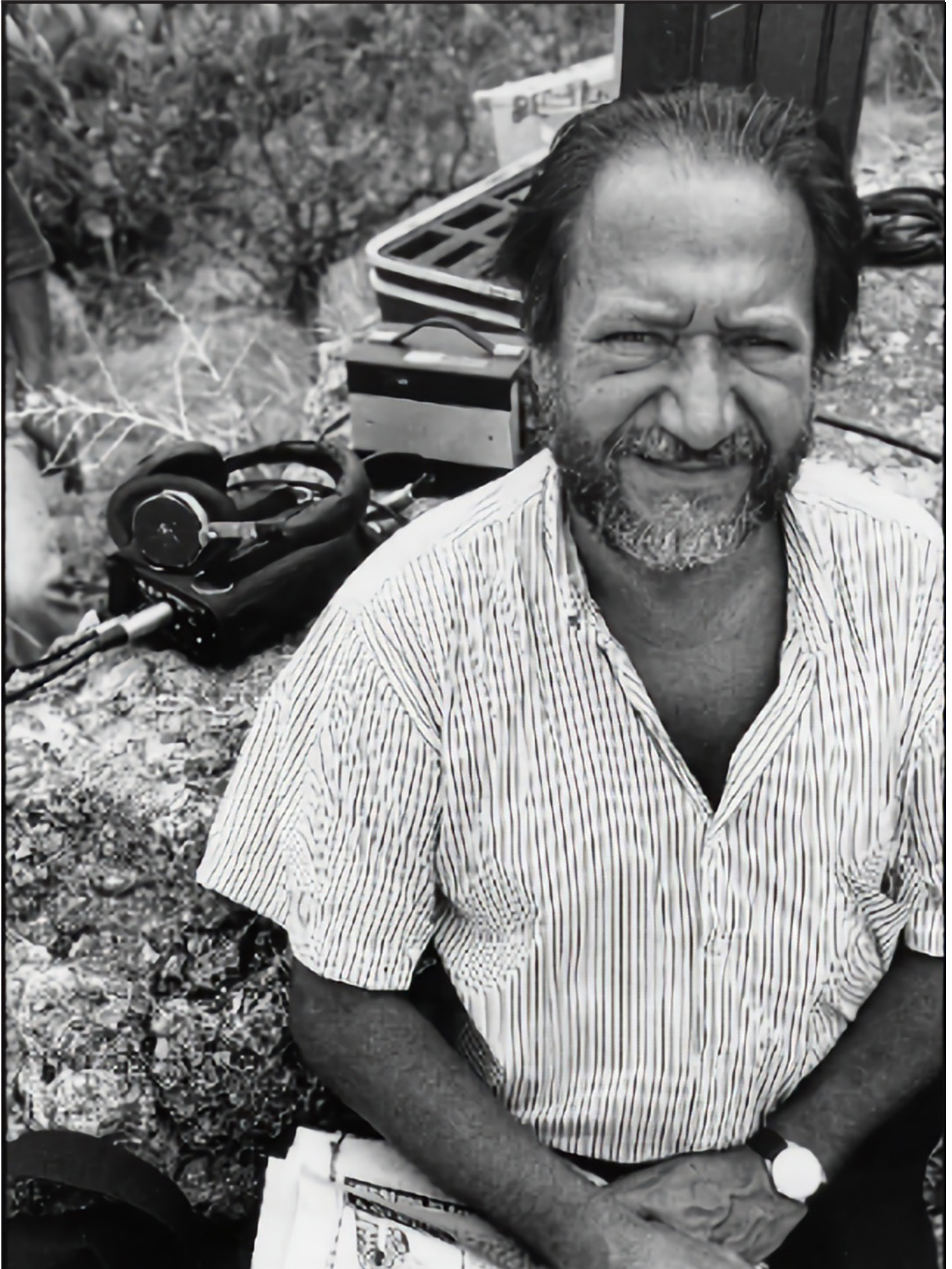




Aunque se ha intentado recuperar al autor de esta fotografía, no ha sido posible determinarlo con certeza. Sin embargo, los herederos de Luigi M. Lombardi Satriani y las personas involucradas en ese momento en el contexto de la grabación del video documental de 1992 “Come una ladra a lampo” coincidieron en la oportunidad de utilizar la imagen por su indudable densidad y significado”



INTRODUCCIÓN. LA FIGURA DE LUIGI LOMBARDI SATRIANI EN LA ANTROPOLOGÍA Y DEMOLOGÍA ITALIANAS

INTRODUCTION. THE FIGURE OF LUIGI LOMBARDI SATRIANI IN ITALIAN ANTHROPOLOGY AND DEMOLOGY

Letizia Bindi

Università del Molise

Isidoro Moreno

Universidad de Sevilla

1. LAS MOTIVACIONES DE UN HOMENAJE¹

La *Revista Andaluza de Antropología* ha decidido dedicar este número monográfico a Luigi M. Lombardi Satriani como homenaje a quien ha sido –y continúa siendo, tras su muerte en mayo de 2022— figura muy destacada en la Antropología italiana. Traerlo a nuestra revista creemos tiene una gran significación. En los años ochenta del siglo pasado, caracterizamos la situación entonces de la Antropología en Andalucía, y en general en el Estado español, como “colonizada”. Y ello en un doble sentido: colonización del territorio, porque no pocos lugares de Andalucía y de otras regiones de la península (Portugal incluida) habían sustituido a otros de África, América Latina o Asia para la realización de “estudios de comunidad” por parte de doctorandos y otros profesionales de universidades del norte, principalmente norteamericanas, inglesas y francesa; y colonización teórico-metodológica, ya que los pocos *seniors* y algunos *juniors* que produjimos lo que ahora suele denominarse el “segundo nacimiento” de la Antropología en España, a comienzo de la década de los setenta, a partir de los pequeños núcleos de Sevilla, Barcelona y

1. Este epígrafe está realizado por Isidoro Moreno, catedrático emérito jubilado de la Universidad de Sevilla, Grupo de Investigación GEISA.

Madrid, bebíamos casi exclusivamente de las corrientes hegemónicas de la disciplina producidas precisamente en Estados Unidos, Gran Bretaña y Francia (Moreno, 1986), sin apenas interés por conectarla con los precedentes propios de la Antropología y de los estudios de Folklore desde el último tercio del siglo XIX hasta la dictadura franquista (Moreno, 1971).

Lo anterior conformó a la Antropología española y andaluza como Antropologías periféricas, con restringida producción teórica propia e inserta, solo con algunas excepciones, en el ámbito del funcionalismo británico-norteamericano o del estructuralismo francés más o menos marxista. En cualquier caso, la atención a las que hoy llamaríamos “Antropologías del Sur”, incluyendo en ellas las antropologías de otros países del Mediterráneo, era entonces casi nula, quizá con la excepción, relativa, del interés hacia la antropología mexicana por razones que aquí no es posible desarrollar. Quizá, lo más grave de todo sea que esto no ha sido apenas corregido porque nunca ha sido reconocida la situación de colonialidad. Por ello, en el presente, las que podríamos llamar “antropologías ibéricas” continúan siendo, en gran medida, dependientes de las “antropologías centrales” y de sus centros de poder académico, que son los que continúan definiendo lo que es canónico, “científico” y de prestigio ².

Algo no demasiado diferente debió ocurrir en otros lugares del Mediterráneo, aunque Italia, o al menos una corriente importante en su antropología, constituye una excepción por un doble motivo. El primero, porque nunca olvidó sus raíces, de lo que es reflejo la propia persistencia de los términos “demología” y “folklore” conviviendo con los de etnología y antropología. El segundo, porque a partir de los planteamientos de Gramsci se constituyó una corriente o escuela que introdujo en la disciplina (o disciplinas) los análisis de clase aplicados a la cultura de una forma, en general, no dogmática y abierta. Para Gramsci (1948, 1950, 1970-75), existe una concepción del mundo por parte de los estratos sociales populares que contrasta con las concepciones oficiales hegemónicas. Superando antiguas ideas románticas e imaginarios sobre la existencia de un “alma del pueblo” u otras idealizaciones, Gramsci introduce la subordinación como eje para entender el contenido de la cultura popular. Con esta base, aparece con fuerza una corriente teórico-metodológica con trabajos y análisis sobre el Sur -al que la mayoría de sus integrantes también pertenecían- que produjo importantes obras por parte de figuras de la significación de Ernesto de Martino, con su lectura pionera de Gramsci, sus estudios sobre la ideología religiosa en el sur³ y su concepto de “folklore progresivo”.

2. Con las correspondientes consecuencias en la valoración de las investigaciones que están en la base del avance en la carrera profesional del profesorado en las universidades españolas.

3. Especialmente sobre el lamento fúnebre (1958), el complejo mágico-ritual de la hechicería (1959) y el tarantismo (1961).

Unos años después, Luigi Lombardi Satriani –cuya obra es el eje central de este volumen-, Mario Cirese (1971, 1979) y otros más, aunque con diferencias entre ellos, impulsaron una antropología *autóctona* de gran nivel, muy enraizada en el estudio de lo propio, principalmente de las sociedades campesinas y rurales del sur italiano y con importantes debates y aportaciones conceptuales y metodológicas.

Luigi Maria Lombardi Satriani, recientemente fallecido, fue una figura central de esta corriente de la Antropología italiana que fue (y sigue siendo) poco conocida en España, a pesar de que se estaba desarrollando precisamente en los inicios del citado “segundo nacimiento” aquí de la Antropología Cultural y Social como disciplina. El principal motivo de este escaso conocimiento considero que era (y es) la ya señalada situación de colonialidad en que ese re-nacimiento estaba produciéndose. Algunos, sin embargo, tuvimos la suerte de entrar en contacto con ella a través principalmente de traducciones realizadas en América Latina. A mí en concreto, las obras que eran accesibles en español de Lombardi Satriani me produjeron un especial impacto. Su consideración de las culturas subalternas como culturas de contestación, explícita o implícita, a la cultura hegemónica, influyó de forma importante en mi posicionamiento teórico-metodológico y en la conformación de mi mirada a la realidad social y a los contenidos de la cultura andaluza⁴.

Esto señalado, sería injusto no destacar la influencia de esta corriente (de algunos de sus autores más importantes) en varios antropólogos catalanes, en especial Carles Feixa que desde aquellos años ha venido interesándose por ella, a partir de su estancia en Roma en 1986 (Feixa, 1997, 2008). También decir que los debates sobre cultura popular que estuvieron presentes en aquella etapa de reactivación de la antropología en el estado español, coincidente con la llamada *transición política* y con la reactivación de las identidades culturales, y en varios casos políticas, de los diferentes pueblos de España tuvieron como referencia, por vías directas o indirectas, los planteamientos de algunos de los autores italianos citados (Moreno, 1981a y b; Prats, Prat y Llopart, 1984).

Con el tiempo, conocí personalmente a Luigi y él me invitó a encuentros en Roma y a participar en el Comité científico de *Voci*, la revista que había fundado y de la que era director. Publiqué en ella (Moreno, 2013) y coincidimos también en otros lugares, como en los congresos organizados en Valladolid por el colega José Luis Alonso Ponga sobre

4. Pude leer en español *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*, traducido en Buenos Aires en 1975 (original de 1968) y *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*, título con el que apareció en México, en 1978, *Folklore e profitto*, publicado en 1973. Los utilicé en mis clases de la Universidad de Sevilla y en mis investigaciones sobre la sociedad y la cultura andaluzas (aunque no pude conocerlas cuando realizaba mi tesis doctoral, que presenté en 1970 y publiqué en 1972 con el título *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía* (Madrid, Siglo XXI).

religiosidad popular. Pocas semanas antes de su muerte, me sugirió la posibilidad de publicar en español una larga entrevista que le realizaron en los meses de la pandemia. Esta iba a aparecer en la RAA cuando, en mayo de 2022, le sobrevino la muerte. Ahora es parte de este número monográfico.

En este número, que no hubiera sido posible sin la dedicación de quien fuera su discípula y colaboradora, Letizia Bindi (que es coeditora del mismo), están presentes varios destacados colegas que escriben sobre él y sobre la antropología italiana. No se trata, en modo alguno, de un conjunto de hagiografías, sino de aproximaciones que sitúan la figura del maestro y de la propia antropología italiana en su contexto. Son miradas, a la vez respetuosas y críticas, que, en su pluralidad, contribuirán sin duda a que quienes pertenecemos a las “antropologías ibéricas” tengamos un mejor conocimiento de lo que Lombardi Satriani significó y significa no solo en el estricto ámbito de la antropología de su país sino también como un protagonista destacado de la historia cultural y política de este, como intelectual y humanista permanentemente comprometido en el estudio de la cultura popular y en la defensa de los derechos de las clases subordinadas.

Tras este texto introductorio, en el que la profesora Bindi señala alguno de los puntos fuertes del pensamiento del maestro, a través de una aproximación a textos claves de él, se presentan seis colaboraciones de otros tantos colegas italianos. El primero de ellos, de Gianni Pizza, es una muy interesante aproximación a la significación de Gramsci para la antropología italiana. A continuación, Dorothy Zinn presenta los puntos centrales de la obra de Ernesto de Martino, destacando su importancia como punto de referencia para la conformación de una “escuela antropológica” que tendría a Luigi Lombardi Satriani como principal, aunque no único, eje. Los siguientes cuatro textos son una profundización en diversas dimensiones y temáticas del pensamiento y la obra de este. Helga Sanità se centra en el análisis de *Folklore y profitto*, una de sus obras claves, en la que el antropólogo calabrés introduce el tema de la relación entre la cultura popular y la mercantilización que supone para ella la cultura de masas. María Teresa Milicia se centra en la reflexividad metodológica y nos plantea el problema, siempre presente en Lombardi Satriani, de la “justa distancia” entre la mirada desde cerca, a la que nunca rehusó este, y la aspiración a la objetividad científica. Lo hace en referencia al posicionamiento de este respecto al caso de la vidente Natuzza Evolo, del pueblo calabrés de Pavarati, hoy en el camino a la santidad. Por su parte, Antonello Ricci encara el tema de la fiesta, que fue uno de los que concentró de forma más permanente la atención de nuestro antropólogo, quien dedicó gran parte de su trabajo a analizar la Semana Santa, los Carnavales y otras festividades. Finalmente, Elisabetta Moro se centra en la cultura alimentaria y su irrupción, no fácil en un primer momento pero ya hoy consolidada, en las listas representativas del Patrimonio Cultural. Ello le da ocasión de estudiar las posiciones de Lombardi Satriani al respecto y de realizar interesantes consideraciones acerca de las significaciones de la actual ola patrimonialista.

Pero la dimensión de Luigi María Lombardi Satriani no se agota en el marco de una sola disciplina, la antropología, aun habiendo alcanzado en esta una significación no solo italiana sino europea. Él fue, quizá por encima de todo, un humanista, un intelectual pluridimensional, un político (en el más noble sentido de este término) y un poeta. De esta última faceta trata el texto de Pilar Panero, en particular de sus poemarios publicados. En estos, “la palabra es la herramienta para sobreponerse al tiempo fugaz que consume la vida propia y también la de los seres amados”.

El número se cierra con una extensa entrevista, realizada en tres momentos por Roberto M. Naso Náccari en 2020, en tiempos de la pandemia. En ella puede apreciarse el pensamiento de Lombardi Satriani sobre la antropología en Italia, sobre su propia trayectoria personal y sobre una serie de temas que le preocuparon siempre, incluido el de la Mafia calabresa.

No tengo duda de que este número de la *Revista Andaluza de Antropología* contribuirá a ampliar el conocimiento de la antropología italiana (o incluso, en algunos casos, a descubrirla) por parte de quienes forman parte actualmente de las antropologías ibéricas y también latinoamericanas. Es este el mejor homenaje que podemos concebir a quien ha sido durante décadas, y pienso que seguirá siendo durante mucho tiempo, una de las referencias máximas de la antropología italiana, mediterránea y, sin que esto sea exageración, mundial. Situarlo en ese lugar, que es el que le corresponde, no solo es un deber de justicia sino también un ejercicio de descolonización. Algo que sigue siendo muy necesario en las “Antropologías del Sur”, que están todavía demasiadas veces de espaldas unas de otras porque la mirada sigue estando predominante dirigida a las novedades (cuando no modas) que se producen en los centros de poder académico de las Antropologías del Norte. O, como resultado de la deriva ultraposmodernista, desembocan en un ejercicio de onanismo intelectual que hacen estériles o banales muchas de las investigaciones y reflexiones que se realizan.

2. UN EJERCICIO DE MEMORIA⁵

Para situar la obra y las reflexiones teórico-metodológicas de Luigi María Lombardi Satriani, en el marco de la antropología italiana de posguerra y del periodo de debates, investigaciones y experimentaciones que caracterizaron las décadas posteriores en el conjunto de las ciencias sociales, y en especial en los estudios demo-etno-antropológicos, articularemos nuestra reflexión en torno a tres ejes fundamentales representados sintéticamente por otras tantas obras de este maestro de antropólogos que abordan temas y nodos teóricos que son transversales, de alguna forma, a toda la historia de las ciencias demo-etno-antropológicas.

5. Este epígrafe corre a cargo de Letizia Bindi, profesora de Antropología Cultural de la Universidad del Molise.

2.1. *Folklore e profitto* y el debate demo-etno-antropológico en los años sesenta y setenta del siglo pasado.

Uno de los primeros textos importantes y de amplia repercusión pública de Lombardi Satriani fue sin duda *Folklore e Profitto* (1973): un texto en el que el autor aborda una reflexión crítica y comprometida sobre las “culturas subalternas”. Partiendo de un marco gramsciano y de su especial atención a las formas de espectacularización y mercantilización de las tradiciones populares -la ‘folklorización del sur’-, *Folklore e profitto* es una reflexión dialéctica, a veces incluso muy polémica, con Alberto M. Cirese, Vittorio Lanternari, Alfonso Maria Di Nola, Clara Gallini, Amalia Signorelli, Tullio Seppilli, Antonino Buttitta, Gianluigi Bravo, Pietro Clemente, Alberto M. Sobrero y muchos otros colegas.

Se refleja en la obra la aguda tensión crítica hacia la función anestésica y homogeneizadora de los medios y el consumismo. A pesar de las diferencias, esto lo acercaba al último Pasolini, en particular, y también a la semiótica y la antropología simbólica de origen francés. El número monográfico de 2013 de la revista *Voci*, cuya sección monográfica no por casualidad lleva por título “En la feria de las identidades. Patrimonio, turismo, mercados”, fue editado por Letizia Bindi precisamente al cumplirse los cuarenta años de la publicación de *Folklore e profitto* como una oportunidad para la reflexión y la revisión de algunos de sus temas que, en los últimos años, habían vuelto nuevamente a ser centrales en la discusión sobre las ‘formas culturales tradicionales’ de los territorios y comunidades, sobre el patrimonio biocultural y, más auto-reflexivamente, sobre el papel de nuestras disciplinas y nuestra profesionalidad en los procesos de definición de las identidades y de la representación de los lugares, no sólo desde un punto de vista interno, sino también en su imagen externa. Análogamente, en 2014, en el marco de una conferencia de AISEA (la Sociedad Italiana de Estudios Etno-Antropológicos), se habían retomado y presentado algunas de estas consideraciones, que fueron publicadas en un artículo en la revista *Etnoantropologia* (Bindi, 2014).

