

Una sonora improvvisata. Dalla disputa sui canti di carcere di Pitre e Lombroso all'oralità contemporanea

An improvised sound. From the dispute over the prison songs of Pitre and Lombroso to contemporary orality

Rosario Perricone

Direttore del Museo internazionale delle marionette Antonio Pasqualino. Professore di Antropologia culturale, Università degli Studi di Palermo (Italia)

rosario.perricone@unipa.it

IMPROVISACIÓN POÉTICA Y PERFORMANCE. ASPECTOS ANTROPOLÓGICOS, LITERARIOS Y MUSICALES.

MONOGRÁFICO COORDINADO POR MARÍA PILAR PANERO GARCÍA (Universidad de Valladolid)

Patrocinado por la Cátedra de Estudios sobre la Tradición (Universidad de Valladolid)

RESUMEN

In questo articolo illustreremo alcuni esempi di canti di carcere riportati da Giuseppe Pitre e Cesare Lombroso che diedero spunto a una polemica scientifica tra i due studiosi. L'analisi delle varianti che stanno alla base della disputa scientifica dei due fondatori della Demopsicologia e dell'Antropologia criminale, momento fondamentale della storia degli studi antropologici italiani dell'Ottocento, ci permetterà di comprendere come la trasmissione orale della cultura sia ancora oggi permeata dalle stesse modalità performativa che affondano le loro radici nei racconti dei miti.

ABSTRACT

In this article we will illustrate some examples of prison songs reported by Giuseppe Pitre and Cesare Lombroso that gave rise to a scientific controversy between the two scholars. The analysis of the variants underlying the scientific dispute of the two founders of Demopsychology and Criminal Anthropology, a fundamental moment in the history of Italian anthropological studies of the nineteenth century, will allow us to understand how the oral transmission of culture is still permeated today by some performative modalities that have their roots in the stories of myths.

PALABRAS CLAVE

Pitre | Lombroso | canti di carcere | oralità | contemporaneo

KEYWORDS

Pitre | Lombroso | songs of prison | orality | contemporary

Introduzione

In questo articolo illustrerò, per iniziare, alcuni esempi di canti di carcere riportati da Giuseppe Pitre e Cesare Lombroso che diedero spunto a una polemica scientifica tra i due studiosi (Perricone 2018b, 2021). L'analisi delle varianti, che stanno alla base della disputa scientifica dei due fondatori della Demopsicologia (per un approfondimento sull'opera di Pitre, cfr. AA. VV. 1968, Alliegro 2011, Amitrano 2017, Cirese 1968, Gentile 1919 e 1940, Perricone 2017) e dell'Antropologia criminale (per un approfondimento sull'opera di Lombroso e l'antropologia criminale in Italia, cfr. Baima Bollone 1992, Colombo 1975, Frigessi 2003 e 2005, Ziliotto 2020) induce Pitre a un cambio di paradigma che gli permette di effettuare una ricerca sul campo *ante litteram*. Attraverso quella che lui chiamava "l'arte di mescolarsi al popolo senza confondervisi per "istudiarlo" ritroviamo un interesse per le persone che incontra, come la narratrice Agatuzza Messia e con la quale instaurerà un rapporto dialogico.

Una prospettiva riflessiva, questa, che ci permetterà di avviare un ragionamento sulla differenza tra il testo e la performance poetica. Tale postura anticipa la teoria generale dell'oralità primaria nella quale la tradizione si insegna con l'azione. Il poeta, in questi contesti ad oralità primaria, non pensa la sua opera per una lettura solitaria ma per l'esecuzione. Il testo poetico orale si sottrae a una analisi che lo dissocia dalla funzione sociale e dalla modalità performativa. Quest'ultima permette di interiorizzare la memoria nel momento stesso in cui si pronuncia la "parola" e la si spazializza. È grazie a questo processo cognitivo che il racconto è racconto d'azione e nell'azione esplica la sua funzione pedagogica attraverso

l'atto performantivo.

Molti studiosi hanno considerato questi testi orali come un archivio delle società orali, all'interno dei quali si ritrovano le diverse stratificazioni culturali. Un archivio che conserva il sapere accumulato in secoli di vita, una risorsa indispensabile per comprenderne la cultura. In realtà il racconto mitico per essere trasmesso non deve essere ricordato "parola per parola" ma assimilato e reinterpretato dall'esecutore.

Tutto ciò, secondo noi, si ricollega a quello che Pier Paolo Pasolini ha chiamato *sopravvivenza*: quel carattere invisibile ma latente e spesso riaffiorante che determina la connessione tra l'arcaico e il contemporaneo. Ciò ci permetterà di comprendere come la trasmissione orale della cultura sia ancora oggi permeata dalle stesse modalità performativa che affondano le loro radici nella trasmissione orale del sapere e alle sue inevitabili varianti.

1. Poesia versus oralità

Per comprendere l'opera di Pitre si deve analizzarla nel suo contesto storico in modo che non possa apparire come un fatto isolato nella sua monumentalità, un *unicum* prodotto da una individualità singolare e autonoma rispetto all'*humus* della cultura italiana e europea (Blando 2017). In realtà, essa è il risultato di una scelta intellettuale e di un impegno operativo, rispettivamente connessi al dibattito culturale dell'Europa del suo tempo e alla collaborazione di altri ricercatori a lui contemporanei.

La produzione scientifica del demologo palermitano interessa un arco temporale durante il quale si riflettono con forza, i più significativi orientamenti scientifici del tempo; tra tutti, due dei caratteri sostantivi della cultura romantica trovano pieno accoglimento: l'*ethnos* come nazione, il folklore come sua più fedele e significativa testimonianza. Queste idee e i loro echi, anche in sede artistica, connotano molta parte della vita politica e culturale dell'isola (D'Agostino 2017) e danno inizio alla prolifica stagione di studi sulle tradizioni popolari siciliane, considerate l'espressione "dell'anima creativa del popolo", e in particolare alla raccolta dei canti popolari (Lizio Bruno 1867, 1871; Pitre 1868, 1870-71, 1872; Salomone Marino 1867, 1868, 1870a, 1870b, 1873). I due volumi *Canti popolari siciliani* di Pitre comprendono più di mille canti nella edizione del 1870-1871 e sono annotati e preceduti dallo *Studio critico sui canti popolari siciliani*, scritto e pubblicato nel 1868 (Bronzini 1981). Questi volumi costituiscono i primi due tomi della *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* (25 volumi), iniziata nel 1870 e terminata nel 1913 (1), a cui si aggiunge l'attività della rivista *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, fondata nel 1882 insieme a Salvatore Salomone Marino, edito per 24 annate consecutive fino al 1909 e che raccolse 5438 contributi, redatti da 2665 autori differenti con contributi scritti in 15 lingue diverse (2); e la collana *Curiosità popolari Italiane*, fondata nel 1885 insieme a un altro folklorista siciliano Vincenzo Di Giovanni, che raccoglierà 16 volumi monografici affidati a studiosi che si erano formati nel clima della *Biblioteca* e dell'*Archivio*. Per dare conto della vastità dei suoi interessi scientifici anche oltre lo Stretto, si deve ricordare che Pitre nel 1893 aveva dato alle stampe la *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia* (cfr. Pitre 1894).

Questa poliedrica ed ininterrotta attività di ricerca svolta da Giuseppe Pitre tra metà Ottocento e primo Novecento è stata oggetto, sin dai primi anni del secolo scorso, di numerose letture critiche. Mediante la disamina attenta, sia delle poderose opere a stampa che della documentazione archivistica, una storiografia matura d'impianto storicista è pervenuta ad un profilo intellettuale ben articolato che ha permesso di cogliere lo spessore di un impegno indefesso a servizio della fondazione di un discorso scientifico sulle tradizioni popolari (per un orientamento tra alcune delle maggiori problematiche storiografiche affrontate, cfr. AA. VV. 1968, Bonomo 1965 e 1989, Bravo 2013, Bronzini 1991, Buttitta 1971, Cirese 1973, Cocchiara 1941, 1947 e 1951, Galasso 1982, Gallini 2006, Rigoli 2001, 2009 e 2017, Alliegro 2017).

