser; en su escritura académica trata con frecuencia la representación y los estereotipos del otro nacional y afrocaribeño en los que manifiesta sus dotes literarias. Obtuvo el Primer Premio al mejor Documental en la categoría de Identidad y Género, Festival de la Memoria, México, Mayo, 2007.

<sup>11</sup> Jerome Rothenberg, *Apuntes de Poesía Antropológica*, El Pimentero, Moliendas literarias. En [elpimentero.blogspot.mx/2005/12/apuntes-depoessa-antropologica.html](http://elpimentero.blogspot.mx/2005/12/apuntes-depoessa-antropologica.html).

drían leer hasta este momento solamente el *Nuevo Testamento*.<sup>12</sup>

La producción literaria de nuestros colegas no ha sido ajena a los contextos histórico-culturales, ni a sus procesos de recepción de esa urdimbre letrada en la que las tradiciones de cada género se aproximan de alguna manera a las corrientes vanguardistas, para situar a cada canon como una moda. Si la vorágine de la modernidad en el campo literario y aún en el etnográfico, muestran sus límites temporales, los desafíos de la subjetividad para soltar escrituralmente a los “demonios interiores” no son ajenos al campo experiencial, signado a su vez por la territorialidad de la interacción social, las señas de identidad y los tiempos.

Considerando que mientras algunos de nuestros antropólogos latinoamericanos se inclinan a borrar por un lado las fronteras que marcan para cada género literario su respectivo canon de época, otros prefieren aceptarlas. Unos y otros significan al mismo sujeto y su obra que nos interesa analizar. Los primeros han escrito obras que pueden ser filiadas como pertenecientes a géneros híbridos, multi-géneros o poli-géneros. Los segundos, cultivadores de la poesía, plantean otros desafíos en su caracterización, como la de asumir sus pertenencias a alguna de las corrientes o estilos prescritos estéticamente por la historia de la poesía nacional o continental.

Jenaro Talens ha planteado el problema de la diversidad de géneros discursivos como la poesía, la novela, el cuento, el teatro y la traducción, entre otros, los cuales configuran las diversas aristas de un mismo

«cuerpo poliédrico del orden de lo cultural» al cual ha llamado «territorio Babel» (Talens, 2000: 11).

La antropología, la poesía y diversos géneros literarios se encuentran en variadas circunstancias y modos. Por lo que la experiencia de este breve aproximado obliga al acercamiento de una producción científica y literaria que tiene raíces en el siglo pasado, para seguir estableciendo y reflexionar sobre la diversidad de formas de relación entre las ciencias sociales y la literatura. Antes que pensar en una oposición irreconciliable entre la antropología científica y una antropología que busca y logra la articulación entre ciencia y literatura, aquí recuperamos el texto de Ramírez Torres, para valorar la distinción que hace Edgar Morin, en el caso de la sociología, según la cual la sociología científica “(...) elimina del campo sociológico toda posibilidad de concebir actores, sujetos, responsabilidad y libertad”; mientras que, en la sociología ensayística, “el autor no se esconde (“dice, yo”), es decir, asume su responsabilidad, concibe la sociedad como integrada por actores”.

### *Cierre de Palabra*

Poesía y antropología tienen una trayectoria por inventariar, discutir y valorar, sobre la cual hemos trazado las coordenadas de nuestro breve y, tal vez, polémico ensayo. El camino está abierto desde hace tiempo; habrá que seguir pensando la poesía y la literatura desde la antropología para asumir y decodificar la escritura científica, en otros lenguajes.

<sup>12</sup> Christine Legrand. “Quand Le Petit Prince devient So Shiyaxauolec Nta’a.” *Le Monde*, 10 de abril de 2005, p. 1.

### Bibliografía

- Arias, Arturo, *Sopa de caracol*, editorial Alfaguara, 2003.
- Carrasco M, Iván, *La antropología poética como mutación disciplinaria. Estudios filológicos*. No. 38, Valdivia, 2003. pp.7-17 <http://scielo.cl/scielo.php?pid=SOO71-1713>.
- García de León Antonio, *Resistencia y Utopía. Memorial de agravios*. Ed. Era, México, 1986.
- Geertz Clifford, *El antropólogo como autor*, Gedisa, Barcelona, 1989.
- Hammersley Martyn y Atkinson Paul, *Etnografía*, Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Krotz Esteban, «¿Qué es lo que NO es el conocimiento antropológico científico?» Panel: ¿Las ciencias sociales son ciencias? Cristina Puga, (coordinadora) Proyecto de investigación del COMECOSO, sobre el estado de las ciencias sociales en México. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, 24 de mayo, 2013.
- Melgar Bao, Ricardo e Hiromi Hosoya, «Literatura y etnicidad: un replanteamiento antropológico. El Yawar fiesta de José María Arguedas», *Boletín de Antropología Americana*, núm.14, México, pp. 63-82.
- Noel, Daniel C. *Castaneda a examen*. Barcelona: Editorial Kairós, 1977.
- Ponce, Analía. *Hacia una antropología hispano-americana situada*: tesis doctoral. San Juan: Editorial de la Facultad de Filosofía, Humanidades, y Artes, 2007.
- Ramírez, Axel: “La filosofía del pensamiento chicano: Only the Good Times de Juan Bruce-Novoa” en *El mito de lo umbilical. Los latinos en América del Norte. Actas del Séptimo Congreso Internacional de Culturas latinas en Estados Unidos*, (Axel Ramírez y Patricia Casasa editores), México: 1997, CEPE/SG/UNAM, 1997 p. 223.
- Rojas Osorio, Carlos. *Genealogía del giro lingüístico*. Medellín: Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia, 2006.
- Sandoval Correa, Andrés, «Regiones, etnicidad y literatura en Colombia: lecturas abiertas, de Manuel Zapata Olivella», *Lingüística y Literatura*, núm. 61, 2012, pp. 89-106.
- Talens, Jenaro. *El sujeto vacío: cultura y poesía en territorio Babel*. Madrid: Cátedra, 2000.
- Todorov y Ducrot, *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del Lenguaje*, México: Siglo XXI, 1983.
- Rothenberg Jerome, Rojas, Francisco, *La negra Angustias*, FCE, México, 2011.

# I prodromi della crisi: Ruth Benedict e Edward Sapir

LIA DRAGANI

“So che voglio pubblicare”

“Edward” – ricorda Margaret Mead – “fu il principale responsabile dello sviluppo del talento poetico di Ruth; il suo costante incoraggiamento, cura, critica, le crearono un’atmosfera in cui lei, per la prima volta nella vita, iniziò a espandersi come scrittrice” (Mead 1959: 21). Sapir aveva subito riconosciuto in Ruth Benedict la poetessa americana Anne Singleton. Voci circolavano sul fatto che un’etnologa della Columbia University pubblicasse poesia con un *nom de plume*.

Ruth Fulton nacque il 5 giugno 1887 a New York. Interessatasi tardi all’antropologia, dopo studi in letteratura inglese al Vassar College, si formò alla New School for Social Research sotto la direzione di Alexander Goldenwaiser e Elsie Clews Parsons, prima di entrare in contatto con Franz Boas, Robert Lowie e Alfred Kroeber (Sullivan 2009). Nacque una *unione mistica*, che si protrasse fino alla morte prematura di Sapir nel 1939, dominata dal comune interesse poetico e testimoniata da un lungo carteggio. Tuttavia gli anni della più stretta amicizia con Sapir sono quelli compresi fra il 1922 e il 1929.

Si offrirono mutuo incoraggiamento perché entrambi volevano pubblicare e Sapir la incoraggiava a sperimentare altri generi oltre al sonetto, cui era affezionata la Benedict. Ma la Benedict considerava la scrittura una forma di introspezione dolorosa e auto-analisi per superare i suoi traumi (“La storia della mia vita comincia quando avevo ventun mesi, all’epoca in cui mio padre morì”; questo *incipit* della sua breve autobiografia (Mead 1959: 97-112). Per Sapir scrivere era segno di vigore intellettuale e per lui la pratica dell’arte sottintendeva un coinvolgimento totale che non escludeva in via di principio l’abbandono dell’antropologia per dedicarsi alla carriera letteraria.

Più insicura di Sapir sulla qualità dei suoi versi, perché la Benedict desiderava così ardentemente pubblicare? Richard Handler ipotizza che Benedict scrivesse per provare la sua esistenza e cercare una sua personalità, essendo soggetta a frequenti crisi di identità, come testimonierebbero frasi di diario (nel 1912: “Cos’è il mio carattere? Una creatura a cui non darei un’occhiata” (Mead 1959: 119). Scrive per contrastare la solitudine, secondo Handler, perché in cerca di una personalità e perché rifiutava l’insegnamento e

il servizio sociale, attività all'epoca riservate alle donne ma poco adatte a una personalità creativa. Da piccola aveva ricevuto incoraggiamento familiare per scrivere: "la cosa migliore che ho fatto in tutti questi anni è stata scrivere". Ma scrivere senza riconoscimento non è sufficiente: "So che voglio pubblicare" (Mead 1959: 135). Descriveva il processo di versificazione in una lettera del 1929 a Margaret Mead in termini di "incubazione e gestazione", poi lavorava meticolosamente alla poesia. Dal momento che la sua poesia esprimeva una dimensione molto privata, lei temeva di mostrarla agli altri, perciò il voler esser riconosciuta attraverso la pubblicazione doveva generarle una certa ansia.

Gran parte della produzione poetica della Benedict è di carattere confessionale. Predomina anche un uso dell'immaginario religioso volto a spiegare, paradossalmente, l'impossibilità di un credo. Tale paradosso è la nota più originale nell'ambito della sua produzione. L'altro tema è quello della passione, saggia o incontrollata, soddisfatta o no, ma comunque confinata a se stessa, senza risposta. Molta della

Molta della poesia, va tenuto presente, fu scritta negli anni della sterile unione col marito Stanley Benedict (da cui trovò il coraggio di divorziare solo nel 1931). Molte liriche riguardano esperienze infantili ed emozioni intensamente personali.

Sapir era più interessato a esplorare la propria natura come se fosse un osservatore esterno, scarsamente affascinato dalla comprensione della soggettività altrui. Trasferiva le sue ambizioni poetiche sulla Benedict e lei fu rassicurata, poiché esisteva Sapir, che l'espressione di sé era compatibile con la vocazione di antropologa. Abbandonò la poesia con la pubblicazione di *Patterns of Culture*

(1934), perché riteneva fosse inutile ricercare il successo in un campo dove si avevano minori possibilità.

### *L'esilio canadese e le "ambizioni clandestine" di Sapir*

Si muoveva nel 1910 dalla Columbia University, New York, a Ottawa, in Canada, come direttore del Dipartimento di Antropologia della Missione Geologica Canadese, il linguista e antropologo Edward Sapir, nato il 26 gennaio 1884 a Lavenberg in Pomerania (allora Prussia, oggi Polonia) figlio di un cantore ebraico, Jacob Sapir e di una commerciante Eva Seagal. suo padre conosceva a memoria i canti del giudaismo ortodosso (ben diversi dal canto "occidentale"), componeva per suo conto e raccoglieva canti folklorici. La prima lingua che Sapir apprese fu lo yiddish parlato in famiglia (e in seguito l'ebraico per leggere la Bibbia) e il tedesco, anche se presto la famiglia si trasferì dapprima in Inghilterra e poi negli Stati Uniti (a Richmond, in Virginia). Sapir descrisse suo padre in un poema intitolato "The Learned Jew" dicendo che il Talmud era "his dreamland refuge from the world". Sapir si distinse subito negli studi, prima laureandosi in filologia germanica (con una tesi su Herder) poi, incontrato Franz Boas, a cui una passione comune per la musica oltre che per l'antropologia lo avvicinava (Douglas 1999), in etnologia e linguistica. La sua tesi di dottorato, una grammatica della lingua *tsimshian*, fu definita da Dell Hymes "quasi un miracolo per l'epoca" (Darnell 1990: 15).

I primi anni in Canada trascorrono sereni, allietati dalla nascita di tre figli. Poi il vento cambia direzione. Nel 1913 si conclama

la malattia fisica e mentale della moglie Florence che lo terrà nell'angoscia fino al 1924, anno della sua morte. Scoppia la Prima Guerra Mondiale che, oltre a riempire d'orrore la sua sensibilità, avrà come conseguenza un reciso taglio dei fondi per la ricerca universitaria. La xenofobia, di cui Sapir non si rese ben conto, doveva tuttavia farsi sentire per tutti gli immigrati di origine tedesca. Inoltre si sentiva isolato dai centri di vitalità intellettuale e artistica degli Stati Uniti e suo unico punto di riferimento diventa l'amico antropologo Robert Lowie, che da New York gli riporta le notizie di attualità culturale e letteraria, fornendogli contatti coi maggiori letterati ed editori dell'epoca. Un lungo carteggio testimonia il prezioso sostegno offerto da Lowie a Sapir in anni tragici per la sua vita personale e professionale. In Canada, si creò comunque un giro di amicizie letterarie a Ottawa, che si riunivano nel salotto della scrittrice canadese Madge Macbeth che prese Sapir sotto la sua ala, nonostante che la fama di quest'ultimo come poeta non si fosse ancora consolidata (Darnell 1990: 164-165). Questo non gli impedì di maturare sentimenti di frustrazione, di risentimento (contro Boas), disamore per il lavoro e noia. Si avvicina a Paul Radin, l'antropologo *bohémien* del gruppo, che tacciava Boas di "timidezza metodologica". Nascono i primi elementi di ribellione teorica a Boas.

Gli anni che vanno dal 1917 al 1925 coincidono col periodo in cui Sapir considerò la poesia come parte essenziale della sua attività intellettuale. Nel 1922 gli sforzi poetici prevalgono nettamente sull'antropologia (Handler 1983: 211), fino a fargli accarezzare l'idea di abbandonare la carriera scientifica. Radin era stupito dalle sue ambizioni poetiche e non riusciva a capirle (gli chiese anche:

"Ma lo fai perché hai bisogno di soldi o per cos'altro?"). A Robert Lowie Sapir confessa: "praticamente non mi occupo di antropologia fuori dall'orario d'ufficio" e quando quest'ultimo lo rimprovera di avere perso la passione per l'etnologia, Sapir risponde con sincerità disarmante in una lettera datata 29 settembre 1916:

Forse ho perso la mia vocazione ma non sta a me deciderlo. So che potrei fare un soddisfacente lavoro sia linguistico che etnologico, come provano i miei due viaggi fra i Nootka. Ho un ammasso enorme di dati etnologici e linguistici fra le mani, che mi terranno occupato per almeno cinque anni. Ma (e qui sta il mio disappunto) non ho alcun impulso positivo verso il lavoro. Un certo necessario entusiasmo per i problemi etnologici sembra sia andato perso, dissolto insieme al periodo degli studi dottorali. Sento che nel mio lavoro non sono vero, non sono sincero con la parte più profonda di me, che ho consentito a me stesso di inseguire l'utile a spese dei miei desideri e impulsi più sottili, qualunque essi siano. Questo profondo sentimento di delusione e disaffezione è il maggior responsabile per la mia carriera relativamente improduttiva per quanto, a essere sinceri, sprechi la maggior parte del mio tempo nella routine dell'ufficio. Ammassare dati, scrivervi sopra, discutere "problemi" è facile, ma *cui bono*? Non mi fraintendere, l'errore sta in me. Il mio disamore non è dovuto agli aspetti più inumani della nostra disciplina.

Io cerco la bellezza della forma. Uno stile perfetto, un sistema filosofico ben bilanciato, un perfetto passo di musica, un organismo linguistico chiaro, la bellezza delle relazioni matematiche – queste sono le cose che mi smuovono nel profondo. Come un lavoro protratto, non coordinato o mal coordinato che consiste nell'ammassare i dati della ricerca sul campo, può soddisfare i miei desideri? Non è una punizione per la libertà di uno spirito anelante? Non credo tuttavia che il mio

temperamento sia del tutto a-scientifico, perché sono sicuramente critico e analitico. Uno spirito scientifico con una volontà e un'aspirazione estetica! Accidenti, l'auto-analisi potrà essere sbagliata, ma il disamore è tutto qua (Sapir 1965: 20-21).

Sono gli anni della poesia per Sapir (1917-1925), interesse che a Chicago, in un ambiente accademico più congeniale al suo lavoro scientifico, si affievolì. Duecento poesie pubblicherà Sapir e sulle maggiori riviste dell'epoca e nel 1917 un'antologia poetica *Dreams and Gibes* (Sogni e frecciate), dedicato a Florence che condivideva la passione per la poesia, contenente 53 liriche, alcune di argomento privato (la malattia della moglie e le sue personali angosce) e pubblico (la tragedia della guerra), altre di taglio decisamente satirico e caustico (frecciate contro l'ambiente accademico, i filosofi raziocinanti, gli esteti algidi e privi di cuore).

Nel 1916, l'anno della sua ultima pubblicazione di stampo boasiano (*Time Perspective in Aboriginal American Culture*) e prima della crisi, Sapir incomincia a tenere un taccuino, le *Suggestive Notes* in cui trascriveva idee per brevi racconti, aforismi, poesie e critiche e pubblica le prime recensioni letterarie e psicoanalitiche, un *paper* sul compositore australiano Percy Grainger e un saggio sulla cultura americana in risposta a John Dewey. Nel 1917 porta a termine sia lavori tecnici che recensioni di racconti, la biografia di un musicista e due saggi sulla teoria letteraria.

Sia Radin che Kroeber, temendo che il loro collega davvero volesse abbandonare la professione antropologica, in parte lo scoraggiarono. Kroeber aveva gusti classici in campo letterario e non amava la "new poetry" degli Imaginisti e di Ezra Pound a cui

Sapir si rifaceva e gli sembrava che Sapir vi aderisse spersonalizzandosi: "Hai un dono d'espressione, non guastarlo". Per lui a Sapir mancava il *pathos*: "Le tue poesie sono accurate e delicate ma non è questo che fa la poesia". Ma Sapir scriveva per allontanarsi dalle emozioni violente, non per riviverle e poi descriverle (Handler 1986).

Sapir era legato alla corrente poetica "imaginista", quindi Amy Lowell, Ezra Pound, Harriet Monroe. La così detta "new poetry", popolare nel periodo bellico, mirava a una combinazione tra la fiamma (alta, isolata) della passione intellettuale, amorosa e civile e il "freddo acciaio dell'intelletto". Questi poeti scelsero l'*hardness*, il pensare aspro come valore artistico (un "attenersi al difficile" avrebbe detto Rilke), riferito sia alla tecnica che alle visioni dell'artista. L'*hardness* suggerisce che una vera arte dipenda dalla scoperta della realtà personale, una realtà penetrata, compresa, abbracciata ed espressa stando soli e ricercando un "superbo entusiasmo per la vita", "un atteggiamento appassionatamente intellettuale per la vita". L'accento è tutto posto sull'esperienza del poeta che, con la sua diretta intuizione della realtà, richiama un altro elemento, la sincerità. Per Pound linguaggio convenzionale significa pensiero convenzionale, impersonale, derivativo, insincero. Il poeta è "sincero" perché "intuisce" la realtà direttamente e intuitivamente, senza mediazioni razionali. È ben noto l'interesse di Sapir per la filosofia crociana, di cui adottò quel che gli interessava, ignorando il resto. Entrambi condividevano l'idea che l'intuizione e "ogni sincera espressione di sé" fosse equivalente all'arte (Handler 1986).

Sono questi anche gli anni in cui confessa a Lowie le sue "ambizioni clandestine", la

passione per la musica a cui vorrebbe dedicarsi totalmente, frenato però dalla mancanza di un'educazione formale in quel settore. Nonostante i suoi impulsi estetici si esprimessero in questo frangente nella pratica poetica e musicale e, in ambito scientifico, nella linguistica, Sapir fece anche un'incursione nelle arti figurative. Il 1917 fu l'anno, infatti, in cui si interessò alla variabilità delle risposte estetiche agli elementi del disegno fra i membri delle società da lui studiate nella Northwest Coast. Uno studio dei suoi lavori sull'arte può essere proficuo per comprendere la genesi della sua teoria della cultura che nacque da una pratica dell'arte. Attraverso la poesia, Sapir avvicinava la psicologia dell'individuo e la natura della creatività che tanta parte ebbero nella sua teoria della cultura.

Sapir scrisse una sola poesia dal titolo antropologico, "Zuni" (1924) ma in realtà nel contenuto dedicata a un'allieva di Boas che nel 1924 gli aveva inviato la sua tesi di dottorato in lettura. La tesi era *Il concetto di Spirito Guardiano in Nord America* e l'antropologa Ruth Benedict.

### Bibliografia

- Barbara A. Babcock, 1993, "Not in the Absolute Singular": Re-Reading Ruth Benedict," in Nancy J. Parezo, ed., *Hidden Scholars: Women Anthropologists And The Native American Southwest*, Albuquerque.
- Banner L. W., 2004, *Intertwined Lives: Margaret Mead, Ruth Benedict and their circle*. New York, Alfred Knopf
- Caffrey M., 1989, *Ruth Benedict. Stranger in this Land*, University of Texas Press, Seattle-Washington.
- Colleen B. Cohen, "Reading and Writing the Script of Anthropology: Benedict, Gender and Style," *Vassar College*, 1988.
- Darnell, R., 1986, *Personality and Culture: the Fate of the Sapirian alternative* in Stocking G., 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and the Others: essays on culture and personality*, Wisconsin University Press.
- Douglas, C., 1999, *Franz Boas. The Early Years, 1858-1906*, University of Washington Press, Seattle-Washington.
- Darnell, R., 1990, *Edward Sapir. Linguist, Anthropologist, Humanist*, University of California Press, -Berkeley & Los Angeles, California.
- Geertz, Clifford. 1988. "Us/Not-Us: Benedict's Travel's." In Clifford Geertz. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Handler R., 1983, «The Dainty and the Hungry Man. Literature and Anthropology in the Work of Edward -Sapir, in G. Stocking (ed.), *Observers Observed. Essays in Ethnographic Fieldwork*, The University of Wisconsin Press, 208-231.
- Handler R., 1986, «Vigorous Male and the Aspiring Female: poetry, personality and culture in Edward Sapir and Ruth Benedict» in G. Stocking, 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and the Others: essays on culture and personality*, Wisconsin University Press.
- Handler, Richard. 1989. "Benedict as Feminist." *Science*, 244(4902):369-370.
- Handler, Richard. 1990. "Ruth Benedict and the Modernist Sensibility." In Marc Manganaro (ed.), *Modernist Anthropology: From Fieldwork to Text*. Princeton: Princeton University Press.
- Irvine J., 1994, *Edward Sapir: the psychology of culture. A course of lecture*, Mouton de Gruyter.
- Lapsley H., 1999, *Margaret Mead and Ruth Benedict*, Amherst, University of Massachusetts Press.
- Mead M., 1959, *An Anthropologist at Work*. Wri-

- tings of Ruth Benedict*, Greenwood Press, Westport.
- Mintz, Sidney, 1984 Ruth Benedict. In *Totems and Teachers*. Sydel Silverman, ed. New York: Columbia University Press.
- Model J. 1988, «Ruth Fulton Benedict» in *Women Anthropologists: A Biographical Dictionary*, New York, Greenwood Press.
- Model J., 1983, *Ruth Benedict. Patterns of a Life*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- Sapir, E., 1921, *Language. An Introduction in the Study of Speech*, Harcourt Brace.
- Stocking G., 1986, *Malinowski, Rivers, Benedict and the Others: essays on Culture and personality*, Wisconsin University Press.
- Sullivan G., 2008, «Three boasian women: Margaret Mead, Ruth Benedict and Ruth Landes», *Reviews in Anthropology*, 201-230.
- Young V., 2005, *Ruth Benedict: Beyond Relativity*, Beyond Patter.