Folklore e profitto es una obra ciertamente marcada por el debate que caracterizó la época de los años setenta del pasado siglo y se presenta -según admite el propio Lombardi Satriani- ya como un momento de síntesis de sus primeros trabajos anteriores, que estuvieron marcados por un posicionamiento político muy combativo y en cierto modo estaban menos articulados de lo que ahora presentaba su libro. Mucho se discutió sobre este, precisamente porque se desmarcó de algunos aspectos más estrictamente militantes de la investigación y comenzó a articular una forma comprometida de hacer investigación demo-etno-antropológica que, sin embargo, mantenía distancias y cautelas, así como metodologías propias de la antropología y el activismo político, y que mayormente se comprometía con los actores locales y con una idea de antropología pública y aplicada.

Esto aparece, de hecho, como uno de los primeros elementos fuertes de este libro: la relación entre las categorías gramscianas de culturas ‘populares’ o ‘subalternas’ y las ‘culturas hegemónicas’, aunque es fácil reconocer el signo de los tiempos en esta terminología y compararla con los innumerables cambios terminológicos posteriores y también de definición conceptual respecto al objeto de nuestras investigaciones. Las múltiples terminologías que recorren este libro son ya de por sí un estímulo: desde las tradiciones populares hasta el folclore propiamente dicho, desde la antropología cultural hasta los estudios culturales. Lombardi Satriani recurre a los grandes maestros para rastrear la génesis de estas raíces populares y los rápidos cambios a los que se expusieron los estudios de las tradiciones populares en esos años; y, por otro lado, cuestiona la idea misma de las culturas hegemónicas y su transformación, pues, tras la ‘clásica’ y dicotómica separación entre ‘bajo’ y ‘alto’, entre ‘popular/de masas’ entre ‘culto/erudito’ se estaba abriendo una nueva etapa de mayor consideración a la interacción entre los diferentes niveles y entornos culturales.

Esto fue bastante evidente a partir de los sucesos audiovisuales rastreables en los Archivos Teche de la Radio-Televisión Italiana (Dei, 2002; Bindi, 2005), donde surgió claramente que a principios de los años setenta la atención en torno a estos fenómenos había crecido enormemente, precisamente a través del ‘interés de la televisión y la radio públicas, de la prensa, de la edición y también de la industria discográfica del ‘folk revival’ que tanto Goffredo Plastino (2016) como Antonio Fanelli (2017) han vuelto a recorrer críticamente haciendo la historia de la canción popular y sus múltiples contaminaciones. Sobre estas cuestiones, además, en años anteriores y contemporáneos se había centrado el compromiso de algunas figuras intelectuales, en primer lugar la de Pier Paolo Pasolini, a quien no por casualidad se menciona varias veces en el texto de Lombardi Satriani, en una constante circularidad entre órdenes y “des-niveles de cultura”, como casi en los mismos años había sido definido por Alberto Mario Cirese (2006).

De la dicotomía inicial, que es la de un sistema gramsciano clásico en que se oponen subordinación y hegemonía, estructura y superestructura -porque al comienzo del texto este se plantea en términos marxistas-, se pasa en los últimos dos o tres capítulos, a una tercera categoría que gira en torno a la relación entre los dos horizontes culturales anteriores, por otra parte sumamente variados internamente, y la ‘cultura de masas’: el conjunto de representaciones culturales producidas por los medios de comunicación que son difundidas y publicitadas por éstos a un público cada vez más extenso y, por tanto, internamente diferenciado. Se trata, evidentemente, de una época de grandes y rápidos cambios, caracterizada por demandas juveniles que critican las formas más autoritarias y conservadoras de los contenidos tradicionales y que, al mismo tiempo, sin embargo, los releen y remodelan según criterios decididamente más persuasivos en las formas, pero no por ello menos poderosas y condicionantes.

En *Folklore and Profito* Lombardi Satriani observa una serie de rasgos que parecen emerger de manera llamativa por primera vez en Italia en los años setenta, como la comercialización y mediatización de las tradiciones locales, la reducción a iconos de marketing de los símbolos compartidos por secciones transversales importantes del mundo campesino y popular. También, la apropiación por parte de la industria cultural de masas de las formas vaciadas de la tradición en una función “folklorizadora” y cada vez más conscientemente pro-turística. El autor propone para la reflexión del lector algunos ejemplos tomados del mundo del espectáculo, el periodismo y los medios de comunicación que invitan a considerar los cambios en los estilos de vida de los jóvenes, especialmente los de áreas metropolitanas, y al mismo tiempo sus posiciones políticas en consonancia o en oposición a las de los principales partidos y movimientos políticos de la época, que reflejan esencialmente formas de resistencia a los poderes mayoritarios y a la cultura oficial. Es posible volver sobre los diversos textos de Lombardi Satriani (1968a, 1968b, 1974), quien se interroga varias veces sobre el papel del antropólogo y del etnógrafo en los contextos de conservación, re-proposición y valorización de las tradiciones populares y sobre la cuestión controvertida relativa a su compromiso político (Alliegro 2011: 402-404).

Hoy, probablemente, este orden de reflexiones está más bien representado y acogido por los trabajos que intentan restaurar y documentar la creciente y directa participación de las comunidades en los procesos de salvaguarda y restauración/potenciación de sus propias formas de expresión y prácticas culturales, aun cuando esto se entrecruce con los temas ambivalentes de la comercialización del patrimonio cultural y el desarrollo territorial a través del incentivo de los flujos turísticos. Al respecto, Lombardi Satriani escribía (1973:182):

“El ejemplo más sensacional de esta operación lo da la turistización de los datos folclóricos. Las ‘tradiciones populares’ se convierten en el aspecto visible de un mundo exótico hacia el que se dirigen aquellos que pretenden escapar, aunque sea momentáneamente, de la constricción, la monotonía y la previsibilidad de la sociedad urbana contemporánea. La invitación a escapar toma la forma tanto de lo exótico externo a la sociedad italiana como de lo exótico interno”.

Continúa señalando cómo junto a trabajos críticos que consideran este “turismo” como una forma de “contaminación folclórica”, hay otros que lo consideran “un fenómeno a esperar y potenciar” (*ibid*: 186). Esta “des-familiarización” de lo familiar para convertirlo en un objeto para consumir y comprar se combina, por otra parte, con una operación publicitaria de acercamiento a los antiguos relatos tradicionales -poco replanteados filológicamente, por cierto- para traer, por ejemplo, un producto alimentario industrial al consumidor necesitado de personalización y reapropiación del objeto de consumo

por lo demás demasiado estandarizado y lejano, presentándolo como más cercano. Esta dialéctica entre familiarización y des-familiarización del folclore para el uso y consumo, para su mejor comercialización y la optimización de ganancias sugiere un mecanismo fundamental de comercialización territorial que aún hoy se puede detectar en las intervenciones de planificación económica institucional y privada en los diversos contextos locales. Lombardi Satriani aísla por primera vez en este texto la noción de «mercado popular» que ya entonces extrapola de los estudios clásicos de sociología del consumo (Veblen 1999; Le Play 1855) y se pregunta oportunamente “si la cultura del consumo y la cultura popular eran sólo zonas antitéticas y si su relación no sería sólo de negación sino también de implicación recíproca” (Lombardi Satriani 1973: 84). Refiriéndose, con ello, al uso, ya en aquellos años, en campañas publicitarias, de conceptos como ‘genuino’, ‘natural’, ‘pintoresco’ incluso que puntualmente remiten a lo problemático en términos de análisis crítico del texto con referencia explícita a la literatura de Gramsci y a la vida nacional. Al desentrañar la discusión, Lombardi Satriani se posiciona críticamente ante las orientaciones ‘neo-rústicas’ o ‘neo-rurales’ que representan el mundo rural de manera edulcorada e idílica, pero al mismo tiempo también observa el uso de valores ‘tradicionales’ útiles para incentivar el consumo, como su antigüedad, permanencia en el tiempo, artesanía, singularidad (*ibid*: 111 y ss.) que lo contraponen a los productos rápidos, estandarizados y anónimos, impersonales de la industria de masas: una dicotomía de gran atractivo que caracterizará el sistema de mercado territorial (Nash, 1993; Herzfeld, 2004; Ariño, 2013). Según otros, en esos mismos años, el ‘folklore’, la ‘tradición’ representaban esencialmente formas de retraso y conservadurismo, cuando no de represión de las masas campesinas que comenzaban a adoptar modos de vida y consumo modernos precisamente en ese período (*ibid*: 113).

El ‘folklore’, utilizado para lanzar y promover productos y consumos de tipo industrial, pierde así fuerza y vigor convirtiéndose en una pura herramienta retórica aplastada en la maquinaria publicitaria y mediática y mostrando la continua deconstrucción de la cultura popular y tradicional por parte de la comunicación de masas. Lo que Lombardi Satriani sintetiza en la idea de un folclore debilitado por la contaminación con las formas de la modernidad tardía, que huye de sí mismo hacia una inexorable destrucción/deconstrucción (*ibid*, 176, 214). El texto concluye con la afirmación de que las formas ‘folclóricas’ están llamadas a tener una continuidad sustancial incluso en la modernidad avanzada, pero experimentando un cambio radical del papel a desempeñar en la nueva sociedad (*ibid*: 214); cambio que, en la lectura de Lombardi Satriani, tiene el riesgo preocupante de una “fuga de sí mismo”, de una “destrucción de la cultura tradicional” en favor de la cultura de masas, más persuasiva y moderna.

La progresiva decadencia en el uso de determinados rasgos culturales o su creciente fragmentación son premisas útiles y funcionales para la comercialización del producto

‘típico’, para su sobreexposición mediática y capitalización pro-turística; en definitiva, para su mercantilización (Paolini, 2002; Grasseni *et al.*, 2007; Bindi, 2008; Bindi & Grasseni, 2014). Esta transformación contemporánea de la idea de lo festivo y lo tradicional reduce el ritmo de involucramiento coral de las comunidades en las prácticas ceremoniales, así como en la realización de actividades compartidas, llegando incluso a reducir a veces la fiesta a un “evento”, desvinculándola del calendario ritual para atender las necesidades del mercado turístico y sus flujos, vaciándolo esencialmente de valor simbólico y comunitario. Esto sucede muchas veces con total indiferencia ante los pedidos de las comunidades, en otros casos con su aval, tentados y condicionados como están estas por la promesa de ganancias, crecimiento del empleo y visibilidad territorial, a pesar de todas las recomendaciones y llamadas que los organismos nacionales y supranacionales hacen para fomentar procesos participativos y compartir caminos para la protección y puesta en valor de los bienes culturales y ambientales.

El concepto de “devoradores de folklore” encierra en pocas palabras la idea de que la herencia de las culturas populares puede ser desgastada, en algunos momentos, por una fuerza interna que es la de los jóvenes que recurren a ella como forma de diferenciación frente a las culturas oficiales –idea resumida en la fórmula del “folklore como cultura de la contestación” (Lombardi Satriani, 1968a; 1968b)– pero que, sin embargo, acaban, a su vez, destruyéndola y anulándola. En este entrelazamiento de diferentes contextos y formas culturales, el tema de los medios y la cultura de masas nos remite a lo que, precisamente en esos años, y ya en la década anterior y hasta su muerte, fue un tema abordado muchas veces por Pier Paolo Pasolini (Pasolini, 1975).

Por otro lado, se difunde también la idea de que, dentro de la cultura de masas, la televisión generalista y las herramientas mediáticas existen no sólo poderes, que son ciertamente poderes fuertes, sino también formas de expresión de carácter popular, como se refleja en la proximidad de la comunicación mediática a las formas de la narración popular, con su radical oralidad. De hecho, la televisión es ciertamente un universo de oralidad. En la obra de Lombardi Satriani y en el debate de estos años emerge también una atención de los estudios demo-etno-antropológicos hacia la comunicación publicitaria y los contextos de consumo para indagar cómo los mundos campesinos, rurales, fueron contemplados desde las formas de vida metropolitana y la comunicación de masas. Hoy, todo esto conecta con el controvertido tema de los estudios patrimoniales y la relación ambivalente que tienen con la etnología europea, las tradiciones populares, la antropología social y cultural y los estudios sobre las formas expresivas de las diferentes comunidades.

En la eficaz metáfora alimentaria de los “devoradores de gentes”, Lombardi Satriani parecía condensar esa idea de consumo tanto de lugares como de patrimonio cultural que luego retomarían en los años noventa estudiosos como John Urry (1990, 1995) y Susanne

Strasser (2003). La relación nostálgica y retórica con el pasado y la memoria es parte integral de la construcción oposicional de la categoría de tardomoderno, de la curiosidad soñadora del sujeto metropolitano que repiensa la alteridad rural en clave patrimonial, esencialmente proyectándose sobre un fondo de irrealidad, extrañamiento y alteridad que la des-familiariza, haciéndonos creer que la hemos liberado de su carga de trabajo y marginalidad, pero rehusando, en realidad, a cuánto puede ofrecernos de conocimiento local y práctico. Ante esto, Lombardi Satriani contrasta la idea de “consumidores de lugares”, propuesta por Urry, con la idea de “devoradores de folclore”, de “canibalismo” de la cultura de masas sobre las culturas populares. En realidad, las dos definiciones insisten en un mismo concepto, el de consumo y el de uso y abuso de las identidades y bienes culturales. Además, la idea de “devoradores de pueblos” también resonó en anticipación a ese conjunto de fenómenos que hoy podríamos resumir, parafraseando a Appadurai [1996], en el *foodscape* que es, no en vano, uno de los ejes de los procesos de capitalización y patrimonialización de los últimos años a través de la tematización de lo que podríamos llamar “tradiciones para comer”. Pero no sólo la comida se ha convertido en patrimonio, sino que la metáfora misma del bien cultural como alimento, de la cultura del “buen comer”, me parece hoy extraordinariamente relevante y eficaz: los alimentos, como los patrimonios culturales, son pensados como mercancías, como productos de consumo y apropiación, incorporados y a la vez propiedad de la comunidad, cultivados, procesados, moldeados por la comunidad y, por tanto, precisamente, devorados. En cierto modo, algunas de las reflexiones de Lombardi Satriani (1973: 201) anticiparon los procesos de “patrimonialización alimentaria” (Bindi & Grasseni, 2014).

2.2 *Il Ponte di San Giacomo*

El segundo texto que reconecta y abre, a través de la memoria de Luigi Lombardi Satriani, al panorama más amplio de la historia de los estudios italianos es *Il Ponte di San Giacomo*: una de sus obras más relevantes por su madura articulación del tema ‘clásico’ de la muerte en las sociedades campesinas. El de Lombardi Satriani y Mariano Meligrana fue, y sigue siendo, un texto fundamental para articular y tematizar los temas previamente esbozados por *Morte e pianto rituale* de Ernesto De Martino y los inacabados y evocadores contenidos que este nos dejó en esa mina inextinguible que es su obra póstuma, *La fine del mondo. Apocalissi storiche e psicopatologiche*.

Detrás de *Il Ponte di San Giacomo*, se leía claramente la referencia al existencialismo francés, a Heidegger, al psicoanálisis y a la etno-psiquiatría de Giovanni Jervis y Emilio Servadio, pero también una firme referencia a la tierra, a la cultura material, a las formas inmanentes y minutos de consuelo y recuerdo en las prácticas corales y colectivas del cuidado de los difuntos por parte de familias tocadas por el *vulnus* de la muerte que ha penetrado en ellas. Muchas veces se ha comparado este texto con la obra de Ernesto

de Martino, pero también hay que pensarlo distinto, autónomo e innovador en varios aspectos con respecto a esa obra. En su libro, Lombardi Satriani y Mariano Meligrana retoman el enfoque demartiniano del duelo como una crisis de presencia, pero al hacerlo desarrollan aún más sus contaminaciones con la fenomenología existencialista, también fortalecida entretanto por la publicación póstuma, editada por Clara Gallini, de *La fine del mondo*. De hecho, ese último trabajo de De Martino, absolutamente incompleto, abría una interpretación de las prácticas y técnicas desarrolladas por las empresas y grupos pertenecientes al mundo rural del sur de Italia para gestionar y controlar la angustia de la muerte y la ausencia, el *vulnus* llevado al seno mismo del núcleo familiar, de la red de parentesco extendida, de la comunidad local en su conjunto con sus redes informales, pero sólidas, de cooperación. Y lo hacen a partir de etnografías y del reconocimiento de los estudios demológicos sureños -poesía oral, cantos, ciertas prácticas rituales persistentes- considerando que la relación misma entre estas formas de expresión cultural, elaboradas por la cultura campesina del sur de Italia desde su situación de subordinación cultural y política, pueden representar todavía hoy el elemento de fuerza, de resiliencia en cierto modo, del individuo y de las comunidades frente a la muerte y al dolor.

En este texto de 1980 aparecen los temas que atravesarán la obra de Lombardi Satriani, pero también gran parte de la reflexión demo-etno-antropológica de esa década, especialmente en sus componentes sureños: una fuerte atención a los temas del ritual, del tejido y de la circularidad entre las literaturas eruditas y las culturas populares y, sobre todo, el tema de la corporeidad, que aflora precisamente en esta obra con fuerza, en la especial atención a las prácticas en torno al cadáver, al conjunto de acciones protectoras encaminadas a asegurar -como sugiere su propio título- el paso definitivo y sin oposición del delgado puente divisorio entre el mundo de los vivos y el mundo de los muertos. El cuerpo vuelve también en el estudio cuidadoso de las formas de *imitatio* que buena parte de la cultura popular ha imaginado en torno al misterio religioso de la muerte, narrado en el emblemático relato cristológico: el uso simbólico de la sangre, que volverá varias veces, a partir de este momento, en la reflexión de Lombardi Satriani, pero que aquí se integra de manera muy coherente en la reflexión contemporánea de la antropología simbólica de influencia francesa, así como en una interlocución siempre muy aguda y llena de intercambios con la escuela de antropología de Palermo y los escritos de Antonino Buttitta en particular.

De hecho, se presta especial atención al análisis de las representaciones simbólicas en todo el ciclo pascual, que constituyen un conjunto de prácticas devocionales ritualmente centradas en la dialéctica muerte-vida. En este sentido, la obra de Lombardi Satriani y Meligrana desarrolla una reflexión sobre la “escenificación” de la trascendencia de la muerte en nombre de la vida, que se traduce en una aguda observación de los múltiples niveles de dramatización de la sangre en la cultura tradicional del sur de Italia. La sangre,

en cuanto conectada con la vida y con el dar vida, a través del lazo simbólico que une todo signo y su contrario, conecta con la muerte y la señala, pero, al mismo tiempo que da valor a la muerte, también establece y estructura el valor fundamental de la vida, superando las minuciosas reglas de la cotidianidad y constituyéndose como potencia: potencia de vida y de muerte, precisamente, de fuerza y de languidez.