È in questo quadro storico culturale che si colloca un'aspra polemica che Giuseppe Pitre avvia pubblicamente nel 1876 sulle colonne de *La Rivista Europea*, diretta da Alessandro De Gubernatis, nella quale Lombroso aveva pubblicato un articolo dal titolo *La poesia ed il crimine* (Lombroso 1876a: 476). La polemica venne riassunta, probabilmente dallo stesso Pitre, sulle colonne della rivista *Nuove Effemeridi siciliane* (3), della quale dal 1874 aveva assunto la redazione insieme agli amici Vincenzo Di Giovanni e Salvatore Salomone Marino. Scrive Pitre:

"Col titolo *Il Crimine e la Poesia* il dottor Cesare Lombroso, prof. di clinica delle malattie in Pavia, pubblicava nella *Rivista Europea* del 1 febbraio 1876 in Firenze un capitolo di una sua opera

sull'*Uomo delinquente* che è per venire in luce a Milano. Parlando della poesia come argomento per istudiare psicologicamente i delinquenti, il Lombroso fondavasi specialmente sui canti popolari siciliani, uno dei quali di varie strofe ed inedito riferivane raccolto da lui nelle carceri di Pavia da un condannato trapanese. G. Pitre, interessato nella questione, scriveva indi a non poco *Sui canti popolari italiani di carcere* una nota in forma di lettera al De Gubernatis (*Rivista Europea* del 1 aprile) e dimostrava tra le altre cose, che la poesia popolare di carcere, è copiosa, è vero, in Sicilia, ma anche in Sardegna, nel Napoletano, in Romagna, se ne trova, di che adduceva vari esempi; e presentava nella sua forma originale siciliana il canto del trapanese, che è un contrasto fra un ladro e un ministro del Regno d'Italia: oltrech  correggeva non pochi errori dialettali dello scritto del Lombroso. Quest'ultimo ha replicato ora con una lettera gentilissima al Pitre (*Rivista Europea* del 1 giugno) *Sui Canti carcerari e criminali in Italia*, e, insistendo sul principio che la sola Sicilia e la Corsica abbian canti di carcere e di prigionie si fa forte delle raccolte stampate, ove canti di siffatto genere non si hanno: e invoca l'opinione del Pitre stesso che cos  la pensava fino al 1870, quando cio  non eran venute fuori le raccolte che ora si hanno e che forse il Lombroso non ha avuto sott'occhio. E osserva che mentre i canti criminali delle Marche non ammontano pi  in l  dello 0,67 per % in Sicilia sono 4 per % dovendosi, secondo la sua teoria includere tra' canti carcerati le canzonette che in Sicilia corrono in bocca alle donne pubbliche: dacch , secondo lui, tra' crimini e la prostituzione   la massima analogia. Sul qual fatto vuolsi notare che se i Fiori sono propri di tale donne, non son canti osceni n  lubrici, e ve n'  che anche le persone oneste cantano. Il Pitre, che avrebbe potuto replicare allo scritto del Lombroso, ha preferito di dir le sue ragioni con lettera privata al dotto psichiatra".

Come apprendiamo dal resoconto sopra riportato, Lombroso afferma e ribadisce che "in Italia si possiedono copiosi esemplari di questo genere di canti (popolari di carcerati) nella Corsica e nella Sicilia" (Lombroso 1876a: 477), e cita qualche verso tolto dalla raccolta dei *Canti popolari siciliani* di Pitre e da quella del Tommaseo. Afferma inoltre che lo stornello popolare toscano "Fior di canna / In carcere ci sto per via di donna, / Dal caporale aspetto la condanna", sia l'ultimo avanzo che rimanga in quella civilissima terra di questo strano genere di poesia malandrinesca (Lombroso 1876a: 481) e che qualche altra traccia di questo genere di canto degenerato gli sia riuscito di scoprire nelle carceri di Pavia, dove la pi  curiosa fra tutte le poesie di carcerati gli   sembrata essere quella "improvvisata da un ladro di Trapani, che tenta di giustificarsi il suo delitto" (Lombroso 1876a: 484).

Pitre nella sua risposta sulla *Rivista Europea* dal titolo "Sui canti popolari italiani di carcere", del 4 febbraio 1876, dopo i complimenti di rito "al dotto psichiatra", scrive che "tutto questo, preso assolutamente,   inesatto" (Pitre 1876: 320) e ricorda come le "canzoni malandrinesche e di condannati" non fioriscano solamente in Corsica e Sicilia, come Lombroso dovrebbe sapere, visto che

"visse *Tre mesi in Calabria*, e vi raccolse tradizioni poetiche le quali fece con quel titolo conoscere a' lettori della *Rivista contemporanea* di Torino (an. 1863), dee ricordare canti che richiamano alla sventura del carcere; e se avr  gettati gli occhi sui *Canti pop. delle provincie meridionali* editi dall'Imbriani e dal compianto Casetti, si sar  accorto che da Girgenti a Napoli la poesia del popolo   ricca di questo elemento che, bene o male, egli crede esclusivo delle due isole" (Pitre 1876: 321).

Pitre, a mo' di sberleffo, scrive che non ha "tempo per isvolgere le raccolte di canti popolari italiani; se lo avessi, forse potrei provare altrettanto per altre provincie di l  dalle napolitane, specialmente per le romagnuole, alle quali nessuno vorr  negare canti degni de'banditi e de'carcerati che vi sono stati celeberrimi e numerosissimi" (Pitre 1876: 321) e aggiunge che ricercando nella sua memoria ricorda dei canti di questo genere raccolti a Venezia dal Bernoni e ne ricorda nel dettaglio tre: uno di un *Prigioniero*, uno di un *Condannato a vita* e uno di un *Condannato a morte*. Poi Pitre passa ad analizzare il canto Toscano *Fior di canna* che a differenza di Lombroso ritiene sia molto moderno, perch  nel canto viene citato il nome di Torino, luogo dal quale si aspetta la sentenza –tesi, dice Pitre, sostenuta anche da Nerucci "nel *Saggio* d'uno studio dal linguaggio pistoiese di montale" (Pitre 1876: 322), e infine rimprovera Lombroso di non aver n  trascritto, n  interpretato esattamente i versi del canto siciliano e rivolgendosi a De Gubernatis, al quale la nota era indirizzata in quanto direttore della rivista, scrive: "il Lombroso non so perch , presenta in forma non dialetticamente siciliana n  grammaticalmente italiana" il canto, e riportando il testo tradotto da Lombroso, "Madre che piangesti ora per ora / Tutti i due lati che desti a me, / Voi siete morta in una sepoltura / E in mezzo delli guai lasciasti a me", aggiunge:

"Eppure il siciliano non dice questo; il siciliano con effetto potente dice: *Matri, ca chiancirria ura pri ura / Tuttu ddu latti chi d stivu a mia, / Vui siti morta 'ntra 'na sepultura: / 'M menzu li guai lassastivu*

a mia! E come tu, amicissimo mio, comprendi, significa: `Madre, oh! Come piangerei ad ora ad ora tutto il latte (non *i lati*) che voi mi deste! Voi giacete morta in una sepoltura, ed (intanto) lasciate me in mezzo i guai” (Pitrè 1876: 323).