## Il multiculturalismo poetico di “Alcheringa”

PATRIZIA DEL BARONE

**P**er indicare il punto d'incontro e di attraversamento “between inner and outer world”, gli Arunta australiani usano la metafora “Tempo del Sogno”, al quale rinvia anche “Alcheringa”, la parola adoperata quale ritorno alle origini, con cui Jerome Rothenberg fonda, in collaborazione con Dennis Tedlock, nel 1970, la prima rivista di etno-poetica delle poesie tribali del mondo. Già a partire dal profilo professionale dei co-editori – l'uno poeta, autore di più di sessanta libri di poesie, tradotte in numerose lingue, ma anche traduttore e saggista, l'altro, come è noto, antropologo – la rivista sancisce il sodalizio dei due universi, tradizionalmente incommensurabili e accademicamente lontani, della poesia e dell'antropologia e cerca di sensibilizzare gli altri studiosi alla necessità di una interazione pluridisciplinare, nella quale ogni ricerca deve immergersi e giustificarsi, risolvendosi in quella unanimità di risultati che Jakobson chiamò “struttura polifonica”. “Alcheringa” è, fondamentalmente, il risultato di una attività interdisciplinare, antropologica e poetica ad un tempo, che non è espressione di una curiosità avida di suggestioni molteplici, né,

tanto meno, di sfiducia nel metodo, quanto piuttosto coscienza di una totalità inscindibile. Rothenberg dirige la rivista con Tedlock dal 1970 al 1976, dopodiché fonda New Wilderness Letter, mentre “Alcheringa” si spegne il 1976. “Alcheringa” si propone di dare voce all'alterità poetica, esplorare l'intera gamma delle poesie dell'uomo, per allargare la comprensione della poesia stessa, incoraggiare traduzioni della poesia orale/tribale, rappresentare un forum per la discussione delle possibilità e dei problemi di traduzione dalle differenti culture, promuovere collaborazioni tra poeti, etnologi e linguisti, enfatizzare l'importanza della poesia tribale, che agisce “per cambiare la vita e la mente degli uomini”, assistere al libero sviluppo della consapevolezza etnica degli indiani e di altri popoli, incoraggiando il rispetto per il passato e il presente tribale del mondo, combattere, infine, il genocidio culturale in tutte le sue manifestazioni. La rivista presenta un carattere poliedrico, pluralista e laico ed appare particolarmente attenta alle innovazioni, alle contaminazioni, insomma, ad ogni forma di meticcio poetico. “Alcheringa” si configura come “nuova avanguardia”: luogo della scoperta di scritture “altre”, che segnano una

nuova forma di nomadismo, di viaggio al di là dei confini della poesia tradizionale. Essa, infatti, in un atto di ibridazione radicale, raccoglie insieme elementi tribali e “profani”: da un lato, poesie di immagini, di suoni, sogni, visioni e scenari di eventi rituali, ossia poesie primitive, che sembrano “esistere oltre la scrittura ed il libro”; dall’altro, poesie alternative, sperimentali, marginali rispetto al panorama artistico ufficiale contemporaneo. Una sorta di “etnopoetica d’avanguardia”, che sarà praticata, ad un tempo, da poeti con una educazione antropologica e linguistica, e da antropologi e linguisti poeti, come Stanley Diamond, Dell Hymes, Gary Snyder e Nathaniel Tarn. Jerome Dennis Rothenberg è un modernista non canonico, una della figure più interessanti nel panorama dell’etnopoetica americana: i suoi scritti sono una polifonia di voci di poeti e di artisti del passato e contemporanei, quali Jackson Mac Low, Pablo Picasso, Leonardo Da Vinci, Federico Garcia Lorca, James Joyce, Salvatore Dalì. È suo il merito di aver fatto conoscere al grande pubblico di lingua inglese poeti come Paul Celan, Gunter Grass e Ingerborg Bachman. Ma il suo progetto più ambizioso è del 1968. Quell’anno la Wenner-Gren Foundation in Anthropological Research finanzia la traduzione di un consistente numero di poesie degli indiani Seneca: Rothenberg lavora per quasi due anni direttamente sul campo, la riserva Allegheny a Steamburg, New York, con l’aiuto di alcuni poeti indigeni. In quella occasione Rothenberg elabora un proprio modello di traduzione, che definisce “total translation”: la traduzione non solo del significato del testo, ma, altresì, delle cosiddette distorsioni lessicali, delle sillabe insignificanti e di tutto il contesto poetico, dalla musica allo stile della performance.

Obiettivo fondamentale di ogni traduzione per Rothenberg è, infatti, quello di rendere una “total poetry”. È proprio grazie a queste traduzioni che Rothenberg scopre l’esistenza di modi diversi di fare poesia, che si alimenta il suo interesse per la poesia degli indiani d’America, degli africani, per la poesia tribale/orale in generale.

Rothenberg fa nascere l’etnopoetica con Vico e ne ricostruisce la storia passando per Blake, Thoreau, Tzara – il primo, tra l’altro, a raccogliere, senza mai pubblicare però, una antologia di poesie tribali/orali dell’Africa e dell’Oceania – fino a Olson, Eliade, Snyder, Baraka, e ne discute con l’antropologo-poeta Stanley Diamond e l’etnomusicologo David MacAllister. Poi propone una nuova etnopoetica, che nasce fondamentalmente dall’esigenza di dare una nuova immagine alla poesia dei popoli del “quarto mondo”. Il termine *ethnos* in Rothenberg ha una valenza positiva; all’inizio è popolo, gruppo, razza, non questa nazione (“noi”), ma quelle nazioni (“gli altri”), è l’equivalente greco per non cristiano, non ebreo (detto da un ebreo), pagano, selvaggio – ossia gente della terra, antica, primitiva, incolta, barbara, inurbana – in altre parole, è il poeta che, come scrisse Platone, dobbiamo cacciare dalle nostre città, dai nostri corpi, dalle nostre menti. Ora è il desiderio di completezza dell’essere umano. E l’etnopoetica – il sublime etnopoetico e l’etnopoetica oracolare – è il simbolo di una più antica verità, che la poesia è la vera lingua degli *ethnoi*, e di un nuovo processo poetico, che induce alla conoscenza del nostro essere nel mondo, che spiega chi siamo, da dove veniamo e dove stiamo andando. Il panorama dell’etnopoetica disegnato da Rothenberg, è vasto e vario: si parte dalla poesia primitiva per approdare ai gruppi collocati ai margini

del panorama artistico “ufficiale” contemporaneo. Una possibilità che troverà piena espressione in *Poems for the Millenium*, un'opera monumentale in due volumi, scritta in collaborazione con Pierre Joris. Il primo volume, del 1995, “From Fin-de-Siecle to Negritude”, copre una serie di lavori che vanno dal *Coup de dès* di Mallarmé del 1897 a quelli che apparvero in piena seconda guerra mondiale. Esso è diviso in tre “gallerie” di poeti e sei sezioni riservate ai movimenti che caratterizzarono quel periodo, a dire di Rothenberg, spesso altrove deliberatamente tralasciati o ridotti alle sole note – il Futurismo, italiano e russo, l'Espressionismo, il Dadaismo, il Surrealismo, l'“Oggettivismo” e la Negritudine. Il secondo volume, scritto nel 1998, va “From Fluxus to Millenium”, ossia “the present world in which we live & work”. Racchiude due gallerie di poeti degli anni quaranta, cinquanta e sessanta, che offrono un panorama articolato di risposte all'olocausto e alla guerra fredda. Sono ritratti più di una cinquantina di poeti, da Kaschnitz a Snyder e tra questi Samuel Beckett, Charles Olson, John Cage, Robert Duncan, Paul Celan, Pier Paolo Pasolini. In questo scenario di celebrità, lasciando, indubbiamente, spazio a critiche di ogni sorta e senza farsi scrupolo di volontarie omissioni, Rothenberg si sofferma a discorrere di gruppi artistici particolari: il Vienna Group, i Cobra, i “Tammuzi Poets”. Si tratta, in realtà, di gruppi poetici “alternativi” o, comunque, “underground”. I Tammuzi, ad esempio, sono un gruppo di scrittori del Libano e della Siria, che si forma nel 1956 attorno alla “Beirut Magazine Shi'r”(poesia) con l'intento di rivoluzionare la cultura e la lingua araba e creare, come scrive il poeta siriano

Adonis (Alì Ahmed Said), “una poesia che stabilisca un altro concetto di identità – pluralista, aperta, laica”.

Jerome Rothenberg appare, dunque, a differenza dei suoi contemporanei e predecessori, più disposto a mettersi alla ricerca di visioni e mondi da recuperare alla coscienza occidentale e, per rilanciare lo spirito della sperimentazione novecentesca, ne riscopre la tradizione da angolazioni inedite, demomumentalizzando i suoi bardi e riscrivendone la storia dalla parte degli esclusi.

L'arte poetica e l'etnopoetica di Rothenberg, allora, sono parodiche e multiprospettiche, si configurano come una sorta di antropologia “globale” sull'avanguardia del ventesimo secolo. Se Charles Olson parla di nuovi localismi, che alimentano il nostro senso storico e poetico, Rothenberg, al contrario, con “Alcheringa” prima e con *Poems* dopo, permette di parlare di un nuovo globalismo. Con Rothenberg l'etnopoetica diventa strategia di ciò che Tarn chiama “totalization” e strumento di discussione della complessità dai diversi punti di vista, da poeti, antropologi, artisti, musicisti, linguisti, ma soprattutto da esseri umani che condividono origini e identità “multiple”. Gary Snyder scrive che “noi siamo i primi esseri umani nella storia ad avere tutte le culture a disposizione del nostro studio, e siamo abbastanza liberi dal peso della cultura tradizionale da andare in cerca di una identità superiore”; e Jerome Rothenberg conclude: anche se la parola ethnos richiama alla mente i tristi scenari della Bosnia e del Ruanda, l'etnopoetica non si ferma ad un utile ma “centrifugo” multiculturalismo, ma prospetta un futuro “centripeto” interculturale.



# L'utopia poetica di Stanley Diamond

ALESSANDRA BROCCOLINI

“Non dico che dovremmo diventare tutti poeti, ma che dovremmo pensare alle possibilità di inserire delle integrazioni figurative e cercare nuove forme di discorso rivolte più all’onestà che alla verità” (S. Tyler, 1984)

*Antropologia e poesia: una... certa passione*

**L**a riflessione che è stata prodotta fino ad oggi sul rapporto tra antropologia e poesia nella scena statunitense ha raggiunto ormai una certa consistenza, non solo all’interno del panorama strettamente angloamericano, dove a partire dagli anni Settanta ha dato vita a numerosi dibattiti e riflessioni prima intorno alla rivista *Alcheringa* e poi intorno alla figura dell’antropologo Stanley Diamond, dibattiti che hanno mutato il modo di intendere l’etnografia e la stessa pratica antropologica, ma anche più di recente nel contesto

italiano. Diversi anni fa un volume curato da Domenico Scafoglio<sup>1</sup>, che riportava gli atti di un convegno dedicato ad antropologia e poesia<sup>2</sup>, ripercorreva in diversi saggi le vicende che hanno segnato l’ingresso nella scena antropologica statunitense della poesia, prima come passione soggettiva separata dalla pratica della ricerca e della scrittura etnografica, e poi via via sempre più intrecciata ad essa, fino agli esperimenti di *field poetry* o di *poetic fieldwork*<sup>3</sup>, dove la poesia diventa essa stessa strumento di conoscenza nel corso della ricerca sul campo. Nel mezzo, tra gli anni ’70 e ’80 c’è la rivista *Alcheringa/Ethopoetics*, fondata dal poeta e traduttore Jerome Rothenberg e dall’antropologo Dennis Tedlock, una rivista che ha inaugurato l’etnopoetica, alla quale hanno collaborato anche antropologi e linguisti come Paul Friedrich, Dell Hymes e lo stesso Stanley Diamond, una rivista che ha visto la sperimentazione tra poetiche indigene, poesia d’avanguardia e poesie scritte da antro-

<sup>1</sup> Scafoglio, D. (a cura di), *La coscienza altrà. Antropologia e poesia*, Cava de’Tirreni (SA), Merlin, 2006 (vedi Scafoglio, pp.5-16; Broccolini, pp.69-87; Del Barone, pp. 64-69).

<sup>2</sup> Convegno di Studio “Antropologia e Poesia”, organizzato dall’Università di Salerno, Dipartimento di Scienze dell’Educazione e dall’Associazione Italiana per le Scienze Etnoantropologiche (A.I.S.E.A), Sezione di Antropologia e Letteratura, Salerno, Ravello 2-4 maggio 2002.

<sup>3</sup> Broccolini, A., “Sugli antropologi che scrivono poesie”, in D. Scafoglio, 2006, pp. 69-87.

pologi fuori e dentro il fieldwork, dove la sperimentazione andava verso un superamento dei tradizionali generi di scrittura segnando un momento importante di cambiamento anche nell'epistemologia antropologica<sup>4</sup>. D'altra parte, non è un mistero neppure la passione poetica che, fin dalle origini dell'antropologia americana, aveva preso tutta la generazione degli allievi di Boas, tanto che di Ruth Benedict, che come è noto era anche una poetessa, Edward Sapir scrisse nel 1926 che "It is no secret between us that I look upon your poems as infinitely more important than anything, no matter how brilliant, you are fated to contribute to anthropology"<sup>5</sup>.

Nel recensire due raccolte di poesie dell'antropologo e linguista Paul Friedrich, nel 1984 Stephen Tyler, antropologo cognitivista e postmodernista, si domandava "perché la poesia?" e scriveva:

Il nostro interesse per la poesia deriva dalle attuali minacce nei confronti nel nostro abituale modo di fare antropologia [...]. Queste minacce hanno una radice comune nella nostra percezione... e cioè che il discorso scientifico è particolarmente mendace. Tre sono le circostanze che illuminano il nostro scontento. La prima sta nella nostra delusione nei confronti dell'etnografia come genere in sé. [...] La seconda è nel nuovo tentativo che stiamo cercando di stabilire nel modo di relazionarci come antropologi ai nostri informatori. Chi può oggi fare *fieldwork* e rimanere cieco nei confronti della dimensione del potere e dell'ideologia? La terza è nella nostra paura di estranei che metta-

no in discussione lo scopo dell'antropologia. [...] Questa è la crisi dell'antropologia contemporanea. È una crisi del suo discorso, una crisi della sua poetica, e per questo ci stiamo rivolgendo alla poesia, per trovare qui delle soluzioni ai dilemmi creati da un modo di discorso i cui tropi principali e la cui ideologia ci condannano per sempre al fallimento, all'ipocrisia e alla nevrosi<sup>6</sup>.

Uno scontento che tuttavia non impediva a Tyler di riconoscere comunque che:

Senza antropologia, né l'arte moderna né la poesia moderna sarebbero quello che sono oggi. L'antropologia ha dato all'artista moderno lo spirito della distanza e dell'estraniamento dalle sue tradizioni familiari, arricchendo e relativizzando il magazzino delle conoscenze, dei simboli e delle altre bizzarre cose che poeti ed artisti usano nei loro lavori. Tutto ciò ha reso possibile lo sfruttamento che hanno fatto dell'esotico, dell'arcaico, del primitivo, del primordiale, dell'universalità di miti e simboli e la relatività del linguaggio e del pensiero<sup>7</sup>.

Nel 2002, nel corso della preparazione del citato convegno italiano su antropologia e poesia, che alle soglie del nuovo millennio ha segnato un momento di interesse dell'antropologia italiana nei confronti della poesia e di questi momenti fondativi dell'antropologia postmoderna, un caso fortuito volle che nella rete scopriassi in una biblioteca universitaria degli Stati Uniti – la New School University – l'archivio personale ed inedito di Stanley Diamond, dove l'antropologo aveva a lungo insegnato, al cui interno era conserva-

<sup>4</sup> Per i riferimenti alla scena americana sui rapporti tra antropologia e poesia rimandiamo a Broccolini (2006).

<sup>5</sup> Lettera di Edward Sapir a Ruth Benedict, 11 marzo 1926, cit. nella prefazione al volume 11 della rivista *Dialectical Anthropology*, 1986, p. 130.

<sup>6</sup> Tyler, Stephen A., "Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich", in *American Anthropologist*, 86, 1984, p. 335 (traduzione dell'autrice).

<sup>7</sup> Tyler, Stephen, *op. cit.*, p. 329.

ta la documentazione degli anni '80 relativa ad un progetto di volume di poesie scritte da antropologi, che Diamond stava preparando con l'aiuto dei numerosi colleghi antropologi che in quegli anni animavano i fermenti della nascente antropologia postmoderna e dialogica. Fu il convegno italiano a portarmi dunque negli Stati Uniti alla ricerca del volume inedito, un volume che mai vide la luce e che naufragò a causa dell'ostracismo degli editori nei confronti del coraggioso e pionieristico progetto editoriale<sup>8</sup>.

*Stanley Diamond:*

“a marxist anthropologist in New York”

Ma chi era Stanley Diamond e perché occuparsi di un volume che mai vide la luce? L'antropologia italiana conosce poco Stanley Diamond, tanto che nessuna sua opera ha avuto l'onore della traduzione. Diamond nasce nel 1922 a New York da una famiglia ebraica; il suo primo interesse è per la poesia, ma si laurea in filosofia e dopo aver conosciuto gli scritti antirazzisti di Franz Boas si rivolge all'antropologia conducendo un dottorato alla Columbia University nel 1951 su temi di antropologia politica, con una tesi sullo stato africano del Dahomey e sui rapporti conflittuali tra la formazione dello stato e le comunità. Le biografie su Diamond lo definiscono tuttavia un “poeta americano”<sup>9</sup> prima ancora che un antropologo. Nei primi anni di insegnamento all'università di California, in pieno clima di maccartismo

anticomunista, imperante negli anni della seconda “paura rossa”, Diamond fu espulso dall'università per aver denunciato il clima repressivo in cui si lavorava e, a causa del clima difficile degli anni più duri dell'anticomunismo americano, non riuscì a trovare una collocazione in nessuna università nei tre anni seguenti. Fu in questo periodo che condusse il suo primo fieldwork in un kibbutz israeliano e in un villaggio arabo. Nel 1966, dopo aver insegnato in altre università, Diamond arriva alla New School University a New York, dove fonda il *New School anthropology program*, poi divenuto un dipartimento, il primo dipartimento, secondo alcuni, di antropologia critica negli Stati Uniti. Negli anni Sessanta conduce numerose ricerche etnografiche: tra gli Anaguta in Nigeria negli ultimi anni di governo coloniale britannico, tra i Seneca dello Stato di New York (dove il poeta Jerome Rothenberg che collaborerà ai suoi progetti poetici era andato a vivere), ed in Biafra alla fine degli anni Sessanta durante la Guerra in Biafra. Nel 1975 fonda la rivista *Dialectical Anthropology*, una rivista per “menti critiche”, ancora oggi voce della sinistra americana e presente sulla scena internazionale, “an international journal for critical minds in anthropology, the arts and humanities, and social and political sciences”<sup>10</sup>, che con approccio marxista e prospettiva critica aveva l'obiettivo di discutere le trasformazioni della società partendo dalla “persistence of the deeper emancipatory practices characteristic of primitive societies, that persist or are reinvented in the interstices

<sup>8</sup> Vd. Broccolini, Alessandra, 2006, *op. cit.* pp. 78ss.

<sup>9</sup> “Stanley Diamond: In Memoriam”, in *Dialectical Anthropology*, 1991, vol. 16, n. 2, p. 105.

<sup>10</sup> <http://www.springer.com/social+sciences/anthropology+%26+archaeology/journal/10624> (05.05.2013)

of civilization”<sup>11</sup>. Negli anni Ottanta si dedica alla poesia, attività che aveva coltivato fin da bambino, ma che aveva interrotto per quasi 25 anni, riprendendola solo nella maturità, all’età di 44 anni. Di questi anni sono infatti i suoi progetti poetici e le raccolte di poesia. Diamond tuttavia riscopre la poesia grazie all’antropologia. Ecco forse la ragione di un legame così personale per la poesia che lo impegnerà nell’ultima fase della sua vita.

Sempre attento alle relazioni di potere, coloniale e neocoloniale, critico nei confronti del modello di civilizzazione occidentale, e fortemente influenzato fin dai primi anni del suo insegnamento dalle posizioni antirazziste di Boas e successivamente dalla teoria marxista che interpretò in una “visione umanistica e romantica del primitivo precedente all’alienazione di classe prodotta dalla civilizzazione”<sup>12</sup>, Diamond fu un intellettuale “consapevolmente sovversivo” e aperto, come è stato scritto, nei confronti di coloro che tentavano di contribuire ad una radicale trasformazione della società, piuttosto che un accademico<sup>13</sup>. Ha pubblicato numerosi volumi di antropologia critica influenzati dalla teoria marxista (tra i più noti, *In Search of the Primitive. A Critique of Civilization* (1974) e *Toward a Marxist Anthropology* (1979)), e diverse raccolte di poesie, come *Totems* (1982) e *Going West* (1986).

È in questa cornice teorica di critica alla civilizzazione occidentale che si colloca l’interesse di Stanley Diamond per la poesia,

vista non come un momento soggettivo di espressione personale e neppure come uno strumento di denuncia politica e civile, ma come un modo per restituire al linguaggio quotidiano e all’oralità quella dimensione espressiva perduta nel processo di civilizzazione occidentale e che invece appartiene al “primitivo”. In questa nuova prospettiva – che era differente dai precedenti contributi poetici degli antropologi boasiani<sup>14</sup> – fu tra i primi antropologi ad interessarsi dei rapporti tra poesia e antropologia organizzando a New York forum per poeti antropologi e per antropologi poeti. Diamond tuttavia non giunse mai, come faranno i suoi successori in anni più recenti, a considerare la poesia come parte integrante del lavoro di fieldwork, a fondere le due forme di interpretazione e di scrittura, nella consapevolezza che “anthropology is not poetry and anthropologists are not *per se* poets”<sup>15</sup>.

Tuttavia, nello spiegare il suo punto di vista e l’interesse prettamente “antropologico” per la poesia, Diamond fa l’operazione di collocare, anzi di ri-collocare, la poesia nel contesto, a suo parere originario, dell’oralità e del linguaggio quotidiano, criticando la società contemporanea del profitto che avrebbe espulso la poesia dalla vita sociale facendola diventare un fatto esclusivamente personale. “Se gli antropologi – scrive Diamond nel 1986 – fossero Zulu, Eschimesi, Seneca o Pawnee il loro linguaggio di tutti i giorni, metaforico, ritmico, connotativo e allo stesso

<sup>11</sup> ... dalla “persistenza delle pratiche più profonde di emancipazione caratteristiche delle società primitive che persistono o vengono reinventate negli interstizi della civiltà”, Stanley Diamond: *In Memoriam*”, op. cit. p. 105.

<sup>12</sup> Boyarin, J., 2000, p. 12.

<sup>13</sup> “Stanley Diamond: *In Memoriam*”, op. cit., p. 107.

<sup>14</sup> Vd. A. Broccolini, op. cit., p. 73 ss.

<sup>15</sup> S. Diamond, “Preface”, in *Dialectical Anthropology*, 11, 1986, p. 131.

tempo concreto, renderebbe possibile a tutti di esprimersi in poesia, come molti antropologi hanno potuto sperimentare. In queste società, che sono il rovescio primitivo della repubblica, la poesia è al centro dell'esistenza sociale. Ma nella nostra società, denudata di cultura, i simboli sono crollati diventando segni e impoverendo il linguaggio quotidiano [...], e la poesia è diventata uno sforzo tutto soggettivo ed estenuante, che in ogni momento deve combattere contro la pesantezza del linguaggio civilizzato". Per questo motivo, secondo Diamond, fare oggi poesia "in assenza di una tradizione orale è come provare a volare senza ali" e "una poesia, anche se nota, può risaltare per la lingua ma non vive nel linguaggio".<sup>16</sup> Una visione quella di Diamond, forse influenzata da un certo eco di primitivismo e di immagine del "buon selvaggio", ma che riconosce, come vedremo più avanti, alla poesia non un valore scientifico e analitico che possa sostituire l'analisi antropologica, ma forse un valore critico perché patrimoniale e trasformativo per la società. La poesia – dirà ancora Diamond – rappresenta un altro modo di conoscere, esterno ai modelli cognitivi dominanti della civilizzazione occidentale contemporanea<sup>17</sup>.