Por esa misma proximidad al poder, solo la sangre podía ser elegida por las culturas campesinas junto con las prácticas del pan y del cereal como elemento sagrado y sacralizado que recuerda el relato cristológico, pero también recogiendo otros más antiguos, clásicos, fundando con esa repetición el sentido mismo de la práctica ritual en las sociedades católicas y especialmente en aquellos fuertemente inspirados en una fe llena de símbolos e imágenes: un cristianismo en imágenes que une las regiones del sur de Europa. A través de este lenguaje simbólico universal, que representa precisamente la conexión teórica con las escuelas contemporáneas de antropología simbólica, la sangre se convierte en un lenguaje y una estructura universal en la historia de las comunidades humanas. Como señala Lombardi Satriani (2009: 7):

“El lenguaje de la sangre permite que se hablen otros lenguajes, para que se pueda deletrear un habla humana en el universo. La sangre parece pertenecer al plano del ser, la existencia tiene lugar en el tiempo y sólo es concebible si el ser garantiza su fluir”.

De todo ello deriva una reflexión que luego se articuló en innumerables aportes y debates, en conferencias e incluso animados intercambios con otras figuras fundamentales del panorama antropológico italiano como Vittorio Lanternari, Antonino Buttitta, Alfonso Di Nola, entre otros. Al mismo tiempo, esta reflexión dialoga con una línea de estudios europeos centrada en el simbolismo y las dimensiones culturales y sociales que caracterizan a las sociedades campesinas del centro-sur de Europa. Es aquí donde se produce la unión con la reflexión española casi contemporánea sobre las formas del duelo y las imágenes de condolencia implementadas por las comunidades protagonistas de grandes ceremonias, pero también con Mariella Pandolfi -que en esos años trabajaba en los temas de sangre en la dinámica del parentesco en el área del Sannio en la región Campania- y nuevamente con Giordana Charuty y sus reflexiones sobre las devociones incorporadas. Además, se establecieron en estos años relaciones de colaboración con la reflexión de Françoise Héritier, quien también influyó, especialmente en las décadas de 1980 y 1990, en el trabajo de Lombardi Satriani sobre los temas de parentesco y de los fluidos corporales, y también respecto a la problemática del SIDA, que surge precisamente a mediados de los años ochenta. Se plantea, así, una nueva reflexión crítica sobre la sangre y sus múltiples niveles simbólicos -que desarrollan también algunas colaboradoras y colaboradores de Lombardi Satriani, especialmente Laura Faranda y

Letizia Bindi- conectando con la escuela de antropología de estudios del mundo clásico y de su literatura, especialmente con Jean-Pierre Vernant, Marcel Detienne, François Hartog y Nicole Loraux, en el marco de las actividades de la Escuela Francesa de Altos Estudios en Ciencias Sociales en Roma.

En otro nivel, la atención a la sangre y al cuerpo en el emblemático relato de la Pasión fue motivo de encuentros con una parte importante de la reflexión española sobre los grandes ceremoniales de la Pasión. Lombardi Satriani los comparó con algunas prácticas devocionales cruciales que entre mediados de los ochenta y principios de los noventa tuvo la oportunidad de estudiar en Calabria y en Campania, en particular los ritos de los siete años de Guardia Sanframondi, los *vattienti* de Nocera Terinese en Calabria, y, más tarde, ya en los noventa, completando -también con un famoso e intenso video-documental- el conjunto de prácticas privadas pero públicas y ceremoniales de una figura de vidente como Natuzza Evolo.

Esta atención a las pasiones -entendidas tanto como grandes ceremonias colectivas del medio rural y urbano como en su carácter de prácticas individuales de devoción e identificación cultural- le llevó a interesarse por los estudios de de Isidoro Moreno y posteriormente también de José Luís Alonso Ponga. Las reflexiones de Lombardi Satriani sobre este tema culminaron, a principios de la década de 2000, en una teoría más amplia de los lenguajes corporales en el ritual y en las expresiones culturales generalizadas de las comunidades que considera los lenguajes corporales como un código lingüístico en sí mismo, una expresión todavía constantemente expuesta a la incompreensión y a la ambigüedad entre códigos y al riesgo de ser narrada por otros y no hablada por el sujeto que la práctica.

De esta manera, Lombardi Satriani rearticulaba de manera original y en cierto modo avanzaba respecto de la ya densa y dinámica lectura del duelo de Ernesto de Martino. A través de la observación de las ceremonias del duelo y las formas expresivas, rituales y mágicas de la sangre se articula una relación entre pasado y presente marcando y anotando las modificaciones y deconstrucciones sufridas por algunas prácticas y creencias en el contexto de los procesos de transformación particularmente rápidos a los que fueron sometidas las sociedades campesinas en esos años, especialmente en el Sur de la Europa y de Italia: emigración, procesos de modernización, secularización, transformación de las estructuras familiares y de las relaciones de género. En esto, la obra se vincula con una línea de estudios sobre las culturas cambiantes que ciertamente la pone en contacto con algunas reflexiones críticas contemporáneas.

2.3 Il silenzio, la memoria e lo sguardo

Un tercer eje que permite cruzar la obra de Lombardi Satriani, y a través de ella la historia de los estudios antropológicos italianos desde la posguerra, está representado

por *Il silenzio, la memoria e lo sguardo* (1979). Es una obra compleja en la que maduran muchas de los trabajos de las décadas anteriores y se desarrolla una completa reflexión, que es, en cierto modo, una síntesis de los estudios y de las etnografías realizadas y de todas las interacciones críticas y dinámicas con las escuelas y los debates y prácticas contemporáneos. Lombardi Satriani propone en este texto un reflejo orgánico pero plural del silencio en las culturas campesinas: el silencio como secreto y como entrega, el silencio como expectativa y como respeto, y al mismo tiempo de la memoria como tensión entre pasado y presente, como relato e hilo que teje lazos entre la comunidad de vivos y muertos y como relación con los maestros y con la crucial dimensión demográfica de la transmisión del saber. También toca el tema de la mirada: una mirada múltiple, no prescriptiva, sino curiosa; mirada etnográfica y mirada mágica, saber y poder del ojo en la conformación y tejido de la realidad. La suya fue una aguda reflexión sobre la mirada y sobre las representaciones. Sus reflexiones abarcaron desde las representaciones fotográficas hasta las “visiones” contemporáneas y las comunicaciones desarrolladas en diálogo con su primera generación de alumnos y estudiantes (Faeta, Mazzacane, Teti, después Ricci entre otros), pasando por iconos de la tradición popular napolitana como Pulcinella (con Domenico Scafoglio) y las “figuras” que poblaban los cuentos populares calabreses (con referencia a los trabajos de Ottavio Cavalcanti y otros), hasta las figuras del cuerpo al que había dedicado tanta atención desde la década de 1990 en constante comparación con otros estudiantes que se habían convertido ya en colegas (Pandolfi, Faranda, Geraci, Milicia, Ballacchino, entre otros).

Por otro lado, la voz, las ‘voces’ -en su multiplicidad iridiscente- alimentaron la pluralidad, a veces voraz, de los intereses humanos e intelectuales de Lombardi Satriani, su atención y su escucha intensa, su lectura generosa de todo tipo de escritos porque todos son significativos, en su opinión. De hecho, así quiso llamar a la revista, pluridisciplinar, aunque fuertemente orientada al plano demo-etno-antropológico, que creó, primero con Mariano Meligrana en los años setenta del pasado siglo, y luego refundó de nuevo a principios del nuevo siglo con un grupo de estudiantes y compañeros que compartían su pasión por el mestizaje de miradas y puntos de observación, de voces e imágenes. *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, en este contexto, propone un complejo examen de casos y situaciones en los que se hace una sabia reflexión sobre la narración etnográfica, por un lado sobre el silencio autóctono -el silencio relativo al mundo mafioso, por ejemplo-, y por otro sobre las formas de recuerdo, rememoración y transmisión: una reflexión certera sobre la mirada etnográfica y sus potencialidades.

3. PROXIMIDAD, DEMOCRACIA DEL CONOCIMIENTO, INNOVACIÓN IMPLÍCITA

Luigi M. Lombardi Satriani nos dejó a finales de mayo de 2022, en el umbral de ese

verano que siempre le ha gustaba pasar en su Calabria natal. Incluso la semana anterior a su desaparición quiso trabajar con la redacción de la revista que había creado dos veces. De nuevo, en esa última reunión, como en las semanas precedentes, nos recomendó a cada uno de nosotros escribir y llevar a la revista los informes más recientes de nuestras investigaciones, invitándonos a crear un volumen misceláneo en el que se reunieran todas las almas de nuestro trabajo. Apenas unas semanas antes de dejarnos, invitó a muchos de nosotros a dar forma y completar obras y escritos sobre nuestras recientes experiencias etnográficas, que estaba esperando para leer: fue un maestro que estuvo atento, hasta el final, a sus alumnos, a sus caminos, a sus diferentes y variadas búsquedas.

Estudiar y formarse con él significó cruzar el debate y las líneas fundamentales de las disciplinas demo-etno-antropológicas del siglo XX a lo largo y ancho, siguiendo las líneas de reflexión que funcionaron como ejes de su pensamiento, tal como hemos intentado mostrar aquí, aunque sea parcialmente. Pero además de la cercanía de un maestro atento y curioso que solicita a sus interlocutores y alumnos, es muy importante subrayar su lección política de compromiso con Calabria, su región de origen. En ese compromiso se basó su candidatura política, que culminó en la elección como Senador de la República en las filas de la coalición de centroizquierda *Olivo*, durante la XIII Legislatura. De aquellos años hay que recordar su fervor, su compromiso en la Comisión de Educación y Cultura y en la de Investigación de la mafia y otras asociaciones criminales similares. A esto se sumaron las batallas realizadas en Locride y más allá para proteger una región de su propio lastre y de la inercia criminal; la apuesta por iniciativas culturales para contrastar la deriva criminal protagonizada con Vito Teti y Fulvio Librandi, con Mimmo Lucano y el obispo Bregantini. Muestras, todas ellas, de su compromiso público como investigador, que consideramos tan importante como sus estudios etnográficos y teóricos.

Al mismo tiempo, Luigi Lombardi Satriani también fue un espíritu curioso y profundamente libre, que ciertamente no se limitó a lecturas sobre sus temas de investigación. Su voracidad por la literatura, por ejemplo, denotaba una urgencia por alimentarse de historias, por explorar mundos y vidas en la lectura que lo intrigaban y cuestionaban. Así hablaba de ello, recordando cómo siendo adolescente, en la residencia aristocrática familiar, repleta de libros y de respetuoso silencio, la literatura había permitido que la vida, la vida de los demás, entrara, se cruzara con la suya, marcándola indeleblemente; las distintas vidas en su diversidad caleidoscópica, desbordante y llena de interrogantes y alternativas a los modos y mundos habituales de la vida. En este sentido, le encantaba leer novelas y poesía. Aquellas, por esa capacidad de proponer otras vidas; esta, por la capacidad mimética y certera de devolver miradas y dejar adivinar dimensiones ocultas, y por sus silencios desbordantes.

En el umbral de los años ochenta su reflexión teórica y su investigación etnográfica se entrelazaron con un reconocimiento maduro de la historia de los estudios demo-etno-antropológicos italianos y europeos, abriéndose, independientemente, a los temas de la antropología como crítica cultural, a la interpretación de densidad de las etnografías que, casi simultáneamente y en otras líneas generativas, avanzaban en el contexto de la escuela interpretativa y la antropología crítica norteamericanas, de cuyos movimientos más desconstruccionistas y puramente culturalistas, sin embargo, Lombardi Satriani supo distanciarse. Sus obras eran generativas y sus conversaciones un estímulo constante para hacer avanzar las preguntas. Preguntas para quienes se dirigieron a él como alumnos, como colegas, como amigos, y preguntas para él mismo, en un continuo e intenso cuestionamiento sobre el centro de la vida y del sentimiento humano. A su alrededor se reunían numerosos y diferentes grupos de alumnos y figuras más autónomas con las que mantenía profundas relaciones intelectuales sin caer en la clásica y probablemente demasiado estrecha noción de ‘escuela’. Sobre todo, su libertad y su curiosidad fueron sus verdaderos rasgos definidores; su pasión por la investigación y su vigilancia política, el legado más importante dirigido a sus diversas generaciones de alumnos. No le faltaba cierta ironía, el largo círculo de las discusiones, la delicadeza con que enlazaba citas cultas y discursos cotidianos: la admonición de escoger cuidadosamente las palabras, de nutrirlas como plantas con la lectura constante, con el estudio diario, porque -como dijo Carlo Levi, al que Lombardi Satriani amaba y había estudiado- “las palabras son piedras”.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALLIEGRO, Enzo Vinicio (2011) *Antropologia italiana: Storia e storiografia 1869-1975*. Firenze, Seid.
- ARIÑO VILLAROY, Antonio (2013) “The crafts, between heritagisation and digitalization”. *Voci*, X, pp. 11-20.
- BINDI, Letizia (2014) “Rileggendo *Folklore e profitto*. Patrimoni immateriali, mercati, turismo. *EtnoAntropologia*, 2 (1), pp. 151-165.
- BINDI, Letizia (2008) “Folklore virtuale. Note preliminari a un’etnografia delle tradizioni”. *La Ricerca Folklorica*, 57 (1), pp. 87-94.
- BINDI, Letizia, y GRASSEN, Cristina (2014) “Media Heritagization of Food”. *Arxius*, 30, pp. 58-72.
- CHIAVEGATTI, Arrigo (1959) “Folklore e turismo”. En *VII Congresso Nazionale delle Tradizioni Popolari*, 1957. Firenze, Olschki.
- CIRESE, Alberto Mario (2006) *Dislivelli di cultura e altri discorsi inattuali*. Roma, Meltemi.
- CIRESE, Alberto Mario (1979) *Ensayo sobre las culturas subalternas*. México, Cuadernos de la Casa Chata.
- CIRESE, Alberto Mario (1971) *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo, Palumbo.
- DE MARTINO, Ernesto (1961) *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*. Milan, Il Saggiatore. Edición en español (2000) *La tierra del remordimiento*. Barcelona, Bellaterra.
- DE MARTINO, Ernesto (1959) *Sud e magua*. Milan, Feltrinelli
- DE MARTINO, Ernesto (2000) *La tierra del remordimiento*. Barcelona, Bellaterra.
- DE MARTINO, Ernesto (1958) *Morte e pianto rituale. Del lamento fúnebre antico al pianto de Maria*. Turín, Boringhieri.
- FANELLI, Antonio (2017) *Contro Canto. Le culture della protesta dal canto sociale al rap*. Roma, Donzelli.
- FEIXA, Carles (2008) “Más allá de Éboli: Gramsci, De Martino y el debate sobre la cultura subalterna en Italia”. En DE MARTINO, Ernesto *El folklore progresivo y otros ensayos* (FEIXA, Carles, ed.) Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 13-66.
- FEIXA, Carles (1997) “De Martino dalla Catalogna: furori, simboli e valori nelle cultura giovanili”. En GALLINI, Clara y MASENZIO, Marcello (eds.) *Ernesto di Martino nella cultura europea*. Nápoles, Liguori, pp.59-74.

- GRAMSCI, Antonio (1978 [1945]) *La cuestión meridional*. Madrid, Penthalon.
- GRAMSCI, Antonio (1970-75) *Cuadernos de la cárcel*. México, Era.
- GRAMSCI, Antonio (1950) *Literatura e vita nazionale*. Roma, Rinuti.
- GRASSENI, Cristina; HUGUES-FREELAND, Frank, y PINK, Stephan (2007) “Frontiers of Visual Anthropology”. *Visual Anthropology*, 20 (2-3), pp. 91-101.
- HERZFELD, Michael (2004) *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*. London-Chicago, The University of Chicago Press.
- LE PLAY, Friedrik (1855) *Les ouvriers européens*, Tours, Marne.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1984) *Il Ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano, Rizzoli.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1979) *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo, Sellerio.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1975) *Diritto egemone e diritto popolare* (con Mariano Meligrana). Palermo, Gangemi.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1974) *Menzogna e verità nella cultura contadina del sud*. Napoli, Guida.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1973) *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*. Rimini, Guaraldi (Nueva edición, Palermo, Edizioni Museo Pasqualino, 2021). Edición en español (1978) *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. México, Ed. Nueva Imagen.
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1968b) *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Messina, Peloritana (Reedición, Milano, Ruzzoli, 1980). Edición en español (1975) *Antropología cultural. Análisis de la cultura subalterna*. Buenos Aires, Galerna
- LOMBARDI SATRIANI, Luigi M. (1968a) “Análisis marxista e folklore come cultura di contestazione”. *Critica marxista*, VI (6), pp. 64-88.
- MORENO, Isidoro (2013) “Fiesta, Identidad y Mercado: la Semana Santa de Sevilla en tiempos de globalización y activación identitaria”. *Voci*, X, num. monográfico *La Fiera delle Identitat. Patrimoni, turismo, mercato* (a cura di Letizia Bindi), pp. 98-110.
- MORENO, Isidoro (1984) “La doble colonización de l'antropología andalusa i perspectives de futur”. *Quaderns de l' Institut Català d'Antropología*, 5, pp. 69-84.
- MORENO, Isidoro (1981a) “Primer descubrimiento consciente de la identidad andaluza (1868-1890)”. En A. Domínguez Ortiz (director) *Historia de Andalucía*, vol. VIII, pp. 233-251. Madrid-Barcelona, CUPSA-Planeta.

- MORENO, Isidoro (1981b) "Folklore, cultura tradicional y cultura popular: hacia un replanteamiento teórico y metodológico". *Primer Congreso Iberoamericano de Estudios del Folklore*. Las Palmas de Gran Canaria.
- MORENO, Isidoro (1972) *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid, Siglo XXI.
- NASH, John (ed.) (1993) *Crafts in the World Market: The Impact of Global Exchange on Middle American Artisans*. Albany/NY, State University of New York, Routledge.
- PAOLINI, Davide (2002) *I luoghi del gusto. Cibo e territorio come risorsa di marketing*. Milano, Baldini e Castoldi Dalai.
- PLASTINO, Goffredo (ed.) (2016) *La musica folk. Storie, protagonisti e documenti del revival in Italia*. Milano, Il Saggiatore.
- PRATS, Llorenç; PRAT, Joan y LLOPART, Dolors (eds.) (1984) *La cultura popular a debat*. Barcelona, Altafulla.
- STRASSER, Susanne (ed.) (2003) *Commodifying Everything: Relationships of the Market*. New York, Routledge.
- URRY, John (1995) *Consuming Places*. London-New York, Routledge.
- URRY, John (1990) "The 'Consumption' of tourism". *Sociology*, 24 (1), pp. 23-35.
- VEBLEN, Thorwald (1999) *Teoria della classe agiata*, Torino, Einaudi (ed. original 1899).