Pitrè infine si concentra sull’ultima poesia siciliana, quella del carcerato trapanese, raccolta da Lombroso “nel suo sgrammaticato ibridismo italo siculo”. Pitrè individua questo testo appartenente al genere del *contrasto*, “antica forma popolare, di cui molti saggi abbiamo nelle raccolte di canzoni state fatte in Italia e fuori (...) non si potrebbe trovare miglior documento per dimostrare che il siciliano è italiano” (Pitrè 1876: 324) e riporta il testo del dialogo tra un Ministro e un ladro che Lombroso ha pubblicato, riportando in corsivo alcune parole che nella traduzione sono state fraintese da Lombroso:

“*Nun vi lu pozzu* egli scrive *Non Mi lo posso*, scambiando la modificazione fonica siciliana *nu mi* (sicil. *nun vi*) per *non mi*, che dà un non-senso. *Tiddi e pittiddi* che vale *niente*, il raccogliitore scrive *tidi e petidi* e spiega *pericoli*; e poi volendo ad ogni modo consonanza là dove è assonanza scrive *fidì per figghi*. *Accattari* scrive *cattare* e spiega *prendere*, mentre significa *comprare*. Io poi ho scritto alla trapanese *esti* per *è*, come vuole il dialetto, perché *esti* dovette dire il poeta trapanese al trascrittore, e con *esti* si ha intiera la misura del verso” (Pitrè 1876: 325).

Pitrè continua definendo “mal qualificati”, dal Lombroso, cinque canti popolari siciliani come “canti di *amor platonico*” e invece sono chiaramente canti di prigionieri e per questo rimprovera Lombroso “che vede e molto bene in questi ed altrettanti studi, e lo dimostrò anche quando l’attuale fervore demo-psicologico non era ancora cominciato” (Pitrè 1876: 325). Lombroso gli risponde con una nota sulla stessa rivista dal titolo “Sui canti carcerari e criminali in Italia: lettera al Prof. G. Pitrè” (Lombroso 1876b) e lo informa che il tema è più ampiamente trattato nel suo studio dal titolo *L’uomo delinquente studiato in rapporto all’antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie* (Lombroso 1876b) senza ribattere alle filologiche osservazioni del folklorista siciliano.

Queste puntuali osservazioni di carattere filologico sono dettati al Pitrè dallo scrupoloso lavoro dialettologico che aveva compiuto negli anni e che culminò nel *Saggio d’una grammatica del dialetto e delle parlate siciliane* che apre la raccolta di *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani*, pubblicato nel 1875 (4). Pitrè adotta i metodi di studio formulati da Friedrich Christian Diez nella sua grammatica delle lingue romanze (cfr. Bertoni 1931), che verranno anche adottate da Isaia Ascoli, fondatore della dialettologia italiana (cfr. Bolelli 1962), quando scrive che è “attraverso tante modificazioni, alterazioni e rapporti fonetici noi possiamo studiare la parola, riportarla alla sua patria, rintracciarla nella sua parentela o analogia con altre parole delle lingue romanze” (Pitrè 1888: XVII) e quando sottolinea che le varianti vanno raccolte e annotate e che attraverso queste variazioni si può ricostruire la storia culturale della parola (cfr. Cocchiara 2004: 320-321).

La ricerca dialettologica in Sicilia, potrebbe essere rappresentata da un’istantanea, del 1870 circa, che ritrae Eduard Bohmer (sui linguisti tedeschi e la loro esperienza siciliana, cfr. Giacomarra 1987 e Ruffino 1997), un filologo romano tedesco, mentre parla a Palermo con Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino. Infatti, i fondatori della Dialettologia siciliana, nella seconda metà dell’Ottocento, sono stati alcuni glottologi tedeschi e i più rappresentativi studiosi delle tradizioni popolari siciliane (cfr. Ruffino 1995 e 2017). Non è un caso se Giuseppe Pitrè, nel *Saggio d’una grammatica del dialetto e delle parlate siciliane*, metta da parte le note da lui già stilate nel corso degli anni sull’argomento e preferisca invece riprendere e tradurre per intero un saggio di stampo neogrammaticale pubblicato sedici anni prima da Christian Friedrich Wentrup che ritiene però necessario integrare con sue annotazioni sulle parlate proprie del siciliano che contribuiscono ad arricchire il saggio di partenza (cfr. Giacomarra 2017: 351, Sottile 2017).

Per Pitrè, quindi, “il passaggio dai canti alle fiabe” (Cirese 1969: 293) è un cambio di paradigma che lo porta ad utilizzare una prospettiva di mitografia e novellistica comparata adottando i metodi e le prospettive epistemologiche della *Comparative Mythology* di Max Muller. L’ampliamento degli interessi del Pitrè, che troviamo citati nel *Saggio* introduttivo ai volumi sulle *Fiabe*, riguarda anche l’*Origine della specie* di Darwin, da poco tradotto in italiano, e l’etnologo inglese Robert Gordon Latham. Una prospettiva di studio che da romantico-letteraria è diventata scientifico-positivistica. Questa nuova prospettiva non soppiantava lo scrupolo documentario ed erudito di storico locale ma lo integrava e rafforzava, permettendogli di entrare nel dettaglio delle questioni e di effettuare una ricerca sul campo *ante litteram* attraverso quella che lui chiamava “l’arte di mescolarsi al popolo senza confondervisi (...) per istudiarlo” (Bonomo 1989: 324 e 336).

Il materiale linguistico dei testi popolari raccolti da Pitre è materia viva: i suoi narratori sono parlanti reali, radicati nelle rispettive comunità delle quali ripropongono i tratti linguistici –nella loro specificità e autenticità– che lo studioso deve saper cogliere e rappresentare “immediatamente” (cfr. Sottile 2017).

Se a questo aggiungiamo il suo interesse per le persone che incontrava (si rammenti quello che scrive a proposito della “bellezza” delle narrazioni di Agatuzza Messia) “lontano dall’ accettare il mito indiscriminato del popolo-poeta” (Cocchiara 2004: 323) non riconducibile quindi semplicemente alla “componente romantica-affettiva” del suo pensiero, come sostiene Cirese (1969: 295), si configura un rapporto dialogico tra persone in una prospettiva di antropologia riflessiva con la comunità di eredità (sulla riflessività in antropologia, cfr. almeno Geertz 1990, Bourdieu 1992; sul concetto di comunità di eredità cfr. Padiglione-Broccolini 2017 e il relativo numero monografico *Antropologia Museale*, con annessa bibliografia). Ed è a causa di questi variegati percorsi euristici, che vanno oltre il semplice positivismo evoluzionista di stampo lombrosiano, che occorre ricercare le ragioni della polemica pubblica avviata da Pitre nei confronti di Lombroso sulle colonne de *La Rivista Europea*. Questa analisi permette di avviare una riflessione sulla differenza tra il testo poetico e la performance poetica, che implica le varianti dettate dall’improvvisazione contestuale. Tutto questo anticipa la teoria generale dell’oralità primaria dove la “tradizione viene insegnata mediante l’azione” (Havelock 1987: 98, Ong 1986).

2. Oralità versus azione

Essendo essenzialmente situazionali, piuttosto che astratte, nell’oralità primaria il poeta non pensa la sua opera per una lettura solitaria, ma per l’esecuzione: descrive il mondo con una storia o un *mythos*. Il rapporto del poeta con il pubblico è di tipo performativo (e non riflessivo come invece avviene oggi). L’espressione orale non è mai solo verbale, ma è uno stile di vita “verbomotorio”, che coinvolge il corpo intero dell’individuo in ogni attività: ogni azione, come ogni interazione, è retorica (Perricone 2018a).

Come ha sottolineato Paul Zumthor, gli aedi, i rapsodi e gli attori recitavano in varie occasioni e in più riprese l’epica greca:

“Il testo poetico orale, per il fatto stesso che impiega un corpo mediante la voce che lo veicola, si sottrae più del testo scritto a ogni analisi che volesse dissociarlo dalla sua funzione sociale e dal posto che tale funzione sociale conferisce ad esso nella comunità reale. (...) L’emissione della voce si colloca al di fuori del tempo (...) che non costituisce un fattore pertinente della comunicazione. Il messaggio poetico, per integrarsi nella coscienza culturale del gruppo, deve fare riferimento alla memoria collettiva, e ciò avviene appunto grazie alla sua oralità, in maniera immediata; (...) L’oralità interiorizza quindi la memoria nel momento stesso in cui la spazializza” (Zumthor 1984: 41).