### Il Poetry Project di Stanley Diamond

Ma come nasce il progetto poetico di Stanley Diamond e che esito ebbe? Dopo

aver pubblicato nel 1982 la sua forse più nota raccolta di poesie dal titolo *Totems*, Diamond organizza quasi contemporaneamente un primo reading pubblico di antropologi poeti (dal titolo significativo di *Anthropology and Poetry. Another way of looking at reality*) presso la New School for Social Research di New York nel maggio 1982 con un sostegno – importante quanto forse singolare – della Wenner-Gren Foundation. Sono presenti tutti, o quasi tutti, quei nomi che successivamente avrebbero composto il progetto del libro<sup>18</sup>. L'anno successivo, nel luglio 1983 Diamond ha già concepito un progetto di volume, dopo aver avuto scambi epistolari con gli antropologi-poeti invitati al reading e dopo aver raccolto in lungo e in largo per gli Stati Uniti poesie e saggi di amici e colleghi.<sup>19</sup> Scrive così a Bruce Wilcox direttore della University of Massachusetts Press inviandogli una bozza di manoscritto per una valutazione. Wilcox nel mese successivo risponde a Diamond definendo il progetto "inusuale", paragonandolo ad "ricco buffet poetico", ma dopo aver sottoposto il volume a quattro readers, gli stronca l'opera, adducendo come motivo l'assenza di un progetto unitario e una certa frammentarietà, che a suo parere non rendevano giustizia del tema trattato ("What seems to be missing is a sense of cohesion and a sharpness of focus")<sup>20</sup>. Per fare fronte a questa mancanza Wilcox suggerisce a Diamond di far entrare nel progetto editoriale l'antropologo e poeta

<sup>16</sup> S. Diamond, *ibidem*.

<sup>17</sup> Archivio Diamond, The New School University, "telegraphic statement...", folder 5.1.

<sup>18</sup> Nel 1982 Stanley, dopo il reading a New York, Diamond aveva organizzato con successo altri readings di poesie, uno in occasione della convention annuale dell'*American Anthropological Association* a Washington e l'altro in Quebec in occasione dell'*International Congress of Anthropological and Ethnological Science*.

<sup>19</sup> Archivio Diamond, cit. folder 5.3.

<sup>20</sup> *Ibidem*, folder 5.4.

Dan Rose, che nello stesso anno sulle pagine dell'*American Anthropologist* aveva recensito le poesie di Diamond<sup>21</sup>.

Il libro concepito da Stanley Diamond, infatti, originariamente doveva comporre circa 200 pagine e avere la seguente struttura: una prima sezione con un saggio introduttivo di Diamond sul significato storico e letterario del volume e illustrazioni a tema libero di artisti come Larry Rivers, Robert Blackburn e Virginia Dehn. Una seconda sezione sarebbe stata invece dedicata a quegli antropologi contemporanei che erano stati regolarmente impegnati nella poesia, con un saggio introduttivo per ciascuno dei singoli autori e una selezione per ciascuno di venti pagine di poesie. Gli autori scelti erano: Gary Snyder (antropologo studioso di buddismo e poeta insignito nel 1975 del premio Pulitzer per la poesia), Jerome Rothenberg (fondatore dell'etnopoetica e autore di oltre 40 volumi di poesie e traduzioni), Paul Friedrich (antropologo linguista con ricerche in India e Messico e numerose poesie inserite anche nei suoi stessi libri), Nathaniel Tarn (poeta di fama internazionale e antropologo professionista con ricerche in Guatemala e Birmania) e lo stesso Stanley Diamond. Mentre per gli antropologi che solo occasionalmente avevano scritto poesie (come Dell Hymes, Dennis Tedlock, Anthony Leeds, Dan Rose, Toni Flores, Armand Schwerner, Loren Eisley, oltre a noti antropologi della passata generazione, come Edward Sapir, Ruth Benedict e Michel Leiris) Diamond aveva previsto dei saggi scritti

da antropologi o da critici letterari, al cui interno potevano essere ospitate due o tre poesie. Infine era prevista una terza sezione di saggi, scritti da critici letterari, sulle poesie presenti nel volume: Doris Sommer (critica letteraria con studi in letterature comparate latinoamericane) avrebbe recensito Nathaniel Tarn; David Robbins (docente di letteratura inglese all'Università del Michigan e membro di una casa editrice che pubblicava testi sui nativi del Nord America) avrebbe scritto su Gary Snyder, Eric Mottram (poeta e docente di letteratura inglese e americana al King's College) avrebbe scritto su Jerome Rothenberg, James Redfield (filologo classico e figlio dell'antropologo Robert Redfield) su Paul Friedrich; infine Harold Bloom su Stanley Diamond.

Nel mese successivo, a settembre del 1983, Diamond scrive ad un'altra casa editrice, la Indiana University Press, all'*assistant director* Robert Mandel, sottoponendogli l'idea e inviando anche a lui una bozza di manoscritto<sup>22</sup>. Nella lettera scritta a Mandel, Diamond sottolineava l'interesse che il progetto avrebbe potuto avere sul piano editoriale: "Perhaps you know that there has been a groundswell of interest – indeed a surge – in anthropologists who write poetry. It appears than it is an idea whose time has come". E che larga parte della vasta comunità antropologica americana avrebbe acquistato il libro ("a very large number of anthropologists will buy the book immediately")<sup>23</sup>. Anche la Indiana University Press, tuttavia, dopo alcune settimane di valutazione, riget-

<sup>21</sup> Rose, D., "In search of Experience: the anthropological poetics of Stanley Diamond", recensione a S. Diamond, *Totems*, 1982, in *American Anthropologist*, 1983, vol. 85, n. 2, pp. 343-355.

<sup>22</sup> Archivio Diamond, The New School University, lettera, folder 5.2.

<sup>23</sup> Ibidem.

ta il volume adducendo motivazioni questa volta prettamente commerciali e non di contenuto (“the claim here was the market rather than the quality of the book”).

Nel frattempo Diamond, che non si dava per vinto e che credeva fermamente nel suo progetto editoriale, risponde al precedente rigetto della University of Massachusetts Press con una lettera piuttosto combattiva e critica, nella quale, chiaramente risentito perché non riteneva corretta la valutazione sul volume, attribuisce l'assenza di organicità imputata al volume ad uno stato ancora embrionale del manoscritto, definendo “sconsiderato e irresponsabile” il giudizio della casa editrice e rifiutando l'ingresso di Rose nel progetto editoriale<sup>24</sup>.

Contemporaneamente, tra la fase preparatoria del reading di New York del 1982 e il 1985, Diamond intrattiene un fitto scambio epistolare soprattutto con Paul Friedrich, Jerome Rothenberg e Ian Prattis in merito al progetto editoriale e alle diverse poesie che di volta in volta gli autori inviavano. Tuttavia al mainstream, antropologico e non, il progetto doveva apparire bizzarro e controcorrente se già l'anno precedente, nel 1981, il critico letterario Harvey Gross scriveva a Paul Friedrich chiedendogli se per caso il suo Dipartimento di Lingua Inglese avesse da obiettare che un antropologo insegnasse poesia<sup>25</sup>. Nello scambio epistolare con gli antropologi poeti, si evince in quegli anni una fitta attività di readings svolta dagli antropo-

logi-poeti che appaiono nella rosa di nomi scelti da Diamond. Ma appare anche che il progetto editoriale aveva già preso forma per Diamond nel maggio del 1982 subito dopo il reading ed emerge anche un fitto lavoro certosino di invio e revisione dei singoli testi poetici, nonché di discussione sull'impostazione editoriale del volume, soprattutto da parte di Friedrich, insieme ad auguri e commenti sull'impresa. Gli amici si congratulano con Diamond del successo, sia del meeting di New York che di quello tenutosi qualche mese dopo in occasione dell'AAA. L'amico Dell Hymes dalla Pennsylvania definisce quest'ultimo “un successo, un evento storico e un grande divertimento”<sup>26</sup>.

Ma dall'epistolario di Diamond veniamo anche a sapere che l'amico antropologo-poeta Iain Prattis, negli stessi anni stava anche lui preparando la cura di una medesima raccolta di poesie scritte da antropologi poeti (per lo più gli stessi della raccolta progettata da Diamond, incluse poesie dello stesso), per la quale aveva avuto il sostegno dell'*American Anthropological Association*. Volume che infatti nel 1985 uscirà come pubblicazione dell'AAA con il titolo di *Reflections. The Anthropological Muse*<sup>27</sup>, e che nel 1988 avrà una recensione sull'*American Anthropologist* dal figlio di Edward Sapir, l'antropologo e linguista David J. Sapir.<sup>28</sup> Già nel 1983 Prattis aveva scritto a Diamond informandolo del suo progetto editoriale e sottolineando, quasi a volersi giustificare e scusa-

<sup>24</sup> Ibidem, folder 5.4.

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> Ibidem.

<sup>27</sup> I. Prattis (a cura di), *Reflections. The Anthropological Muse*, American Anthropological Association, 1985.

<sup>28</sup> D. Sapir, recensione a: I. Prattis (ed), *Reflections. The Anthropological Muse*, in *American Anthropologist*, vol. 90, 1988, iss. 2, pp. 445-446.

re, la non sovrapposizione dei due volumi<sup>29</sup>. Infine nel 1984 Prattis ancora un volta scrive a Diamond per informarlo che il volume è ormai pronto e per ringraziarlo di esserne stato tra gli ispiratori (“The book is what you have helped to create and I am grateful for your contribution”)<sup>30</sup>.

Di questo progetto editoriale gemello, Diamond aveva parlato a lungo con l'amico Paul Friedrich, sottoponendogli i suoi dubbi, ma alla fine, scoraggiato dal rifiuto degli editori e dalla realizzazione del volume simile che Prattis stava pubblicando con il sostegno dell'AAA, Diamond, nonostante le aspettative che molti suoi amici e colleghi avevano riposto nel volume, tra il 1985 e il 1986 deciderà di porre fine al progetto editoriale che non aveva incontrato l'accettazione dell'editoria americana, finendo per pubblicare una parte decisamente ridotta del manoscritto originario, su alcuni numeri della rivista *Dialectical Anthropology* della quale era fondatore e direttore.

### *Il sublime poetico come “critica culturale”*

Di questa consistente massa di appunti e di documenti prodotti e raccolti da Stanley Diamond tra il 1982 e il 1986, l'esito sarà quello di confluire, con un impatto forse minore rispetto al volume, nella rivista da lui diretta. Tuttavia, nella prefazione al numero, Diamond non menzionerà mai il progetto originario e neppure il suo fallimento, né assumerà toni critici verso il panorama edi-

toriale americano, ma ribadirà con forza il suo originario assunto sul rapporto tra antropologia e poesia, indicando la poesia “antropologica” non come luogo di sperimentazione etnografica, quanto piuttosto come una sfida la cui finalità è quella di giungere ad una critica culturale attraverso il raggiungimento del sublime: “Forse la sfida nella quale possiamo impegnarci qui – scrive Diamond – non è la scrittura disperata di una poesia incompiuta, ma piuttosto la critica di una società egemonica e frammentata che scaccia la cultura e la poesia”<sup>31</sup>.

La posizione dell'antropologo americano si colloca quindi ad un livello differente rispetto al clima di sperimentazione poetica che in quegli anni iniziava ad interessare l'etnografia statunitense in clima di postmodernismo, con proposte di *poetic fieldwork* o di *field poetry*, che a ben vedere non lo convincono. L'elemento di differenza rispetto a questo movimento, che ha visto come ispiratori tra gli altri antropologi come Dennis Tedlock, Toni Flores e Miles Richardson<sup>32</sup> è la continua ricerca del sublime, il continuo riferimento ad una dimensione primordiale, universale e arcaica che si alimenta dell'esperienza antropologica ed etnografica, ma non si confonde con essa. Per Diamond (e sarà questa la poesia che l'antropologo perseguirà nei suoi progetti poetici) la poesia, quanto più si alimenta dall'esperienza umana prodotta dall'incontro con l'altro, tanto più realizza il suo compito proprio perché sovverte quel linguaggio deprivato del quale egli accusa la moderna società “civilizzata”,

<sup>29</sup> Ibidem.

<sup>30</sup> Ibidem.

<sup>31</sup> S. Diamond, “Preface”, in *Dialectical Anthropology*, 11, 1986, p. 131.

<sup>32</sup> A. Broccolini, op. cit., p. 80 ss.

tornando ad un linguaggio primordiale. Essa tuttavia non parla il linguaggio dell'etnografia o quantomeno non vuole imitarne la funzione conoscitiva.

Scrive ancora Diamond:

Di recente è in atto un movimento che vuole cambiare l'antropologia attraverso la poesia e trasformarla in poesia. Ciò è positivo se vuol dire che esistono modalità di comprendere l'altro differenti rispetto alla prosa analitica. Tuttavia la poesia non sostituisce nulla, ma è solo e sempre sarà se stessa.<sup>33</sup>

La poesia dunque, più che essere sostituito di altre forme di scrittura analitica (l'etnografia) è una forma universale, compressa, che sgorga dal comune linguaggio dell'umanità e che scaturisce dall'esperienza autentica, un'esperienza che secondo Diamond, nell'attuale società è preclusa alla gente. "Il poeta è quindi la voce della comunità primitiva e la voce primitiva della moderna comunità". Tuttavia, è l'antropologia che fa riscoprire a Diamond la poesia. Nella sua biografia la poesia torna nella maturità, dopo un'assenza di 25 anni. È, infatti, l'esperienza sul campo, la necessità di penetrare l'altro e soprattutto l'effetto di autorivelazione di sé che si sviluppa dall'incontro con l'altro che fa scaturire la necessità dell'esperienza poetica<sup>34</sup>. Più che un esercizio intellettuale per Diamond la poesia è una necessità esistenziale che riproduce, fa rinascere e ridà senso ad un originario e universale sentimento umano che tende al sublime e il poeta è colui che "perennemente recupera

il suo primitivismo". "Scrivere una poesia – scrive – è come cercare di descrivere una colonna totemica che passa attraverso e oltre il mondo. Noi la vediamo, ma la sua esistenza è altrove"<sup>35</sup>.

Diamond appartiene quindi ad una generazione di antropologi che hanno compiuto quel salto più profondo verso la poesia, rispetto alla prima generazione di antropologi americani per i quali la poesia era una passione coltivata lontano dall'esperienza etnografica. Dan Rose ha fatto notare che né Edward Sapir né Ruth Benedict hanno sfruttato il potenziale dell'esperienza antropologica per le loro poesie<sup>36</sup>. Diamond al contrario trae dall'antropologia ispirazione per raggiungere il sublime del potenziale umano, ma non usa il sublime per una finalità antropologica, perché il fine di una poesia è sempre la poesia e non qualcos'altro.

#### Riferimenti Bibliografici

- Broccolini, Alessandra, 2006: "Sugli antropologi che scrivono poesie", in D. Scafoglio, 2006, pp. 69-87.
- Boyarin, Jonathan, *Trickster's Children: Paul Radin, Stanley Diamond and Filiation in Anthropology*, Lecture at the University of North Carolina - Chapel Hill Anthropology Colloquium, London School of Economics May 15, 2009 (<http://iij.s.columbia.edu/~columbia/files/Boyarin%20Paper.pdf>) 02.05.2013
- Del Barone, Patrizia, 2006: "Alcheringa tra etno-poetica e avanguardia", in D. Scafoglio, 2006, pp. 64-69.

<sup>33</sup> S. Diamond, "Preface", op. cit., p. 131.

<sup>34</sup> S. Diamond, "Comment", in *Dialectical Anthropology*, vol. 11, p. 239 ss.

<sup>35</sup> S. Diamond, "Preface", *Totems*, Barrytown, New York, Open Book/Station Hill, 1982, p. VII.

<sup>36</sup> D. Rose, 1982, op. cit., p. 345.

Dialectical Anthropology (Editorial Committee), "Stanley Diamond: In Memoriam", in *Dialectical Anthropology*, 1991, vol. 16, n. 2, p. 105-107.

Diamond, Stanley, 1982: *Totems*, Barrytown, New York, Open Book/Station Hill, 1982.

Diamond, Stanley, 1986: "Preface", in *Dialectical Anthropology*, 1986, vol. 11, p.131.

Diamond, Stanley, "Comment", in *Dialectical Anthropology*, vol. 11, p. 239ss.

Prattis, Iain (a cura di), *Reflections. The Anthropological Muse*, American Anthropological Association, 1985.

Rose, Dan, 1982: "In search of Experience: the

anthropological poetics of Stanley Diamond", recensione a -S. Diamond, *Totems*, 1982, in *American Anthropologist*, 1983, vol. 85n. 2, pp.343-355.

Sapir, David, Recensione a: I. Prattis (ed), *Reflections. The Anthropological Muse*, in *American Anthropologist*, vol. 90, 1988, iss. 2, pp.445-446.

Scafoglio, Domenico (a cura di), 2006: *La coscienza altra. Antropologia e poesia*, Cava de' Tirreni (SA), Merlin.

Tyler, Stephen, 1982: "Poetic Turn in Postmodern Anthropology: The Poetry of Paul Friedrich", in *American Anthropologist*, 86, 1984, pp. 328-336.

# Italiani e francesi tra antropologia e poesia

SIMONA PIERA DE LUNA

## *Giochi di parole in Michel Leiris*

**D**ei problemi di cui ci occuperemo, Michel Leiris rappresenta uno sviluppo estremo, ma noi sappiamo che le situazioni, spinte oltre ogni limite, diventano particolarmente illuminanti, perché restituiscono una maggiore profondità di senso, che getta luce anche sulle situazioni intermedie. A parte qualche eccezione, la cultura francese è forse la più lontana dagli esperimenti di contaminazione radicale che connotano l'antropologia americana degli anni Settanta-Ottanta. Michel Leiris, etnoantropologo di professione, esce fuori formalmente dal campo della sua disciplina quando scrive romanzi e poesie, che tuttavia conservano una forte valenza antropologica, mentre le sue competenze e conoscenze letterarie invadono i suoi scritti antropologici, sollevando interessanti problemi di teoria e di metodo. La sua produzione mescola i dati raccolti sul terreno ai suoi sogni e ai suoi incubi, le conoscenze dirette alle sue fantasticherie, le citazioni poetiche e prosastiche alle descrizioni degli oggetti del Musée de l'Homme parigino. La sua attenzione al dettaglio e al frammento, anche a dispetto del proprio talento, sem-

bra un rifugio nella concretezza, che può essere spiegato come una diffidenza nei confronti delle facili generalizzazioni e delle descrizioni globali, ma forse anche, più sottilmente, come il connubio di "un senso acuto della futilità dell'esistenza con un tenace desiderio di salvare i dettagli significativi: citazione, percezione, memoria", associata all'esplosione di una soggettività inquieta, segno di una "lucida, tormentata incertezza"<sup>1</sup>. Leiris entra nel testo etnografico come personaggio tra i personaggi, con la sua vita lacerata e il suo fisico problematico, le sue emozioni, inscindibili dai dati raccolti dall'osservazione dei gruppi. E lo fa senza incertezze, convinto che l'antropologia abbia il compito di "accrescere la conoscenza dell'uomo sia con i mezzi soggettivi dell'introspezione, sia cogli strumenti dell'etnologia", che sono poi "le due facce della ricerca antropologica"<sup>2</sup>.

L'autobiografismo domina nelle pagine di Leiris, come una forma di confessione senza scrupoli e reticenze. Freddo e spesso crudele, l'antropologo poeta "destruttura se stesso e le scienze umane che si porta sulle spalle o da cui è portato sulle spalle" per ottenere qualche "effetto di verità a proposito dell'io e del mondo"<sup>3</sup>. Una autoflagellazione, in cui l'eredità dell'esperienza

<sup>1</sup> J. Clifford, *I frutti puri impazziscono*, tr. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (or. 1988), p. 204.

<sup>2</sup> M. Leiris, *Carabattole*, tr. it., Torino, Einaudi, 1998 (or. 1955), p. 231.

<sup>3</sup> A. Zanzotto, *Postfazione a Michel Leiris, Età d'uomo*, tr. it., Milano, SE, 2003 (or. 1946), p. 188.

surrealista, con l'influenza del suo amico Bataille e di Artaud, viene in qualche modo riscritta nei modi familiari al linguaggio dell'antropologia, come confessione pubblica dei peccati. Alle radici di questa confessione *en plen air* c'è un forte senso di colpa, che sgorga da frustrazioni oscure, reali o immaginarie (traumi infantili, "limiti umani", inadeguatezza). Questo denudamento, questa esposizione della propria "miseria" è di fatto una confessione e autoaccusa, con domanda di punizione come forma di penitenza, espiazione, purificazione. Tutto avviene attraverso la letteratura, che diventa il luogo del rischio e della prova e prende la forma di una "tauromachia"<sup>4</sup>.

Alla sua produzione letteraria Leiris accompagnò importanti riflessioni, di cui quelle dedicate alla poesia sono forse le più interessanti. La sua rappresentazione del poeta viene da profondità che sanno di esperito e di vissuto, che da antropologo legge e traduce con le categorie del dono del cielo, della vita disgraziata segnata dallo scacco e dalla sofferenza, dell'ispirazione come trance:<sup>5</sup> "Il poeta m'appariva come un predestinato, una specie di demurgo su cui incombeva il compito della trasformazione mentale d'un universo"; "credevo che per mezzo delle parole fosse possibile scoprire idee" e "circoscrivere l'assoluto sempre più da vicino e finalmente, a forza di scatenare in tutte le direzioni idee nuove, possederlo"; "l'ispirazione poetica mi sembrava una fortuna del tutto rara, un dono momentaneo del cielo che il poeta poteva ricevere solo in uno stato speciale, al prezzo di una purità assoluta, e pagando con l'infelicità il beneficio fortuito di questa manna. Consideravo lo stato lirico come una specie di trance"; "la poesia tormentava le mie viscere come un corpo estraneo"; "il poeta mi appariva necessariamente come un maledetto, votato

fin dall'eternità a una solitudine infelice e dotato di una sola risorsa spirituale: la sua costante brama, nata da una totale e irrimediabile insoddisfazione"; "mi vedevo destinato alla sconfitta soltanto in quanto non poteva esserci un denominatore comune tra il mondo e la condizione poetica"<sup>6</sup>.

Leiris ha spiegato in più occasioni il significato profondo dei suoi giochi linguistici, consistenti nello scomporre e ricomporre le parole: "Scarnificando le parole che amiamo, senza badare all'etimologia o al significato comune, scopriamo le loro virtù più nascoste e le segrete ramificazioni che si propagano attraverso tutto il linguaggio, canalizzate attraverso le associazioni di suoni, di forme e di idee"<sup>7</sup>. Lévi-Strauss è stato tra i primi a riconoscere l'importanza dei giochi verbali di Leiris: il linguaggio riduce notevolmente l'arbitrarietà delle parole, perché ogni termine è influenzato dalle parole che esprimono sensi vicini e dai suoi omofoni, e Leiris "ha abbozzato lo studio di questa strutturazione inconscia del vocabolario, la cui teoria scientifica resta da fare"; per cui "si avrebbe torto a vedere in essa un gioco poetico, e non la percezione, come al telescopio, di fenomeni lontanissimi dalla coscienza chiara e dal pensiero razionale, ma la cui funzione è fondamentale per una migliore intelligenza della natura dei fatti linguistici"<sup>8</sup>. In sintonia col grande antropologo, anche Lacan, illustrando il carattere delle parole come "nodi di significazione" e non semplicemente di segni (la medesima parola *rideau*, ossia tenda, percepita come lavoro, valore di scambio, fisionomia colorata o valore spaziale, metafora, bisticcio) rinvia all'"amico Leiris" che meglio di lui "domina questi giochi grossolalici"<sup>9</sup>, efficacemente riassunti da Andrea Zanzotto come "paronomasie, sinestesi, omonimie, intarsi, incastri, cicatrizzazioni, disseminazioni, insemminazioni

<sup>4</sup> Ved. M. Leiris, *La letteratura considerata come tauromachia*, in M. Leiris, *Età d'uomo*, pp. 11-24.

<sup>5</sup> Per queste considerazioni ved. D. Scafoglio, *Antropologia e poetica*, in Aa.Vv., *La coscienza altra. Antropologia e poesia*, a cura di D. Scafoglio, Cava de'Tirreni, Marlin, 2002, pp. 5-16, spec. p. 5-6.

<sup>6</sup> M. Leiris, *Età d'uomo*, pp. 157-66.

<sup>7</sup> M. Leiris, *Glossaire j'y serre mes gloses*, Paris, 1939, p. 45.

<sup>8</sup> C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, tr. it., Milano, Il Saggiatore, 1966 (or. 1958), p. 111.