<https://doi.org/10.12795/RAA.2024.i24.02>

GRAMSCI NUESTRO CONTEMPORÁNEO Y SU IMPORTANCIA PARA LA ANTROPOLOGÍA ITALIANA

GRAMSCI OUR CONTEMPORARY AND HIS IMPORTANCE FOR ITALIAN ANTHROPOLOGY

Giovanni Pizza

Università di Perugia

RESUMEN

Este trabajo se divide idealmente en dos partes. En la primera afirmo que Gramsci tenía una clara vocación antropológica. No hablo tanto de su influencia en una tradición de pensamiento en antropología como de su vocación antropológica en sí. Como marxista y comunista de Italia, sustituyó el análisis de los modos de producción económica por el estudio de los modos de producción intelectual de la cultura. Al hacerlo, fue un auténtico antropólogo. En la segunda parte, sin embargo, me ocupo de la importancia de Gramsci para la antropología italiana y, en particular, de Luigi Maria Lombardi Satriani. El ensayo pretende esbozar la contribución y la importancia de la figura de Antonio Gramsci en la formación y el desarrollo de los estudios demoetnoantropológicos italianos posteriores a la Segunda Guerra Mundial.

Palabras clave: Gramsci; Folclore; Antropología cultural; De Martino; Lombardi Satriani

ABSTRACT

This paper is ideally divided into two parts. In the first I argue that Gramsci had a clear anthropological vocation. I speak not so much of his influence on a tradition of thought in anthropology as of his anthropological vocation itself. As a Marxist and communist from Italy, he replaced the analysis of the modes of economic production with the study of the modes of intellectual production of culture. In doing so, he was a true anthropologist. In the second part, however, I deal with the importance of Gramsci for Italian anthropology

and, in particular, of Luigi Maria Lombardi Satriani. The essay aims to outline the contribution and importance of the figure of Antonio Gramsci in the formation and development of post-World War II Italian demoeanthropological studies.

Keywords: Gramsci; Folclore; Cultural Anthropology; De Martino; Lombardi Satriani

1. GRAMSCI, ANTROPÓLOGO CONTEMPORÁNEO¹

Ciertamente, en el sentido estrictamente canónico del término, Gramsci no sería considerado un antropólogo y, sin embargo, como veremos, inspiró profundamente la antropología sociocultural, especialmente la italiana. Sin embargo, se puede hablar de una “antropología de Gramsci” (Pizza, 2020) y no simplemente de “Gramsci y la antropología”, por una razón específica. El político comunista había introducido “una antropología” que no correspondía a “un simple canon”, sino a una verdadera “práctica teórica”, como expresa en sus propias palabras. Pienso, en particular, en aquellas palabras destinadas a contrarrestar la confusión entre economismo histórico y filosofía de la praxis:

“Puede decirse que el factor económico [...] no es más que una de las muchas formas en que se presenta el más profundo proceso histórico (factor de raza, religión, etc.), pero es este proceso más profundo el que la filosofía de la praxis quiere explicar y precisamente por ello es una filosofía, una “antropología”, y no un simple canon de investigación histórica” (Gramsci, 1975: 1917).

En mi opinión, Gramsci puede calificarse como practicante de una antropología (política), por muchas orientaciones específicas de su investigación, aquellas que los estudiosos de su pensamiento denominan “actitudes”. Entre ellas: el concepto de “hegemonía”, observado no de forma estrictamente terminológica o filológica, sino abierto a otras nociones como “prestigio”, “influencia”, “primacía”, “supremacía”, etc; la valorización en términos “moleculares” de los detalles ordinarios de la vida cotidiana; el deseo de unir lo que aparentemente está separado y de discernir lo que superficialmente parece estar conectado; la influencia, aunque indirecta, que contribuyó a curvar hacia las reglas de la informalidad social las tendencias a la abstracción de la filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein (no es casual que este pasaje de Wittgenstein se denomine “giro antropológico”); el énfasis en la centralidad del cuerpo y los poderes inscritos en la experiencia física de los hechos socioculturales; el estudio de los complejos modos de producción cultural; el ejercicio de una crítica del sentido común, la costumbre y la

1. En su primera parte el texto retoma con modificaciones algunas partes de mi ensayo titulado *Gramsci el antropólogo (y el mundo anglosajón)* en S. Cingari, E. Terrinoni (eds.), *Gramsci en inglés. Joseph A. Buttigieg y la traducción del prisionero*, Mimesis, Milán, 2022.

práctica intelectual; el análisis de situaciones concretas y la evaluación de las relaciones de fuerza existentes que las rigen; la exploración de la dimensión corpórea y la vida íntima de los poderes; la definición de las relaciones entre Estado y Sociedad Civil y la constatación de su (re)conjunción física; la lucha entre hegemonías culturales, políticas y estatales; y, entre las muchas otras razones antropológicas de la obra de Gramsci, sobre todo el ímprobo trabajo realizado en torno a la apertura plural de la noción de persona y cultura, que anticipó, por poco o, si se quiere, por mucho, tanto las dialécticas activadas históricamente en las diversas psicologías occidentalistas como la socioantropología de Emile Durkheim y Marcel Mauss que desembocó en Francia en la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss.

La prisión fue ciertamente para Gramsci la transición de un espacio/tiempo hecho de estudio y observación participante detallada (y a través de las *cartas* Lombardi Satriani observó este aspecto). En ese contexto, la escritura de Gramsci era “für ewig”, es decir, “desinteresada” y “para siempre” (según declaraciones anteriores de Wilhelm Goethe y Giovanni Pascoli), y se convirtió en una verdadera *carcerografía reflexiva*.

Es necesario insistir en la propuesta antropológica del “Gramsci molecularista” precisamente porque, como recuerda Di Meo (2020), ya el crítico literario Giacomo Debenedetti (1947) subrayó tempranamente la noción de “molécula” en los escritos de Gramsci y destacó con brillante intuición el “método humano” puesto en práctica por el intelectual sardo. La cuestión del “método humano” también es extraordinaria porque consigue reunir a efectos prácticos propuestas procedentes de disciplinas y formas de expresión diversas. Ciertamente, es bueno tratar de detectar filológicamente su procedencia si luego se es capaz de devolverlas a la corriente de vida en la que fueron captadas; algo que, sin duda, Gramsci supo hacer muy bien en su método de “filología viva”, que yo interpreto aquí como una verdadera sensibilidad etnográfica (cf. las referencias a Gramsci en Pizza, 2005).

2. MÁS ALLÁ DEL FOLCLORE

No es oportuno hablar en este foro del Gramsci que dio nueva vida a las nociones de “cultura popular” y de “folclore”. Baste recordar (sobre todo) a Ernesto de Martino, a Alberto M. Cirese y a Luigi M. Lombardi Satriani, así como las influencias que estos maestros recibieron de la lectura de las obras del político sardo, para poder delinear un estatuto canónico específico de la antropología italiana. Yendo más allá del folclore, ofrecemos una imagen quizá algo inesperada del político sardo, una imagen que mira a los usos que la antropología ha hecho de Gramsci.

Lo que aquí queremos plantear es un cierto extrañamiento de la figura de Gramsci, una lectura suya a contraluz, que se acerque a la antropología contemporánea desde vertientes que no tienen que ver con las divisiones disciplinares convencionales entre campos

científicos, sino con temas que, pese a todo, articulan su pensamiento y su práctica en unidades mínimas. Y tratan de hacerlo utilizando el mismo léxico “especial” producido por el político sardo.

En realidad, el antropólogo no puede considerar a Gramsci un mero teórico del “folclore”. Ni exclusivamente el inspirador de los análisis sobre la “cultura popular”. Tampoco se puede decir que sea el responsable de esa especie de antagonismo conceptual entre “hegemonía” y “subalternidad”, que se considera una escisión arbitraria, un paradigma de oposición utilizado a veces en la antropología y la historiografía social italianas para clasificar las “diferencias culturales”, a pesar de lo que ocurre con la noción “después de Gramsci”. Gramsci ofrece, por tanto, palabras diferentes, abiertas a la complejidad que nos rodea, adherentes al carácter antropológico contemporáneo de su propuesta teórico-cultural y práctico-política, más cercanas a su propia capacidad de orientar itinerarios político-científicos específicos, también en la antropología de nuestro país.

Las reflexiones que Gramsci nos dejó se refieren preferentemente al cuerpo propiamente dicho, que resiste, se transforma o es transformado, atrapado entre relaciones de fuerza y costumbre. Esto es lo que se desprende del Cuaderno 22, al igual que sus reflexiones sobre el Estado, entendido como institución que piensa, vive culturalmente y realiza un acercamiento a las multitudes. En una ocasión describe esta institución de la siguiente manera:

“Estado significa especialmente dirección consciente de las grandes multitudes nacionales; es necesario, por tanto, un ‘contacto’ sentimental e ideológico con estas multitudes y, hasta cierto punto, simpatía y comprensión de sus necesidades y exigencias” (Gramsci, 1975: 2197).

Incluso con respecto a los procedimientos críticos de desnaturalización de la persona que implican “animalidad”, “hábitos de orden” o “segunda naturaleza”, escribe Gramsci:

“La historia del industrialismo ha sido siempre (y lo es hoy en una forma más pronunciada y rigurosa) una lucha continua contra el elemento de ‘animalidad’ del hombre, un proceso ininterrumpido, a menudo doloroso y sangriento, de sometimiento de los instintos (naturales, es decir, animales y primitivos) a normas y hábitos cada vez más nuevos, complejos y rígidos de orden, exactitud, precisión, que hacen posibles las formas cada vez más complejas de vida colectiva que son la consecuencia necesaria del desarrollo del industrialismo. Esta lucha se impone desde fuera y hasta ahora los resultados obtenidos, aunque de gran valor práctico inmediato, son en gran medida puramente mecánicos, no se han convertido en una ‘segunda naturaleza’ “ (Gramsci, 1975: 2160-2161).

A continuación, examiné una posible lectura crítica, al estilo gramsciano, de las fricciones contemporáneas entre el entorno natural y los seres humanos, la desarticulación del lenguaje y el análisis de las metáforas y otras figuras lingüísticas que Gramsci suele proponer examinando vínculos de problemas y adoptando un “método humano” plenamente antropológico, ya que es capaz de discernir similitudes y diferencias en un implacable análisis crítico de la relación entre cuerpos e instituciones. (Pizza, 2005, 2020).

Gramsci fue también quien elaboró una teoría de la cultura renovada y operativa, crítica y reflexiva, conectada a un implacable autoescrutinio físico, corporal, anticipándose, como brillante joven de 25 años, a las críticas de los culturalismos contemporáneos producidas en la antropología actual.

En su conocido artículo, aparecido en el periódico *Il Grido del Popolo* el 29 de enero de 1916 y reeditado varias veces, titulado “Socialismo y cultura”, Gramsci escribe por ejemplo:

“Debemos desengañarnos y dejar de concebir la cultura como un saber enciclopédico en el que el hombre no es visto más que como un recipiente que hay que llenar y atibar con datos empíricos, con hechos brutos e inconexos que luego tiene que empacar en su cerebro como en las columnas de un diccionario para poder responder a los diversos estímulos del mundo exterior en cada oportunidad. Esta forma de cultura es verdaderamente nociva, sobre todo para el proletariado. Sólo sirve para crear inadaptados, personas que se creen superiores al resto de la humanidad porque han acumulado en su memoria una cierta cantidad de datos y fechas que repiten a cada oportunidad para crear una barrera entre ellos y los demás. [...] La cultura es algo muy distinto. Es organización, disciplina del propio interior, es toma de posesión de la propia personalidad, es la conquista de una conciencia superior, a través de la cual uno es capaz de comprender su valor histórico, su función en la vida, sus derechos y deberes. [...] Y todo este aprendizaje sin perder de vista el objetivo último, que es conocerse mejor a uno mismo a través de los demás y a los demás a través de uno mismo”.

Son reflexiones que reflejan una verdadera vocación: la vocación crítico-cultural del antropólogo Gramsci. Un Gramsci que se distancia del folclore y, sin dejar de estar anclado en el concepto de cultura (popular), aborda otras cuestiones, adoptando una perspectiva diferente.

En esta segunda parte, he querido abordar sólo algunos de los temas y problemas de inspiración gramsciana que ocupan un lugar central en el programa de la antropología contemporánea con vistas a un objetivo estratégico: la propuesta de una dialéctica crítica capaz de orientar los procesos de transformación de la sociedad. Una antropología que no sólo sirva para conocer, sino también para orientar la acción en el mundo. Lo que hace

falta es el reconocimiento de esta fuerza antropológica en la metodología práctico-teórica, crítica y, por tanto, política de Gramsci. Debería reiterarse, por ejemplo, especialmente en lo que respecta a la noción gramsciana de “molecular”, un nuevo puente conceptual y lingüístico, lanzado para unificar teoría y práctica, en un intento de ejercer alguna forma de acción sobre la conciencia colectiva y habitualmente contradictoria que caracteriza a los seres humanos. La antropología de hoy debería mirar a la obra de Gramsci, a su propia biografía, como un proceso psicofísico de adquisición minuciosa de la conciencia de sí mismo, basado en un análisis crítico de la relación entre el cuerpo y el Estado, para acercarse al “pensamiento vivo” del político sardo, denso de evocaciones que parecen alejarse de la línea “folclórica” que ha caracterizado durante mucho tiempo el debate antropológico italiano.

3. LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI Y GRAMSCI

Toda la historia de la antropología italiana le debe mucho a Gramsci; Ernesto de Martino también está en deuda con él (Pizza, 2013). Cuando edité la traducción italiana de la primera monografía antropológica de Kate Crehan dedicada a Antonio Gramsci (Crehan, [2002] 2010) y, más tarde, cuando me propuse investigar sobre la antropología de Gramsci (Pizza, 2020), fue obligado señalar la importancia de la obra de Luigi Maria Lombardi Satriani, que --junto con Alberto Mario Cirese, Alfonso Maria di Nola, Tullio Seppilli, Carlo Tullio Altan, Clara Gallini, Amalia Signorelli y otro-- fue un Maestro de la antropología italiana, que recogió de forma autónoma e innovadora el legado de Antonio Gramsci y de Ernesto de Martino.

En 1966, Lombardi Satriani reafirmó su posición en el debate gramsciano sobre la antropología con una intervención que, sin duda, debe también situarse en la política de la época. Clara Gallini, en el fascículo que nos hizo estudiar en la Universidad Orientale de Nápoles, a principios de los años ochenta, titulada *Un ámbito específico de estudios en la antropología cultural italiana* --que aparecería en italiano como ensayo muchos años después en la revista “Nostos”-- lo incluyó en esta recopilación, señalando que:

“La tesis de Lombardi Satriani, retomada y reiterada en diversas ocasiones, es a grandes rasgos la siguiente: la cultura popular se ‘contrapone’ drásticamente, como alteridad de oposición, a la cultura dominante. En esta contraposición debemos ver los signos de una oposición al sistema de valores dominante, cuya opresión se percibe de forma más o menos consciente. De hecho, toda la cultura popular debe --siempre según Lombardi Satriani-- leerse en clave de oposición” (Gallini, 2018: 201).

Gallini cita la obra de 1968, reeditada varias veces (1974, 1980), titulada *Antropologia culturale e analisi della classe subalterna (Antropología cultural y análisis de las clases subalternas)*. En esa obra, Lombardi Satriani recogía ensayos que poco antes habían

reflexionado sobre la importancia de Gramsci para la antropología italiana. Ya había escrito el texto *Il folklore come cultura di contestazione* (*El folclore como cultura de contestación*), publicándolo en Messina en 1966, abriendo un tema que cobraría gran actualidad en los años siguientes (Clemente, Meoni, Squillacciotti, 1976). Clara Gallini reconoce este mérito a Lombardi Satriani (ibíd.: 202), al tiempo que critica el riesgo de difundir una visión populista. La acusación de populismo lanzada por Gallini fue rebatida por el propio Lombardi Satriani con citas de De Martino, así como en su comentario a las palabras de este Maestro aparecidas originalmente en 1949 en el ensayo *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno* (*En tono a una historia del mundo popular subalterno*):

“Pues bien: el *Mondo magico* (*Mundo mágico*) (sólo más tarde me quedó claro) no era más que una contemplación, a escala mundial, de la oscura alegoría teogónica que asomaba perennemente en la mirada de los campesinos pobres de Apulia, una contemplación que quería ser pura en la medida de lo posible, es decir, universalmente objetiva, pero que, precisamente por ese motivo, reforzaba en mí el compromiso práctico de un militante de la clase obrera” (De Martino, 1949: 434-435).

Luigi M. Lombardi Satriani comenta:

“¿Populismo quizás? Sí, populismo *también*, pero no veo por qué tal término deba tener forzosamente una caracterización negativa, deba considerarse, como se considera hoy, necesariamente despreciable” (Lombardi Satriani, 1979: 243-244).

Posteriormente, Lombardi Satriani escribió también un breve ensayo de autobiografía, interviniendo en el volumen 72 de la revista *La Ricerca Folklorica* (*La investigación Folclórica*), dedicado a la autobiografía de la antropología italiana, afirmando a propósito del folclore que

“Gramsci había subrayado en sus *Quaderni del carcere* (*Cuadernos de la cárcel*) la necesidad de estudiar el folclore como concepción del mundo y de la vida de las clases subalternas en contraposición a la más mecánica, implícita y objetiva de la concepción oficial. A partir de estas observaciones, elaboré a mediados de la década de 1960 la propuesta de entender el folclore como una cultura de contestación, esforzándome también en identificar los diferentes niveles de contestación, incluido el nivel de aceptación total de los temas de la cultura hegemónica. La contraposición entonces vigente era entre un abordaje dirigido a relacionar el dato cultural con las condiciones económicas y sociales de quienes lo habían producido y un enfoque “filológico”, atento a la historia del propio dato y a su compleja articulación lingüística” (Lombardi Satriani, 2017b: 12).