È grazie a questo processo cognitivo che il racconto è racconto d’azione e nell’azione esplica la sua funzione pedagogica attraverso l’atto performativo, che designa metaforicamente la poesia orale. Lévi-Strauss ha dimostrato che la “dimensione mitica” di un racconto non dipende dalla sequenza narrativa ma dal momento prammatico e cioè dal contesto di fruizione:

“In sostanza le parole del mito sono parole ipersignificative: talmente cariche di senso per le associazioni e le connessioni continue, che si crea, nell’insieme mitico, una sorta di corrente semantica che si alimenta da sé. Perché un mito, dunque, si lasci cogliere come tale occorre che esso riesca a provocare nei suoi ricettori questa sorta di ipercoinvolgimento di significazioni. E qui che nasce quella ‘dimensione mitica’ che i racconti, per la loro stessa natura, sono privilegiati ad assumere. Se la situazione culturale cambia e cambiano quindi le associazioni possibili, il mito, se non si modifica, non sarà più colto come mito” (Buttitta-Miceli 1989: 58).

Molto spesso si considera questi canti e/o poesie come un archivio delle società orali, all’interno delle quali si ritrovano le diverse stratificazioni culturali, un archivio che conserva il sapere accumulato in secoli di vita, una risorsa indispensabile per comprendere la loro cultura. “Di conseguenza, molti lo hanno giudicato un prodotto completamente standardizzato che ciascun narratore reciterebbe solo con minime variazioni” (Goody 2002: 130). Registrando e confrontando diverse versioni di una lunga recitazione del Bagre dei LoDagaa del Ghana settentrionale, Jack Goody si accorge che in realtà questo aspetto del racconto non è primario. Infatti, la struttura del racconto per essere riprodotta non deve essere ricordata “parola per parola” ma deve essere assimilata e reinterpretata dall’esecutore. Nel caso analizzato da Goody, il capo tribù spronava gli iniziati ad assistere

“non solo alle rappresentazioni del proprio lignaggio ma anche a quelle di altri gruppi per imparare da loro. In altre parole, riconosceva la variazione. (...) Se è difficile riprodurre in modo esatto un testo orale sia pur breve, senza ricorrere a strumenti molto speciali, tanto più lo è trasmettere parola per parola una recitazione molto lunga come il Bagre. (...) ho potuto registrare molte versioni del mito e mi sono accorto ben presto che questa concettualizzazione del processo presenta pecche cruciali. (...) Neppure gli elementi basilari venivano conservati per i posteri; le varie generazioni ne inventano di nuovi, il mito era in uno stato di perpetua trasformazione” (Goody 1989: 131).

Queste parole di Goody sul racconto mitico rimandano a quella azione multiplanare che Cirese considerava strutturale nella fiaba orale:

“co-occorrenza di codici, per dirla più ricercatamente, e cioè vocalità (con tutti i tratti soprasegmentali che ciò comporta) e mimica e gestualità, e ogni altro elemento espressivo, comunicativo, selettivo e modificativo che si lega strettamente all’essere in situazioni di inter-reazione immediata con una udienza, che non è solo destinatario o ricevente remoto, in sola ideale presenza, ma è lì presente, partecipe da soddisfare o indifferente da coinvolgere. E si aggiunga tutto quant’altro si verifica nelle contestualità del narrare orale o vocale di fiabe: le quali tra l’altro, essendo testi ‘liberi’ e non metricamente o musicalmente ‘fissi’, non comportano un puro ‘recitare’ o ‘eseguire’, ma un venir costruendo, in cui non possono non esserci modalità formali (visto che il narrare è in qualche modo diverso dal puro conversare o scambiare notizie, ecc.), ma che si collocano ad un qualche più remoto livello. Questa multiplanarità della narrazione orale, in situazione di compresenza e in interazione con i destinatari-riceventi arricchisce enormemente il discorso rispetto alla espressività concepita o colta nella unidimensionalità dello scritto (o anche del puramente trascritto): anzi forse, ma non saprei dire come, ne cambia i termini” (Cirese 1991: XIV-XV).

Cirese ci ricorda che le fiabe, le leggende, i racconti mitologici sono azioni, performance, in quanto competenze proprie di una società che le considera parte del proprio patrimonio culturale immateriale, definito da Cirese bene culturale volatile ed effimero ma ripetibile creativamente che riduce a *discretum* il *continuum* della realtà. È in questo cambiamento/adattamento che risiede ancora oggi la forza di alcune forme di racconto tradizionali riconosciute dell’UNESCO “Capolavori del patrimonio orale e immateriale dell’umanità”.

Il patrimonio immateriale viene definito dall’UNESCO “come l’insieme delle manifestazioni culturali, tradizionali e popolari di una comunità fondate sulla tradizione, che si trasmettono oralmente o attraverso i gesti e si modificano nel tempo mediante un processo di ricreazione collettiva. Fanno parte della tradizione orale, i costumi, le lingue, la medicina, la farmacopea, la musica, la danza, i riti, le feste”.

Queste forme tradizionali non sono un fatto di permanenza del passato nel presente, una sovrapposizione in atto, il lascito di un’epoca globalmente conclusa. Le diverse forme della cultura sono tradizionali in quanto essenza del cambiamento in un contesto di cambiamento. Ogni cambiamento si attua su un fondo di continuità, e ogni permanenza implica delle variazioni. La tradizione, che si suppone essere conservazione, manifesta una singolare capacità di variazione e consente un ampio margine di manovra a coloro che la “agiscono”. In realtà non è il passato a produrre il presente, ma il presente che modella il suo passato per svilupparlo nel futuro.

3. Azione versus contemporaneo

Pier Paolo Pasolini sapeva, poeticamente e visivamente, cosa significasse tradizione. Pasolini “conosceva il carattere indistruttibile, talora trasmesso, talora invisibile ma latente, talaltra riaffiorante, delle immagini in perpetua metamorfosi (...). È ciò che determina in lui la connessione tra l’arcaico e il contemporaneo, che fa dire a Orson Welles, nel film *La Ricotta*: ‘più moderno di ogni moderno (...) io sono la forza del Passato’” (Didi-Huberman 2010: 22 e 40).

Possiamo allora affermare con Pasolini che la cultura orale contemporanea è ciò che appare nella sfasatura e nell’anacronismo del presente rispetto a ciò che percepiamo come la nostra attualità. Essere contemporaneo, secondo Giorgio Agamben, significherebbe oscurare lo spettacolo del presente con l’obiettivo di percepire la “luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi” (Agamben 2008: 8-9 e 16). Significherebbe, sottolinea Didi-Huberman (2010: 43-44), “darsi gli strumenti per *vedere apparire le lucciole* nello spazio sovraesposto, feroce, troppo luminoso, della nostra storia presente”. Sia Pasolini

che Agamben (1996: 30) affermano che “fra l’arcaico e il moderno c’è un appuntamento segreto”, quasi una unione di opposte tensioni, prendendo in prestito il suggestivo vocabolario eracliteo. Non a caso la dimensione “arcaica” è compenetrata nel nostro presente e costituisce la differenza interna, indica il dinamismo impuro del nostro tempo che fa del presente il tempo dell’attualità (come direbbe Foucault) e per questo motivo l’arcaico è l’attuale e l’attualità è l’arcaismo del presente nella nostra società “neo-moderna” (5). La manipolazione metalessica dello spazio/tempo e delle sue relazioni cronologiche, la costruzione di narrazioni competitive tra locale e globale, che secondo le retoriche dominanti sarebbero produttrici di inequivocabile *località*, definita nei suoi aspetti relazionali e contestuali, sono alla base della società “neo moderna” che diviene un campo di contestazione culturale e di costruzione degli *etnorami* del *vicinato*. La *località* è un prodotto storico e “le storie attraverso cui le località emergono sono alla fine soggette alle dinamiche del globale” (Appadurai 2001: 35; per un approfondimento del concetto di *etnorama*, cfr. 2001: 53 e 71-92, e di *località* e *vicinato*, 2001: 230-256).