<sup>9</sup> J. Lacan, *Scritti*, tr. it., Einaudi, Torino, 1974 (or. 1966), I, pp. 160-61.

all'interno di campi semantici e di organizzazioni psichiche sintetizzanti, rimesse in discussione come in un eterno caleidoscopio"<sup>10</sup>.

*Liberare le parole:  
gli italiani tra autocoscienza e nostalgia*

Gli antropologi hanno investito le loro risorse intellettuali nel progetto di salvare dall'oblio ciò che era perduto o negato, consegnato alla morte o al silenzio, ma hanno finito per dimenticare se stessi. Come per la morte, quando si parla di oblio si pensa soprattutto all'oblio degli altri. Ma non si può rinviare all'infinito il momento dell'autoconsapevolezza. Possiamo discutere quanto vogliamo sulla rivoluzione scientifica che ha riconosciuto e rivendicato l'importanza della soggettività nel lavoro di ricerca; ma si dovrà pur riconoscere che forse questa rivoluzione nasceva anche dal bisogno di ritrovare se stessi.

Una caratteristica di quasi tutti gli antropologi italiani è la mancanza di continuità nella produzione poetica. Si tratta a volte di un uso parallelo prolungato nel tempo delle risorse e degli strumenti della poesia da un lato e della ricerca scientifica dall'altro; più spesso l'impegno poetico è caratterizzato dalla discontinuità, ma più che di una alternanza dei due *côtés*, si tratta di un momento giovanile di produzione poetica, successivamente interrotto e ripreso in età molto avanzata: si è poeti quando si è giovani o quando ci si inoltra nella terza età. Poetare si associa alle libertà della giovinezza e/o alla vecchiaia sapiente e dolente.

A volte gli antropologi avanti negli anni recuperano versi risalenti agli anni giovanili, legati per lo più alla passione politica che ha divorato gli anni migliori o alla malinconia dei primi amori, finiti e poi dimenticati. Versi tenuti nascosti nel tiretto prima di essere pubblicati o confusi e smarriti nel disordine della carte che si dimenticano, poi un improvviso ritorno a una giovinezza sepolta, un rispolverare memorie dimenticate, un

ricercare un sé perduto e ritrovato, un altro lato della propria storia, ora finalmente da accudire, con la tenerezza triste della nostalgia, sul tempo fatale che trasforma lo scacco, che è nel destino degli uomini, in dolente saggezza.

Molte delle poesie, soprattutto quelle di Uccello e di Alario, presentano un descrittivismo che a una prima impressione sembra riprodurre i modi del testo etnografico, mentre ne è l'esatta negazione. Non inganni la ricchezza e l'esattezza dei dati e dei particolari. L'antropologo è sì, proustianamente, un cercatore di dettagli, ma la ineludibile sequenzialità del discorso scientifico pretende il sacrificio di tutto ciò che non rientra nella catena parlata che si vuole governata esclusivamente dal discorso logico; ora invece l'antropologo diventato poeta recupera quel resto prezioso, quel dettaglio sacrificato, dove fermentava la vita.

Oppure i dettagli ritornano non più imprigionati nella loro datità univoca e unidirezionale, ma liberati nel cielo della metafora, acquistando la vaghezza e insieme la concretezza della polisemia. Nel passaggio dal descrittivismo al simbolismo, i rapporti logici diventano relazioni analogiche, come in questo esempio dei più struggenti: a Lombardi Satriani antropologo non sarà sfuggita la visione del camion delle donne che vanno a cipolle e tornano la sera, e avrà fatto le sue annotazioni etnografiche; ma ora tutto è diverso, perché nella desolazione del lutto ogni fatto si ripresenta come una riscrittura del proprio destino, e queste storie "fanno piangere gli occhi /ché è finita la strada".

Il miracolo si compie attraverso il linguaggio. La scelta della poesia si realizza liberando la parola serrata nella gabbia nuda della mera referenzialità: sottratte al contesto saggistico, le parole si inseriscono in contesti prima imprevedibili o interdetti, contraggono nuovi legami, da cui ricevono e prendono nuova luce. È un linguaggio non del tutto sconosciuto alla tradizione georgica e bucolica tradizionale, ma variamente affinato dalle tecniche sofisticate della poesia novecentesca.

<sup>10</sup> A. Zanzotto, *Postfazione*, p. 189.

Delle poesie intimiste degli antropologi italiani, i testi poetici di Lombardi Satriani chiudono le porte non solo all'antropologia, ma anche all'impegno politico e civile, che ha segnato la sua storia, per leggere con una immediatezza nuova, che fa a meno delle mediazioni intellettuali, un'altra sua storia, solo ora confessata. È una prima differenza, alla quale se ne aggiunge una seconda, la nuda sincerità con cui si affida la propria anima a una parola priva di orpelli e di compiaciuti estetismi. La ricerca scientifica non è né sincera né insincera: aspira ad essere un po' velleitariamente oggettiva, e a questa parziale velleità sacrifica la sua intimità profonda. Per questo l'opzione della poesia è veramente una svolta radicale, perché la poesia non consente di mentire, dal momento che il linguaggio tradisce la menzogna.

Altro è l'orizzonte tematico ed espressivo di Giulio Angioni. Quasi tutte le sue poesie, quale più, quale meno, ripropongono i temi di un sapere antropologico profondamente assimilato e consegnato alla poesia attraverso la mediazione del quotidiano, la quale lo rende, se non facile, più comprensibile del testo scientifico, ma soprattutto lieve e spesso delicatamente ironico. L'antropologo scrittore sardo sembra essere in sintonia con alcuni innovatori americani, che considerano la poesia uno strumento utile per la diffusione di principi e nozioni antropologiche. Per lui la scelta di fare sia l'antropologo che lo scrittore nasce dal bisogno di fare i conti con le proprie origini, "quindi - aggiunge in una intervista - con la mia terra e la mia gente, dunque in fondo con me stesso"<sup>11</sup>. La poesia gli consente di farlo in maniera diretta e più intensa, senza nascondersi nei personaggi, in forma contratta, affidandosi al "colpo d'occhio" che restituisce l'essenza della visione. È anche per rimanere nello spirito della sardità che spesso questo linguaggio attinge sapientemente all'italiano regionale sardo e prende la forma di sentenze di gusto popolare. Ma soprattutto la poesia consen-

te all'antropologo di rivelare il suo io profondo, di apprezzare "l'intelligenza / del cuore che ha ragioni / che la ragione non conosce" e la bontà di chi "ama e sa stare al mondo / lasciandosi sorprendere di tutto". Nelle poesie, di cui pubblichiamo qualche esempio significativo, c'è tutto Angioni, quello che conoscevamo e quello che non sapevamo.

Pitto fu poeta in gioventù, sacrificò poi la sua vocazione poetica forse ai suoi impegni accademici, ma la poesia continuò ad ispirare la sua intensa attività di operatore culturale, che di fatto occupò lo spazio prima dedicato alla produzione di versi. Nelle poesie che ha ripescato tra le sue vecchie carte si ritrovano i miti e le passioni di quegli anni, quando l'amore era vissuto come il principio del rinnovamento e il lievito di una palingenesi collettiva. La nostalgia e il rimpianto non sono perciò nei versi, ma nel gesto che li riscopre e li assume, in un forse deficitario confronto *in absentia* con un oggi meno gratificante.

Tra gli antropologi italiani Gilberto Mazzoleni è l'unico che abbia coltivato con la medesima costanza, continuità e passione la ricerca antropologica e la poesia, vivendo a suo dire, la "sostanziale contraddizione esistente tra la ricerca *oggettiva* di cause e ragioni culturali e la lettura *sogettiva* delle umane pulsioni". In realtà, delle umane pulsioni si può cercare di dare anche una lettura oggettiva, ma altro è descriverle e interpretarle, come fa l'antropologo, altro è rappresentarle e comunicarle, cosa che spetta al poeta. Ed è qui che, pur rimanendo distinte le due attività, si saldano antropologia e poesia: nel proposito di integrare "l'analisi lucida delle concause e la partecipazione ragionata agli eventi" con "la rilettura personale del vissuto", che dà "un significativo spazio all'elemento umano nei contesti culturali presi in considerazione": "sofferta duplicità", comunque interamente accettata, perché "non c'è serena consapevolezza se non c'è sofferta inquietudine e sana curiosità"<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Angioni, *Riflessione estemporanea sulla (mia) scrittura letteraria*, in "Archivio di Etnologia", II, 1, 2000, p. 119.

<sup>12</sup> G. Mazzoleni, *Compatibilità / incompatibilità dei codici*, in Aa.Vv., *La coscienza altra. Antropologia e poesia*, pp. 103, 105.

# Scaffale letteratura / antropologia

## Contributi bibliografici anni 1990-2013\*

### (1990)

- R. Fardon (a cura di), *Localizing Strategies: Regional Traditions of Ethnographic Writing*, Scottish Academic / Smithsonian Institution, Edinburgh / Washington, 1990.
- R. Fraser, *Sir James Frazer and the Literary Imagination*, London, MacMillan, 1990.
- D. Scafoglio, *Corrado Alvaro ovvero l'altra faccia della modernizzazione*, postfazione a Corrado Alvaro, *Calabria*, Vibo Valentia, Qualecultura/Jaca Book, 1990, pp. 47-57.
- G. Sabino, *Decamerone popolare*, introduzione di D. Scafoglio, Milano, Leonardo, 1990, pp. 5-23.
- D. Scafoglio – L. Lombardi Satriani, *Pulcinella e l'altro*, in Aa.Vv., *Pulcinella. Una maschera tra gli specchi*, a cura di F.C. Greco Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, pp. 39-50.

### (1991)

- W. Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre: Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt am Mein, Suhrkamp, 1991.
- B. Tedlock, *From Participant Observation to the Observation of Participation: the Emergence of a narrative Anthropology*, in "Journal of Anthropological Research", 47, 1, 1991, pp. 69-94.

### (1992)

- M. Herzfeld, *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-States*, New York & London, Chicago University Press, 1992.
- J. Okely – H. Callaway (a cura di), *Anthropology and Autobiography*, London Routledge, 1992.
- G. Angioni, *Grazia Deledda, l'antropologia positivista e la diversità della Sardegna*, in Aa.Vv., *Grazia Deledda nella cultura contemporanea*, a cura di U.Collu, Nuoro, Consorzio per la pubblica lettura, G. Satta, 1992, pp. 299-305.
- D. Scafoglio, *L'ordine proprietario e la follia*, in Aa. Vv., *La narrativa di Saverio Strati*, a cura di L. Alario, Castrovillari, Il Coscile, 1992, pp. 8-21.
- D. Scafoglio – L. Lombardi Satriani, *Pulcinella. Il mito e la storia*, Milano, Leonardo, 1992.
- B. Malinowski, *Giornale di un antropologo*, tr. it., Roma, Armando, 1992 (or. 1967).

### (1993)

- J. Clifford, *I frutti puri impazziscono. Etnografia, Letteratura e arte nel secolo XX*, tr. it., Torino, Bollati Boringhieri, 1993 (or. 1988).

\* Sono esclusi da questi Contributi i saggi contenuti nei successivi Abstract e Sommari degli Atti dei Convegni dell'Università di Salerno e de "La Rete".

J.D. Portous, *Il paesaggio olfattivo*, in Aa. Vv., *Fatto e finzione. Geografia e letteratura*, a cura di F. Lando, Milano, Etaslibri, 1993, pp. 115-42.

E. Meletinskij, *Il mito. Poetica, folklore, ripresa novecentesca*, tr. it., Roma, Editori Riuniti, 1993 (or. 1976).

F. Dei, *Fatti, finzioni, testi: sul rapporto fra antropologia, storia, letteratura*, in "Uomo e cultura. Rivista di studi etnologici", XXIII-XXVI, 1993, pp. 58-101.

**(1994)**

A. Buttitta, *Giuseppe Cocchiara tra folklore e letteratura*, in Id., *Popolo e letteratura in Italia*, Palermo, Sellerio, 2004, pp. 475-96.

D. Scafoglio, *L'altalena. Il gioco e il suo fantasma*, Napoli, Di Mauro, 1994.

D. Scafoglio, *L'epos brigantesco popolare nell'Italia meridionale*, Salerno, Gentile, 1994.

**(1995)**

R. Aunger, *On Ethnography: Storytelling or Science?*, in "Current Anthropology", 36, 1, 1995, pp. 97-130.

L. Marrocu – M. Brigaglia, *La perdita del Regno. Intellettuali e costruzione dell'identità sarda tra Ottocento e Novecento*, Roma, Editori Riuniti, 1995.

P. Brunel (a cura di), *Dizionario dei miti letterari*, tr. it., Milano, Bompiani, 1995 (or. 1988).

D. Scafoglio – R. Troiano, *La Risposta al Dialetto napoletano dell'abate Galiani di Luigi Serio*, studio e testo, seconda edizione notevolmente accresciuta, Salerno, Gentile, 1995.

**(1996)**

E. V. Daniel – J.M. Peck (a cura di), *Culture /Contexture. Exploretions in Anthropology and Literary Studies*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1996.

P. Friedrich, *The culture in Poetry and the Poetry in Culture*, in E.V. Daniel – J.M. Peck (eds.), *Culture/Contexture*, pp. 37-57.

R. Behar, *The Vulnerable Observer. Anthropology that Breaks Your Heart*, Boston, Beacon Press, 1996.

H.L. Moore, *The future of Anthropological Knowledge*, London – New York, Routledge, 1996.

D. Scafoglio, *Antropologia e letteratura. Saggi 1977-1995*, vol. I, Salerno, Gentile, 1996.

D. Scafoglio, *Prefazione a Antropologia e letteratura*, I, pp. VII-XVI.

D. Scafoglio, *Scontri di culture e disagio sociale nel post-risorgimento*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, 75-97.

D. Scafoglio, *Mafia e letteratura*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 98-104.

D. Scafoglio, *Vincenzo Ammirà e il "carnevalesco"*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 110-132.

D. Scafoglio, *Racconti erotici italiani*, studi e testi, vol. I, *Le raccolte storiche*, Roma, Meltemi, 1996.

D. Scafoglio, *Lo sguardo dei conquistatori*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 133-43.

D. Scafoglio, *Le culture del sangue e il matricidio*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 144-48.

D. Scafoglio, *Pulcinella. Un grande mediatore culturale*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 157-73.

D. Scafoglio, *La Vecchia del Carnevale e Maupassant*, in Id., *Antropologia e letteratura*, pp. 174-182.

D. Scafoglio, *Presenza della cultura europea in Padula demologo*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 183-198.

D. Scafoglio, *Conflitti culturali e linguistici nell'Italia postunitaria*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 199-215.

D. Scafoglio, *Canti di donne in una comunità di pastori*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 3-10.

D. Scafoglio, *L'autobiografia di un emigrato*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 11-15.

D. Scafoglio, *Un Decamerone popolare*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 16-36.

D. Scafoglio, *Scotellaro e la memoria contadina*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 37-48.

D. Scafoglio, *Carlo Levi, Lévi-Bruhl e la Lucania "selvaggia"*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 49-60.

- D. Scafoglio, *Corrado Alvaro ovvero l'altra faccia della modernizzazione*, in Id., *Antropologia e letteratura*, I, pp. 61-74.
- V. Matera, *Raccontare gli altri. Lo sguardo e la scrittura nei libri di viaggio e nella letteratura etnografica*, Lecce, Argo, 1996.
- D. Scafoglio, *La gloria del patibolo. Santi/briganti nell'epos popolare*, in Aa. Vv., *Un laboratorio tra i castagnoli*, a cura di E. Spera – F. Magnelli, Perugia. Arnaud-Gamma 1996, pp. 191-203.
- E. Imbriani, *Il pensiero zoppo. Antropologia e retorica*, Venosa, Osanna, 1996.
- (1997)**
- Aa.Vv., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, a cura di J. Clifford e G.E. Marcus, tr. it., Roma, Meltemi, 1997 (or. 1986).
- J. Clifford, *Introduzione: verità parziali*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 23-52.
- M.L. Pratt, *Ricerca sul campo in luoghi familiari*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 53-80.
- V. Crapanzano, *Il dilemma di Hermes: l'occultamento della sovversione nella descrizione etnografica*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 81-110.
- R. Rosaldo, *Guardando fuori dalla tenda: l'etnografo e l'inquisitore*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 11-34.
- J. Clifford, *Sull'allegoria etnografica*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 135-62.
- Stephen A. Tyler, *L'etnografia post-moderna: dal documento dell'occulto al documento occulto*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 163-82.
- Talal Asad, *Il concetto di traduzione di culture nell'antropologia sociale britannica*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 183-210.
- G.E. Marcus, *L'etnografia nel sistema mondo*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 211-244.
- M.M. Fischer, *Etnicità e arti postmoderne della memoria*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 245-292.
- P. Rabinow, *Le rappresentazioni sono fatti sociali. Modernità e postmodernità in antropologia*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 293-326.
- G.E. Marcus, *Postfazione*, in Aa.Vv., *Scrivere le culture*, pp. 227-332.
- D. Scafoglio, *Il gioco del lotto a Napoli*, in "Homo ludens", Internationale Beitrage des Institutes fur Spielforschung und Spielpedagogik an der Hochschule 'Mozarteum' Salzburg, V (1997), pp. 50-91.
- "Annali d'Italianistica" – *Anthropology and Literature*, The University of North Carolina, XV, 1997.
- D. Scafoglio, *Pulcinella. Per un'antropologia del comico*, in "Annali d'Italianistica", *Anthropology and Literature*, The University of North Carolina, vol. 15, 1997, pp. 65-84.
- D. Scafoglio, *Il caso Padula*, in Aa. Vv., *Un intellettuale di frontiera*, a cura di A. Marinari, Bari, Laterza, 1997, pp. 235.
- T. Belmonte, *La fontana rotta*, tr. it., prefazione di D. Scafoglio, *Un'odissea etnografica*, Roma, Meltemi, 1997 (or. 1979, 1989).
- O. Pelosi, *Letteratura italiana e antropologia: percorsi bibliografici*, in "Annali d'Italianistica", pp. 11-36.
- D. Scafoglio, *Pulcinella*, Roma, Newton Compton, 1997.
- (1998)**
- C. Geertz, *Interpretazione di culture*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 1998 (or. 1973).
- E.E. Said, *Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel processo coloniale dell'Occidente*, tr. it., Roma, Gamberetti, 1998 (or. 1993).
- D. Scafoglio, *Pulcinella e Jerocades*, in Aa.Vv., *Antonio Jerocades nella cultura del Settecento*, Reggio Calabria, Falzea, 1998, pp. 151-64.
- F. Dei, *La discesa agli inferi, James G. Frazer e la cultura del Novecento*, Lecce, Argo, 1998.

**(1999)**

- Aa.Vv., *Universi simbolici e pratiche della sessualità popolare*, Roma, Meltemi, 1999.
- D. Scafoglio, *L'indovinello erotico in Europa*, in Aa.Vv., *Universi simbolici*, pp. 61-80.
- L.M. Lombardi Satriani, *Il corpo della festa. Dinamica degli sguardi e analitica del corpo femminile nella cultura folk loricca*, in Aa.Vv., *Universi simbolici*, pp. 31-48.
- N. Pasero, "Loquitur nobilis rusticae". *Divagazioni sull'amor cortese*, in Aa.Vv., *Universi simbolici*, pp. 115-22.
- D. Scafoglio, *Pulcinella/Polichinelle. Méthodologie et perspective de recherche*, in "Cahiers Robinson", n. 6, 1999, pp. 7-18.
- A. Sobrero, *L'antropologia dopo l'antropologia*, Roma, Meltemi, 1999.
- D. Scafoglio – S. De Luna, *La cultura dell'invidia. Il malocchio e la iettatura nell'Italia meridionale*, Salerno, Gentile, 1999.
- D. Scafoglio, *Te Deum per un massacro. Napoli prima e dopo il 1799*, studio e testo, seconda edizione rivista e arricchita, Cava dei Tirreni, Avagliano, 1999, pp. 110.

**(2000)**

- E. Testa, *La vita ci è cara. Note sulla narrativa di Giulio Angioni*, in "Archivio di Etnografia", II, 1, 2000, pp. 107-120.
- E. Spandri, *La metamorfosi folclorica. Antropologia del narratore nelle Lyrical Ballads di William Wordsworth*, Pescara, Campus, 2000.
- G. Angioni, *Riflessione estemporanea sulla (mia) scrittura letteraria*, in "Archivio di Etnografia", II, 1, 2000, pp. 121-24.
- D. Scafoglio, *Antropologia e letteratura. Saggi 1985-2000*, vol. II, Salerno, Gentile, 2000.
- D. Scafoglio, *Il letterario come altro* in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 9-31.
- D. Scafoglio, *Pulcinella/Polichinelle: metodologia e prospettive di ricerca*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 35-49.
- D. Scafoglio, *L'antropologo come straniero*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 26-34.
- D. Scafoglio, *Pahlavan Kačal, l'eroe pelato*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 50-62.
- D. Scafoglio, *Un Pulcinella massone*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 63-74.
- D. Scafoglio, *Kerényi, Jung e il Briccone divino*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 75-82.
- D. Scafoglio, *La bambola nella narrativa europea*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 129-146.
- D. Scafoglio, *La gloria del patibolo. Un santo brigante*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 83-97.
- D. Scafoglio, *L'indovinello equivoco in Europa*, in *Antropologia e letteratura*, II, pp. 106-128.
- D. Scafoglio, *Il lavoro solitario di Vincenzo Padula*, in Id., *Antropologia e letteratura*, II, pp. 147-157.
- Aa.Vv., *Motti, arguzie, facezie ... e altre "forme semplici" della cultura popolare*, a cura di S.M. Barillari, Roma, Meltemi, 2000.
- S.M. Barillari, *Introduzione ovvero le 'forme semplici' dell'espressività popolare*, in Aa.Vv., *Motti, arguzie, facezie ...*, pp. 7-20.
- N. Pasero, *Le forme semplici della cultura popolare*, in Aa.Vv., *Motti, arguzie, facezie ...*, pp. 51-42.
- R. Caprini, *Tipologia stratigrafica degli insulti: testimonianze romanze e germaniche*, in Aa.Vv., *Motti. Arguzie, facezie ...*, pp. 53-70.
- E. Jona, *Lo stereotipo antisemita e il Witz ebraico*, in Aa.Vv., *Motti, arguzie, facezie ...*, pp. 71-90.
- M.T. Torti, *Frammenti di discorso sul rap italiano*, in Aa.Vv., *Motti, arguzie, facezie ...*, pp. 91-104.
- D. Scafoglio, *Fare frasi. Paremiologia e poetica*, in Aa.Vv., *Motti, arguzie, facezie ... e altre "forme semplici" dell'espressività popolare*, pp. 43-52.