En la conferencia Antropología del PCI (Partido Comunista Italia) celebrada en noviembre de 2021 en el Instituto de la Enciclopedia Italiana Treccani y organizada por Antonio Fanelli, Pino Schirripa y Giovanni Pizza, participó Lombardi Satriani, dando testimonio de la relación entre la militancia política y la propuesta antropológica, fuertemente influenciada por el compromiso del antropólogo²:

“Estoy muy contento de estar aquí, pero también de hablar después de haber escuchado a Mario Bolognari, que hizo bien en recordar la influencia decisiva que tuvo el PCI en los cambios culturales, en la transformación de la cultura, en la forma de entender la relación con la mujer, con la familia, con la sociedad en general. Mario hizo bien en recordar estas cosas. Yo debería hablar del ‘PCI entre la Antropología y la Historia’, pero más que un informe sobre el ‘PCI entre la Antropología y la Historia’ prefiero dar testimonio de mi relación con el PCI, de mi relación con la Antropología, que son vertientes estrechamente conectadas que se entrecruzan y se refuerzan mutuamente. Tengo que dar un paso atrás en el tiempo e ir al 12 de diciembre de 1969: masacre de Piazza Fontana, diecisiete muertos, ochenta y ocho heridos. Se dijo que la matriz fascista era clara, pero una voz, aunque minoritaria, consideró posible que se tratara de un atentado de la extrema izquierda porque había, en el movimiento de extrema izquierda un sector que teorizaba la lucha armada, teorizaba los atentados, y que más tarde llegaría a formar las Brigadas Rojas. El mero hecho de que se pudiera pensar en una matriz de izquierdas por algo tan horrible como la masacre de Piazza Fontana me indujo a pedir la afiliación al Partido Comunista. Pedí la afiliación al día siguiente, de hecho mi primer carnet de afiliado fue en 1970. Fui miembro de este partido durante muchos años, hasta el tiempo del secuestro de Aldo Moro cuando, a causa de la posición adoptada por el PCI, que me parecía excesivamente *estatalátrica* por mantener la firmeza del Estado respecto a la vida de una persona (ciertamente un dirigente democristiano, pero siempre una persona) me indujo a acercarme a Craxi para apoyar una posible vía de negociación con las Brigadas Rojas para salvar la vida del rehén. En ese momento ya no renové mi carné de afiliado al PCI y luego nunca me afilié a ningún partido aunque ello nunca me supuso renunciar a la actividad política, trasladada a la docencia y al compromiso científico: escribiendo ensayos también sobre antropología política y enseñando en la universidad --incluida la Universidad La Sapienza de Roma, con Cristina Papa y otros colegas de la Universidad de Roma en aquel momento--. Con ello, doy también un testimonio antropológico y militante sin excesiva complacencia narcisista, pero, con satisfacción, todavía hoy me encuentro en debates en lugares que frecuento

2. Agradezco a Maria Luisa Sementilli que haya verbalizado la intervención de Lombardi Satriani desde YouTube en el minuto 6:47:30 del vídeo Antropología de la PCI (primera parte) en el siguiente enlace: <https://www.youtube.com/watch?v=TZT1S99AoFY&t=24455s>

durante iniciativas culturales, con antiguos alumnos de Etnología de La Sapienza, la cátedra que yo ocupaba entonces, que me dicen que han tomado prestada de mí tanto la vocación antropológica como la conciencia de que el compromiso político no es algo adicional al compromiso antropológico, sino que nace del compromiso antropológico: de querer una sociedad con menos desigualdad, menos injusticia, más equitativa, más tendencialmente de personas libres e iguales.

Me gustaría añadir algunas cosas porque antes he hablado de las motivaciones ideales y políticas de mi afiliación y de mi retirada del PCI. Ahora me gustaría hablar de las personas, porque todo esto también se cruza con la historia de mis encuentros con personas. Pienso en mi encuentro con Mario Rossi, de quien fui ayudante en la Universidad de Mesina, primero en Estética y luego en Historia de la Filosofía. Aquel Mario Rossi que fue alumno de Galvano della Volpe; luego en Messina estaba también Ignazio Ambrogio (Lengua y Literatura Rusas), quien, cuando se enteró de que me había afiliado al PCI, me estrechó la mano y me dijo, llamándome 'camarada', que se alegraba de que hubiera tomado esa decisión. Este sentimiento de ser 'camaradas' era fuerte cuando uno militaba en el mismo partido, en el PCI. También recuerdo a Matilde Callari Galli --profesora titular de Antropología Cultural en la Universidad de Bolonia-- que no era parlamentaria pero estaba fuertemente comprometida con el partido y a Gianluigi Bravo, que venía a Roma en aquellos años al Laboratorio Etnoantropológico. Y debo citar en particular a una figura central en la historia de la relación entre los intelectuales y el PCI, de la que también se ha hablado esta tarde, que es Tullio Seppilli, maestro de Cristina Papa, amigo y asistente de Ernesto de Martino, al que acompañó en su transición del PSI al PCI y también en su conflictiva relación, desde el punto de vista científico, con Cirese, en relación al tema del duelo fúnebre. Cirese reprochaba a De Martino, con cierta razón, que le hubiera robado el tema, pero De Martino se oponía irónicamente y Tullio repetía a menudo que quizás existe la propiedad privada de los temas científicos. Este era el clima y la gente: son personas vivas que han dado al PCI un compromiso continuo, generoso, constante, que han influido en cientos de militantes influenciados por sus escritos y por el ejemplo. Debemos recordar esto; de lo contrario hacemos una historia de parentescos ideológicos, de conexiones ideales, pero que no está nutrida de sangre. Y la política, como solía decir un dirigente socialista de gran talla, es sangre y mierda: es sangre porque es compromiso y mierda porque también es obligación de mediar, de hacer cuentas con la realidad concreta, de 'ensuciarse las manos'. Este tema de 'ensuciarse las manos' como parte del compromiso del militante aparece en Italia antes o al mismo tiempo que el compromiso de Jean-Paul Sartre en Francia, y luego la vertiente Sartre-Camus, el mayor impulso utópico de Albert Camus con respecto al Sartre

racional... Pero esto es otra historia y pertenece a otro asunto intelectual. Pero siempre hay conexiones, porque no se pueden establecer límites culturales e ideales como se establecen fronteras. Las ideas sobrepasan las fronteras.

Hago un pequeño aporte autobiográfico, como de costumbre. Hablé de mi relación con la Universidad de Messina, con Mario Rossi, de quien fui ayudante en Estética, donde hice el primer seminario sobre Bertolt Brecht, y quería mencionar que en aquellos años escribí una disertación, digamos a mediados de los años sesenta, *El folclore como cultura de la contestación* --como sabe Berardino Palumbo porque se refirió a ella varias veces-- a la que debo gran parte de mi fortuna científica antropológica, porque es una disertación que se centra en el folclore como cultura de las clases subalternas, pero con una carga de oposición que Gramsci ya había intuido, pero que yo trato de llevar adelante introduciendo también el argumento de los distintos niveles de contestación. Todo esto para decir que esos años fueron también para mí presagios de conquistas intelectuales y científicas y, en cierto sentido, también de conquistas políticas dada la interconexión de los niveles a los que antes me refería.”

El compromiso intelectual en aquellos años fue una constante. La influencia de Gramsci en la antropología es fundamental y lo fue especialmente en la historia italiana del concepto de lo popular. Nadie puede escapar a esta influencia (cf. Ranisio, 2017). Lombardi-Satriani publicó en 1969, en las Actas del congreso “Gramsci e la cultura contemporanea”, editado por Pietro Rossi, el ensayo *Gramsci e il folclore. Dal pittoresco alla contestazione (Gramsci y el folclore. De lo pintoresco a la protesta)*, después incluido en *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna (Antropología cultural y análisis de la cultura subalterna)*, que ha tenido varias ediciones, bajo el título *Le osservazioni gramsciane sul folklore: dal “pittoresco” alla “contrapposizione” (Las observaciones de Gramsci sobre el folclore: de lo “pintoresco” a lo “opositivo”)*. El texto seguía inmediatamente al de Alberto Mario Cirese sobre Gramsci (que posteriormente fue enriquecido y reeditado en 1976). Hubo una crítica mutua entre Cirese y Lombardi Satriani, de la que fui testigo cuando seguí varios debates en los que el segundo calificaba al primero de demasiado “formalista” y éste le replicaba del mismo modo, ¡pero con cuánto respeto! Se trataba de una generación férrea de la que me considero pupilo. Por otra parte, incluso radicalizándose, ambos tenían razón. El formalismo de Cirese era un rasgo de su escrupulosidad metodológica: frente a un autor tan complejo como Gramsci, renunciaba a captar las tensiones históricas que este último expresaba sobre el tema y, presintiendo lo mucho que estaba en juego, producía esquemas capaces de fundar una ciencia del folclore (cf. también Cirese, 2008), una “ciencia normal” como ha sostenido Fabio Dei (2015, cf. también Dei, 2018).

Por el contrario, el carácter *marxista creativo* de Lombardi Satriani sigue siendo indudable

y se revela en la comparación entre Gramsci y Dostoievski sobre la palabra “humilde” que a veces sustituye a “simple” en Gramsci. En efecto, Lombardi Satriani estaba quizás en algunos aspectos más cerca del marxismo creativo y del método conjetural de Ernesto de Martino, más cerca de la dimensión fenomenológica de esa antropología marxiana de la cultura y de los intelectuales que Gramsci había concebido. Lombardi Satriani recorta ligeramente las citas de este, lo que yo no hago aquí citando íntegramente el texto gramsciano de los *Cuadernos de la cárcel*.

“§ (135). *Letteratura nazionale-popolare. Gli «umili»* (Literatura nacional-popular. Los “humildes”). Esta expresión ‘los humildes’ es característica para comprender la actitud tradicional de los intelectuales italianos hacia el pueblo y, por tanto, el significado de la literatura para los ‘humildes’. No es ésta la relación contenida en la expresión dostoiévskiana de ‘humillados y ofendidos’. En Dostoievski existe un poderoso sentimiento nacional-popular, es decir, la conciencia de una ‘misión de los intelectuales’ hacia el pueblo, que puede estar ‘objetivamente’ formado por los ‘humildes’, pero que debe ser liberado de esta ‘humildad’, transformado y regenerado. En el intelectual italiano, la expresión ‘humilde’ indica una relación de protección paterna y paternal, el sentimiento ‘suficiente’ de la propia superioridad incuestionada, la relación como entre dos razas, una considerada superior y la otra inferior, la relación como entre adultos y niños en la vieja pedagogía, y aún peor, una relación como entre una ‘sociedad protectora de animales’, o un ejército sanitario anglosajón hacia los caníbales de Guinea.”

Creo que en estos aspectos Lombardi Satriani ha trabajado sobre la literatura de Gramsci para encontrar en el comunista sardo, una “actitud bastante diferente” hacia el concepto de “cultura de las clases subalternas”, es decir, hacia el folclore (quizá el sentido de estas últimas comillas esté en que Gramsci hablaba mucho de las clases subalternas pero no de cultura).

Personalmente, no he trabajado tanto sobre el concepto de “cultura popular” como sobre la relación entre el cuerpo y el Estado en Gramsci. No fue fácil, y por ello he hecho hincapié en la cuestión de la relación entre los procesos de incorporación y el Estado en el pensamiento del político sardo (Pizza, Johannessen, 2009). Aunque me cuento entre los que “descubren a Gramsci ahora, más allá de nuestros acontecimientos” (Cirese, 2008: 351), no por ello me sitúo entre los extranjeros: pertenezco fuertemente a la tradición italiana, creo que es posible un “Gramsci antropólogo” y por ello he intentado dar cuenta de ello (Pizza, 2020, 2022). De hecho, empecé a releer a Gramsci tarde, hace unos veinte años, en el inicio de la década de 2000, y experimenté en 2001 la emoción de un nuevo descubrimiento. Después de haber citado lo que dijo Lombardi Satriani en la mesa redonda sobre la Antropología del PCI, en este artículo pretendo retomar

aún más la vocación antropológica del sardo, sacando a la luz a un verdadero Gramsci “antropólogo” contemporáneo.³

También en su ensayo mucho más reciente titulado *Pluralismo de los sistemas jurídicos y las “nuevas” creencias populares de Gramsci: el desafío de la modernidad*, Lombardi Satriani (2017a), reiterando que la contribución de Gramsci sobre el folclore ha sido ampliamente difundida, toca otras cuestiones. En particular, aborda las cuestiones de la relación entre Gramsci y el Estado, ya que se ocupa de un tema favorito suyo: el derecho “popular”, y lo investiga en consideraciones gramscianas, deteniéndose en la noción de creencia popular y relacionándola con la noción de Estado. De este modo, Luigi Maria Lombardi Satriani relanzó aún más un campo especial de la investigación antropológica, una disciplina especial que le resultaba muy afín y en la que fue pionero y uno de los principales expertos: la antropología jurídica italiana.

3. A partir de aquí el texto retoma con modificaciones algunas partes de mi ensayo titulado *Gramsci el antropólogo (y el mundo anglosajón)* en S. Cingari, E. Terrinoni (eds.), *Gramsci en inglés. Joseph A. Buttigieg y la traducción del prisionero*, Mimesis, Milán, 2022.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angelini, Pietro (1995) “Gramsci, de Martino e la crisi della scienza del folklore”. En Giorgio Baratta y Andrea Catone (coord.), *Antonio Gramsci e il “progresso intellettuale di massa”*. Milano; Edizioni Unicopli, pp. 53-78.
- Cirese, Alberto Mario (1976) *Intellettuali, folklore, istinto di classe*. Einaudi, Torino.
- Cirese, Alberto Mario (2008) “Intervento di A. M. Cirese”. En Antonio Deias, Giovanni Mimmo Boninelli, Eugenio Testa (coord.) *Gramsci ritrovato. Lares*, 74(2): 351
- Clemente, Pietro; Meoni, Maria Luisa; Squillacciotti, Massimo (coords.) (1976) *Il dibattito sul folklore in Italia*. Milano: Edizioni di Cultura Popolare,
- Crehan, Kate (2010 [2002]) *Gramsci, cultura e antropologia*. Lecce: Argo
- Crehan, Kate (2016) *Gramsci's Commons sense. Inequality and Its Narratives*. Durham: Duke University Press,
- De Martino, Ernesto (2022 [1948]) *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, ed. de Marcello Massenzio. Torino: Einaudi
- De Martino, Ernesto (1949) “Intorno a una storia del mondo popolare subalterno”. *Società*, 5(3): 411-435.
- Debenedetti, Giacomo (1947) “Gramsci uomo classico”. *L'Unità*, 22 maggio.
- Dei, Fabio (coord.) (2015) “La demologia come scienza normale? Quarant'anni di *Cultura egemonica e culture subalterne*”. *Lares*, LXXXI(2-3)
- Dei, Fabio (coord.) (2018) *Cultura popolare in Italia. Da Gramsci all'Unesco*. Bologna: Il Mulino
- Di Meo, Antonio (2020) *Decifrare Gramsci. Una lettura filologica*. Roma: Bordeaux
- Gallini, Clara (2018) “Un filone specifico di studi nell'antropologia culturale italiana”. *Nostos*, 3: 183-207.
- Gramsci, Antonio (1916) “Socialismo e cultura”. *Il Grido del Popolo*, 29 gennaio. [También en Gramsci (1975b, pp. 22-26).
- Gramsci, Antonio (1975a) *Quaderni del carcere*. Torino: Einaudi,
- Gramsci, Antonio (1975b) *Scritti giovanili 1914-1918*. Einaudi, Torino.
- Lombardi Satriani, Luigi Maria (1966), *Il folklore come cultura di contestazione*. Messina; Peloritana
- Lombardi Satriani, Luigi Maria ([1968, 1974] 1980) *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Milano: Rizzoli
- Lombardi Satriani, Luigi Maria (1969) “Gramsci e il folclore: dal pittoresco alla

contestazione”. En Paolo Rossi (ed.) *Gramsci e la cultura contemporanea. Atti del Convegno internazionale di studi Gramsciani*. Roma: Editori Riuniti, 329-338

Lombardi Satriani, Luigi Maria (1979), *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio editore

Lombardi Satriani, Luigi Maria (2017a) “Pluralismo degli ordinamenti giuridici e le «nuove» credenze popolari» gramsciane: la sfida della modernità”. En Tosi-Cambini S. y Frosini F. (eds.) *Gramsci and Anthropology: A “Round Trip”*. *International Gramsci Journal*, 2,(3): 342-350.

Lombardi Satriani, Luigi Maria (2017b) “Tratti di un itinerario intellettuale e accademico”. *La Ricerca Folklorica. Autobiografia dell’antropologia italiana*, 72: 9-19.

Pizza, Giovanni (2005) *Antropologia medica. Saperi pratiche e politiche del corpo*. Roma: Carocci

Pizza, Giovanni (2013) “Gramsci e de Martino. Appunti per una riflessione”, *Quaderni di Teoria Sociale*, 13: 77-121.

Pizza, Giovanni (2015), *Il tarantismo oggi. Antropologia, politica, cultura*. Roma: Carocci

Pizza, Giovanni (2020) *L’antropologia di Gramsci. Corpo, natura, mutazione*. Roma: Carocci

Pizza, Giovanni (2022) “Gramsci di Cirese”. *ANUAC*, 11(1): 49-53.

Pizza, Giovanni y Johannessen, Helle (eds.) (2009) *Embodiment and the State. Health, Biopolitics and the Intimate Life of State Powers*. *AM. Rivista della Società italiana di Antropologia Medica*, 12(27-28)

Raniso, Gianfranca (2017) “Percorsi di vita e di ricerca”, *La Ricerca Folklorica, Autobiografia dell’Antropologia Italiana*, 72: 32-137.

<https://doi.org/10.12795/RAA.2024.i24.03>

ERNESTO DE MARTINO Y LA ACTUALIDAD DE SU PENSAMIENTO: UN INTELLECTUAL INCÓMODO QUE SE REDESCUBRE

ERNESTO DE MARTINO AND THE CURRENCY OF HIS THOUGHT: AN UNCOMFORTABLE INTELLECTUAL WHO REDISCOVERS HIMSELF

Dorothy Louise Zinn

Free University of Bozen-Bolzano

RESUMEN

El historiador de la religión y etnólogo Ernesto de Martino (1908-65) fue una de las figuras fundadoras de la antropología italiana. Fue muy admirado por Luigi Lombardi Satriani, a quien influyó en sus investigaciones sobre creencias y rituales en torno a la muerte y sobre folclore y cambio social. Este artículo destaca la relevancia contemporánea del pensamiento de De Martino no solo para la antropología y los estudios de folclore, sino también por sus implicaciones más amplias en las humanidades. Después de una breve nota biográfica y una mención de algunas de las formas en que De Martino fue un precursor de las tendencias actuales en antropología, la discusión se centra en cómo su pensamiento aborda cuestiones que son de suma preocupación hoy: la crisis de la subjetividad occidental sobre el individuo y a nivel colectivo, el legado poscolonial y la amenaza de una destrucción apocalíptica del mundo. Además, De Martino presenta un análisis original de la cultura como la base misma del ser humano en el mundo.

Palabras clave: Ernesto de Martino; antropología italiana; apocalipsis; fenomenología

ABSTRACT

Religious historian and ethnologist Ernesto de Martino (1908-65) was one of the founding figures of Italian anthropology. He was greatly admired by Luigi Lombardi

Satriani, who commented and promoted De Martino's scholarship, which influenced his own research on death beliefs and rituals, folkloristics and social change. This article highlights the contemporary relevance of De Martino's thought, not only for anthropology and folkloristics, but also for its broader implications in the humanities. After a brief biographical note and mention of some of the ways in which De Martino was a precursor to current trends in anthropology, the discussion then focuses on how his thinking addresses issues that are of paramount concern today: the crisis of Western subjectivity on individual and collective levels, the postcolonial legacy, and the threat of an apocalyptic destruction of the world. Moreover, De Martino presents an original analysis of culture as the very basis of human being-in-the-world.