In questi ultimi anni si è assistito alla decolonizzazione dell’immaginario consumistico e al ritorno alla ribalta delle “tradizioni locali”. Bisogna osservare che secondo il paradigma dei *Cultural Studies* di Lutter e Reisenleitner

“la dicotomia esistente tra cultura popolare (a seconda dell’interpretazione agraria, neomoderna o preindustriale) e cultura di massa (letteraria, industriale, urbana, commercializzata), a una più attenta analisi sembra essere talmente relativa da risultare irrilevante ai fini di una periodizzazione della cultura popolare. La cultura di massa, sentita come unica nella storia e separata dal passato, sembra spesso avere una sua funzione nella ridefinizione della morale e nella creazione di utopie. Proprio questo ostacola, a quanto pare, una visione chiara delle continuità storiche tra le forme di resistenza all’interno di gruppi non-privilegiati (come per esempio le similitudini strutturali tra il carnevale, le forme di opposizione del Sessantotto, le marce per la pace degli anni ottanta, le manifestazioni degli *hooligans* e i *Gay Pride Days*). D’altra parte, è come se il postulato che afferma la radicale differenza della cultura popolare non industrializzata abbia impedito, nell’ambito dell’antropologia storica, l’adozione di metodi e teorie proprie dei *Cultural Studies* nell’analisi di simili argomenti. Questo baratro è caratterizzato dall’essenzialismo della definizione antropologica di ‘cultura popolare tradizionale’. Il totalmente diverso della cultura di massa viene romanticizzato proiettandolo in un passato feudale, ma anche nell’esotismo di culture non europee. In tal modo, le idee riguardanti il molteplice significato del termine cultura e la quantità di differenze sociali presenti all’interno delle classi subalterne (in base, per esempio, a caratteristiche quali la ‘razza’, la lingua, la confessione e il sesso), non possono invalidare il costrutto riguardante l’omogeneità dei ‘ceti inferiori’” (Lutter-Reisenleitner 2004: 53-54) (6).

Occorre riflettere dal punto di vista teorico su una nozione “urticante” come quella di “tradizione” che tanto dibattito ha prodotto tra gli antropologi, cercando di interrelazionare salvaguardia e sperimentazione di nuovi oggetti e nuovi linguaggi. Negli ultimi decenni gli studi antropologici hanno sottoposto la nozione di “tradizione” a una massiccia azione di decostruzione “rendendola di fatto inutilizzabile come concetto esplicativo insieme a tutto il fascio di presupposti concettuali e di dicotomie nei quali era avvolta” (Palumbo 2009:48-49) (7). La “tradizione” che si presuppone essere conservazione manifesta, invece, una singolare capacità di variazione e consente un ampio margine di manovra a coloro che la “agiscono”. In realtà non è il passato che produce il presente, ma il presente che modella il suo passato. Bogatyrev e Jakobson in un loro famoso saggio degli anni Sessanta del Novecento hanno sottolineato come

“L’esistenza di un’opera di folclore non può non presupporre un gruppo sociale che l’accolga e la sanziona. Nelle ricerche folcloriche non bisogna mai perdere di vista il principio fondamentale della ‘censura preventiva della comunità’. Usiamo con intenzione la parola ‘preventiva’ perché nell’esame di un fatto folclorico non sono in causa i momenti della sua biografia anteriori alla nascita, il ‘concepimento’ o la vita embrionale, ma proprio la sua ‘nascita’ in quanto fatto di folclore e il suo destino successivo. I folcloristi, (...) sostengono spesso la tesi che non esiste nessuna differenza di principio tra poesia orale e letteratura e che in entrambi i casi ci troviamo di fronte a indiscutibili prodotti della creazione individuale. Questa tesi è sorta appunto grazie alle suggestioni del realismo spontaneo: non abbiamo nessuna esperienza diretta di creazione collettiva, quindi si deve postulare un creatore individuale, un iniziatore. (...) i sostenitori della tesi del carattere individuale della creazione folclorica tendono a sostituire al concetto di collettività quello di anonimia. (...) Nel folclore il rapporto tra l’opera d’arte e la sua oggettivazione, ossia le cosiddette varianti dell’opera introdotte dalle diverse persone che la recitano, corrisponde esattamente al rapporto tra *langue* e parole. L’opera del folclore è extra personale, come la *langue*. Nella misura in cui queste innovazioni

individuali della lingua (o del folclore) rispondono alle esigenze della comunità e anticipano l'evoluzione regolare della langue (o del folclore) esse vengono socializzate e diventano fatti della langue (o elementi dell'opera folclorica). (...) Dal punto di vista di chi la recita, un'opera folclorica rappresenta un fatto della langue, è impersonale, vive indipendentemente da lui, benché gli sia sempre possibile deformarla e introdurre elementi nuovi, per renderla più poetica o per aggiornarla" (Bogatyrev-Jakobson 1967: 223-240; per un approfondimento su semiotica e antropologia e il dibattito sviluppatosi negli anni Settanta del Novecento, cfr. anche Buttitta 1979).

La tradizione è essa stessa forma del tempo vissuto. Il tempo vissuto è il presente che si attua come realtà esistenziale, condizione del vivere, come sottolinea Antonio Pagliaro (1972: 14): "Essere nel tempo è trovarsi come la goccia d'acqua nella corrente: ciò che si avverte non è se non continuità, durata, semmai un perdurare dello stato passato in quello presente (*infectum e perfectum*)". Le pratiche culturali locali non sono una permanenza del passato nel presente, una sovrapposizione in atto, il lascito di un'epoca globalmente conclusa; sono in realtà essenza del cambiamento in un contesto di innovazione. Giuseppe Cocchiara ci ha insegnato che le tradizioni popolari sono sempre storia contemporanea. Nella premessa a *Storia del folklore in Europa*, lo studioso invita a considerare le tradizioni popolari come "formazioni storiche" e rileva come "il problema fondamentale che data la loro natura esse pongono, è un problema di carattere storico". Il compito di uno studioso delle tradizioni popolari è, afferma Cocchiara (1952: 24): "quello di vedere come esse si sono formate, perché si conservano, quali sono stati e quali sono i bisogni che ne determinano non solo la conservazione, ma quella continua, e direi naturale, rielaborazione, dove è il segreto stesso della loro esistenza, che è un continuo morire per un eterno rivivere".

In ragione di tale processo che determina la continua attualizzazione e integrazione attiva dei prodotti della cultura non è possibile parlare di *sopravvivenze* nei termini della *vulgata* evoluzionista, quasi fossero portati di una indefinita preistoria delle idee e dei comportamenti:

"La verità è –osserva Cocchiara 1978: 118– che le tradizioni popolari, anche quando accusano gli echi di antiche esperienze religiose e sociali, sono pur sempre nel popolo storia contemporanea. Direi, anzi, la sua più intima storia contemporanea, in cui le medesime sopravvivenze si stemperano in continue rielaborazioni, che possono anche avere una loro particolare organicità. Nessuna tradizione avrebbe senso e valore, se essa non fosse pienamente accolta dal popolo e con significati che possono cambiare da un'epoca a un'altra" (per una attenta e accurata riflessione sulle continuità culturali e sulla loro portata euristica ai fini della comprensione delle realtà contemporanea, in particolare dei fenomeni festivi, cfr. Buttitta 2013, in particolare per la tematica sopra affrontata cfr. *Considerazioni introduttive*, pp. 17-35).