- F. Dei, *La libertà di inventare i fatti: antropologia, storia, letteratura*, in "Il Gallo silvestre", 13, 2000, pp. 180-96. (2001)
- R. Rosaldo, *Cultura e verità. Rifare l'analisi sociale*, Roma, Meltemi, 2001.
- C. Geertz, *Opere e vite. L'antropologo come autore*, tr. it., Bologna, Il Mulino, 2001 (or. 1973).
- G. Arena, *Scritti scelti*, a cura di S. De Luna-Patrizia Del Barone, Acri, Fondazione Padula, 2001.
- S. De Luna, *La poesia dell'erranza*, in G. Arena, *Scritti scelti*, pp. 23-29.
- D. Scafoglio - S. De Luna, *Le anime perse. Studi sulla possessione diabolica*, Fisciano, CUES, 2001.
- D. Scafoglio, *Il gioco della Cuccagna. Spreco e tumulti festivi nella carestia del 1764 a Napoli*, terza ed., Cava dei Tirreni, Avagliano, 2001, pp. 124.
- S. De Luna, *L'anno de li trivole*, testo, traduzione e commento, in Domenico Scafoglio, *Il gioco della Cuccagna*, terza edizione, Cava de' Tirreni, Avagliano, 2001, pp. 97-124.
- B. Palumbo, *Campo intellettuale, potere e identità tra contesti locali, "pensiero meridiano" e "identità meridionale"*, in "La Ricerca folklorica", 43, 2001, pp. 117-34.
- D. Scafoglio, *Fare frasi. Paremiologia e poetica*, in Aa.Vv., *Il senno di Bertoldo. Saperi, formule, espressioni dell'identità popolare*, a cura di S.M. Barillari, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2001, pp. 63-69.
- D. Scafoglio, *Postfazione* a Francesco Perri, *Emigranti*, Vibo Valentia, Qualecultura-Jaca Book, 2001, pp. 239-46.
- (2002)
- H.K. Bahbha, *La questione dell'altro. Stereotipo, discriminazione e discorso del colonialismo*, in *Spettri del potere. Ideologia, identità, traduzione negli studi culturali*, tr. it., Roma, Meltemi, 2002, pp. 155-82.
- U. Fabietti - A. Pellegrino (a cura di), *Noi e gli altri. Culture a confronto nella narrativa dell'Otto-Novecento*, Torino, Einaudi, 2002.
- D. Scafoglio, *Antropologia e letteratura*, vol. III, *Saggi 1979-2002*, Salerno, Gentile, 2002.
- D. Scafoglio, *Il carro e la falce. Tradizione e rivoluzione*, in Id., *Antropologia e letteratura*, III, pp. 123-38.
- D. Scafoglio, *Sugli altrove immaginari*, in Id., *Antropologia e letteratura*, III, pp. 101-14.
- D. Scafoglio, *Il Pentamerone tradotto da Benedetto Croce*, in Id., *Antropologia e letteratura*, III, pp. 115-22.
- D. Scafoglio, *Il lato oscuro della rivoluzione*, in Id., *Antropologia e letteratura*, III, pp. 15-28.
- D. Scafoglio, *Partire e'è morire. Un romanzo distrutto da Gramsci*, in Id., *Antropologia e letteratura*, III, pp. 7-14.
- Aa.Vv., *Le letterature popolari. Prospettive di ricerca e nuovi orizzonti teorico-metodologici*, a cura di D. Scafoglio, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2002.
- D. Scafoglio, *Antropologia e poetica: Il caso di Thomas Belmonte*, in Aa.Vv., *Le letterature popolari*, pp. 15-20.
- D. Scafoglio, *Lotto in Neapel*, in *Dem Gluck auf der Spur. 250 Jahre Osterreichisches Zahlenlotto*, "Sonderausstellung des Historischen Museums der Stadt Wien", Wien, 2002, pp. 100-21.
- (2003)
- D. Scafoglio, *Pulcinella. Il potere della parola*, Fisciano, Cues, 2003.
- D. Scafoglio, *L'antropologo come straniero*, in Aa.Vv., *Le figure dello straniero*, a cura di G. Calabrò, Napoli, Liguori, 2003, pp. 31-37.
- E. Imbriani, *La scrittura infinita*, Nardò, Besa, 2003.
- S. Paulis, *Le origini di "Notte sarda" di Pietro Casu*, NAE, 4, 2003, pp. 21-27.
- S. Paulis, *Pietro Casu e la vicenda editoriale di "Notta sarda"*, NAE, 2, pp. 27-32.
- (2004)
- Suor Scolastica, *Polvere del nulla. Diario 1955-1991*, introduzione di D. Scafoglio, Quaderni del Laboratorio Antropologico dell'Università di Salerno, Salerno, 2004.
- D. Scafoglio, *Introduzione a Suor Scolastica, Polvere del nulla*, pp. XII-127.

- D. Scafoglio – S. De Luna, *La possessione diabolica*, Cava de' Tirreni, Avagliano, 2004
- G. Cerina, *E così si è formata la mia arte*, in Aa.Vv., *Sardegna svelata. Arti e riti di passaggio verso la modernità. La Barbagia di Grazia Deledda dal 1871 al 1959*, a cura di G. Ciusa, Torino, Allemandi, 2004.
- (2005)**
- L. Dragani, *Giavellotti Tifinagh. Poesia e poeti dei Tuareg del Sahara*, Torino, Il Segnalibro, 2005.
- Aa.Vv., *Le voci del Medioevo. Testi, immagini, tradizioni*, a cura di N. Pasero e S.M. Barillari, Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2005.
- Aa. Vv., *Esibire il nascosto. Testi e immagini dell'osceno*, numero monografico di "L'immagine riflessa", a. XIV 2005, n. 1-2.
- D. Scafoglio, *Le forme lacerate. Fenomenologia e semantica dell'osceno*, in Aa. Vv., *Esibire il nascosto. Testi e immagini dell'osceno*, numero monografico di "L'immagine riflessa", a. XIV 2005, n. 1-2, pp. 7-20.
- D. Scafoglio, *La polvere del nulla. Diario di una benedettina*, in Aa. Vv., *Le parole dei giorni*, Palermo, Sellerio, 2005, vol. I, pp. 229- 238.
- L. Giancristofaro, *Il segno dei vinti. Antropologia e letteratura in Verga*, prefazione di A. Buttitta, Lanciano, Carabba, 2005.
- A. Sobrero, *Descrivere il mondo per dettagli. Letteratura e scienze sociali in Balzac*, in "Quaderni del CRE-AM", IV, Torino, Traube, 2005, pp. 3-34.
- (2006)**
- Aa. Vv., *La vita in gioco. Antropologia, letteratura, filosofia dell'azzardo*, a cura di D. Scafoglio, Cava de' Tirreni, Marlin, 2006.
- Aa. Vv., *La coscienza altra. Antropologia e poesia*, a cura di D. Scafoglio, Cava de' Tirreni, Marlin, 2006.
- Aa.Vv., *Antropologia e romanzo*, a cura di D. Scafoglio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006.
- M. Bonafin, *Le malizie della volpe. Parola letteraria e motivi etnici nel Roman de Renart*, Roma, Carocci, 2006.
- S. Paulis, *La costruzione dell'identità. Per un'analisi antropologica della narrativa in Sardegna fra '800 e '900*, prefazione di A. Buttitta, Sassari, Editrice Democratica Sarda, 2006.
- (2007)**
- A. Petitjean – J.-M. Privat (dir.), *Les Voix du peuple et leurs fictions*, Metz, Université Paul Verlaine, 2007.
- D. Scafoglio, *La gloria del patibolo. Lettura antropologica della "storia" di un brigante santo*, in "L'immagine riflessa", numero monografico a cura di Sonia Barillari, a. XVI (2007), pp. 225-40.
- D. Scafoglio, *L'eros popolare cantato da Otello Profazio*, in Aa.Vv., *Otello Profazio*, a cura di M. De Pascale, Roma, Suilibri, 2007, pp. 117-20.
- (2008)**
- S. De Luna, *Ultima Tellus. Temperamento, crimine e follia nelle pagine calabresi di Lombroso e Levi Bianchini*, Cava de' Tirreni, Marlin, 2008, pp. 148.
- M. Meschiari, *Sistemi selvaggi. Antropologia del paesaggio scritto*, Palermo, Sellerio, 2008.
- A. Di Nuzzo, *La "piccola città": Castellammare tra letteratura e indagini socioantropologiche*, in "Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Educazione", Università di Salerno, 2008, pp. 28-45.
- (2009)**
- D. Scafoglio - A. Musilli, *Memoria orale del brigantaggio ad Avigliano e a Missanello*, in Aa. Vv. "Quaderni del Dipartimento di Scienze dell'Educazione" 2008-2009, Università di Salerno, 2009, pp. 383-404.
- (2010)**
- Aa.Vv., *Gli altrove immaginari. Modelli di società tra etnografie inventate e costruzioni utopiche*, a cura di D. Scafoglio, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2010.

- D. Scafoglio, *Nel ventre della città. Leggendo un nuovo libro su Napoli*, in “Quaderni del Dipartimento di Scienze dell’Educazione”, Fisciano, Università di Salerno, 2009-2010, pp. 267-76.
- A. Di Nuzzo, *Al di là del mare: l’immaginario del bel paese nella nuova letteratura italiana della migrazione*, in “Quaderni del dipartimento di Scienze dell’Educazione”, I semestre, Università di Salerno, 2010. (2011)
- D. Scafoglio – A. Musilli, *Padula intimo. Lettere inedite a Saverio Franchi*, in “Quaderni del Dipartimento di Scienze dell’Educazione”, Università di Salerno, 2010-2011, pp. 165-178.
- D. Scafoglio, *Le due Italie di Nigra*, in *Costantino Nigra etnologo*, a cura di P. Grimaldi e G. Fassino, s.l., Omega Edizioni, 2011, pp. 115-20.
- Anthropologies de la littérature*, “Pratiques”, n. 151-52, 2011. (2012)
- A. Bensa – F. Pouillon (dir.), *Terrains d’ecrivain*, Toulouse, Anacharsis, 2012.
- D. Scafoglio, *Geschichte einer Auferstehung*, in Aa.Vv., *Medien der uferstehung*, a cura di Helga Finter, Frankfurt-New York-Oxford, Peter Lang, 2012, pp. 67-72.
- D. Scafoglio, *Por una antropología de la comicidad a partir dal carnaval*, in E. Segre Malagoli – I. Moreno Navarro (a cura di), *Fronteras de iluminismo*, Universidad Autonoma Metropolitana, Mexico – Juan Pablos Editor, Coyoacan, Mexico, 2012, pp. 255-66.
- A. Petitjean – J.-M. Privat (Dir.), *Les Voix du peuple et leurs fictions*, Metz, Université Paul Verlaine, 2007.
- S. Puccini, *Mondi narrati. Contaminazioni e incontri tra letteratura e antropologia*, Roma, CISU, 2007.
- L. Dragani, *Interno Tuareg. Etnografia partecipativa dei poeti nomadi del Niger*, Roma, Aracne, 2012.
- D. Casajus, *L’Aède et le Troubadour. Essai sur la tradition orale*, Paris, CNRS Editions, 2012.
- A. Musilli, *Il Punch di Cruikshank e di Collier*, in “Voci”, IX, 2012, pp. 272-282.
- D. Scafoglio, *Antropologia e poetica*, in “Doppio Sogno. Rivista Internazionale di Psicoterapia e Istituzioni”, on line, VII, 13, 2012, (2013)
- Aa.Vv., *Pulcinella. L’eroe comico nell’area euromediterranea*, a cura di D. Scafoglio (in corso di stampa).
- D. Scafoglio, *Un intellettuale europeo*, in “Quaderni di antropologia e scienze umane”, a. I, n. 1, marzo 2013, pp. 23-44.

Annamaria Musilli e Renato Trombelli



# Abstracts

Maja Bošković-Stulli, *Folk Poetry as an Identity Creating Instrument*, "Journal of the Society for the Anthropology of Europe", 2, 2 (2002), 45-54.

L'autrice esamina la via attraverso la quale la poesia popolare e la tradizione possono essere usati come strumento politico per definire l'identità etnica, a partire dal diciannovesimo secolo. Molti sono gli esempi tedeschi, sovietici, serbi, adottati per chiarire la questione. La poetica epica serba è presentata come la glorificazione della mentalità eroica degli abitanti delle zone montuose, e ci si chiede se questa eroizzazione sia stata funzionale alle recenti aggressioni militari nei Balcani. In Croazia alcuni miti fondativi che hanno un fondamento autenticamente storico sono elaborati come immagini dell'antico splendore, significativamente ricorrenti durante la recente guerra etnica. L'autrice mette in evidenza la crudeltà che caratterizza la poetica epica di entrambe le nazioni, sostenendo che non sono il risultato di un secolare "odio balcanico", ma dovrebbero essere visti piuttosto come fenomeni che, mutatis mutandis, possono essere osservati ovunque, persino nei paesi dove il passato sembra essere stato superato una volta per tutte.

Debbie Cole, *Enregistering Diversity: Adequation in Indonesian Poetry Performance*, "Journal of Linguistic Anthropology", 20, 1 (2010), 1-21.

Il saggio analizza la poesia bahasa indonesiana

e il modo in cui essa dà voce alle differenze per rappresentare le diverse membership di una società così eterogenea come quella indonesiana. Vengono analizzate le forme di lettura delle poesie usate come pratiche interdiscorsive, a metà fra discorso pubblico sulla diversità nazionale e l'attuazione di pratiche di adeguamento. Gli esempi tratti dalla poesia indonesiana aiutano a capire come ideologie linguistiche 'adeguative' contribuiscano alla denaturalizzazione delle identità.

Gabriel Eshun, Gabriel Madge, "Now let me share this with you": *Exploring Poetry as a Method for Postcolonial Poetry Research*, "Antipode", 44, 4 (2012), 1395-1428.

Questo studio cerca di chiarire se effettivamente la poesia possa essere uno strumento di ricerca postcoloniale utile. Nell'analizzare le possibilità e i limiti della poesia come strumento di ri-rappresentazione ed interpretazione dei dati raccolti durante le interviste qualitative "in-profondità", le studiose concludono che l'antropologo è attratto, ma allo stesso tempo messo in crisi dalla poesia. C'è un atteggiamento ambivalente nell'uso e nell'analisi della poesia come nuovo spazio di sperimentazione etnografica. La poesia proietta in maniera immaginativa pensieri ed idee, aprendo una possibile prospettiva di ricerca etnografica. Tuttavia le qualità rappresentative della poetica non sono mai a-problematiche o lineari.

Khaled Furani, *Rhythms of the secular: The politics of modernizing Arab poetic forms*, "American Ethnologist", 35, 2 (2008), 290-307.

Furani utilizza teorie etnografiche per tracciare gli sviluppi della poesia palestinese. Analizza, in particolare modo, le tecniche che poeti contemporanei palestinesi usano per modernizzare la loro poesia antichissima e sostiene che ciò modifica non solo la poesia in sé, ma anche il modo in cui gli antropologi scrivono della modernità.

Sean Heuston, *Modern poetry and ethnography. Yeats, Frost, Warren, Heaney, and the poet as anthropologist*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011.

Heuston analizza i modi in cui le opere di ogni scrittore rappresentano e spiegano un paese o una regione (l'Irlanda per Yeats, New England per Frost, il Sudamerica di Warren, e l'Irlanda del Nord per Heaney), come se gli scrittori fossero antropologi / etnologi. Questo progetto sostiene che i critici letterari possono trarre grandi vantaggi dalle intuizioni e teorie di antropologia ed etnografia.

Kent Maynard, *Anthropology at the Edge of Words: Where Poetry and Ethnography Meet*, "Anthropology and Humanism", 35, 1 (2010), 1-19.

Maynard afferma che l'antropologia ha affrontato molte sfide a livello epistemologico e metodologico; la poesia etnografica è una di queste. Inoltre, alla luce delle domande che un lettore scettico già si pone (Come faccio a sapere se quello che mi sta dicendo l'etnografo è vero?), la poesia potrebbe costituire un ulteriore ostacolo alla comunicazione.

Kent Maynard, *The Poetic Turn of Culture, or the "Resistances of Structure"*, "Anthropology and Humanism", 33, 1-2 (2008), 66-84.

Partendo da Friederich, Maynard sostiene che la poesia ci aiuta a comprendere i presupposti culturali delle società particolari, oltre a pensare a ciò che è la cultura. Che cosa significa dire che la cultura è nella poesia, o la poesia è nella cultura? E quali sono le conseguenze di tali questioni per le teorie della cultura o della struttura? Friedrich ha una intuizione fondamentale: sia la cultura che la poesia possie-

dono elementi strutturali, mentre possono anche essere molto allusive. Per svelare questo paradosso possiamo dire col poeta Heather McHugh (1996): la poesia (e aggiungerei la cultura) è "fare un pieno di rotture". Entrambe si basano su una "struttura di resistenze", meno su un progetto per l'azione.

Miles Richardson, *Writing Poetry and Doing Ethnography: Aesthetics and Observations on the page and in the field*, "Anthropology and Humanism", 19, 1 (1994), 77-87.

Richardson è ritornato dopo trent'anni nel villaggio colombiano dove aveva fatto ricerca e, per narrare i cambiamenti che si trova ad osservare, sceglie di comporre una lunga poesia.

Frances Rapport, Graham Hartill, *Poetics of Memory: In Defence of Literary Experimentation with Holocaust Survivor Testimony*, "Anthropology and Humanism", 35, 1 (2010), 20-37.

Questo lavoro esplora il valore della poesia come strumento di lavoro in casi storia orale come i racconti sull'olocausto, suggerendo come la forza poetica possa contribuire al lavoro dell'antropologo nella narrazione di certe realtà. La poesia può fortificare i processi di trasformazione personale tra partecipante e ricercatore, ricercatore e lettore.

Anthony K. Webster, "Still She Didn't See What I Was Trying To Say": *Towards a History of Framing Navajo English in Navajo Written Poetry*, World Englishes, 29, 1 (2010), 75-96.

Articolo interessante, in cui viene esaminata la poesia dei Navajo, giudicata "unsophisticated", non letteraria dai non-nativi americani. Il suo inglese è dialettale e modifica il linguaggio standard; è iconico, ma rappresenta perfettamente lo stereotipo indiano "inarticulate". In questo caso il poeta è anche antropologo e le sue conoscenze etnografiche modificano la sua poesia, che a sua volta interviene sul linguaggio, modificandolo. Come viene recepito tutto questo? La poesia coglie quel mondo originario e le sue strutture sociali con immediatezza, pur non perdendone i dettagli. Sembra, in tal senso, uno strumento conoscitivo imprescindibile. (Annalisa Di Nuzzo e Jole Cozzone).

# Sommari degli atti dei convegni del laboratorio antropologico salernitano

**La piazza nella storia: eventi, liturgie, rappresentazioni, Fisciano, 9-11 dicembre 1992, Atti ed. ESI, Napoli 1995.**

Marina Vitale - Domenico Scafoglio, *Premessa*, 5.

## POLITICA E UTOPIA DELLA PIAZZA

Paolo Portoghesi, *Piazza della convivenza pacifica*, 15; Iain Chambers - Lidia Curti, *La piazza nell'epoca dello spaesamento*, 25; Achille Mango, *Lo spettacolo della piazza*, 33; Augusto Placanica, *La piazza come spazio fisico e come allusione sociale*, 43.

## LA STORIA NELLA PIAZZA

Giulio Angioni, *Molte 'piazze', nessuna piazza nella Sardegna tradizionale?*, 63; Domenico Scafoglio, *Strategie dello spazio e scambio verbale nella piazza repubblicana (Napoli 1799)*, 77; Maria Rosaria Pelizzari, *Vita di piazza nel Mezzogiorno moderno*, 91.

## I RITI DELLA PIAZZA

Luigi M. Lombardi Satriani, *Passeggiate romane: tre piazze*, 109; Giancarlo Baronti, *Pratiche terapeutiche spettacolari nel rito dell'esecuzione capitale*, 125; Rosa Troiano, *La piazza del carnevale napoletano nei secoli XVII e XVIII*, 149; Maria Rosaria Cocco, *Il festival shakespeariano del 1769 tra piazza e teatro*, 163; Lamberto Trezzini, *Un esempio di teatro - piazza: la festa della porchetta a Bologna*, 177; Pasquale Scialò, *Musica di piazza: i posteggiatori nell'opera di Viviani*, 183.

## LA SIMULAZIONE DELLA PIAZZA

Piergiorgio Giacchè, *Nostalgia del teatro e simulazione della piazza*, 201; Francesco Casetti - Roberta Lietti, *La piazza televisiva*, 225.

## RAPPRESENTAZIONI

Fernando Ferrara, *La piazza nel teatro di Shakespeare*, 237; Marina Vitale, *La piazza rivoluzionaria e l'immaginazione romantica inglese*, 257; Stefania Zuliani, *L'enigma della piazza*, 279; Vincenzo Esposito, *Il mondo in una piazza: note sul presepe*, 291; Ugo Vuoso, *Le piazze dei viaggiatori tra destini e desideri*, 301.

## PENSARE LA PIAZZA

Enrico Nuzzo, *Tra akropolis e agorá. I primi filosofi e la piazza*, 315; Rino Mele, *Il corpo nudo e la macchina*, 349.

## IL TEATRO E LA PIAZZA

Luigi Allegri, *La piazza come luogo di spettacolo nel Medioevo*, 359; Valeria Ragno, *Lo spettacolo a Ferrara tra la strada e la corte*, 373; Giovanni Isgro, *La piazza come luogo scenico nella Palermo del Cinquecento*, 389; Paola Bignami, *Piazze teatrali, piazze d'affari*, 401; Claudio Meldolesi, *Piazza e teatro. L'attore nell'età delle invenzioni*, 413.

**Le letterature popolari. Prospettive di ricerca e nuovi orizzonti teorico - metodologici, Fisciano - Ravello, 21 - 23 novembre 1997, Atti ed. ESI, Napoli, 2002.**

Domenico Scafoglio, *Introduzione*, 5.

ANTROPOLOGIA, POETICA, LETTERATURA

Gian Luigi Bravo, *Il ricorso a fonti letterarie in antropologia: il caso di una descrizione di elementi di cultura delle classi popolari urbane*, 9; Domenico Scafoglio, *Antropologia e poetica: il caso Thomas Belmonte*, 15; Alberto Sobrero, *José María Arguedas: la scrittura profonda*, 21; Marino Niola, *Deliquii giocolieri, estri smarriti. La poetica barocca come antropologia*, 35; Massimo Bressan, *Romanzo e assimilazione. L'uso del paratesto per la comprensione dei processi culturali*, 61; Lorenzo Pompeo, *Letteratura umanistica ed etnografia nel Rinascimento polacco. Nota su Roxolania, poema etnografico sull'Ucraina occidentale*, 79; Raffaella Romagnolo, *Il contatto fisico come strategia espressiva: il caso del libro Cuore*, 105; Francesco Pompeo, *Transculturazione e fortuna dell'«Africana» di Cuba tra letteratura popolare e reale meraviglioso*, 123; Annalisa Di Nuzzo, *La scrittura antropologica tra osservazione partecipante e identità di genere: le note di campo di Vittoria de Palma*, 145; Patrizia Del Barone, *Il problema della traduzione interculturale nella linguistica malinowskiana*, 159.

BIOGRAFIE E SCRITTURE POPOLARI

Cristina Papa, *La scrittura e la regola nei processi di autenticazione della tradizione*, 175; Ferdinando Mirizzi, *Tra autobiografia e pratica etnografica*, 187; Eugenio Imbriani, *Scrittura e teatro popolare: i testi della «Tragedia di Roca»*, 213; Luciano Sarego, *Donna d'Abruzzo (1894 – 1940). Storie individuali e topoi esistenziali*, 225; Simona De Luna, *Storie di possessione diabolica: il registro del Santuario di S. Antonino*, 231; Elisabetta Silvestrini, *Xilografie nelle edizioni napoletane di letteratura popolare*, 249; Paola Elisabetta Simeoni, *Narrazioni polivocali: lo spazio del racconto*, 269.

DAI RACCONTI DI FATE ALLE LEGGENDE METROPOLITANE

Alberto Borghini, *L'antico racconto di Cefalo e Procri. Grande altro e finzione enunciante*, 281; Salvatore D'Onofrio, *Il senso mitico di un racconto*

*sul comparativo*, 303; Laura Bonato, *Leggende metropolitane: tradizione o innovazione?*, 311; Maria Marrosu, *La narrativa popolare della Sardegna tra l'800 e il '900*, 321; Virginia De Micco, *La frontiera mobile. Narrativa popolare ed esperienze psicopatologiche*, 335; Augusto Ferraiuolo, *I racconti meravigliosi*, 347; Ugo Vuoso, *Gli abili risolutori d'enigmi. I narratori – indovini come mediatori di cultura nella tradizione favolistica campana*, 359; Adriana Gandolfi, *Il sangue come tematica di ricerca nelle fonti orali narrative abruzzesi*, 369.

LA POESIA POPOLARE: PERCORSI STORICI E NUOVE FRONTIERE

Luigi M. Lombardi Satriani, *Antichi tracciati, nuovi percorsi*, 387; Giovanni Battista Bronzini, *Per una identità storica e geografica delle letterature popolari*, 399; Ottavio Cavalcanti, *Miti alimentari nella letteratura popolare*, 409; Gianfranca Ranisio, *Raccogliere le parole: situazione narrativa e contesto urbano*, 417; Antonino Fragale, *La letteratura enigmatica: riflessi comportamentali e sistemi ideativi*, 429; Vincenzo Spera, *Vedere le parole, ascoltare le figure*, 443; Giovanni Kezich, *La poesia estemporanea propriamente detta e gli studi contemporanei di letteratura orale*, 459; Sergio Boldini, *Forme ed esempi di espressività urbana, particolarmente operaia, in alcune città italiane*, 473; Antonello Ricci, *I suoni della poesia popolare: «poetiche» e «politiche» nel canto tradizionale calabrese*, 489; Mauro Geraci, *La riflessione poetico – musicale dei cantastorie siciliani*, 509; Leonardo Alario, *La presenza del canto*, 521; Anna Maria Musilli, *I luoghi dell'identità: un salotto della canzone napoletana*, 559.