Keywords: Ernesto de Martino; Italian anthropology; apocalypse; phenomenology

INTRODUCCIÓN

Ernesto De Martino (1908-65)¹ se definió a sí mismo como historiador de la religión y etnólogo, y hoy se le considera una de las figuras fundadoras más importantes de la antropología italiana: incluso se le ha comparado con Franz Boas y Claude Lévi-Strauss por su significación dentro de la antropología italiana (Saunders, 1993). Sin embargo, durante su vida, y en los años inmediatamente posteriores a su prematura muerte, aunque De Martino fue ampliamente reconocido como intelectual público, fue muy desigualmente entendido y apreciado dentro del contexto académico italiano, por lo que es comprensible que haya permanecido poco conocido fuera de Italia². Desde mediados de la década de 1960, Luigi M. Lombardi Satriani —quien pertenecía a una generación de académicos mucho más joven— estuvo entre el número limitado de antropólogos italianos cuyas investigaciones se inspiraron directamente en las obras de Ernesto de Martino y promovieron el conocimiento sobre ellas. Este era un grupo en cuyas filas se incluían dos grandes damas tardías de la antropología italiana, Clara Gallini y Amalia

1. El apellido aparece tanto como “de Martino” como “De Martino”. Para facilitar la lectura en español, utilizo aquí el “De” en mayúsculas, excepto en algunas referencias citadas. Agradezco a Letizia Bindi e Isidoro Moreno Navarro su trabajo editorial y su ayuda con las traducciones al español. También agradezco a los revisores anónimos sus útiles sugerencias.

2. En el contexto hispanohablante, Carles Feixa ha discutido la influencia de De Martino en su propio trabajo y ha editado una colección de ensayos de este en castellano (de Martino, 2008). Otras traducciones al castellano de De Martino son *El mundo mágico* (de Martino, 2004) y *La tierra del rimordimiento* (de Martino, 1999). Gastón Julián Gil (2016) ha escrito sobre la intrigante influencia críptica de De Martino en la antropología argentina, mientras que en un breve artículo Enzo Segre (2002) argumenta por qué sería importante introducir a De Martino en la antropología mexicana.

Signorelli, así como a Tullio Seppilli, quien consolidó el legado de De Martino en la antropología médica. Junto con los escritos de Gramsci (ver el artículo de Pizza, *infra*), el marco teórico de De Martino fue de fundamental importancia para el desarrollo de varias de las obras más destacadas de Lombardi Satriani. En particular, como este escribió (Lombardi Satriani, 1986), la obra maestra de De Martino *Morte e pianto rituale* (1958) jugó un papel decisivo en el itinerario intelectual que le llevó a escribir, junto con Mariano Meligrana, *Il ponte di San Giacomo* (Lombardi Satriani y Meligrana, 1982), estudio que ganó el prestigioso Premio Viareggio, como en su día *Morte e pianto rituale*.

De ninguna manera, sin embargo, Lombardi Satriani tomó el pensamiento de De Martino en su totalidad, ni su apreciación de De Martino le llevó a una aplicación acrítica de sus planteamientos. Esto ha sido señalado recientemente por Francesco Faeta en su memoria de Lombardi Satriani, que incluye un tratamiento de la compleja relación de este con la beca de De Martino (Faeta, 2022). En un período en el que el mundo académico italiano guardaba silencio sobre De Martino, Lombardi Satriani fue un activo exégeta del estudioso napolitano, escribiendo en 1980 una extensa introducción a una nueva edición de *Furore, simbolo, valore* de De Martino (Lombardi Satriani, 1980). Además, desde mi conocimiento, Lombardi Satriani fue el primer erudito en llamar la atención del mundo académico de habla inglesa sobre De Martino (Lombardi Satriani, 1974).

Este artículo no intentará una exploración en profundidad de la influencia de De Martino en el trabajo de Lombardi Satriani; más bien, en el espíritu de la propia valorización de la obra de De Martino por parte de este, la discusión destacará la relevancia contemporánea del pensamiento de De Martino no solo para la antropología y el folclore, sino también, por sus implicaciones más amplias, en las humanidades. Si bien sería imposible revisar aquí todas las implicaciones del legado de De Martino, después de una breve nota biográfica y mención de algunas de las maneras en que De Martino fue un precursor de las tendencias actuales en antropología, me centraré en cómo su pensamiento aborda cuestiones que son de preocupación primordial hoy.

1. LA FORTUNA CRECIENTE Y MENGUANTE DE DE MARTINO EN ITALIA

De Martino provenía de una familia de clase media de Nápoles, donde estudió historia de las religiones con Adolfo Omodeo, cayendo posteriormente bajo la influencia del arqueólogo e historiador religioso Vittorio Macchioro, quien finalmente se convertiría en su suegro. En la década de 1930, gravitó hacia el círculo intelectual del célebre historiador y filósofo Benedetto Croce, quien fue un destacado antifascista, y esto impactó en el propio posicionamiento político de De Martino. De hecho, después de una atracción inicial en su juventud por el fascismo, que percibía con entusiasmo como una religión civil (Charuty, 2009), finalmente se desilusionó y se unió a las filas de los antifascistas. Posteriormente, se movió más a la izquierda del liberalismo político de Croce, llegando

incluso a involucrarse en la Resistencia italiana (Ciavolella, 2018). Después de la Segunda Guerra Mundial, De Martino participó activamente en el Partido Socialista, ocupando un puesto de liderazgo entre los socialistas del sur de Italia en Bari, Apulia. En Bari, enseñaba en una escuela secundaria; a partir de 1950 seguiría dando clases en un liceo de Roma, colaborando de forma precaria con la Universidad La Sapienza mientras intentaba obtener una plaza universitaria, que consiguió finalmente en 1958 en la Universidad de Cagliari, en Cerdeña³. Más tarde, cambió su afiliación política del Partido Socialista al Partido Comunista Italiano, con el que tuvo una relación complicada y del que luego se retiró, probablemente en respuesta a las intervenciones soviéticas en Polonia y Hungría en 1956. De Martino fue un escritor prolífico, y entre sus numerosas obras escribió tratados sobre epistemología etnológica (De Martino, 1941) y magia (De Martino, 1948), y tres monografías basadas en su trabajo de campo en el sur de Italia sobre el lamento fúnebre, la magia y el síndrome de posesión del tarantismo (De Martino, 1958; De Martino, 1959; De Martino, 1961). De Martino era en gran medida un intelectual comprometido, que publicaba en periódicos y revistas⁴, y fue especialmente elocuente al denunciar las terribles condiciones del sur de Italia (Lombardi Satriani, 1980). Él y sus estudios han tenido un impacto significativo en generaciones de intelectuales, artistas y cineastas de izquierda en Italia⁵.

No sería hasta después de su muerte cuando los estudiosos italianos reevaluarían la contribución intelectual de De Martino. En 1977, Clara Gallini escribió sobre una *damnatio memoriae* a este respecto (Gallini, 1977: xxiv) y hoy en día un número cada vez mayor de antropólogos más jóvenes continúan redescubriéndolo. Ya en la década de 1990 comenzó una importante ola de renovado interés por De Martino, en parte relacionada con los continuos esfuerzos de académicos como Lombardi Satriani, pero también gracias a la publicación de nuevos materiales que surgieron de la investigación en el Archivo de De Martino⁶. Esta fase estuvo marcada por una importante conferencia internacional

3. Era una cátedra de historia de las religiones, no de antropología.

4. Luigi Lombardi Satriani y Letizia Bindi publicaron transcripciones de las emisiones de radio de De Martino junto con sus ensayos de comentario y contextualización (De Martino, 2002).

5. Véase el libro de Francesco Marano (2007), que documenta la influencia de De Martino en el cine etnográfico y neorrealista en Italia. Desde la muerte de De Martino, el Istituto Ernesto De Martino ha continuado con su espíritu crítico marxiano al promover la atención a la cultura popular y a la historia oral en términos de lo que De Martino llamaba “folclore progresista”. Como reconocimiento adicional de la presencia de De Martino en la sociedad civil, cabe señalar que un gran número de ciudades del sur de Italia tienen una calle dedicada a él.

6. En ese período, el antropólogo Stefano De Matteis colaboró con Argo Press en una reedición de la primera monografía de De Martino (de Martino, 1995), y especialmente en numerosos proyectos editoriales para material inédito del Archivo De Martino, que ofreció a los académicos nuevos conocimientos sobre la obra de este, sus expediciones de trabajo de campo y su teoría del ritual.

en 1995, celebrada en Roma y Nápoles, “Ernesto de Martino nella cultura europea”, organizada por Clara Gallini y Marcello Massenzio, cuyas actas fueron publicadas dos años después (Gallini y Massenzio, 1997). La reedición de las etnografías clásicas de De Martino continuó a lo largo de este período, ya que fueron incluidas constantemente entre los textos de los programas de estudios de antropología en los departamentos de toda Italia. Y una fase fresca y efervescente de interés por De Martino ha despegado en el nuevo milenio con la publicación de la traducción francesa de *La fine del mondo* (De Martino, 2016), basada en una edición completamente revisada de esta obra maestra póstuma (De Martino, 1977), aportando una nueva versión del texto que luego se publicó en italiano (De Martino, 2019). Junto a esta nueva edición de *La fine del mondo*, ha habido una serie de reediciones de las obras de De Martino en la editorial italiana Einaudi bajo la supervisión de Marcello Massenzio (De Martino, 2023, 2022, 2021). Hoy, después de décadas de desiguales fortunas para su trabajo, Ernesto de Martino es una figura a tener en cuenta por todos los antropólogos italianos, independientemente de si comparten o no sus intereses temáticos y marcos analíticos. Además de esto, una amplia asamblea de historiadores, filósofos y otros intelectuales variados han seguido cultivando su interés por la obra de De Martino.

2. LA PERCEPCIÓN ERRÓNEA DE DE MARTINO COMO “FOLCLORISTA DEL SUR DE ITALIA”

Como he señalado en otro lugar (Zinn, 2018), una de las razones por las que la obra de De Martino no siempre ha recibido la debida consideración es que su enfoque etnográfico en el sur de Italia, que trataba temas específicos de religiosidad ritual y popular (lamento fúnebre, magia, y el exorcismo danzante del tarantismo) dio a muchos estudiosos la impresión superficial de que era “simplemente” un folclorista del sur de Italia. Dejando a un lado la cuestión de la injusticia de marginar el folclorismo implícita en tal estimación, esta percepción no podría estar más equivocada en varios aspectos. Si bien es cierto que la “trilogía sureña” de monografías etnográficas de De Martino fue parte integrante de una trayectoria intelectual coherente, aunque compleja y no siempre lineal, que exploró temas que tradicionalmente pertenecen al ámbito del folclore, las perspectivas analíticas y epistemológicas que aplicó a estos temas fueron relevantes e innovadoras para la antropología sociocultural, la historia, los estudios religiosos, la psiquiatría y la filosofía.

Una vez señalado esto, cabe señalar que De Martino también hizo valiosas contribuciones a los estudios sobre el folclore (Zinn, 2015). A mediados del siglo XX en Italia, el paradigma positivista dominante en el folclorismo todavía estaba bajo el dominio de su decano, el erudito siciliano Giuseppe Pitré. Aunque asumieron diferentes perspectivas, De Martino y su colega Alberto M. Cirese cuestionaron lo que consideraban un campo de folclore “burgués” y lo renovaron introduciendo una perspectiva gramsciana a los

niveles de la cultura y la circulación de formas culturales. Como observó Lombardi Satriani (1980: 11-16), De Martino reflexionó sobre la complejidad y las ambivalencias de los fenómenos del folclore desde un punto de vista político. Y como historiador, nuevamente en contraste con el folclorismo italiano dominante, De Martino prestó gran atención a situar las formas culturales populares a través del tiempo, no históricamente como en la *Kulturkreise* alemana, sino en su relación con la cultura hegemónica.

De Martino pudo lograr esto a través de sus trabajos de campo, que llevó a cabo en la década de 1950, y de su profundo conocimiento de los italianos del sur —él mismo era un miembro de la burguesía del sur—. También a través de su actividad política en el sur a finales de 1940 y principios de 1950. Aunque De Martino realizó su trabajo de campo en viajes cortos, tenía un enfoque que podemos reconocer como plenamente antropológico por su capacidad para recoger las perspectivas *emic* (interior) del campesinado del sur de Italia, en oposición al enfoque *etic* (exterior) con pretensión objetivante de la escuela de Pitré. Al mismo tiempo que problematiza reflexivamente su propia subjetividad burguesa, el compromiso ético y político de De Martino con los participantes de su investigación impregna gran parte de su escritura hasta el punto que llegaría a formular su noción de “humanismo etnográfico”.

Es cierto que, según los estándares antropológicos actuales, estas etnografías sureñas —pero también el resto de la obra de De Martino— carecían de cualquier perspectiva de género, lo cual es sorprendente si se tiene en cuenta que los fenómenos folclóricos como el tarantismo y el lamento fúnebre tenían principalmente a las mujeres como protagonistas—. De Martino tampoco pudo haber previsto los complejos procesos de creación del patrimonio y revitalización del folclore que eventualmente serían tratados en estudios críticos décadas más tarde (ver, por ejemplo, Pizza, 2015: un maravilloso estudio del “neo-tarantismo” en el Salento de Italia). Sin embargo, el análisis de De Martino se basó en el pensamiento fenomenológico que no solo lo llevaría a tratar extensamente lo que ahora comúnmente llamamos ‘cuestiones de encarnación’ sino que también lanzaría su reflexión en direcciones que conectan con el debate antropológico más actual sobre el ser en el mundo (Csordas, 1994; Jackson, 2005; de Pina Cabral, 2017).

3. LOS APORTES TEÓRICOS DE DE MARTINO HOY

De Martino desarrolló inicialmente su perspectiva fenomenológica con una interpretación original del existencialismo heideggeriano, apareciendo por primera vez en su importante tratado “de gabinete” sobre la magia titulado *Il mondo magico* (De Martino, 1948), y adquiriendo mayor profundidad analítica una vez realizó investigación etnográfica empírica en el sur de Italia en la década de 1950. Esta fue fundamental para dos de las contribuciones clave de De Martino: su noción de “crisis de presencia” y la de

“deshistorización ritual”. Como es imposible dar aquí un tratamiento completo a estos conceptos, los resumiré solo de la manera más concisa⁷.

La crisis de presencia se basa, ante todo, en la noción de “presencia” de De Martino, su propia reelaboración del *Dasein* heideggeriano como ser humano fundacional. Inspirándose inicialmente en el trabajo de los psiquiatras franceses Pierre Janet y Georges Dumas (Pàstina 2005; Talamonti 2005; Angelini, 2008: 37-39),⁸ De Martino empezó a hablar de la presencia y su crisis en el contexto de *Il mondo magico*. Además, utiliza la presencia como marco analítico para discutir el síndrome de olón ligado a la cultura, descrita por el etnólogo soviético Shirokogoroff. La presencia puede entrar en crisis en situaciones vitales particularmente difíciles y uno de los medios por los cuales puede salvaguardarse o recuperarse es a través de prácticas rituales. La deshistorización ritual se relaciona con lo que De Martino llamó simbolismo mítico-ritual para llevar a la víctima a relacionarse con el nivel mítico, creando así un espacio para la presencia en crisis en el que se protege de los acontecimientos históricos negativos: como dice De Martino, uno está “en la historia como si no lo fuera”. El problema del que sufre ya ha sido resuelto en esta dimensión mítica, y el ritual encarnado trabaja para reintegrarlo, a él o a ella, de nuevo en la agencia histórica⁹. Estos conceptos de presencia, su crisis y deshistorización ritual —junto con la sensibilidad de De Martino a la corporeidad— han significado una contribución especial al desarrollo de la antropología médica y la etnopsiquiatría italianas.

El análisis de De Martino sobre el ritual y la crisis de la presencia quedó especialmente bien articulado en *Morte e pianto rituale* (De Martino, 1958), su deslumbrante estudio sobre el lamento fúnebre. La introducción del libro reflexiona sobre cómo la sociedad occidental moderna ha eliminado una práctica antigua como el lamento, intentando así negar la facticidad de la muerte. De Martino señala la importancia crucial de tales rituales para superar la crisis del duelo. Lo que tuvimos ocasión de comprobar durante el apogeo de la pandemia de COVID-19: cuando a los dolientes se les niega la posibilidad de acompañar a sus seres queridos en su lecho de muerte e incluso de celebrar una ceremonia fúnebre, el sufrimiento de su presencia en crisis es tanto mayor y más difícil de superar.

7. El lector en inglés puede consultar Ferrari (2012) y De Martino (2012) y las introducciones de los traductores Farnetti y Stewart.

8. Pàstina sugiere que De Martino fusionó posteriormente esta influencia con una perspectiva heideggeriana a través de la mediación del filósofo existencialista italiano Enzo Paci (Pàstina, 2005: 128).

9. Esta difusión de la investigación también fue multimodal: cabe destacar que la primera edición de *La terra del rimorso*, en 1961, incluía un LP de vinilo con grabaciones de las curas musicales para el tarantismo y comentarios.

El problema de la modernidad secular y el ritual volvió al primer plano en los últimos años de De Martino, cuando se centró en las cuestiones relativas a la crisis de la civilización occidental. Esto lo podemos ver especialmente en varios de los ensayos que compilan el volumen *Furore, simbolo, valore* (De Martino, 1962) y en las conferencias y escritos preparatorios del libro que dejó incompleto a su prematura muerte, *La fine del mondo* (De Martino, 1962, 1977 y 2019)¹⁰. A raíz de la Shoah [holocausto de la población judía], Hiroshima y la Guerra Fría en curso, De Martino se preocupó por analizar la crisis y la irracionalidad en la sociedad occidental. Por supuesto, estos temas han vuelto a surgir con tanta fuerza en los últimos años después de la pandemia de COVID-19 y la invasión rusa de Ucrania, pero fueron visibles incluso antes con el surgimiento de varios fundamentalismos en todo el mundo y el fin de la “verdad”, como lo conocía Occidente (Koschorke, 2019).

El fin del mundo es un proyecto muy ambicioso que toma el apocalipsis como motivo central para explorar este tema de la crisis, y De Martino lleva a cabo su reflexión a través de diferentes ámbitos: el apocalipsis a través de diferentes períodos históricos y culturas, la crisis de Occidente (y en consecuencia, de todo el planeta), y la crisis vivida a nivel individual como alienación y psicopatología. Es un libro que demuestra lo que la antropología puede decir sobre la cultura y la humanidad en el nivel más amplio.¹¹ El apocalipsis, en este contexto, se convierte en el hilo rojo que reúne dispares ejemplos históricos, etnológicos, psiquiátricos y literarios en una comparación fructífera, que encuentra su apuntalamiento final en una renovada teorización de la cultura. Pero las sugerencias que ofrece el volumen no se limitan a esto: De Martino lleva a cabo una crítica epistemológica que hizo ya en sus trabajos anteriores, como en su primera monografía, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (De Martino, 1941). Es decir, aboga por una revisión crítica del pensamiento eurocéntrico, y esta revisión puede fomentarse sobre todo a través del encuentro etnográfico. De Martino plantea el dilema entre el etnocentrismo “dogmático”, por un lado, y un relativismo desenfrenado, por el otro. La solución original que propone para esto es el “etnocentrismo crítico”: una

10. La primera edición del libro se publicó doce años después de la muerte de De Martino, gracias al esfuerzo monumental de su excolaboradora Clara Gallini, quien reconstruyó la obra a partir de sus extensas notas y borradores. Casi cuarenta años después, Giordana Charuty, Daniel Fabre y Marcello Massenzio realizaron una edición completamente revisada, una nueva reconstrucción del texto basada en nuevos conocimientos de la investigación en el Archivo de De Martino. Como se señaló anteriormente, esta se publicó en francés en 2016 y luego en italiano en 2019. La primera traducción al inglés, *The End of the World*, se publicará próximamente con The University of Chicago Press.