Questo vecchio paradigma ha comportato una differenza di approccio e una maniera "non tradizionale" di occuparsi della "tradizione". Pietro Clemente e Fabio Mugnaini nel volume da loro curato *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea* (Carocci 2001), ci offrono un panorama di letture che danno spazio alla revisione critica di concetti e metodi appartenenti al lessico ed al mestiere del demologo, proponendo riflessioni da realtà vicine e lontane, tenendo conto degli sviluppi più recenti nelle scienze umane. Nell'*Introduzione* di Mugnaini (p. 14), intitolata *Le tradizioni di domani* si sottolinea come:

"La 'riflessività', già parola d'ordine dell'antropologia postmoderna, traducibile come costante scrupolo di ridefinizione dei concetti su cui la disciplina organizza il proprio armamentario interpretativo, merita di essere adottata anche dagli studi demologici, posto che questi continuino a configurare una disciplina attiva, che vive di ricerca, di confronto con il proprio oggetto di studio, quale che esso sia, secondo una pratica 'teoricamente' impegnata della ricerca empirica".

Nel saggio conclusivo del volume, dal titolo *Il punto su: il folklore*, Clemente (p. 195) si chiede:

"Se il folklore deve studiare il mondo sociale precedente la frattura degli anni Sessanta, finirà per avere una impostazione storica, per legarsi alla ricerca storica sulla trasformazione socio-culturale nei secoli. Se si deve studiare l'arcaico, il filo che corre da antichi mondi fino alle sopravvivenze del presente, ci sarà qualche problema in più; anche qui, forse, sarà meglio dare contributi alla storia. Una parte degli studi ha assunto questi orientamenti e a pieno diritto; nella folkloristica francese, per esempio, ha avuto rilievo una proposta di 'archeologia della cultura' come modello dell'indagine sul folklore. In Italia molti studiosi si impegnano nella comprensione del 'prima' rispetto alla frattura degli anni Sessanta. Quali fenomeni si vogliono studiare, come, quando, con quale concezione del folklore

e della società che cambia: ecco i punti di scelta della ricerca”.

Clemente conclude affermando in maniera icastica che:

“La folkloristica ha spesso portato ideologie spendibili nei dibattiti contemporanei, ma non altrettanto spesso conoscenze sulle forme di vita interne al mondo della complessità. Lo studio per piccoli sondaggi, l’uso dei metodi qualitativi, l’analisi dei tratti culturali, le storie di vita, i film antropologici, tutto l’armamentario vecchio e nuovo (la fiabistica, il canto, la paremiologia ecc.) sembrano adatti a questo disegno” (cfr., oltre ai due saggi dei curatori, in particolare Lenclud 2015 e Bauman 2015).

Bisogna passare, per usare le parole di Bauman (1992: 29), da una “visione naturalistica della tradizione come eredità culturale radicata nel passato, a una comprensione della tradizione come costituita simbolicamente nel presente” (Bauman 2015: 29 sottolinea come: “l’interesse per il folklore sbocciato nell’800 è stato un aspetto dello sforzo intellettuale, tipico di quell’epoca di transizione, di comprendere i fondamentali cambiamenti apportati dall’avvento della modernità”).

Una reificazione del pensiero che produce incontri da scontri e che Hannah Arendt ha descritto con magistrale efficacia: “individuare l’essenziale vitalità della ‘radizione’ tra ritiri e ripiegamenti che combinandosi indeterminatamente sprigionano una ‘forza diagonale’, che differisce dalle due forze –quella del passato e quella del futuro– da cui tuttavia deriva”. I vari tipi di crisi, dell’autorità, della libertà, dell’istruzione, persino del pensiero, sono riportati dalla Arendt alla fondamentale lacuna dell’agire, che assume l’aspetto decisivo di una *interruzione della tradizione*. L’uso che Hannah Arendt fa del concetto di tradizione è molto innovativo perché mentre

“le ermeneutiche classiche insistono sulla trasmissione delle scritture (profane, nell’ermeneutica storica, o sacre o quella religiosa) come condizione della continuità della cultura e della fede, Hannah Arendt insiste sulla necessità della trasmissione *discorsiva*. Se con ‘agire’ non intendiamo il mero produrre mutamenti di stato in qualche tipo di sistema (ciò che deve essere definito piuttosto come ‘fare’), ma elaborare con gli altri delle risoluzioni sugli affari comuni, evochiamo una realtà in primo luogo linguistica, discorsiva –attività come ‘dibattere’, ‘discutere’, ‘commentare’, ‘riferire’, ‘persuadere’ e così via. Siamo perciò immersi in una dimensione orale. Ora, è proprio la dimensione discorsiva e orale che consente, prima ancora della trasmissione scritta, la memoria culturale” (Dal Lago 1991: 16).

Si tratta di ripensare il concetto di “principio speranza” elaborato da Ernest Bloch (1994), “attraverso il modo in cui il Già-stato incontra l’Adesso per dare origine a un bagliore, a un lampo, a una costellazione in cui si liberi qualche forma per il nostro stesso Futuro (...) allora capiremo quanto sia decisivo questo incontro dei tempi, questa conflagrazione di un presente attivo con il suo passato reminiscente” (Didi-Huberman 2010: 38-39; cfr. anche Benjamin 1997). È soprattutto il nostro tempo, il “secolo”, che suggerisce l’opportunità di questa morte-rinascita del folklore. Credevamo che i riti fossero antiche sopravvivenze precristiane e ci troviamo in un mondo dove anche la quotidianità assume tratti rituali. Un incontro di tempi che pervade l’immaginazione della cultura occidentale e ne costituisce la narrazione orale del contemporaneo.

Notas

1. L’opera di Pitrè è stata oggetto di due edizioni nazionali, una ad opera di Giovanni Gentile negli anni ‘40 e la seconda ad opera del Centro di Etnostoria presieduto dal Aurelio Rigoli che ha avviato nel 1985 l’edizione nazionale delle opere di Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone marino e che ha previsto la pubblicazione di 90 volumi tra editi e inediti. Inoltre cfr. la silloge delle Prefazioni ai venticinque libri della Biblioteca che diversi studiosi approntarono per l’edizione 1978-1979 per i tipi della Editrice Il Vespro di Palermo e proposta in veste di pocket (AA. VV. 1989).

2. La maggioranza di questi contributi sono in lingua italiana (3180 casi pari al 58,5%). Per un’analisi completa degli articoli presenti nella rivista, cfr. Grimaldi-Cavagnero 2013.

3. *Nuove Effemeridi Siciliane. Studi Storici, Letterari, Bibliografici in appendice alla Biblioteca Storica e Letteraria di Sicilia*, Serie terza, vol. III, Luigi Pedone Lauriel, Palermo, 1876, p. 349.

4. Distinti nei volumi I, II, III, IV, a loro volta, costituiscono i tomi IV-VII della *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane*. Il vol. I, oltre ai primi 50 racconti, e a una sezione intitolata *Delle novelle popolari*, contiene una *Prefazione* (pp. VII-XXXIX) e il *Saggio d'una grammatica del dialetto e delle parlate siciliane* (pp. CXLVII-CCXXX) che include una breve *Avvertenza* (pp. CXLIX-CLIII).

5. Lo scivolamento tra “modernità”, “cultura moderna” e “arte moderna” è nota nelle discussioni sul postmoderno, cfr. in particolare Lyotard 1985 e Jameson 1989. A partire dagli anni Novanta del Novecento molti autori iniziano a metter in discussione questo paradigma postmoderno. Essi affermano che dopo il modernismo primo novecentesco non è avvenuto un cambio di paradigma radicale, come nel caso dell'Illuminismo, ma vi è stata una prosecuzione delle idee e delle analisi dello stesso, cfr. Jameson 2003, Foster 2014a e 2014b.