LETTERATURA POPOLARE, CULTURA D'ÉLITE, CULTURA DI MASSA, LETTERATURA DELL'ERRANZA

Peter Burke, *Oral culture and print culture in Renaissance Italy*, 573; Daniela Perco, *Persistenze e trasformazioni di una leggenda tra le comunità di origine italiana del Rio Grande do Sul (Brasile)*; Cesare Pitto, *Il viaggio e la leggenda nella lingua dell'emigrazione*; Francesco Durante, *«Avventura» vs «flusso». La letteratura come strumento per capire l'emigrazione*.

**La vita in gioco. Antropologia, letteratura, filosofia dell'azzardo, Fisciano – Amalfi, 1 – 3 ottobre 2004, Atti ed. Marlin, Cava de'Tirreni, 2006.**

Domenico Scafoglio, *Il nostro azzardo. Presentazione del Convegno*, 5.

**GIOCARE LA VITA GIOCARE IL MONDO**

Antonino Buttitta, *Giocare il cosmo o dell'impossibile gioco dei Proci*, 25; Rocco Brienza, *Il gioco del caso o del fato*, 35; Patrizia Resta, *Ribelli sognatori e fuggitivi o l'azzardo della socialità*, 41; Silvia Paggi – Serge Tcherkzoff, *Una "tombola" samoana nella comunità di emigranti in Nuova Zelanda*, 54; Angelomichele De Spirito, *Giochi d'azzardo e giochi di vita in Madagascar*, 60.

**RISCHI DIFESE DIVINAZIONI**

Fulvio Marone, *Clinica del rischio*, 69; Giovanni de Renzis, *Eraclito, Einstein e il Paradiso terrestre*, 76; Laura Bonin, *Il rischio della profezia*, 87; Franca Romano, *Corpi in disordine. I rischi della possessione*, 93.

**GIOCHI CERTEZZE NAUFRAGI**

Enrico Nuzzo, *Tra la visione estrema e il naufragio. Figure del rischio e dell'azzardo nel linguaggio filosofico occidentale*, 99; Giuliano Minichiello, *Mefistofele sulla scacchiera: il male giocato*, 138; Giulio Chiodi, *La spada di Alessandro, il filo di Arianna, il bagatto. Considerazioni di simbolica del gioco*, 148; Matilde Callari Galli – Gualtiero Harrison, *Il gioco... per stabilire delle certezze nella più grande incertezza*, 163.

**DERIVE LUDICHE ED ETICA DEL GIOCO**

Timothy Callimore, *Gioco d'azzardo nella comunità: possono i concittadini essere giocatori?*, 173; Annamaria Amitrano Savarese, *Diritto al gioco e febbre del gioco*, 177; Michele Sforza – Stefano Oliva, *Quando il gioco diventa un problema. Utilità e funzioni del gioco. Il gioco come malattia*, 188; Giulio Corrivetti – Maria Rosaria Pelizzari, *Il gioco d'azzardo patologico: osservazioni di un giocatore di fine Settecento*, 204; Annalisa Di Nuzzo, *Giri di morte. Il gioco della roulette russa nella narrativa moderna*, 229.

**TRA LETTERATURA E INTERNET**

Luigi Reina, *Piero Chiara e l'azzardo: tra ludismo e letteratura*, 239; Aldo M. Morace, *Gioco, avventura e azzardo nella narrativa di Alberto Ongaro*, 245; Maria Domenica Combi, *Avventure virtuali del sé: le identità flessibili*, 252; Maurizio Cambi, *Giochi consentiti e giochi proibiti nell'utopia del Rinascimento*, 259; Tiziano Pacchiarotti, *Gioco e riti di transizione nei jeux – partis*, 267; Lorenzo Pompeo, *Fedor Dostoevskij: il gioco e l'azzardo nella vita e nella scrittura*, 276; Susanna Paulis, *Gioco e festa nei romanzi di ambiente sardo fra Ottocento e Novecento*, 283.

**CULTURA E STORIA DELL'AZZARDO**

Luigi M. Lombardi Satriani, *Un po'per celia, un po'per non morire*, 293; Gilberto Mazzoleni, *Dario Sabbatucci e il gioco d'azzardo rituale*, 298; Mario Atzori, *Sorte e fortuna in alcuni giochi della tradizione sarda*, 301; Alberto Borghini, *Gioco del lotto e immaginario: il basilisco*, 308; Gianfranca Ranisio, *Il fascino del Casinò, dalla Belle Époque alle slot – machines*, 318; Ottavio Cavalcanti, *Giocarsi l'anima*, 328; Enzo Tintori, *La politica dell'ANIT*, 338; Gianfranco Bonanno, *Media e comunicazione nel gioco d'azzardo: l'esperienza italiana*, 342; Laura Bonato, *Presenze rivelatrici e rischio di intrusione: il gioco della Planchette*, 346; Patrizia Del Barone, *Gioco d'azzardo e turismo: etnografia del "just pleasure"*, 353.

**Antropologia e poesia, Fisciano – Ravello, 2 – 4 maggio 2002, Atti ed. Marlin, Cava de'Tirreni, 2006.**

Domenico Scafoglio, *Antropologia e poetica. Presentazione del Convegno*, 5.

**TEORIE E PERCORSI**

Antonino Buttitta, *Omero e Dante, Dante e Borges: un viaggio nella cultura*, 21; Pietro Clemente, *Penne di petto: antropologia, poesia, generazioni*, 31; Gualtiero Harrison, *Nel mescolamento delle diverse esperienze culturali l'emergere di nuovi spazi per le emozioni*, 46; Patrizia Del Barone, *"Alcheringa" tra etnopoetica e avanguardia*, 64;

Alessandra Broccolini, *Sugli antropologi che scrivono poesie. Riflessioni da un dibattito americano*, 69; Vera Di Natale, *Antropologia e poesia nell'attività di studio di Giovanni Battista Bronzini*, 88; Luigi M. Lombardi Satriani, *Linguaggi poetici e ascolto antropologico*, 97; Gilberto Mazzoleni, *Antropologia e poesia. Compatibilità/incompatibilità dei codici*, 102;

#### POETICA DELL'ERRANZA

Ugo Fabietti, *Metafore e antropologia. Dall'etnocentrismo in versi alla dialettica radici/erranza*, 113; Cesare Pitto, *La domenica nel porto, i bastimenti sognano*, 125; Gianfranca Ranisio, *Intercultura e poesia di genere: la poesia di Sujata Bhatt*, 141; Simona De Luna, *In giro per il mondo, perdendo le valigie*, 150; Anna Maria Musilli, *Lo straniero e le apocalissi culturali in due poeti del Novecento europeo*, 161; Annalisa Di Nuzzo, *Patria e noleggio: poesie di extracomunitari in lingua italiana*, 172.

#### MITI VATI INTERSEZIONI

Alberto Borghini, *I serpenti e le spalle: Pap, Zahhak e Tifone. Un passo virgiliano*, 187; Mario Costa, *Poesia sonora e antropologia*, 194; Piergiorgio Giacchè, *Dar corpo alla poesia: l'esempio e il metodo di Carmelo Bene*, 202; Silvia Paggi, *Linguaggio poetico e commento nei film etnografici*, 213; Renato Nisticò, *Poeti e sciamani. Sul rapporto fra l'antropologia demartiniana e la teoria letteraria*, 228; Lorenzo Pompeo, *La figura del poeta - vate nelle letterature slave: una proposta di lavoro*, 247; Laura Bonato, *La magica poesia di Harry Potter*, 259; Giovanni Sole, *Il "Che". Mito e poesia*, 268; Letizia Bindi, *Piccola patria. Pier Paolo Pasolini e la poesia dialettale*, 283.

#### POETICHE ETNICHE E POPOLARI

Gian Luigi Bravo, *Poeta operaio, immigrato calabrese a Torino*, 301; Giulio Angioni, *Satira antifrastrica nel parlare comune in Sardegna*, 315; Cecilia Gatto Trocchi, *Poesia e arte nei culti di possessione*, 322; Sonia Maura Barillari, *La pastorella di Costantino Nigra*, 328; Giovanni Kezich, *Poesia e antropologia: problemi di coscienza*, 338; Mauro Geraci, *Il silenzio svelato. Retorica dell'assenza nella poesia popolare siciliana*, 344; Franco

Castelli, *Lo strambotto piemontese: morfologia, fenomenologia e contesti d'uso*, 361.

**Antropologia e romanzo, Fisciano, 8 ottobre 1999, Atti ed. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.**

Domenico Scafoglio, *Il letterario come altro. Presentazione del Convegno*, 5.

#### ROMANZI E ALTRE NARRAZIONI

Giovanni Battista Bronzini, *Due romanzi latini symbol della fine del mondo antico: Satyricon e Asinus aureus*, 15; Salvatore D'Onofrio, *La parentela spirituale nel Roman de Renart*, 25; Cecilia Gatto Trocchi, *Aphra Behn e lo schiavo reale. Mitologia ed esotismo nel romanzo antropologico*, 51; Alberto Borghini - Francesco Casotti - Fabiana De Conciliis, *La Tavola come cosmo: il Satyricon di Petronio e Our Mutual Friend di Dickens*, 57; Gianfranca Ranisio, *Pellegrinaggio e narrativa*, 63; Antonello Ricci, *Poetiche dell'ascolto. Suoni e memoria nella Recherche di Marcel Proust*, 75; Sonia Maura Barillari, *Il viaggio ai morti di messer Ivano*, 87; Laura Bonato, *Letteratura popolare per le donne: il fotoromanzo*, 115; Simona De Luna, *"Voglio amore e non paura". La drammatizzazione del Fascino nella narrativa romantica*, 129; Anna Maria Musilli, *L'Armonia perduta della Napoli di La Capria*, 141; Letizia Bindi, *Romanzo di miniera. La letteratura di fondazione di una comunità mineraria dell'alta Maremma*, 151; Annalisa Di Nuzzo, *Napoli e i suoi ultimi narratori*, 161; Roberto Marinelli, *Criteri di individuazione di alcuni procedimenti stilistici, secondo un modello ciresiano, tra Verga, Savarese e Vittorini*, 171; Mara Benadusi, *Identità e alterità nei romanzi di Chinua Achebe*, 181.

#### ODISSEE ETNOGRAFICHE

Ugo Fabietti, *Esotismo ed etnografia: Les Immémoriaux di Victor Segalen*, 217; Cesare Pitto, *Un etnografo per caso e per necessità: Ian Welzl e i racconti dell'Artico*, 225; Alessandra Broccolini, *Il "grande romanzo" di Napoli. Bozzettismo, rea-*

lismo, ed etnografia a Napoli tra Ottocento e Novecento, 237; Patrizia Del Barone, *Il "romanzo" di Napoli nella letteratura antropologica americana*, 265; Lorenzo Pompeo, *Dalla Polonia illuminista all'isola di Nipu (andata e ritorno). Storia di lumi, specchi e "buoni selvaggi"*, 271.

#### MITI E ALTRE AFFABULAZIONI

Rocco Brienza, *Antropologia minima in Leonardo Sinisgalli*, 285; Alberto Borghini, *Percorsi del romanzo e percorsi del mito: a proposito dell'episodio di Cnemone nelle Etiopiche di Eliodoro*, 293; Marino Niola, *Don Giovanni in barocco. Antropologia di un mito mediterraneo*, 301; Vincenzo Esposito, *L'antropologia implicita di Fabrizio De Andrè*, 327; Antonietta Di Vito, *Il cavaliere, l'amore e la morte. Per un'ecologia delle diversità culturali*, 347.

#### (AUTO)BIOGRAFIE

Elisabetta Silvestrini, *Il romanzo della piazza*, 355; Ugo Vuoso, *Gaston Lucas, l'antieroe. Dal documento antropologico al romanzo biografico*, 369.

#### NARRATIVA E/O ANTROPOLOGIA

Luigi M. Lombardi Satriani, *Ceci n'est pas un conte – La mia vita è un romanzo*, 379; Giulio Angioni, *Alcune ovvietà sul fare lo scrittore vivendo da antropologo*, 385; Eugenio Imbriani, *Antropologia e romanzo: la scrittura infinita*, 391; Virginia De Micco, *Tra antropologia e psicoanalisi: modelli narrativi e strumenti terapeutici*, 399.

***Altrove immaginari. Modelli di società tra etnografie inventate e costruzioni utopiche*, Fisciano – Ravello, 22 – 24 settembre 2000, Atti ed. Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.**

Domenico Scafoglio, *Sugli altrove immaginari. Presentazione del Convegno*, 5.

#### ETNOGRAFIE E IMMAGINARI LETTERARI

Ugo Fabietti, *L'Africa di Joseph Conrad*, 17; Ottavio Cavalcanti, *Calabrie inventate*, 27; Rocco Brienza, *Qui e altrove: l'immaginario ermeneutico*, 45; Cesare Pitto, *Inukshuk: il lungo racconto di*

*pietra dell'erranza Inuit*, 53; Alberto Borghini, *Il posto dell'Altro*, 65; Virginia De Micco, *Gli altrove della mente: modelli della mente e modelli della società*, 91; Vincenzo Esposito, *Etnografia di Vigàta e Montelusa: i paesi immaginari della narrativa di Andrea Camilleri*, 99; Lorenzo Pompeo, *Appunti di pseudo – etno – geografia sulla Sarmazia e sui suoi abitanti, i Sarmati, nella letteratura e nella storiografia polacca del XVI secolo*, 107; Zelda Alice Franceschi, *Processi identitari e strategie discorsive nell'etnografia sperimentale di Zora Neale Hurston*, 115; Mara Benadusi, *I romanzi occidentali sull'Africa e la sindrome di Dorian Gray*, 135.

#### UTOPIE, POLITICA, SOCIETÀ

Matilde Callari Galli, *Immaginari di un "altrove" drammatico: il divino regno di Norodom Sihanouk*, 147; Gualtiero Harrison, *La "scoperta" di territori nuovi "offerta" allo jus communicatio-nis*, 157; Anna Maria Musilli, *Paradisi Borbonici. Il mito dell'età dell'oro nella Napoli del secolo XVIII*, 183; Joel Guttman, *Immaginare una società multiculturale: immagini ideali dell'Italia nell'epoca dell'immigrazione*, 195; Roberto Marinelli, *In viaggio con la Lapa*, 201.

#### ALTRI MONDI, PAESI PERDUTI, UTOPIE RITROVATE

Luigi M. Lombardi Satriani, *Sogno di paradiso*, 217; Mariella Combi, *Alla ricerca della letteratura cyberpunk*, 231; Cecilia Gatto Trocchi, *Le nuovissime Atlantidi*, 243; Mario Costa, *L'altrove in Internet a partire da Mallarmé e Joyce*, 249; Patrizia Del Barone, *Una etnografia fantastica: la storia degli Agiaoianni*, 253; Letizia Bindi, *Sirene di Titano. La costruzione dell'alterità nella narrativa fantascientifica*, 259.

#### L'ALTROVE DEI MORTI E DEI DOPPI

Gianfranca Ranisio, *Presepi e mondi immaginari* 271; Alessandro Lupo, *"Dove sta?". Lo spazio dell'altro sé nell'immaginario di indigeni e antropologi in Mesoamerica*, 287; Paola Elisabetta Simeoni, *Musei ai confini del mondo*, 309; Laura Bonato, *L'altrove delle masche*, 317; Sonia Maura Barillari, *L'esercizio spettrale. Alcuni elementi ricorrenti di una credenza di lunga durata*, 327; Lucia-

na Mariotti, *Il giardino, paesaggio dell'altrove*. Il Bosco incantato di Bomarzo, 357.

**L'odore della bellezza. Antropologia del fitness e del wellness, Fisciano – Minori, 7 – 10 dicembre 2006, Atti ed. Delfino, Milano 2007.**

#### INTRODUZIONE

Domenico Scafoglio, *Per un'antropologia del fit-well-ness*, 3; Tullio Seppilli, *Fitness, wellness, chirurgia estetica: per un'antropologia della corporeità nelle società tardo-capitalistiche*, 16; Aldo Masullo, *Fitness, e wellness*, 24.

#### METAMORFOSI

Carlo Alberto Bartoletti, Nadia Fraone, Ferdinando Terranova, *La medicina estetica ieri, oggi e domani*, 27; Ruben Oddenino, *Il malessere delle forme. Il chirurgo estetico ovvero il medico del nostro tempo*, 47; Annalisa Di Nuzzo, *Valentina e le altre*, 52; Anna Maria Musilli, *Bocche per sorridere*, 63; Giovanni Spissu, *Corpi e sincretismi estetici a Cape Town*, 68.

#### CIBI, ERBE, CURE

Vincenzo De Feo, *Sostanze naturali e fitness. Il benessere della mente. Il caso delle Piante magiche ad azione psicotropa nel curanderismo delle Ande Settentrionali*, 73; Ottavio Iommelli, *Le piante medicinali nella cura del corpo*, 82; Mario Torino e Gaetano Torino, *Profilassi iodica: stato dell'arte medica*, 91; Paolo Attianese, *Dieta mediterranea e benessere*, 99; Cesare Pitto e Loredana Farina, *Effetto wellness: materiali per un itinerario dei saperi e dei sapori nel Marchesato Crotonese*, 105; Clotilde La Stella, *Benessere alleato/ nemico. Stili di vita e nutrizione*, 128.

#### LUOGHI E DIMORE

Carla Pasquinelli, *Epifanie domestiche*, 135; Stefano Parancola, *La casa del benessere. Contaminazioni orientali attraverso l'arte del Feng Shui*, 144; Patrizia Del Barone, *Loro nelle dimore. L'home wellness attraverso le riviste di arredamento*, 151.

#### LE ACQUE DELLA SALUTE

Francesco Canonaco e Cinzia Grassi, *Il presente e il futuro delle beauty farm*, 163; Renato Del Monaco, *Spa: salus per aquam*, 166; Sonia Maura

Barillari, *Le terme nell'immaginario medievale: supplizio infernale o luogo di piacere*, 180.

#### PRATICHE

Mariella Combi, *Modellare il corpo, allenare la mente: immaginari di benessere*, 191; Franca Romano, *Non più vecchiaia, non più malattie, non più morte. Consumi etici e stili di vita*, 197; Fiorella Giacalone, *Tecniche corporee al femminile tra business e terapie*, 208; Chiara D'Alessio, *Quando corro mi sento vivo*. Per un'antropologia dello sport come asceti dell'uomo contemporaneo, 221.

#### TEORIE E ANALISI

Domenico Antonino Conci, *Il teriomorfismo come fitness*, 238; Rocco Brienza, *Very well – tank me!*, 249; Stefano Gonnella, *Il primato del corpo e il corpo del primato*, 255; Riccardo Venturini, *Armonia tra mente e corpo nel buddhismo?*, 262; Giulio Corrivetti e Antonella Boccia, *Il benessere del corpo e l'essere corpo. Modernità ed ecologia della mente*, 275; Gianfranca Ranisio, *Il fatto è che si ingrassa...* Fasi della vita femminile, mutamenti corporei e pratiche di fitness, 287.

#### RITI E USI

Gian Luigi Bravo, *Il corpo femminile: macchina da guerra, rifugio materno, richiamo sensuale*, 295; Raffaele Rauty, *Il corpo e i suoi usi, i suoi riti*, 308; Laura Bonato, *Seduzioni del seno*, 324; Angelomichele De Spirito, *Dal riso allo zebù. Essere e benessere in Madagascar*, 324; Alberto Borghini, *Veretrum e lingua delle donne. Un tratto del gorgoneion*, 332; Maria Teresa Mara Francese, *I giovani e il rapporto con il loro corpo*, 338; Laura Bonin e Mun Young Kim, *L'evolversi di una professione: le donne medico nelle corti coreane*, 344.

#### BENESSERE E MALESSERE

Vincenzo Padiglione e Nadia Truglia, *Imbarazzo e seduzione: l'immaginario pubblicitario dei profumi*, 351; Michele Sforza, *La ricerca della felicità. L'aspirazione, la malattia*, 366; Patrizia Resta, *Oh quante belle figlie, Madame Dorè*, ovvero della fenomenologia del corpo, 371; Gioia Di Cristofaro Longo, *Dall'immagine del corpo al corpo immaginato*, 385; Giuseppina Cersosimo, *La coesistenza di benessere malessere*, 394.

***Pulcinella. L'eroe comico nell'area euromediterranea, Fisciano – Napoli, 1 – 3 luglio 2009, Atti in corso di stampa.***

INTRODUZIONE

Domenico Scafoglio, *Il mondo è pieno di Pulcinelli*; Luigi M. Lombardi Satriani, *Il sorriso e il mondo.*

BURLONI DEL MONDO

Antonino Buttitta, *Della stupidità intelligente e dintorni*; Christine Zurbach, *Un facétieux (peut-être) subversif: le Mestre Salas des Bonecos de Santo Aleixo*; Hamid Reza Ardalan, *Nascita, caratteri e presenza nei rituali, nella letteratura e nelle arti dello spettacolo del personaggio "Pahlavan Kaciâl"*; Poupak Azimpour Ardalan, *La tradizione di Pahlavan Kaciâl e Mobarak nei burattini e nelle marionette popolari in Iran*; Izabela Costa Brochado, *Gli eroi comici nel Mamulengo brasiliano: Simão, Benedito e Cassimiro Coco*; Mun Young Kim, *Paralleli, confronti e contatti tra Pulcinella e il mondo delle maschere coreane*; Paolo Taviani, *Il trickster negli studi di Angelo Brelich*; Maria Eugenia Olavarria, *Chapayekas y Pascolas. Imágenes del Trickster entre los yoemem*; Lia Zola, *Analogie tra il trickster Ivàn lo scemo e lo sciamano nelle narrazioni popolari della Siberia centrale.*

PULCINELLI EUROMEDITERRANEI

Annamaria Amitrano, *Trinculo, Giufà ed altri*; Laura Bonin, *Malinconia e ironia. Le nuove maschere e Pulcinella nell'area goldoniana. Il caso di Micheze e Jacheze*; Ottavio Cavalcanti, *Giangurgolo calabrese*; Alberto Baldi, *Animare un inanimato fantoccio. I ruoli di Pulcinella nel teatro di figura meridionale*; Anna Maria Musilli, *Punch di Cruikshank e di Collier*; Caterina Camastra, *Figlio de Marco Sfila e de Madama Sbignapriesto: Pulcinella guappo per necessità*; Maria Teresa Mara Francese, *La figura di Gianduia*; Susanna Paulis, *Rifunzionalizzazioni cristiane di un trickster. Un esempio dalla Sardegna.*

METAMORFOSI ODIERNE DEL TRICKSTER

Francesco Bruno, *Berlusconi as trickster*; Helga Finter, *Ubu et les Pouchinels*; Leonardo Piasere,

*Il trickster e l'infinito: un esempio rom*; Mariella Combi, *Il trickster in rete*; Laura Bonato, *Shrek, ovvero la parodia e la ristrutturazione dell'immaginario fiabesco*; Annalisa Di Nuzzo, *Joker, ovvero il riso perverso*; Patrizia Del Barone, *Un trickster contro: Beppe Grillo.*

RADICI DEL COMICO

Chiara Tommasi Moreschini, *Antenati italici della maschera di Pulcinella*; Franca Romano, *Sui folletti: scherzi, riso, baruffe*; Rosa Troiano, *Radici cavaiole di Pulcinella*; Sonia Maura Barillari, *Hellequin servitore di due padroni. Il trickster, la maschera e l'Aldilà*; Pamela Parenti, *Un Pulcinella "evoluto": il ruolo del "basso buffo" nell'opera buffa napoletana tra Sette e Ottocento*; Aniello Montano, *Pulcinella: dal "mimo" classico alla "maschera" moderna*; Angelomichele De Spirito, *Biblia ridens. Il comico nelle Sacre Scritture.*

LA CITTÀ DIVISA

Gian Luigi Bravo, *Pulcinella in mostra*; Gianfranca Ranisio, *Nel distretto dei Pulcinella. La maschera e l'immagine di Napoli.*

***La dis-unità d'Italia e delle altre nazioni. Spinte disgregatrici e nuovi miti di rifondazione identitaria, Napoli, 9 dicembre 2011, 2 marzo 2012 e 14 maggio 2012 Atti in corso di stampa.***

PRESENTAZIONE

Simona De Luna, *Autonomismi fuori e dentro l'Europa*

Domenico Scafoglio, *Autonomismi italiani contemporanei*

CRISI DEGLI STATI E TENSIONI ETNICHE

Gilberto Lopez y Rivas, *Globalizzazione e crisi dello Stato – nazione, dal Sud*; Helga Finter, *L'opera lirica, la lingua e l'unità nazionale. Appunti su Verdi e Wagner*; Alicia Castellanos Guerrero, *I popoli indigeni nella nazione e la loro relazione con lo Stato*; Enzo Segre, *Eboli, Messico*; Montserrat Clua i Fainè, *Algunos factores explicativos del reciente auge del nacionalismo catalán.*

## RIFLESSIONI SUL CASO ITALIANO

Antonino Buttitta, *Sull'identità delle nazioni*; Giulio Angioni, *L'autogoverno della Sardegna nelle aspirazioni degli ultimi cento anni*; Annamaria Amitrano, *La "memoria divisa": autonomie e localismi nel "Bel Paese"*; Marco Demarco, *Né orgoglio, né pregiudizio*; Vito Teti, *Il razzismo antimeridionale del Nord e le retoriche identitarie del Sud*; Andrea Spini, *Da ladri di biciclette a ladri d'anima. La rappresentazione della società italiana nel cinema dal 1945 al 1963*; Maria Margherita Satta – Mario Atzori, *L'invenzione dell'identità sarda*; Vincenzo Spera, *La ricerca delle origini. L'invenzione delle feste dopo l'Unità*; Patrizia Resta, *Politiche migratorie e difese regionali. La rinascita del razzismo*; Gioia Longo Di Cristofaro, *Le donne nel*

*Risorgimento: una storia senza narrazione*; Claudio Azzara, *Le identità dell'alto Medioevo italiano*; Anna Maria Musilli, *I senza patria*; Annalisa Di Nuzzo, *L'Italia non s'è desta. Tracce d'italianità tra i giovani di Fisciano*; Renato Trombelli, *Storie come romanzi. Le antichissime autonomie italice.*

## DOCUMENTI ITALIANI

Francesco Tassone, *Il meridione ieri e oggi. Al di là degli Stati nazionali*; Alberto Contu, *Repubblica Federale di Sardegna. L'uso politico della storia fra federalismo e indipendentismo*; Ettore Beggato, *Il Veneto e l'Unità d'Italia*; Omar Onnis, *Il puzzle sbagliato. La Sardegna e l'unificazione italiana: un problema storico – politico*; Edoardo Vitale, *L'identità meridionale e la sfida della globalizzazione*; Pietro Golia, *Sud e appartenenza etnica.*

## Rassegna studi

M. Gligor, *Între filosofie și medicină, Folclorul medical în viziunea lui Mircea Eliade și Valeriu Bologa*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca 2012.