11. Aunque bastante diferente y teniendo en cuenta que siempre estamos trabajando con una reconstrucción del libro de De Martino, vemos este enfoque humanista global actualmente en trabajos antropológicos que han logrado un gran éxito fuera de la disciplina, como *The Dawn of Everything* de Graeber y Wengrow (2021).

postura de compromiso con la Otridad que cataliza la reflexión crítica sobre las propias categorías. De Martino articula esta reflexividad epistemológica en diferentes niveles. A nivel académico, se inspiró, en parte, en *Tristes Tropiques* de Lévi-Strauss, que cita en la introducción a *La terra del rimorso* (De Martino, 1961); pero lleva aún más lejos la reflexividad de Lévi-Strauss para que sirva de estímulo al propio etnocentrismo, al sistema en el que “nacimos y crecimos”, con consecuencias inevitables para la empresa científica. En los estudios de historia religiosa de De Martino, vemos que si bien está interesado en los enfoques fenomenológicos, también lo somete a crítica por lo que considera un relativismo inapropiado que lleva al estudioso a una identificación excesiva con el objeto de estudio, viciando la capacidad incisiva que se presume en la mirada científica. Como fundamento metodológico, entonces, los investigadores deben reconocer y problematizar sus propios posicionamientos, no como una forma ociosa de mirarse el ombligo, sino para considerar las implicaciones que la subjetividad tiene para la epistemología: esto no es meramente una reflexividad de la cultura posterior a la escritura, sino algo que ha inspirado las proposiciones ontológicas de muchos pensadores antropológicos en la actualidad.

Pero el etnocentrismo crítico, tal como se formula en *La fine del mondo*, adquiere un significado que va mucho más allá del mundo académico, como un enfoque saludable que la sociedad occidental debería adoptar frente a un Sur Global que, en la época de De Martino, estaba aún sacudiéndose el yugo colonial. En años recientes el tema de la decolonialidad ha regresado dentro y fuera de la academia con creciente urgencia, y en este contexto vale la pena considerar la defensa de De Martino de un nuevo humanismo —un “humanismo etnográfico”— que apunta a la unificación de la humanidad, aunque no bajo la dominación occidental sobre pueblos no occidentales o no suficientemente occidentalizados. Como he sugerido en otro lugar (Zinn, 2022), en muchos aspectos el proyecto de De Martino para un nuevo humanismo tiene concomitancias interesantes con el trabajo de la pensadora decolonial Sylvia Wynter.

CONCLUSIÓN: CULTURA Y APOCALIPSIS, AHORA

Las advertencias de De Martino sobre la fetichización de la tecnología y el tecnicismo suenan proféticas cuando contemplamos los desarrollos de las últimas décadas en la tecnología militar y de la información, pero también el estado cada vez más débil de las humanidades en los sistemas de educación superior del mundo. En relación, en parte, con este fetichismo tecnológico, en *La fine del mondo* —y también en varios de los ensayos de *Furore, simbolo, valore* (De Martino, 1962)— De Martino indaga la alienación en el mundo contemporáneo en varios niveles, pero al mismo tiempo se preocupa específicamente por el debilitamiento o la pérdida de un aparato cultural para hacer frente a las manifestaciones de alienación en un mundo secularizado: los rituales y símbolos que tradicionalmente

han tenido eficacia para hacer frente a la crisis de presencia. Su principal medio para llevar a cabo este análisis de la crisis occidental en *La fine del mondo* es la exploración del apocalipsis en la literatura moderna y en la psicopatología, es decir, en términos de la experiencia del fin del mundo en la esquizofrenia. Entre las diferentes categorías de “apocalipsis cultural” tratadas en el libro, el apocalipsis en la literatura contemporánea —en primer lugar, la literatura existencialista— es la que más se acerca a un apocalipsis psicopatológico caracterizado por una profunda alienación que carece de resolución cultural, escatológica.¹² De Martino está interesado en comparar las diversas categorías de apocalipsis para rastrear cómo el pensamiento apocalíptico ha ofrecido esperanza para renovar el mundo entre diferentes pueblos en diferentes períodos, mientras que en otros casos (en psicopatología y literatura contemporánea) el apocalipsis representa un final más pesimista: nuestra noción convencional de apocalipsis como aniquilación sin redención.

Desde mi punto de vista, el marco tipológico de De Martino —al menos, tal como lo hemos recibido en su estado inacabado— sigue siendo un poco estático, pero, no obstante, ofrece mucho para ayudarnos en el intento de leer algunos de nuestros apocalipsis actuales. ¿Cómo es posible que una concepción inicial del apocalipsis que visualiza la perspectiva de un mundo nuevo y mejor pueda convertirse en una destrucción patológica? Al enfatizar la secularización de Occidente, De Martino no imaginó el surgimiento de movimientos religiosos fundamentalistas que se produciría en las décadas siguientes. Dentro de estos movimientos, a menudo hemos visto un número pequeño pero impactante de personas que se “radicalizan” y cometen atrocidades. De manera similar, hay un continuo de extremismo en los grupos supremacistas blancos actuales. Si bien hay muchos racistas en general y un grupo más pequeño de supremacistas blancos manifiestos, las noticias diarias están llenas de la trágica recurrencia de asesinatos atroces llevados a cabo por seguidores radicales de tales ideologías. Con respecto a estos y otros movimientos, construir una concepción más dinámica de los apocalipsis desde el pensamiento de De Martino podría ayudarnos a comprender el continuo entre “normalidad” y “patología”. Lo que necesitamos trabajar mejor es, por un lado, la relación entre los niveles colectivo e individual de “presencia” y, por otro sus visiones sobre la posibilidad o imposibilidad de la redención. Argumento en otra parte (Zinn, en prensa) que tal entendimiento nos llevaría un paso más allá en el proyecto de De Martino, permitiéndonos comprender mejor los mecanismos que pueden mover apocalipsis culturales “normales” al reino de la psicopatología. Al mismo tiempo, los apocalipsis cambiantes no siempre se dirigen al

12. Dentro de lo que él llama “apocalipsis cultural”, De Martino examina el pensamiento apocalíptico en la religión antigua y el cristianismo primitivo, en los movimientos milenaristas en el Sur Global y en el arte y la literatura modernos. Busca crear un marco comparativo entre estas tipologías, pero también entre la meta-categoría de apocalipsis cultural y la de apocalipsis psicopatológico.

ámbito patológico: movimientos como *Fridays for Future* de Greta Thunberg podrían, por el contrario, impulsar un cambio desde la desesperación y la alienación frente al apocalipsis ambiental —un apocalipsis, como lo llamaría, sin *eschaton* [sin algún horizonte salvífico]—, hacia una renovación positiva y comunitaria del mundo.

En el proceso de explorar el pensamiento apocalíptico en su relación con la cosmogonía, y al continuar con el análisis de la presencia que había estado desarrollando a lo largo de dos décadas, De Martino se basa en gran medida en el marco de Heidegger, templando este último con el “positivo” pensamiento existencialista italiano de Enzo Paci y Nicola Abbagnano. Repiensa el materialismo histórico de Marx a través del idealismo de Benedetto Croce, planteando un “ethos de la trascendencia” fundamental —o “*un ethos trascendentale della vita nel valore*”— que es un *dover-esserci-nel-mondo*. En la perspectiva de De Martino, este *ethos* es una energía humana valorizadora que precede a la esfera económica, que a su vez da lugar a las diversas manifestaciones de la cultura. Este ethos de trascendencia es lo que mueve al ser humano más allá de su vitalidad animal, y es aquí donde la cultura emerge en su papel crucial.

De Martino reinterpreta lo económico en su sentido filológico de lo doméstico, conectando así una visión materialista marxista con una perspectiva fenomenológica de *appaesamento* [sentido de pertenencia], en la que el sujeto se fundamenta en un mundo familiar y cotidiano de experiencia encarnada: de una domesticación de nuestro mundo subjetivo que deriva de la actividad humana concreta en la historia. Lo que De Martino enfatiza, sin embargo, es precisamente el aspecto intersubjetivo de la cultura, lo que él llama un “*progetto comunitario*” y una “*valorizzazione intersoggettiva della vita*”. Una pérdida del *ethos* trascendental conduce al colapso del *ser-en-el-mundo*, una pérdida de presencia que amenaza nuestro mundo a nivel individual y colectivo: esta es una alienación que, en palabras de De Martino, refleja “*spaesamento*” [desarraigo], en contraposición directa a “*appaesamento*”, con el riesgo de “*non poter essere in nessun mondo culturale possibile*”. Es, por tanto, en este ámbito cultural compartido —incluyendo el apocalipsis cultural— donde encontramos “*la testimonianza di questa lotta contro la tentazione del nulla che vulnera il dover essere per il valore*” (De Martino, 2019: 538).

La exposición de estas ideas en *La fine del mondo* es densa y sigue siendo fragmentaria, ya que se trataba de un trabajo en proceso. No sabemos qué otras direcciones podría haber tenido el pensamiento de De Martino si hubiera vivido para completar su monografía sobre el apocalipsis y hubiera tenido la posibilidad de dialogar más con otros estudiosos. Pero del abultado corpus que nos ha dejado, tenemos amplios estímulos para pensar en la muy necesaria tarea de recuperar nuestra presencia humana colectiva ante el riesgo de no poder estar en ningún mundo cultural posible. Para llevar a cabo esta tarea, sugiere De Martino, la antropología puede contribuir con un humanismo etnográfico y una apreciación plena de la cultura humana como el medio mismo para luchar contra un fin definitivo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Angelini, Pietro (2008) *Ernesto de Martino*. Rome: Carocci.
- Charuty, Giordana (2009) *Ernesto de Martino: Les vies antérieures d'un anthropologue*. Marsella: Éditions Parenthèses-Éditions de la MMSH.
- Ciavolella, Riccardo (2018) *L'etnologo e il popolo di questo mondo. Ernesto de Martino e la Resistenza in Romagna (1943-1945)*. Milano: Meltemi.
- Csordas, Thomas (1994) *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*. Berkeley: University of California Press.
- De Martino, Ernesto (en prensa) *The End of the World: Apocalypse and Transcendence*. Chicago: University of Chicago Press.
- De Martino, Ernesto (2023) *La terra del rimorso*. Marcello Massenzio (coord.). Torino: Einaudi.
- De Martino, Ernesto (2022) *Il mondo magico*. Marcello Massenzio (coord.). Torino: Einaudi.
- De Martino, Ernesto (2021) *Morte e pianto rituale*. Marcello Massenzio (coord.). Torino: Einaudi.
- De Martino, Ernesto (2019) *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Giordana Charuty, Daniel Fabre, y Marcello Massenzio (coords.). Torino: Einaudi.
- De Martino, Ernesto (2016) *La fin du monde: Essai sur les apocalypses culturelles*. Giordana Charuty, Daniel Fabre, y Marcello Massenzio (coords.). Paris: Éditions EHESS.
- De Martino, Ernesto (2012) "Crisis of presence and religious reintegration". Trad. Tobia Farnetti and Charles Stewart. *HAU* 2 (2): 434-450.
- De Martino, Ernesto (2008) *El folclore progresivo y otros ensayos*. Carles Feixa (coord.). Barcelona: Contratextos.
- De Martino, Ernesto (2004) *El mundo mágico*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- De Martino, Ernesto (1999) *La tierra del remordimiento*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- De Martino, Ernesto (1995) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Stefano De Matteis (coord.). Lecce: Argo.
- De Martino, Ernesto (1977) *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Clara Gallini (coord.). Torino: Einaudi

- De Martino, Ernesto (1962) *Furore, simbolo, valore*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto (1961) *La terra del rimorso*. Milano: Saggiatore.
- De Martino, Ernesto (1959) *Sud e magia*. Milano: Feltrinelli.
- De Martino, Ernesto (1958) *Morte e pianto rituale nel mondo antico*. Torino: Einaudi.
- De Martino, Ernesto (1948) *Il mondo magico*. Torino: Einaudi.
- De Martino, Ernesto (1941) *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*. Bari: Laterza.
- De Pina-Cabral, João (2017) *World: An Anthropological Examination*. Chicago: HAU Books.
- Faeta, Francesco (2022) "Non ombre visitanti, né ombre visitate. Ricordare e ripensare Luigi Maria Lombardi Satriani". *L'Uomo*, 12 (1): 291-314.
- Feixa Pampols, Carles (1997) "De Martino dalla Catalogna: furori, simboli, e valori nelle culture giovanili". En Clara Gallini y Marcello Massenzio (coords.) *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori, pp. 59-73.
- Ferrari, Fabrizio (2012) *Ernesto de Martino on Religion: The Crisis and the Presence*. London: Routledge.
- Gallini, Clara (1977) "Introduzione". En *La fine del mondo: Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Clara Gallini (coord.). Torino: Einaudi, pp. ix-xciii.
- Gallini, Clara y Marcello Massenzio (coords.) (1997) *Ernesto de Martino nella cultura europea*. Napoli: Liguori
- Geisshuesler, Flavio (2021) *The Life and Work of Ernesto de Martino: Italian Perspectives on Apocalypse and Rebirth in the Modern Study of Religion*. Leiden: Brill.
- Gil, Gastón Julián (2016) "Las influencias de Ernesto de Martino en la antropología argentina: El caso de la etnología tautegórica de Marcelo Bórmida". *Archivio Antropologico Mediterraneo*, 18 (1): 129-143.
- Graeber, David y David Wengrow (2021) *The dawn of everything: a new history of humanity*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Jackson, Michael (2005) *Existential anthropology: Events, Exigencies, and Effects*. New York: Berghahn.
- Korschoke, Oscar (2019) "Facts Shifting to the Left: From Postmodernism to the Postfactual Age". *PMLA: Publications of the Modern Language Association* 134 (5): 1150-1156.

- Lombardi Satriani, Luigi M. (1986) “Da ‘Morte e pianto rituale’ a ‘Il ponte di San Giacomo’. Tratti di un itinerario.” *La Ricerca Folklorica*, 13: 73-76.
- Lombardi Satriani, Luigi M (1980) “Introduzione”. En Ernesto de Martino, *Furore, simbolo, valore*. Milano: Feltrinelli, pp. 9-76.
- Lombardi Satriani, Luigi M (1974) “Folklore as Culture of Contestation”. *Journal of the Folklore Institute*. 11 (1-2): 99-121.
- Lombardi Satriani, Luigi M. y Letizia Bindi (coords.) (2002) *Ernesto de Martino: Panorami e spedizioni. Le trasmissioni radiofoniche del 1953-54*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Lombardi Satriani, Luigi M. y Mariano Meligrana (1982) *Il ponte di San Giacomo*. Milano: Rizzoli.
- Marano, Francesco (2007) *Il film etnografico in Italia*. Bari: Edizioni di Pagina.
- Pàstina, Roberto (2005) “Il concetto di presenza nel primo de Martino”. En Clara Gallini (coord.) *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*. Napoli: Liguori, pp. 115-129.
- Pizza, Giovanni (2015) *Il tarantismo oggi: Antropologia, politica, cultura*. Roma: Carocci.
- Saunders, George (1993) “‘Critical Ethnocentrism’ and the Ethnology of Ernesto de Martino”. *American Anthropologist*, 95 (4): 875-893.
- Segre, Enzo (2002) “Ernesto de Martino en México”. *Revista de la Universidad de México*, 610:23-28.
- Talamonti, Adelina (coord.) (2005) “Lecture da Pierre Janet”. En Clara Gallini (coord.) *Ernesto de Martino e la formazione del suo pensiero*. Napoli: Liguori, 163-178.
- Zinn, Dorothy L. (en prensa) “Introduction”. In Ernesto de Martino, *The End of the World: Apocalypse and Transcendence*. Chicago: University of Chicago Press, pp. xi-xvii.
- Zinn, Dorothy L. (2022) “Ceremony: An Encounter between Sylvia Wynter and Ernesto de Martino” En Anselm Franke, Elisa Giuliano, Claire Tancons, Denise Ryner y Zairong Xiang (coords.) *Ceremony (Burial of an Undead World)*. Leipzig: Spector Books, pp. 323-329.
- Zinn, Dorothy L. (2018) “Commento a G. Pizza, ‘Ernesto de Martino fuori di sé’”, *Nostos* 3: 259-265.
- Zinn, Dorothy L. (2015) “An Introduction to Ernesto de Martino’s Relevance for the Study of Folklore”, *Journal of American Folklore*, 128 (507) : 3-17.

<https://doi.org/10.12795/RAA.2024.i24.04>

FOLKLORE Y LUCRO EN LA REFLEXIÓN DE LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

FOLKLORE AND PROFIT IN THE REFLECTIONS OF LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

Helga Sanità

Università degli Studi di Napoli Suor Orsola Benincasa

RESUMEN

Cincuenta años después de su primera publicación, el libro *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura* de Luigi Maria Lombardi Satriani sigue siendo relevante en el análisis del folclore contemporáneo y su impacto en la cultura. El ensayo destaca cómo el folclore se ve afectado por el mercado y una nueva metacultura del patrimonio inmaterial. El texto enfatiza la importancia de proteger y valorar el patrimonio cultural, así como la necesidad de evitar su mercantilización excesiva. El autor plantea la necesidad de un análisis crítico y reflexión sobre las técnicas de difusión y promoción del folclore en la sociedad actual. Este libro sigue desencadenando el pensamiento crítico en torno a estos temas relevantes en la actualidad.

Palabras claves: Folklore; Patrimonio cultural; Valorización; Difusión; Mercantilización

ABSTRACT

Fifty years after its first publication, the book *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura* by Luigi Maria Lombardi Satriani is still relevant in the analysis of contemporary folklore and its impact on culture. The essay highlights how folklore is affected by the market and a new meta-culture of intangible heritage. The text emphasises the importance of protecting and valuing cultural heritage, as well as the need to avoid its excessive commodification. The author raises the need for critical analysis and reflection

on the techniques of dissemination and promotion of folklore in today's society. This book continues to trigger critical thinking around these relevant issues today.

Keywords: Folklore; Cultural Heritage; Valorisation; Dissemination; Commodification

INTRODUCCIÓN

El libro *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, escrito por Luigi Maria Lombardi Satriani en 1973, cumple cincuenta años y se confirma -hoy más que nunca- un ensayo de extraordinaria actualidad que nos invita a pensar en nuestro presente.

Si tuviera que elegir un solo adjetivo para definir tanto al libro como a su autor, usaría “contemporáneo” para ambos, en el sentido en que Giorgio Agamben volvió a este término:

“Contemporáneo no es sólo aquel que, al percibir la oscuridad del presente, capta su luz ineludible; es también quien, dividiendo e interpolando el tiempo, es capaz de transformarlo y relacionarlo con otros tiempos, de leer su historia de manera inédita, de “citarla” según una necesidad que de ninguna manera viene de su voluntad, sino de una necesidad a la que no puede responder. Es como si esa luz invisible que es la oscuridad del presente arrojara su sombra sobre el pasado y éste, tocado por ese rayo de sombra, adquiriera la capacidad de responder a la oscuridad de la hora.” (Agamben, 2008: 24).