6. Esistono solo alcuni primi tentativi di superamento di questa posizione per esempio i *reader* di Mukerji-Schudson 1991; cfr. anche Thomassen 2006.

7. In particolare vedi la nota n° 41 (Palumbo 2009: 66-67), dove l'autore cita i lavori di Boyer 1989, 1990 e 2008, che hanno de-essenzializzato la nozione di “tradizione” ridefinendola come un particolare tipo di contesto formale di enunciazione.

Bibliografia

AA. VV.

1968 *Pitrè e Salomone Marino*, Atti del Convegno di Studi per il 50° anniversario della morte- Palermo 25-27 novembre 1966. Palermo, Flaccovio.

1989 *Orizzonte folklore. L'opera di Giuseppe Pitrè*, Annamaria Savarese (intr.). Palermo, Ila Palma.

Agamben, Giorgio

1996 “*Che cos'è un popolo?*”, in Id., *Mezzi senza fine. Note sulla politica*. Torino, Bollati Boringhieri.

2008 *Che cos'è il contemporaneo?* Roma, Nottetempo.

Alliegro, Enzo Vinicio

2011 *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze, SEID.

2017 “Tra storia e antropologia storica. Giuseppe Pitrè e la rappresentazione del passato”, in *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, in Rosario Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 61-76.

Amitrano, Annamaria

2017 “Il Laboratorio Pitreiano”, in *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Rosario Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 527-533.

Appadurai, Arjun

2001 *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*. Roma, Meltemi.

Baima Bollone, Pierluigi

1992 *Cesare Lombroso, ovvero il principio dell'irresponsabilità*. Torino, SEI.

Bauman, Richard (ed.)

1992 *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*. New York, Oxford University Press.

Bauman, Richard

2015 “La ricerca sul campo in ambito folklorico nelle sue relazioni contestuali”, in Pietro Clemente e Fabio Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma, Carocci: 99-107.

Benjamin, Walter

1997 *Sul concetto di storia*. Torino, Einaudi.

Bertoni, Giulio

1931 “Diez, Friedrich Christian”, in *Enciclopedia Italiana*. Roma, Treccani.

Blando, Antonino

2017 "Il Risorgimento di Pitrè. La politica dell'Italia nuova", in *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Rosario Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 77-98.

Bogatyrev, Pëtr (e Roman Jakobson)

1967 "Il folklore come forma di creazione autonoma", *Strumenti critici*, vol. I: 223-240.

Bolelli, Tristano

1962 "Ascoli, Graziadio Isaia", in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 4. Roma, Treccani.

Boyer, Pascal

1989 "Tradition sans transmission. L'acquisition des concepts traditionnelles", in G. R. Cardona (a cura di), *La trasmissione del sapere: aspetti linguistici e antropologici*. Roma, Il Bagatto: 45-72.

1990 *Tradition as Truth and Communication*. Cambridge, Cambridge University Press.

2008 "Pourquoi les Pygmées n'ont pas de culture", *Gradhiva*, n° 7: 3-17.

Bravo, Gian Luigi (a cura di)

2013 *Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*. Milano Franco Angeli.

Bronzini, Giovanni Battista.

1981 "Il Sicilianismo di Giuseppe Pitrè nei *Canti Popolari Siciliani*", *Lares (Pisa)*, vol. 47, n° 4: 479-507.

1991 *Intellettuali e poesia popolare nella Sicilia dell'Ottocento*. Palermo, Sellerio.

Bonomo, Giuseppe

1965 "Introduzione e Commento alla prolusione", in Giuseppe Pitrè, *Che cos'è il folklore*, Palermo: 7-16, 55-97.

1989 *Pitrè la Sicilia e i siciliani*. Palermo Sellerio.

Bourdieu, Pierre

1992 *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*. Torino, Bollati Boringhieri.

Buttitta, Antonino

1971 *Ideologie e folklore*. Palermo, S. F. Flaccovio Editore.

1979 *Semiotica e antropologia*. Palermo, Sellerio.

Buttitta, Antonino (e Miceli Silvana)

1989 *Percorsi simbolici*, a cura di Gabriella D'Agostino, Flaccovio, Palermo.

Buttitta, Ignazio E.

2013 *Continuità delle forme e mutamento dei sensi. Ricerche e analisi sul simbolismo festivo*. Catania, Bonanno.

Cirese, Alberto Mario

1968 "Giuseppe Pitrè tra storia e antropologia", in AA. VV., *Pitrè e Salomone Marino*, Atti del Convegno di Studi per il 50° anniversario della morte di G. Pitrè e S. Salomone Marino. Palermo, Flaccovio: 19-49.

1969 "Giuseppe Pitrè", in *Letteratura Italiana: I Critici*, G. Grana (a cura di), 5 vols., vol. I. Milano, Marzorati: 279-300.

1973 *Cultura egemonica e culture subalterne. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale*. Palermo, Palumbo.

1991 "Qualcosa è fiaba: ma cosa? Spezzoni di un discorso", in AA. VV., *Tutto è fiaba*, Emme Edizioni, Milano: V-XIX.

Clemente Pietro

1985 "Alcuni momenti della demologia storicistica in Italia", in AA. VV., *L'antropologia italiana. Un secolo di storia*. Roma-Bari, Laterza: 3-49.

Clemente, Pietro (e Mugnaini Fabio) (a cura di)

2001 *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma, Carocci.

Cocchiara, Giuseppe

1941 *Giuseppe Pitre e le tradizioni popolari*. Palermo, F.lli Ciuni.
1947 *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*. Palermo, Palumbo.
1951 *Pitre, la Sicilia e il folklore*. Firenze, G. D'Anna.
1952 *Storia del folklore in Europa*. Torino, Einaudi.
1978 *Le tradizioni popolari sono preistoria contemporanea?*, in Id., *Preistoria e folklore*. Palermo, Sellerio.
1981 *Storia del folklore in Italia*. Palermo, Sellerio.
2004 *Popolo e letteratura in Italia*, Antonino Buttitta (a cura di). Palermo, Sellerio.

Colombo, Giorgio

1975 *La scienza infelice. Il museo di antropologia criminale di Cesare Lombroso*. Torino, Paolo Boringhieri.

Dal Lago, Alessandro

1991 "Introduzione", in H. Arendt, *Tra passato e futuro*. Milano, Garzanti: 6-16.

Didi-Huberman, Georges

2010 *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*. Torino, Bollati Boringhieri.

D'Agostino, Gabriella

2017 "La cultura scientifica. Giuseppe Pitre nella Sicilia del suo tempo", in *Pitre e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Rosario Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 99-116.

De Gubernatis, Angelo

1911 *Giuseppe Pitre*, Roma, Tip. lit. Corbellini.

Foster, Hal

2014a *Il ritorno del reale. L'avanguardia alla fine del Novecento*. Milano, Postmedia.

Foster, Hal (a cura di)

2014b *L'antiestetica. Saggi sulla cultura postmoderna*. Postmedia, Milano

Frigessi, Delia

2003 *Cesare Lombroso*. Torino, Einaudi.

2005 "Scienza e letteratura. Cesare Lombroso e alcuni scrittori di fine secolo", *Publiforum*, n° (1), 2.

Disponibile in: <http://www.publiforum.farum.it/index.php/publiforum/article/view/3>

Galasso, Giuseppe

1982 *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*. Milano, Arnoldo Mondadori.

Gallini, Clara

2006 "Giuseppe Pitre. La medicina popolare siciliana. Etnografia e scrittura", *Lares* (Pisa), vol. LXXII, n° 3: 769-784.

Gentile, Giovanni

1919 *Il tramonto della cultura siciliana*. Firenze, Sansoni.

1940 *Giuseppe Pitre*. Firenze, G. C. Sansoni.