Tra le tante utili e meno utili (trattandosi talora di libri che riciclano articoli precedenti) pubblicazioni su Mircea Eliade (1907-1986) che escono senza sosta in inglese, italiano e romeno (in francese si pubblica quasi solo spazzatura, da D. Dubuisson ad A. Laignel-Lavastine, da M. Gardaz a D. Dana), l'ultimo lavoro della ricercatrice dell'Academia Română di Cluj Mihaela Gligor (n. 1977) si segnala per la ricca e originale documentazione oltre che per l'acutezza e sicurezza dell'argomentazione: ci pare dunque un libro che meriterebbe sicuramente di essere conosciuto fuori dalla ristretta cerchia dei lettori della lingua di Eliade.

Dopo la dedica, singolarmente modesta, a "Quei pochi che credono in me", l'A. nell'"Introduzione" presenta il personaggio cui si accenna nel titolo e con cui Eliade fu in corrispondenza, il medico e folclorista ardealeno Valeriu Lucian Bologa (1892-1971), che fu professore di storia della medicina e farmacia alla Facoltà di Medicina di Cluj e fondatore della scuola scientifica locale insieme al suo maestro, il francese Jules Guiart (1870-1965), di cui egli era stato allievo alla Sorbona.

Nel I cap., "Incontri essenziali: Mircea Eliade-Valeriu Bologa", si ricostruisce la trama dei

rapporti tra l'affermato accademico e il giovane studente universitario. Il *trait-d'union* tra i due è, da parte del più anziano medico, il riconoscimento di un'"influenza italiana nel passato della medicina romena", da parte di Eliade, la salda alleanza del Nostro – che aveva allora meno di vent'anni! – con un maestro negli studi di storia della scienza nel mondo, il livornese Aldo Mieli (1870-1950), ebreo, socialista e pioniere del movimento di liberazione omosessuale.

Nel cap. II, "Dal folclore alla scienza, ovvero sull'essenza dell'esistenza umana", si traccia il percorso descritto nel titolo, che è poi la traiettoria della strategia ermeneutica di Eliade. Due altri personaggi entrano come elementi catalizzatori nella *Bildung* filosofica e storiografica del romeno: il poeta, filosofo della cultura universalista e drammaturgo transilvano Lucian Blaga (1895-1961), nella cui teoria della cultura è evidente l'influsso di un certo filone di pensiero germanico incline a una visione morfologica e organicistica delle culture (L. Frobenius e O. Spengler), pur con tratti di originalità (cfr. Michael S. Jones, *The Metaphysics of Religion: Lucian Blaga and Contemporary Philosophy*, Cranbury, NJ, 2006, p. 121, n. 11), e il linguista, folclorista (da opere basilari sul folclore romeno a svariate ricerche su quello ebraico), bibliista e rabbino sionista di fama internazionale Moses Gaster (1856-1939), che era un ebreo romeno (sefardita ma di famiglia aschena-

zita e di formazione profondamente germanica), poi naturalizzato britannico dopo essere stato espulso dal suo paese natale dal governo sedicente liberale di Ion C. Brătianu (1885). L'ammirazione di Eliade per quest'ultimo era dovuta non tanto – come scrive l'A. – al fatto che avesse donato la sua collezione di manoscritti alla Biblioteca dell'Accademia Romana, ma, evidentemente, alla condivisa passione per i “testi” e alla caratteristica messa in luce alla fine del necrologio citato alla p. 62, n. 52: “N-a fost un cosmopolit, deși a fost un om universal” (Non fu un cosmopolita, benché fosse un uomo universale). Una caratteristica, questa, nella quale Eliade si riconosceva ampiamente: entrambi geni universali ma non cosmopoliti, nonostante le apparenze, in quanto l'uno fu radicalmente ebreo in Romania come in Inghilterra, così come l'altro (a differenza dei suoi due illustri amici parigini Eugen Ionesco ed Emil Cioran) restò profondamente romeno nell'esilio in Francia, in USA, in Italia. I due scritti dedicati da Eliade al rabbino Gaster sono (abbastanza ironicamente) ristampati nella raccolta, a cura e con un preambolo (appassionato e convincente) di M. Handoca, *Textele “legionare” și despre “Românism”* (Cluj-Napoca 2001), pp. 144-147 e 150-155 (opera disponibile anche online). Per farsi un'idea del metodo comparato di Gaster (che è poi quello dei grandi filologi romanzi austro-tedeschi, francesi e italiani dell'Ottocento) è invece utile la recente raccolta *Studi de folclor comparat* (Bucarest 2003), a cura e con una prefazione (piuttosto superficiale) di P. Florea.

Il cap. III, intitolato “Sulla storia della scienza e dello spirito positivo”, documenta la passione precoce di Eliade per le scienze positive sempre sul filo dei rapporti con lo scienziato Bologna, studiati in particolare attraverso la corrispondenza soprattutto del periodo indiano di Eliade (di Bologna sono preservate dodici lettere, dal 1927 al 1938; di Eliade ben venti, dal 1927 al 1969, quando ormai era professore a Chicago e scrive al collega romeno augurandosi di poterlo incontrare in Europa e donargli i suoi studi sull'alchimia). Gran

parte del capitolo è dedicato agli studi di botanica (indiana e poi romena) e più in generale di scienza popolare del Nostro, in rapporto con le ricerche di due altri scrittori universali, lo scienziato poligrafo bengalese Jagadish Chandra Bose (1858-1937) e il letterato, filologo, etnografo e politico romeno Bogdan Petriceicu Hasdeu (1838-1907), notoriamente uno dei più enciclopedici e discussi (antisemita confesso e spiritista praticante) personaggi della cultura romena di tutti i tempi. Delle opere letterarie, morali e politiche di Hasdeu (non Petriceicu-Hasdeu, come scrivono molti tra cui talora lo stesso Eliade, perché Petriceicu non è la prima parte del cognome, ma il secondo nome dopo Bogdan, adottato dallo stesso Hasdeu nel 1857 per collegarsi idealmente al voivoda di Moldavia Ștefan XI Petriceicu dal quale pretendeva di discendere) Eliade pubblicherà un'antologia in due volumi di quasi mille pagine nel 1937. Come sottolineò un critico del tempo, malevolo ma non privo di sottigliezza, l'asse principale della lettura eliadiana passa attraverso “il soggettivismo di Mircea Eliade” stesso. Non lasciano dubbi al riguardo le parole dello stesso autore nella lunga prefazione: “La struttura magica del pensiero di Hasdeu si manifesta in tutta la sua opera: orgoglio e azione nella vita e nella lotta politica, elogio dell'eroismo e dell'ambizione imperiale, fede nel suo genio e nella missione del suo popolo, ottimismo” (parole che sembrano un autoritratto dell'Eliade entusiasta legionario del 1937, ben diverso dall'Eliade sfiduciato e quasi nichilista dei primi anni dell'esilio). La conoscenza dell'opera e del pensiero del grande “enciclopedista e profeta culturale” – come lo chiama Eliade – moldoveno è fondamentale per ricostruire la formazione di Eliade (il suo influsso pare secondo solo a quello di Mihai Eminescu e di Nae Ionescu). I due scritti eliadiani più importanti al riguardo sono raccolti nel volumetto *Despre Eminescu și Hasdeu* (Iași 1987, pp. 57-110), a cura e con una illuminante prefazione di M. Handoca.

Nel cap. IV, “Pratiche popolari, miti, scienza e misteri”, l'A. traccia in un certo senso il tragit-

to di Eliade dalla “intuizione magica del mondo” (formula dello stesso Eliade), che si allea allo studio delle funzioni del mito come “storia vera” (una definizione questa però dell’Eliade maturo, ripresa da un’analoga formula dell’italiano Raffaele Pettazzoni), alla peculiare concezione della visione del mondo romena, e in genere arcaico-contadina, letta come “religione cosmica”. Gli studi di folclore botanico comparato, fra i quali primeggiano quelli, assai approfonditi, che Eliade dedica allo studio della mandragora, dal 1933 al 1939 (l’ultimo di sintesi in francese apparso sulla sua rivista *Zalmoxis*), lo portano alla convinzione che esistono “alcuni elementi comuni in tutte le culture popolari” (così l’A., p.112). Il lettore italiano può trovare due di questi saggi nella affidabile traduzione di R. Scagno, in M. Eliade, *I riti del costruire* (Milano 1990), che contiene i noti *Commenti alla Leggenda di Mastro Manole*, “La mandragola e i miti della ‘nascita miracolosa’” (1940-42) e “Le erbe sotto la Croce” (1939), oltre a una sobria ma incisiva prefazione del curatore che andava forse menzionata nella bibliografia raccolta dall’A., che include invece solo lavori in lingua romena.

Il cap. V, “Medicina e alchimia. Presenza fantastica e folclore come strumento di conoscenza”, disegna brevemente ma efficacemente il percorso che conduce Eliade dagli studi di folclore, storia della medicina popolare e alchimia asiatica, alla sua particolare visione della storia (come *res gestae* non meno che *historia rerum gestarum*) delle religioni. Illuminanti a questo riguardo, oltre ai contenuti del noto saggio del 1937 col titolo ripreso appunto nel sottotitolo di questo capitolo, saggio disponibile in traduzione sia italiana sia inglese, le parole del testo “In dialogo con Lucian Blaga” (sempre del 1937), qui riprese dall’A. (p. 132): “In tutte le religioni, come nelle superstizioni di tutti i popoli, si trovano le tracce di alcune esperienze particolari, antichissime, le quali oggi, nella attuale condizione mentale dell’uomo, non sono più, in gran parte, accessibili”. Due le conclusioni dell’A.: 1. “Movendo dagli elementi fol-

clorici e dalla presenza fantastica che si manifesta per loro tramite, Eliade fu il primo che ha presentato (e interpretato) una ricchissima tavolozza di dati e fenomeni religiosi e ha osservato che alle loro spalle esiste un *modello* comune” (p. 134); 2. “L’interdisciplinarietà è stata (ed è) una componente importante [noi diremmo fondamentale] della ricerca scientifica” (p. 140).

Un paio di riflessioni conclusive. Tra i saggi menzionati dello scienziato Bologna ce n’è uno (pubblicato nel 1936 su *Gândirea*, la rivista di mistica ortodossa guidata dal teologo tradizionalista Nichifor Crainic [1889-1972], antisemita in chiave marcionita senza essere militante nella legione di Corneliu Zelea Codreanu, che dopo la guerra collaborò col regime comunista) che porta un titolo speciale – ma per niente sorprendente, vista la sede di pubblicazione e l’epoca: “Storia della medicina e delle scienze, nuovo umanesimo, sintesi”. Anche le scienze potevano dunque prendere la direzione del “nuovo umanesimo”, aiutare a costruire l’“uomo nuovo”. E non solo le scienze esatte, anche le scienze umane come la filologia e la storia. In quello stesso periodo, agli inizi degli anni Trenta, infatti, Werner Jaeger (1888-1961), professore a Berlino e massimo esponente della *Altertumswissenschaft* dell’epoca, inneggiava in Germania a un “nuovo umanesimo” da perseguirsi attraverso l’imitazione e l’attuazione degli ideali della Grecia classica, non certo quelli del “romenismo” ortodosso e ipernazionalista. Attorno a lui si era formato un circolo di filologi “neo-umanisti”, tra cui primeggiavano altri due filologi classici insigni, entrambi di etnia ebraica, Paul Friedländer ed Eduard Fraenkel. Col sopravvenire dei pogrom e delle leggi razziali nel 1938, i due ebrei persero il posto, furono internati e poi riuscirono ad emigrare in USA e Gran Bretagna rispettivamente. Lo stesso Jaeger, che era ariano ma aveva in pubbliche conferenze (*Humanistische Reden und Vorträge*, pubblicato nel 1937) velatamente criticato l’ideologia del regime di Hitler e per di più sposato un’ebrea, fu rimosso dal suo incarico universitario e fin dal 1936 emi-

grò negli Stati Uniti. Che cosa significa tutto ciò? Che non tutti i “nuovi umanesimi” e gli “uomini nuovi” sono uguali, e non tutti – come gridano ai quattro venti studiosi di scarsa attendibilità scientifica – sono funzionali all’installazione di un regime totalitario e portatori di una ideologia antisemita. Tesi, questa, invece ardentemente sostenuta da un autore (M. Gardaz) in un articolo il cui contenuto si può riassumere nella felice formula inglese “what is true is not new, and what is new is not true”. Non è mio costume polemizzare con studiosi che costruiscono teoremi basandosi su “fonti” di seconda o terza mano e non sono neanche in grado di leggere correttamente le fonti. Basti solo menzionare qualche eloquente dato di fatto. Eliade utilizza certamente con una certa frequenza l’espressione “omul nou” (l’uomo nuovo) in molti saggi del 1932-33, senza averla inventata lui: era infatti utilizzata costantemente negli scritti degli intellettuali suoi contemporanei, sia di destra sia di sinistra, sia legionari, sia comunisti (cfr. M. L. Ricketts, *Radăcinile românești ale lui Mircea Eliade*, Bucarest 2004, Vol. I, p. 545). In quegli anni il Nostro, per quanto profondamente pervaso di patriottismo e convinto assertore della superiore missione del popolo romeno, sulle orme di Eminescu e di Hasdeu, nonché seguace sul piano filosofico della metafisica di Nae Ionescu, era su posizioni di assoluta neutralità politica, per avvicinarsi progressivamente al movimento fondato da Codreanu solo sul finire del 1936 e prendendo ufficialmente posizione a fianco dei legionari solo nel gennaio del 1937.

Un altro fatto che emerge chiaramente dalla ricerca dell’A. è la profonda fascinazione che Eliade sentiva nei confronti del metodo scientifico (cfr. p. 78, 140 e *passim*), in particolare di quello rigoroso delle scienze naturali (o esatte, o “dure”), e come di riflesso nutrisse una radicale diffidenza per ogni approccio di tipo amatoriale. Era questo un carattere talmente distintivo della sua figura intellettuale che non poteva sfuggire neanche all’intelligenza non troppo raffinata di un agente della Securitate, la polizia segreta della Romania

Comunista fondata nel 1948 e abolita – almeno teoricamente – nel dicembre 1989. In una “Nota informativa” compilata dall’agente “Anton” e ripresa dal luogotenente maggiore N. Deaconu in un rapporto del 29.08.1966 alla direzione centrale (S. Tănase, *Cioran și Securitatea*, Iași 2010, p. 184) si legge testualmente: “Cu toată orientarea sa mistică, Eliade are și atitudini de om de știință, de știință exactă, materialistă și unele studii despre folclor sint valabile și la noi” (“Con tutto il suo orientamento mistico [naturalmente “mistico” dal punto di vista del materialismo storico], Eliade ha un’attitudine da uomo di scienza, di scienza esatta, materialista, e alcuni suoi studi sul folclore sono validi anche per noi”). Di fatto, l’agente “Anton” coglie lucidamente il paradosso (relativo, peraltro: si pensi alla tensione mistica presente nella epistemologia di L. Wittgenstein) della forma intellettuale di Eliade e vede giusto là dove invece fanno cilecca miriadi di specialisti educati nelle più prestigiose università del mondo, ma succubi di stereotipi formati sulla base di una conoscenza del tutto parziale dell’opera multiforme di Mircea Eliade. (*Giovanni Casadio*)

Annamaria Musilli, *Il male innocente. L’infanzia perduta della Camorra*, Roma, CISU, 2013.

*E mo’ chi enne venut’ a piglià?* (“e ora chi sono venuti a prendere”), è il periodico allarme che inquieta i ragazzi di una scuola media di una periferia campana, nell’aula invasa dal rumore di una sirena della polizia. Sono diventati improvvisamente pallidi, mentre il loro sguardo si schianta sui vetri delle finestre dell’aula, nell’istante in cui riaffiora la memoria di quando i poliziotti facevano irruzione, di notte, per arrestare i loro genitori: sono i figli dei camorristi, che riempiono quasi per intero una sezione della scuola, quella dei ragazzi terribili e di fatto irrecuperabili all’ordine e ai valori scolastici. Anna Maria Musilli, ricercatrice del Laboratorio Antropologico dell’Università di Salerno, diretto da Simona De Luna, li ha osservati *in loco* per un anno intero, e ha

consegnato la sua esperienza a un libro, assolutamente nuovo, che sta per uscire in una collana specializzata di studi antropologici, col bel titolo *Il male innocente. L'infanzia perduta della Camorra* (Roma, CISU).

Di questa singolare tribù, accampata in uno spazio non congeniale, quello della scuola di Stato, che essi vivono come una propaggine pretenziosa e inutile di un universo sentito come estraneo, che può essere solo luogo di predazione, Anna Maria Musilli ha il merito di essere la prima etnografa ed interprete. La società reale alla quale i ragazzi sentono di appartenere è quella dello spaccio della droga, delle regole ferree e implacabili del clan, dei genitori in galera o morti sparati; non ci sono ancora dentro fino al collo, ma i loro gesti, parole, pensieri, azioni prefigurano già la cultura della violenza che presto fagociterà la loro esistenza. Vivono emozioni e passioni non diverse da quelle degli altri ragazzi, che differiscono semmai per una diversità di orientamenti e di obiettivi, e per un modo di sentire che rasenta a volte una tragica intensità: la vita ha negato ad essi l'incantesimo delle fanciullezza, la fiducia e la tenerezza delle infanzie serene, per lasciargli soltanto l'innocenza del male: un male irriflesso, come fosse l'unico modo di vivere, come se non esistesse un'altra maniera di stare al mondo. E non vale obiettare che essi frequentano una istituzione, che può aprire altri orizzonti, oltre l'universo terribile della cosca e l'inferno della violenza. Non vale, perché l'offerta (che si dice, senza un briciolo di autoironia, "formativa") è debole, e perché il loro mondo avvolge e cattura tutti gli attimi che contano della loro esistenza; e dove non c'è scelta, ci può essere solo destino. Sono vite segnate, che interpretano già i modelli camorristici in una versione acerbamente adolescenziale: regolano, spesso violentemente, le tensioni e le questioni che li riguardano all'interno del gruppo, evitando rigorosamente ingerenze esterne; disprezzano l'"infame", il delatore; conoscono la vita profonda del quartiere e i segreti delle cosche; hanno una concezione spavalda dell'essere

uomini e assumono atteggiamenti sfacciatamente antagonisti nei confronti delle forze dell'ordine e degli eroi civili dell'antimafia, perché i loro eroi sono gli spietati uomini del potere mafioso che conoscono dai racconti dei familiari o che imparano dai film sulla mafia: vivono cogli adulti e da loro inevitabilmente apprendono fatti, regole e valori. Come gli scugnizzi di Ferdinando Russo, anch'essi bambini precocemente diventati uomini, i piccoli figli della camorra sanno "chillo che nun sapimmo nui e vuie".

La figura paterna gode di una indubbia centralità nel loro immaginario e nel loro mondo affettivo, è in rapporto al padre in galera che scaturiscono i sentimenti più forti, mentre la madre è solo colei che amministra le faccende della famiglia in assenza del genitore e governa la sopravvivenza dei figli. Il padre è infatti nel carcere, dove rimarrà a lungo o per sempre, e i figli possono vederlo una volta la settimana, se non una volta al mese attraverso un vetro. Il padre è ai loro occhi l'eroe e insieme la vittima sacrificale, quello che ha fatto il suo dovere di uomo e ora assicura, anche stando in galera, la loro sopravvivenza. Lo portano sempre con sé, con la sua foto nel telefonino, nel portafoglio o in un medaglione pendente dal collo, al posto dei santi, e il figlio più disturbato dalla sua mancanza se l'è fatta stampare, la foto, sul cuscino, che tiene abbracciato di notte. Quasi tutti li vanno a trovare, i loro padri, al "colloquio" nel carcere se sono vivi, o al cimitero, se non ci sono più. Ci vanno il giorno della festa del papà, e qualche ragazza gli porta una lettera sulla tomba.

È commovente questa volontà di Anna Maria Musilli di compiere questa coraggiosa e inusitata discesa agli inferi con un candore che solo chi ama indagare e conoscere al di fuori dei pregiudizi e delle costruzioni ideologiche possiede, conciliando empatia immediata e lucida razionalità. C'è una forte tensione morale, quasi nascosta nella modestia e nella semplicità della narrazione, in questo voler restituire una realtà oggettivamente inquietante, che si vorrebbe ignorare, perché pone grossi quesiti sulla capacità di una società di

accettare la sfida mafiosa, e impedire che ragazzi innocenti siano risucchiati dal fondo del pozzo. (D.S.)

M. Meschiari, *Terra sapiens. Antropologie del paesaggio*, Sellerio, Palermo, 2010.

*Terra sapiens. Antropologie del paesaggio* è un volume che si articola in cinque saggi (*Terra sapiens. Una preistoria del paesaggio*, pp. 51-80; *Sistemi rupestri. Mente, spazio, racconto*, pp. 81-137; *Tapa mbuti. Giocando nella foresta dei segni*, pp. 138-162; *Identità-paesaggio. Tre prove di scrittura*, pp. 163-210; *Luoghi di non uso. Per giardini e arcipelaghi*, pp. 211-247), frutto della rielaborazione di scritti già pubblicati dall'A., preceduti da una premessa e da una introduzione, entrambe inedite, intitolate, rispettivamente, *Dal sito al segno* (pp. 16-17) e *Anatomie della Wilderness* (pp. 17-50). Il nucleo tematico del libro è costituito da una riflessione antropologica sul paesaggio, che in Italia è appena agli inizi di uno sviluppo di cui proprio Meschiari è uno dei massimi protagonisti.

Lo scopo dell'A. non è quello di svolgere un'indagine antropologica su un paesaggio considerato in termini puramente 'culturali', ossia come mero *sostrato* suscettibile di trasformazione ad opera dell'uomo; infatti, egli precisa che la questione non è «inscrivere l'ambiente nella riflessione antropologica, ma [...] ripensare alcuni luoghi dell'antropologia in chiave paesaggistica» (p. 16). Il problema non è astrattamente lessicale: si tratta, infatti, di pensare un influsso del paesaggio non solo sulla nascita e sullo sviluppo delle formazioni culturali umane, ma, più profondamente, sulle strutture cognitive e comportamentali dell'animale-uomo, vale a dire «non di cercare il modo in cui la mente fa luogo, ma il modo in cui il luogo fa la mente» (p. 21). Pertanto, il paesaggio va considerato quel «terreno di gioco totale che, percepito, percorso, pensato, diventa per l'intelligenza tecnica, linguistica e sociale un modello schematico imprescindibile»: ci troveremo, insomma, di fronte ad un vero e proprio «*paesaggio cognitivo*, cioè [ad] una struttura neu-

rofisiologica modellata sull'ecosistema» (p. 67). È in un siffatto contesto teorico che assume significato il richiamo alla *wilderness*, allo spazio non ancora socialmente e culturalmente 'costruito' e 'definito'. Sullo sfondo di queste considerazioni, permane pur sempre la *vexata quaestio* della dicotomia natura/cultura, tra le quali in realtà, a parere dell'A., non vi è alcuna contrapposizione: egli sostiene, al contrario, che gli schemi conoscitivi possono essere considerati il risultato dell'adattamento dell'uomo al paesaggio, in un processo di derivazione della interpretazione dello spazio dalla relazione triadica tra Sistema Ecologico (ossia il paesaggio stesso), Sistema Genetico e Sistema Culturale. Infatti, se è arduo far direttamente derivare taluni prodotti culturali dalla sola biologia, è la correlazione dinamica del Sistema Genetico e del Sistema Culturale con il Sistema Ecologico a spiegare la nascita di determinate abilità, che prendono corpo in compiuti sistemi simbolici (cfr. pp. 57-62). Tra i mezzi necessari all'adattamento dell'uomo al paesaggio viene attribuita una particolare importanza all'arte rupestre: espressione non di un'esigenza estetica, bensì «traccia sensibile e concreta di un bisogno urgente e immanente: sopravvivere» (p. 84), l'arte rupestre è il primo tentativo di rappresentazione dello spazio, tanto concettuale quanto simbolica, emozionale e valoriale, sicché essa «incorpora il luogo in sé e al tempo stesso lo modifica, lo assorbe e lo riorienta concettualmente e simbolicamente» (p. 111). È così che un semplice *sito* diventa un *sistema di segni* coerente e compiuto, nel quale l'immagine dipinta nelle caverne non solo è la «spazializzazione di un'idea, ma è anche un'idealizzazione dello spazio, uno spazio complesso, multiplo, embricato» (p. 135).

Questo apparato concettuale, precisato soprattutto nella *Introduzione* e nei primi due saggi, viene poi messo alla prova ed applicato a diversi casi di studio: le *tapa* degli Mbuti, il nesso tra identità e paesaggio esplorato attraverso le opere del geografo Antonio Stoppani e dei romanzieri Sergio Atzeni e Maurizio Maggiani, l'indagine sul

“quarto spazio” urbano, ovvero luoghi delle città apparentemente abbandonati, lasciati al caos e alla mancanza di decoro, che in realtà denotano un ordine *altro*, quello del dominio dello ‘spazio selvaggio’, non assoggettato alle regole sociali, che si ripresenta come una sorta di “ritorno del rimosso”, di un immemorabile passato preculturale (dove – va notato – il parallelismo con il concetto socioeconomico di “quarto stato” è voluto ed esplicitamente richiamato, giacché tanto il quarto stato quanto il quarto spazio costituiscono, con la loro stessa esistenza, una messa in discussione ed una rottura dell’ordine dominante).

Il libro ha alcuni meriti notevoli, tra tutti quello di trattare, con un buon livello di approfondimento, questioni poco dibattute in Italia, grazie anche all’utilizzo di una grande quantità di fonti, attinte da ambiti disciplinari diversi, dimodoché il problema antropologico viene a collocarsi in una più vasta cornice epistemologica. Ampi, quindi, i riferimenti culturali dell’A., pur se i rimandi ad essi sono svolti talvolta sommariamente: si spazia dalla geofilosofia di Deleuze e Guattari all’epistemologia di Bachelard, dalla fenomenologia della percezione di Merleau-Ponty all’ecologia della mente di Bateson, passando per la paleoantropologia, la geografia, la *folkbiology*, l’etnogeologia. Entrando nel merito, si potrebbe dire che questo studio tenti, in un certo senso, di sovvertire il modo di procedere usualmente adottato, almeno nelle scienze umane, quando è in ballo il rapporto tra l’uomo ed il paesaggio: non si parte da un paesaggio interpretato culturalmente, bensì, al contrario, è il paesaggio stesso a costituire il *prius* logico e fattuale del dato culturale. Ciò sarebbe sufficiente ad eliminare «il non problema per eccellenza dell’antropologia culturale» (p. 57), la frattura tra la natura e la cultura. Un punto, ad avviso di chi scrive, meritevole di essere discusso. Non si può ormai seriamente revocare in dubbio che la cultura non sia qualcosa d’altro rispetto alla natura, bensì uno dei possibili risultati dell’evoluzione biologica. Ciò, però, non autorizza a semplificare il carattere intrinsecamente complesso dell’attitudine dell’uomo alla

elaborazione culturale, attitudine che sfocia in una mediazione simbolica posta quale vero e proprio *filtro* tra sé e il paesaggio. Ogni *filtro culturale*, certo, trova la sua origine nel bisogno di dare risposta alle sollecitazioni provenienti dall’ambiente, tuttavia tali risposte si possono considerare *creative e relativamente libere*, poiché l’ambiente le *stimola*, ma non le *determina completamente*. Di conseguenza, è un’astrazione di segno uguale e contrario a quella opposta l’indagare ‘il modo in cui il luogo fa la mente’in maniera alternativa al ‘modo in cui la mente fa luogo’: il semplice capovolgimento di un’asserzione non implica il suo superamento, perché, seppur a parti invertite, ne ricalca esattamente la logica. Tali argomentazioni, poi, anche se rivolte ad una indagine concernente un passato quasi del tutto preculturale, appaiono ugualmente pertinenti, atteso che il tentativo esperito nel libro consiste nell’individuare il nucleo genetico di ogni sapienza umana nella sapienza della terra. Osservazioni di questo tipo, tra l’altro, non sono del tutto estranee a quanto prospettato in *Terra sapiens*: si pensi, per esempio, alle pagine dedicate all’arte rupestre o al modello di interazione tra Sistema Ecologico, Sistema Genetico e Sistema Culturale, deputato a sostituire le più schematiche e povere distinzioni tra uomo e ambiente o tra natura e cultura.

In definitiva, se la proposta teorica contenuta nel volume è quella di una derivazione diretta, *qua talis* deterministica, delle categorie culturali dall’influsso del paesaggio sulla capacità cognitiva umana, essa mi pare solo parzialmente condivisibile; diversamente, la si può reputare meritevole di ulteriori sviluppi se non ci troviamo al cospetto di un discorso dagli esiti indebitamente riduzionistici – esiti che verosimilmente non sono nelle intenzioni dell’A., a giudicare dalla circostanza che egli pratica un approccio diversificato, perciò stesso complesso, al suo oggetto d’analisi, nonché dal tenore generale della sua riflessione che, al netto di talune espressioni forse non del tutto felici, non sembra tematizzare soltanto il modo in cui il paesaggio fa la mente, ma anche il modo in cui la mente fa il paesaggio. (L.I.)

Annalisa Di Nuzzo, *La sfida della vulnerabilità. Migrazioni di minori non accompagnati in Campania*, Roma, CISU, 2012.

Si pensava esistessero solo nelle fiabe e nei racconti deamicisiani i bambini che attraversano terre lontane e inospitali in vista di una meta che è sogno e progetto: narrazioni avventurose, in cui residualmente si ripropongono i grandi miti iniziatici e le pratiche rituali attraverso cui si diventa, da bambini, uomini, titolari di diritti e consapevoli di doveri, secondo le dure regole del vivere cogli altri uomini. Invece ce li troviamo, oggi, quasi dietro la porta di casa, e nell'italiano degli extracomunitari ci dicono che vengono da tutte le parti del mondo, Mali, Ciad, Cambogia, Afghanistan, Gabon, Costa d'Avorio, Guinea, Tunisia, Egitto.

Inizialmente, nella seconda metà del secolo passato, l'approdo in Italia non fu una bella storia. Ci furono cecità e inadempienze da parte delle autorità italiane: le ha denunciate più di un lustro fa Giusy D'Alconzo, ricercatrice di Amnesty Italia, che attraverso la ricerca sul campo ha raccolto in un volume testimonianze sulla "detenzione" di 890 persone segregate per alcuni periodi nei Centri di Permanenza Temporanea, in cui venivano chiusi i "bambini non accompagnati" sbarcati in Italia: centri rigorosamente interdetti ai ricercatori e agli operatori sociali dal Ministero dell'Interno fino al 2004. È da quella data che i bambini stranieri nascosti nei centri hanno cominciato ad acquistare visibilità. Per fortuna, dopo questa sorta di detenzione preventiva iniziano i percorsi veri e propri di accoglienza e di integrazione, di cui ora si occupa Annalisa Di Nuzzo in questo libro, che dedica un buon numero di pagine iniziali per inquadrare efficacemente il problema delle migrazioni contemporanee, alla luce di aggiornate analisi del fenomeno, per poi effettuare una ricognizione attenta delle migrazioni minorili nel Sud dell'Italia e principalmente in Campania. Quello che segue è una lettura in chiave antropologica della presenza dei bambini migranti, direttamente osservati attraverso la ricerca sul terreno e la costruzione di storie significative e a momenti toccanti.

Aliena dall'asetticità che è spesso la maschera colta di una improbabile neutralità, Di Nuzzo non rinuncia alla ricognizione critica di tutto quello che avviene nelle strutture e pratiche di accoglienza, non risparmiando neppure alcune inadeguatezze di organi quali il Comitato Minori Stranieri, e le lacune della normativa sull'accoglienza dei minori non accompagnati. La legge prevede – è solo un esempio – l'obbligo dell'accertamento dell'identità del minore, e i dati che si acquisiscono secondo le modalità previste risultano indubbiamente utili sotto il profilo burocratico, ma poco ci restituiscono della personalità del ragazzo. È proprio in vista di una ricognizione di bisogni, stati mentali, condizioni materiali che l'antropologa segue i minori nelle case-famiglia alle quali vengono alla fine affidati. È in questi luoghi – programmaticamente limitati all'area campana, che sembra avere una significativa specificità – che li scopre e li incontra, li fa parlare e li ascolta, facendo emergere storie di erranze e di approdi, di fughe e di asili, di identità provate e di imprevedibili metamorfosi culturali. Perché l'erranza è, anche e forse soprattutto per i bambini, luogo e occasione di trasformazioni, che prendono a volte la forma di inversioni dei ruoli familiari tradizionali: per esempio, "il maschio forte che parte non è il padre, ma il giovanissimo figlio maschio". Certo, i bambini mandati allo sbaraglio disorientano i nostri modi di rappresentare i diritti e i doveri dei minori, e non a caso Di Nuzzo definisce "paradossi" inversioni come queste, pur non ignorando che esse afferiscono alla dura catena della necessità, che vuole che sia il padre a garantire la sopravvivenza della numerosa famiglia che rimane.

Per fortuna a volte la realtà gareggia con la favola, e il lieto fine corona la rischiosa erranza dei piccoli esploratori del mondo. In mezzo a tanta sofferenza ci sono anche migrazioni di successo, integrazioni pienamente realizzate, e si incontrano ragazzi diventati italiani, cui la molteplicità di esperienze e l'attraversamento di diverse culture ha consentito di costruirsi una identità adagiata

su una molteplicità di appartenenze. È la storia di Edil, il bambino albanese delle migrazioni apocalittiche del '91, che ha trasformato l'avventura italiana in una grande occasione di studio e di lavoro. Paradossalmente, è in questo cosmopolitismo minore che si mescolano mondi, si realizzano o si annunciano nuove forme di vita e si moltiplica la diversità dei vissuti. (D.S.)

AA.VV., *La maschera e il corpo*, a cura di P. Sisto e P. Totaro, Bari, Progedit, 2012.

Le feste, in particolare quelle legate alla critica se non al sovvertimento dell'ordine morale e sociale, ha conosciuto nei decenni precedenti periodi di studi intensi e frequentemente appassionati, che da alcuni anni hanno subito una battuta d'arresto. Segnano invece una ripresa inaspettata di queste ricerche e discussioni due volumi di saggi, che hanno una prima caratteristica di essere gli atti di convegni legati a una esperienza viva e diretta, il rinomato Carnevale di Putignano. Da non molto è uscito il secondo di questi volumi, *La maschera e il corpo*, curato da Pietro Sisto e Piero Totaro, con conclusioni di Luigi Lombardi Satriani, e pubblicato dalla casa editrice barese Progedit, nell'ambito del progetto *Comicamente*.

Il testo raccoglie le risultanze delle giornate di studio dal titolo omonimo, tenutesi il 3, 4 e 5 marzo 2011: un appuntamento che si svolge negli stessi giorni in cui, fuori delle austere sale del Convegno, impazza il Carnevale di Putignano, uno dei più vivi e importanti d'Italia, frutto di una preziosa iniziativa cittadina, che raccoglie e aggiorna un patrimonio rituale e simbolico di antica fondazione per riproporlo come un evento culturale che fonda vistosamente l'identità cittadina, nel momento stesso in cui aspira a una ampia visibilità mediatica, peraltro meritata. Antropologi, letterati, antichisti, sociologi e studiosi delle tradizioni colte e popolari si sono ritrovati a riflettere su una festa che, attraverso trasformazioni e innovazioni e grazie a intelligenti politiche culturali, è riuscita a collocarsi con successo nella cultura della post-modernità.

Sono forse queste caratteristiche che hanno contribuito ad orientare le relazioni degli studiosi sull'impatto della festa con una modernità che aspira a realizzare un rapporto creativo col passato e a riscriverlo in funzione dei propri bisogni, senza nulla togliere alla serietà e profondità delle ricerche storiche, filologiche e letterarie sulle tradizioni carnevalesche dell'Occidente, a cominciare dall'antichità greca e romana e sulla cultura che ad esse fa da sfondo e sostanza, come emerge dalle ottime analisi di Pietro Totaro, Bernhard Zimmermann, Giuseppe Mastromarco, mentre Domenico Scafoglio e Ferdinando Mirizzi affrontano tematiche di forte attualità, quali la funzione e il significato attuali delle manifestazioni carnevalesche nella società contemporanea, sui caratteri dei Carnevali cittadini, sul modo di vivere o ricordare la festa. L'interdisciplinarietà, che uno dei pregi maggiori del Convegno di cui si pubblicano gli atti, si rafforza grazie a saggi, come quello di Pietro Sisto, a metà strada tra la letteratura e l'antropologia, come il saggio sui "monstra" medievali e rinascimentali studiati da Vito Carrasi, o l'esplorazione, compiuta da Francesco Tateo, delle maschere rinascimentali. Nel rapporto con la storia culturale dell'Occidente, indagata in alcuni momenti esemplari, si approfondisce e dilata la nostra percezione del Carnevale, ed allo stesso risultato collaborano, aprendo interessanti possibilità di lavori comparativi, gli studi empirici, rigorosamente analitici, sui Carnevali sardi (Margherita Satta, Mario Atzori), calabresi (Ottavio Cavalcanti), dauni (Patrizia Resta), mentre alcuni effetti della globalizzazione sulla festa sono analizzati da Marxiano Melotti, e Ignazio Buttitta coglie le rappresentazioni dell'alterità nelle cerimonie carnevalesche. A completare e, altresì, impreziosire il volume, fotografie a colori fuori testo e le considerazioni conclusive di Moni Ovadia, in cui l'attore, drammaturgo, regista, compositore e cantante parte dall'anti-idolatria dell'Ebraismo, per giungere al *Purim* e alle modalità con cui l'ebbrezza carnascalesca si interfaccia con l'Ebraismo stesso. (R.T.)



## Libri/Eventi

### Lutto

Si è spento all'età di 77 anni, a Trieste, diventata la sua ultima patria, Rocco Brienza, lucano di Rienero in Vulture. Dopo gli studi universitari, compiuti a Napoli, lavorò nell'organizzazione di Adriano Olivetti, di cui abbracciò l'autonomismo personalista: la sua prima grande esperienza, destinata a lasciare una traccia durevole nella sua attività e nelle sue riflessioni. Seguì il rapporto con Carlo Levi, "un altro intellettuale – racconta egli stesso – con cui, in virtù delle comuni amicizie, ebbi una frequentazione significativa, peraltro poco accondiscendente e non priva di vivace dialettica". Fare i conti con Levi significò, tra l'altro, rovesciare l'idea dell'angoscia dell'intellettuale meridionale e della sua introiezione del senso di inferiorità e di colpa che gli impediscono di operare e lottare. Fu poi l'antropologia demartiniana a innescare nuovi stimoli e arricchire il quadro teorico-politico del giovane Brienza, con la sua capacità di aver rilevato i limiti dell'umanesimo meridionale e avere aperto la possibilità di una presa di coscienza dell'alterità interna alla cultura italiana. Rocco Brienza capì le implicazioni politiche delle sue indagini empiriche e teoriche, creandosi una sua pedagogia interculturale, che era un mix di antropologia dell'educazione, progressismo politico e analisi socioeconomica. L'eredità dell'esperienza olivettiana, l'adesione a un certo marxismo vissuto come umanesimo integrale, insieme alla frequentazione assidua di Raffaele Laporta e all'esempio di Martino, costituirono l'elemento fondante della sua attività intellettuale, che ha con rara coerenza restituito la ricerca teorica ed empirica all'impegno civile e alla politica, la pedagogia all'antropologia. Ebbe la passione degli incroci transdisciplinari (fondò, con Domenico Scafoglio e Luigi Lombardi Satriani, la collana "Ragioni di confine") e interpretò i processi formativi alla luce delle trasformazioni che hanno investito il Meridione, utilizzando una complessa strumentazione teorica e disciplinare: la ricerca di Brienza, come ha scritto Raffaele Laporta, "investe un orizzonte esteso dalla psicologia all'economia, dall'etnologia alla linguistica, e lo colloca in una doppia dimensione, storica e filosofica, con la quale una teoria empirica dell'educazione deve inevitabilmente fare i conti". Il quadro del suo percorso intellettuale e politico si completa con la collaborazione alla casa editrice Qualecultura/Jaca Book e ai "Quaderni Calabresi", poi diventati "Quaderni del Meridione e delle Isole", che sancirono il sodalizio con Francesco Tassone, di cui Brienza ha scritto recentemente che il suo sforzo tra i meridionali "è stato sempre quello di far maturare consapevolmente nelle loro 'comunitarie' mani la loro vicenda civico-politica e, per conseguenza, economico-sociale".

Rocco Brienza ha insegnato alle Università di Cosenza, Trieste e Cassino. Suscitano ancora un forte interesse, in chi li conosce, per la loro mai tramontata attualità, e spesso per la loro capacità anticipatrice, in particolare i suoi scritti *Contadini, pastori e intellettuali nel Mezzogiorno. Diversità culturali e processi formativi* (1979), *Culture, educazione e società. Scritti su Ernesto de Martino* (1982); *La vita delle ragioni. L'educazione permanente in prospettiva antropologica* (1984); *La riforma della ragione. Aspetti della filosofia dell'educazione nell'età moderna* (1987).

## Conferenze italiane di Juha Pentikäinen

Si segnala un evento che, a parte l'interesse scientifico dal punto di vista degli studi di storia delle religioni e di etnografia europea, segna una data ulteriore nei rapporti culturali tra Italia e Finlandia. Juha Pentikäinen, docente di Etnografia Nordica all'Università della Lapponia di Rovaniemi, è studioso di fama internazionale, autore di numerosi volumi, tra cui l'importante *Mitologia del Kalevala*, a partire dal quale ha tenuto nel mese di ottobre una serie di lezioni in Italia. In una recensione dell'«American Anthropologist» la *Mitologia del Kalevala* è stata definita «un eccezionale studio interdisciplinare», che «soddisferà chi è interessato alle dinamiche della creazione artistica e culturale, alla nascita dell'identità etnica e del nazionalismo e ai sistemi di credenze sciamaniche». Dopo illustri precedenti come quello di Comparetti segnalato sotto, che fu anticipato peraltro dal mantovano Giuseppe Acerbi (1773-1846), il quale viaggiò attraverso la Finlandia negli anni 1798-1799 registrando un gran numero di osservazioni sui costumi delle popolazioni incontrate nel corso del suo viaggio (fu il primo tra l'altro a parlare di *sauna*) e assistendo alle esecuzioni dei canti popolari da parte dei rapsodi (*laulaja*) finlandesi di cui fornì la prima esatta descrizione, negli anni 80 si ebbe la collaborazione tra Juha Pentikäinen e Ugo Bianchi con le rispettive scuole, il che portò a due incontri a Roma (*Transition Rites*, 1984) e poi a Savonlinna (*Cosmic Order*, 1985); vd. *How to do Comparative Religion? Three Ways, Many Goals*, ed. by René Gothóni (2005) (G.C.)

## Convegno a Metz

Si sono tenute all'Université de Lorraine – Île du Saulcy – METZ, UFR Lettres et Langues, le Journées d'étude, *Ethnologie(s) du littéraire*, 13 e 14 settembre 2013.

Questo il programma delle attività: Discorsi di benvenuto di Jacques Walter (directeur du Centre de Recherche sur les Médiations), Laurent-Sébastien Fournier (IDEMEC) e Jean-Marie Privat (CREM); Presentazione dei contributi scientifici ed editoriali delle giornate di studio; Relazioni di Domenico Scafoglio (Università di Salerno), *Passato, presente e futuro dell'antropologia letteraria in Italia*; Delphine Saurier (Audencia Recherche, CNRS), *Charles Swann à la rencontre des industries culturelles*; Marie Scarpa (CREM), *Koltès ou le théâtre de la virginité perdue*; Vilmos Keszeg (Faculté des Lettres Université Babeş-Bolyai, Cluj, Roumanie), *La magie et la sorcellerie dans la littérature hongroise et roumaine (XXe siècle)*; Marie-Christine Vinson (CREM), *La migration d'un motif folklorique et le dialogisme culturel de la littérature de jeunesse*; 15h30-16h15 – Sylvie Sagnes (IIAC-LAHIC, CNRS), *Maria Chapdelaine ou les romans du roman d'un siècle à l'autre*; Dorothy Noyes (The Ohio State University), *Cultural literacy revisited: Riddling contests, meritocracy, and common culture in the United States*; Réflexions sur la Journée animées par L.-S. Fournier et J.-M. Privat; Anna Lesne (IDEMEC/NYU Paris), *Représentations et performances littéraires des écrivains antillais*; Géraldine Bois (Centre Max Weber, CNRS), *L'ancrage local, ressource pour les écrivains peu connus. L'exemple de la région Rhône-Alpes*; Mairead Nic Craith (Heriot-Watt University, Edinburgh, Scotland) et Ullrich Kockel (Heriot-Watt University, Edinburgh, Scotland), *Récits de soi et récit des lieux: une anthropologie des autobiographies*; Sophie Menard (CREM), *Avec sa jambe de boiteuse: lecture ethnocritique d'À une passante de Baudelaire*; Conclusioni delle Giornate di L.-S. Fournier et J.-M. Privat. Con la direzione di Laurent-Sébastien Fournier (IDEMEC, Université de Nantes, rivista «Ethnologie française») e di Jean-Marie Privat (CREM, Université de Lorraine, rivista «Ethnologie française»), queste giornate di studio sono state organizzate in partenariato con la Société d'Ethnologie française (Paris) e col sostegno dell'Université de Lorraine et della MSH-Lorraine.