Geertz, Clifford

1990 *Opere e vita: l'antropologo come autore*. Bologna, Il Mulino.

Giacomarra, Mario

1987 "L'attenzione ai fatti linguistici negli studiosi di folklore", *Uomo e Cultura* (Palermo), n° 37-40: 139-50.

2017 "Dialecto e parlate locali in Giuseppe Pitre e Salvatore Salomone Marino", in *Pitre e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, R. Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 341-356.

Grimaldi, Renato (e Simona Maria Cavagnero)

2013 "L'Archivio per lo studio delle tradizioni popolari di Pitre e Salomone Marino (1882-1909). Un'analisi statistica dei contributi scritti", in *Prima etnografia d'Italia. Gli studi di folklore tra '800 e '900 nel quadro europeo*, G. L. Bravo (a cura di). Milano, Franco Angeli: 171-192.

Goody, Jack

1989 "L'Africa, la Grecia e la poesia orale", in Id., *Il suono e i segni*. Milano, Il Saggiatore: 89-119.

2002 *Il potere della tradizione scritta*. Torino, Bollati Boringhieri.

Havelock, Eric A.

1987 *La Musa impara a scrivere. Riflessioni sull'oralità e l'alfabetismo dall'antichità al giorno d'oggi*.

Roma-Bari, Laterza.

Jamerson, Fredric

1989 *Il postmoderno o la logica culturale del tardo capitalismo*. Milano, Garzanti.

Lenclud, Gérard

2015 "La tradizione non è più quella di un tempo", in Pietro Clemente e Fabio Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma, Carocci: 123-133.

Lombroso, Cesare

1876a "La poesia ed il crimine", *La Rivista Europea*, a. 7, n° 1: 475-90.

1876b "Sui canti carcerari e criminali in Italia: lettera al Prof. G. Pitre", *La Rivista Europea*, a. 7, n° 3: 155-160.

1876c *L'uomo delinquente studiato in rapporto all'antropologia, alla medicina legale ed alle discipline carcerarie*. Milano. Hoepli.

Lyotard, Jean-François

1985 *La condizione postmoderna. Rapporto sul sapere*. Feltrinelli, Milano

Lutter, Christina (e Markus Reisenleitner)

2004 *Cultural Studies. Un'introduzione*, Michele Cometa (a cura di). Milano, Bruno Mondadori.

Mukerji, Chandra (e Michael Schudson, Michael) (a cura di)

1991 *Rethinking Popular Culture. Contemporary Perspectives in Cultural Studies*. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Ong, Walter J.

1986 *Oralità e scrittura. Le tecnologie della parola*. Bologna, il Mulino.

Pagliari, Antonio

1972 *Forma e tradizione*, Palermo, Flaccovio.

Padiglione, Vincenzo (e Alessandra Broccoli)

2017 "Uscirne insieme'. Farsi comunità", *Antropologia Museale* (Palermo), a. 13, n° 37/39: 3-10.

Palumbo, Berardino

2009 *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze, Le Lettere.

Perricone, Rosario (a cura di)

2017 *Pitre e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*. Palermo, Edizioni Museo Pasqualino.

Perricone, Rosario

2018a *Oralità dell'immagine. Etnografia visiva nelle comunità rurali siciliane*. Palermo, Sellerio.

2018b "Se aveste dovuto trottare, non aveste avuto il ghiribizzo di marcarvi come cavalli!". Francesco Bertè e del 'Tatuaggio di Sicilia...'", in *Culture del tatuaggio*, Francesco Mangiapane e Gianfranco Marrone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 253-278.

2021 "Pitre, Lombroso e la 'Scienza impopolare'", in *Lombroso e il Sud*, Francesco Paolo De Ceglia, Ernesto De Cristofaro e Silvano Montaldo (a cura di). Roma, Donzelli (in cds).

Pitre, Giuseppe

1863 *Saggio d'un vocabolario di marina italiano-siciliano*. Firenze, tipografia Sulle Logge del Grano.

1868 *Studio critico sui canti popolari siciliani*. Palermo, Tip. del Giornale di Sicilia.

1870-71 *Canti popolari siciliani*, 2 vols. Palermo, Pedone Lauriel.

1872 *Studi di poesia popolare*. Palermo, Pedone Lauriel.

1875 *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani*, 4 vols. Palermo, Pedone Lauriel.

1876 "Sui canti popolari italiani di carcere". Nota, *La Rivista Europea*, a. 7, n° 2: 320-326.
1889 *Usi e costumi, credenze e pregiudizi del popolo siciliano*, vol. II. Palermo, Pedone Lauriel.
1894 *Tradizioni popolari d'Italia. Bibliografia*, Giuseppe D'Anna e Annamaria Amitrano Savarese (a cura di), 2 vols. Palermo, Centro Internazionale di Etnostoria-Edikronos, 1985.
1894 *Bibliografia delle tradizioni popolari d'Italia*. Torino-Palermo, Clausen.

Pitrè, Giuseppe (e Cesare Lombroso)

1888 "I gesti dei criminali", *Archivio di psichiatria, scienze penali ed antropologia criminale per servire allo studio dell'uomo alienato e delinquente*, vol. IX, fasc. VI: 565-568.

Pitrè Giuseppe (e Christian F. Wentrup)

1995 *Grammatica siciliana del dialetto e delle parlate*. Palermo, Flaccovio.

Rigoli, Aurelio

2001 *Pitrè prof. Giuseppe (Fascicolo personale)*. CIE, Palermo.

2009 *Ecco Pitrè (1985-2009)*. Palermo, CIE/Aisthesis.

2017 "I siciliani in edizione nazionale. Giuseppe Pitrè e Salvatore Salomone Marino", in *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Rosario Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 35-42.

Ruffino, Giovanni

1997 "Linguisti tedeschi in Sicilia nella seconda metà dell'Ottocento: le intuizioni variazionali e diastratiche di Eduard Böhmer", in *Italica et Romanica*, Festschrift für Max Pfister zum 65 Geburtstag. Tübingen, Max Niemeyer Verlag: 435-440.

1995 "Introduzione", in Giuseppe. Pitrè e Christian F. Wentrup, *Grammatica siciliana del dialetto e delle parlate*. Palermo, Flaccovio.

2017 "Pitrè e la linguistica siciliana di fine Ottocento", in *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Rosario Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 333-340.

Thomassen, Lasse (a cura di)

2006 *The Derrida-Habermas Reader*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

Salomone Marino, Salvatore

2004 *Canti popolari siciliani in aggiunta a quelli del Vigo*, Palermo, Giliberti; ried. F. Cannatella (a cura di). Palermo, Centro Internazionale di Etnostoria.

1868 *La storia nei canti popolari siciliani. A Giuseppe Pitrè*, in "La Sicilia", a. III, vol. 17, pp. 3-19.

1870a *La storia nei canti popolari siciliani*, 2a ed. corretta e accresciuta. Palermo, Giliberti.

1870b *La Baronessa di Carini. Leggenda storica popolare del sec. XVI in poesia siciliana*. Palermo, Tip. del Giornale di Sicilia.

1873 *La Baronessa di Carini. Leggenda storica popolare del sec. XVI in poesia siciliana*, 2a ed. corretta ed arricchita di nuovi documenti. Palermo, Pedone Lauriel.

Sottile, Roberto

2017 "Aspetti della variabilità in *Fiabe novelle e racconti popolari siciliani*", in *Pitrè e Salomone Marino. Atti del Convegno internazionale di studi a 100 anni dalla morte*, Rosario Perricone (a cura di). Palermo, Edizioni Museo Pasqualino: 373-390.

Ziliotto, Anna

2020 *Antropologia e crimine. Un approccio socio-culturale alla questione criminale in Italia*. Milano, Franco Angeli.

Zumthor, Paul

1984 *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*. Bologna, il Mulino.