Creo que *Folklore e profitto* puede y merece ser leído como una especie de manual de métodos para el uso y consumo de los antropólogos más jóvenes porque observa y define sin miedo el folklore, liberándolo de las jaulas interpretativas e ideológicas en las que los propios antropólogos han terminado a veces forzándolo, convirtiéndolo, según el caso, en “objeto de desprecio racionalista o exaltación idílica” (Lombardi Satriani, 1973: 80).

Releyendo con detenimiento este ensayo, encontraremos la inteligencia de un observador que sabe que pertenece irrevocablemente a su tiempo y no puede sustraerse a él, que mira de frente a la industria de consumo masivo en el momento de su máximo ascenso y tiene una visión vanguardista, una visión para reinsertarlo, para “interpolarlo” -diría Agamben-, en el debate sobre las diferencias internas de la cultura, creando así una “fractura” que, arrojando luz sobre las ambigüedades del folclore, nos permite redefinirlo en toda su complejidad.

Ser contemporáneo es, pues, ante todo, una cuestión de valentía, porque -nos recuerda siempre Agamben- significa “ser capaces no sólo de mantener la mirada fija en la

oscuridad de la época, sino también de percibir en esa oscuridad una luz que, dirigida hacia nosotros, se aleja infinitamente de nosotros” (Agamben, 2008: 16).

1. REDEFINIENDO EL FOLCLORE

Como se refleja en las notas introductorias de *Folclore e profitto*, Lombardi Satriani estaba interesado en redefinir el folclore sacándolo “del gueto” en el que había sido relegado, para rehabilitarlo como objeto de estudio en un circuito cultural más amplio que incluía los medios y el mercado. La intención del autor, explicitada desde las primeras etapas del ensayo, era analizar con seriedad y compromiso crítico el proceso de recuperación y explotación del folclore que caracterizó el clima cultural de su tiempo, en particular la renovada atención que los jóvenes de clase media prestaban a algunos aspectos del folclore, como por ejemplo las canciones tradicionales de protesta social y oposición política que se consideraban expresión de una búsqueda de formas culturales alternativas a las hegemónicas, pero que a la vez también se convertían en modelos al servicio de la reinención de nuevas canciones políticas, o nuevos productos para uso y consumo de la industria discográfica. A principios de los años setenta, Lombardi Satriani analizaba con lucidez cómo la cultura de masas, la industria, la subcultura juvenil politizada, utilizaba instrumentalmente el folclore y denunciaba la peligrosa deriva de los estudiosos que se limitaban entretanto a subrayar la miseria de las clases subalternas consideradas “verdaderas portadoras del folclore”, construyendo así una “metafísica de la miseria” en la que todo esfuerzo teórico estaba destinado al fracaso (1973: 28). Destacaba, en particular, que la fórmula retórica de la miseria y el carácter clasista de este enfoque tendían a negar la autonomía de la cultura popular frente a la hegemonía y eran etiquetas heurísticamente estériles, incapaces de entender las características peculiares de las expresiones folclóricas. Como también señaló el riesgo de ceder a una visión romántica del folclore que exaltara solo algunas características idealizadas de este como “sobrevivencias” del pasado.

¿Y hoy? ¿Qué ha sido del folclore? ¿Es finalmente digno de interés en su autonomía? ¿Y cuál debe ser entonces la postura científica más correcta para estudiarlo?

Por superfluas que parezcan después de medio siglo, estas preguntas no han dejado de animar el debate actual sobre la posdemología¹ y este ensayo de Lombardi Satriani sigue siendo una herramienta de reflexión y análisis útil para definir el objeto y el método de una posible nueva ciencia del Folklore, de un nuevo paradigma demológico.

1. Ver el número monográfico de la revista *Lares* (Año XXXI, núms. 2-3 - mayo-diciembre 2015) editado por Fabio Dei y Antonio Fanelli dedicado al texto de Alberto Mario Cirese, (1973 [1971]) *Cultura hegemónica y culturas subalternas*. Palermo: Palumbo, coetáneo de *Folklore y Lucro*. La revista resume las actas de la conferencia “La demología como ciencia normal: cuarenta años de cultura hegemónica y culturas subalternas”, celebrada en Matera del 19 al 21 de junio de 2014, y se abre con el *Manifiesto por una posdemología* (Dei, Clemente y otros), donde los autores se preguntan sobre la necesidad de definir el “nuevo objeto” y el método de la nueva ciencia folclórica.

En este sentido, encontramos en la introducción del ensayo una indicación metodológica fundamental aplicable no sólo al estudio de los hechos folklóricos sino a la antropología *tout court* y, por lo tanto, adecuada para el estudio de la diversidad cultural en general:

“Como con cualquier cultura o subcultura, no hay temas valiosos e indignos en el folclore, elementos interesantes y temas no interesantes en sí mismos; todo -incluso lo que se ha considerado apresuradamente obvio y mínimo- puede ser objeto de un análisis cultural serio; y la dignidad y el interés están relacionados sólo con que el análisis sea más o menos profundo, conduzca o no a resultados fiables. Es cómo se trabaja, no el «objeto» sobre el que se trabaja, lo que debe examinarse en un marco cultural, según criterios de rigor, importancia y fiabilidad” (Lombardi Satriani, 1973: 31).

La urgencia de refinar el método y encontrar nuevos esquemas interpretativos para analizar el folclore ya había comenzado varios años antes, durante las lecciones de Historia de las tradiciones populares impartidas por Lombardi Satriani en la Universidad de Messina, en 1966, y luego con la publicación en 1968 del artículo “Análisis marxista y folclore como cultura de contestación” en el que el autor destaca y define el folclore como “una cultura específica elaborada, con diversos grados de fragmentación y conciencia, por la clase subalterna, con una función contestataria frente a la cultura hegemónica producida por la clase dominante”(1968: 70)².

Su reforma radical de la ciencia del folclore, repensada a la luz del materialismo histórico y una cuidadosa recuperación de los presupuestos teóricos de Gramsci³ y de Martino⁴, está íntimamente ligada a la idea de que el folclore tiene una función de impugnación de

2. Cf. Alliegro, Enzo Vinicio (2011) *Antropología italiana. Historia e historiografía 1869-1975*. Florencia: SEID, 402-415.

3. La primera ruptura fundamental con la tradición de los estudios populares se encuentra en las *Observaciones sobre el folclore* de Antonio Gramsci, publicadas póstumamente, en 1950, en el volumen *Literatura y vida nacional*, donde este explica su idea del folclore como «concepción del mundo y de la vida», implícita en gran medida, por parte de ciertos estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraste (también generalmente implícito, mecánico, y objetivo) con las concepciones “oficiales” del mundo (o en un sentido más amplio de las culturas de sociedades históricamente determinadas) que se han sucedido en el desarrollo histórico. El propio Gramsci introduce el concepto de “subordinación”, rechazando la idea de una matriz del folclore romántico del siglo XIX como objeto pintoresco o expresión del “alma del pueblo”.

4. En la década de 1950, Ernesto de Martino elaboró el concepto de “folclore progresista” en base a los planteamientos gramscianos y amplió su alcance hacia la función contestataria de la condición subalterna inspirado en el folclore soviético. Véase Stefania Cannarsa, (1992): «Génesis del concepto de folclore progresivo. Ernesto de Martino y la etnografía soviética» en *La Ricerca Folklorica. Forme di famiglia Ricerche per un Atlante italiano*. 1ª parte, 25:81-87.

los valores universales que son expresión de la cultura «oficial». La excepcionalidad de su obra, o lo que hace especial la mirada de Lombardi Satriani, consiste, a mi juicio, sobre todo en la capacidad de demostrar la teoría mediante la recuperación de ejemplos que se revelan como hechos deslumbrantes⁵. Para él, analizar el folklore significa explorar en profundidad el lenguaje, los comportamientos, las ideas de la cultura subalterna, pero la fuerza de su cristalino pensamiento y razonamiento radica en poder transitar continua y libremente de lo particular a lo general y viceversa, del pasado al presente del folklore, definiendo no sólo la forma de los eventos folklóricos sino su función en un horizonte dinámico observado en tiempo real.

Es precisamente en *Folklore e profitto* donde se explora y se especifica mejor la definición de cultura subalterna como “cultura de protesta”.

Si bien parte de la confrontación de clases en el sentido marxista, Lombardi Satriani especifica aquí que las categorías de dominados y dominadores nunca pueden definirse abstractamente de una vez por todas considerando solo la esfera económica y política. Por tanto, puede entenderse como impugnación “cualquier especificidad cultural que tenga la capacidad de aportar testimonios opuestos”, en sentido explícito o implícito, incluso “a veces sólo con su propia presencia” (1973: 36).

Esta apertura del concepto de contestación permitirá liberarlo de las implicaciones más estrictamente histórico-políticas, para finalmente reconfigurar el objeto de estudio de la demología y considerar lo subalterno en un sentido más amplio, como “cualquier realidad cultural que tiene un carácter específico; carácter desde siempre analizado en relación a la cultura de masas, en un flujo continuo que puede generar procesos de sincretismo, transformación, resistencia [...]” (Signorelli, 1983: 3-7).

En *Folklore e profitto* también se redefine el campo de interés de los estudios folkloristas con una visión que podría considerarse posmoderna, pues no sólo se deja de entender la demología como la ciencia de los vestigios culturales y los conocimientos tradicionales, sino que se define como “una ciencia social de las clases subalternas”, la “ciencia de la cultura de las clases subalternas” (Lombardi Satriani, 1973: 55), desligada tanto de la mística de la tradición como de la mística de la miseria, que debe ser capaz de analizar lo subalterno incluyendo todas las clases y subclases de la sociedad contemporánea dentro de la dinámica de la industria de consumo, destacando la complejidad y ambigüedad

5. Véase, por ejemplo, los proverbios populares calabreses y sicilianos citados precisamente en *Folklore e profitto* (1973: 31) para mostrar cómo consiguen socavar los presupuestos de la ideología dominante en materia de derecho o igualdad: «La liggi è uguale pe' tutti. Cu àvi dinari si nni futti» (La legge è uguale per tutti. Chi ha denari se ne fotte); «Cu' ddinari ed amicizia. Si teni 'nculu 'a giustizia» «Cu'ddinari y amistad. Si teni 'nculu' a justicia» (Con dinero y amistad, la justicia se guarda en el culo).

del folklore que puede tener una función contestataria, pero también puede volverse lánguido, es decir, guiñar el ojo al mercado y asumir una función narcótica.

Desde este punto de vista, Lombardi Satriani extiende el campo de la ciencia del folklore a la cultura pop donde las clases sociales subalternas se uniforman bajo el impulso de la masificación consumista: se conforman bajo la presión del consumismo de masas. Y llama la atención sobre los procesos transformadores de las especificidades culturales subalternas, revelando una capacidad de visión de futuro.

Folklore e profitto fue un libro de vanguardia para los años de su génesis porque -como se ha escrito- en los años setenta el debate sobre el estudio de la demología estaba estancado por la incapacidad de trabajar los procesos y de pensar el objeto de estudio de esta ciencia en particular como un conjunto de procesos, porque no se tuvo en cuenta la cultura de masas, la industria de consumo; porque no se leyó a Gramsci como se debería haber leído.

“En Gramsci habrían estado los recursos para seguir estos desarrollos: es decir, para afrontar la transición definitiva (pero ya ampliamente prefigurada) desde un modelo social dicotómico, en el que una alta cultura y una baja cultura conviven en paralelo de forma aislada, aunque ocasionalmente se entrelazan entre sí, a un modelo centrado en el flujo de la cultura de masas que se distribuye en el cuerpo social, identificando y a la vez produciendo un sinfín de diferencias. La demología no ha querido ni ha podido seguir este camino, permaneciendo anclada en una definición del objeto específico (entendido no en términos de procesos histórico-sociales cambiantes, sino como un repertorio de rasgos culturales y privilegiando de las reflexiones gramscianas sobre el folklore las que presenta a este como opuesto o alternativo a la cultura dominante. Esto ha impedido centrar la atención en el mercado cultural y en la dinámica de los medios de comunicación, que, como productos industriales y, por lo tanto, hegemónicos, estarían por definición excluidos del campo demológico (Dei, 2015: 388, 389).

Por lo tanto, fue un libro que consiguió indagar en lo más profundo del folclore y al mismo tiempo más allá del folclore⁶ por delante de todos.

6. *Oltre il folklore* es el título de un volumen editado por Pietro Clemente y Fabio Mugnaini, publicado en 2001, en el que, gracias a las contribuciones críticas de los académicos internacionales Rudolf Schenda, Ruth Finnegan, Richard Bauman, Daniel Fabre, Gérard Lenclud, Elke Dettmer, Hermann Bausinger, Gérard Althabe, Konrad Köstlin, los dos coordinadores pretenden hacer un balance de las transformaciones teóricas y metodológicas que han implicado los estudios demológicos en las últimas décadas, también en comparación con las corrientes de los Estudios Culturales y de los estudios sobre la Cultura Popular.

2. FOLCLORE CANIBALIZADO

En la segunda parte del volumen, titulada *Técnicas de etnocidio*, concretamente en el capítulo IV dedicado al análisis del Folkmarket, Lombardi Satriani analiza las posibles implicaciones entre cultura de consumo y cultura folclórica y lo hace alineándose con las ideas críticas sobre la “mutación antropológica de los italianos”, adelantada en esos años en el debate nacional por intelectuales como Pier Paolo Pasolini, en una visión metodológica que podríamos decir anticipó la corriente internacional de los Estudios Culturales⁷ y, en una perspectiva transdisciplinar, recuperó algunos elementos de reflexión desde la sociología del consumo⁸.

Si bien, en los primeros años del boom económico, la industria del consumo había excluido a los subordinados como posibles referentes, considerando aún las expresiones populares como residuos arcaicos y expresiones de una “prehistoria contemporánea” antítesis de la modernidad, en los años siguientes acaba incorporando paulatinamente a todos los estratos sociales a la vasta categoría de los consumidores y al mismo tiempo, a través de la publicidad, empieza a utilizar formas folclóricas y sobre todo el “valor de la tradición” de forma instrumental a los intereses de la cultura dominante, con el objetivo de disolver el potencial revolucionario del folclore hasta convertirlo en un producto entre otros, bueno para pensar, comprar y consumir.

7. El Centro de Estudios Culturales Contemporáneos se inició en 1964 en la Universidad de Birmingham y los académicos que forman parte de él están interesados precisamente en el estudio de las subculturas y los medios y, en general, en las complejas articulaciones de las identidades contemporáneas y los procesos culturales que afectan a las culturas dentro de sociedades capitalistas contemporáneas. Entre 1968 y 1970 se tradujeron y publicaron en Italia dos textos considerados fundacionales de la Escuela Británica de Estudios Culturales: *Cultura e società industriale* di Raymond Williams e Proletariato e industria culturale di Richard Hoggart, ambos publicados en versión original. en Gran Bretaña, en 1958. El sello “Cultural Studies”, que luego se desarrolló principalmente en los Estados Unidos, se refiere en general a los estudios que analizan la relación entre las prácticas culturales y las diferentes formas de poder. Para una definición del movimiento de Estudios Culturales, ver Rossi, 2003, p. 137-166.

8. En particular, la referencia es al texto de Francesco Alberoni *Consumi e Società*. Bolonia: Il Mulino, 1964.

9. Este concepto lo expresa Raffaele Corso en su manual *Folklore. Historia, objeto, método, bibliografía*, de 1923, el primer manual italiano dedicado exclusivamente a la ciencia folclórica. En esos años, Corso ocupaba la cátedra de Etnografía en el Instituto Universitario Oriental de Nápoles y era un referente de los estudios folklóricos italianos. En 1925 fundó y dirigió la revista *Il Folklore italiano* que permaneció hasta 1941 y luego se reanudó después de la guerra, en 1946, con el título de *Folklore*. En los años treinta, Raffaele Corso había sido muy activo en las políticas raciales del régimen, colaborando en la redacción del segundo manifiesto de la carrera. El concepto de “prehistoria contemporánea” será deconstruido por Antonio Gramsci en sus *Observaciones sobre el folclore*.

La mirada de Lombardi Satriani se sitúa exactamente en el centro de este cortocircuito entre el mundo tradicional y el mundo contemporáneo consumido en nombre del lucro, y pone de manifiesto una actitud ambivalente perpetuada frente a la tradición porque, si por un lado las propias clases subalternas empiezan a rehuirla tratando de adherirse cada vez más a la modernidad, por otro lado la industria de consumo recupera algunos valores tradicionales y los utiliza en la publicidad como dispositivos de persuasión.

En algunos casos, la publicidad puede realzar la artesanía de los productos fabricados de forma tradicional porque están destinados a una larga vida, a diferencia de los industriales producidos en masa, o, como en el caso de algunos anuncios de una empresa de fabricación de pasta -que Lombardi Satriani analiza- los cuentos de hadas tradicionales son utilizados de forma no filológica, distorsionando completamente su significado para explotarlos con el fin de consumir el producto de pasta que se convierte en el nuevo punto de apoyo de cada historia y en un nuevo objeto mágico y deseable, capaz de superar cualquier evento negativo. Como Letizia Bindi ha señalado en 2014 en una aguda relectura del texto para la revista *EtnoAntropologia*, esta operación publicitaria de recuperación de antiguas historias tradicionales es funcional para “acercar un producto alimentario industrial al consumidor que necesita personalizar y volver a familiarizar el objeto de consumo demasiado estandarizado y distante”. (2014:156). En la práctica, cuando el mercado necesita un valor simbólico agregado, implementa una operación depredadora al quitárselo a las comunidades tradicionales y luego regresárselo en forma de mercancía.

Todos estos aspectos se destacan como determinantes de un proceso progresivo de empobrecimiento del folclore y masificación cultural, proceso de lenta erosión de la cultura popular del que otro síntoma evidente es la transformación lingüística con la desaparición del dialecto, fenómeno a considerar absolutamente negativo porque la transición a la lengua nacional obliga a las clases bajas a perder su identidad y niega la posibilidad de expresar las especificidades de estas clases sociales (Lombardi Satriani, 1973: 181).

La particular atención al dialecto como “expresión negada” de las clases subalternas toca temas muy cercanos al pensamiento gramsciano y no por casualidad también abordados por Pier Paolo Pasolini a lo largo de su parábola intelectual y artística, hasta la célebre lección-debate *Volgar eloquio*¹⁰ de 1975, centrada precisamente en la “aniquilación” de las lenguas dialectales en relación con el poder homogeneizador de la televisión. A partir

10. La lección tuvo lugar en la biblioteca del liceo Giuseppe Palmieri de Lecce el 21 de octubre de 1975, diez días antes del asesinato de Pasolini, como parte de un curso de actualización para profesores sobre el tema de las lenguas y culturas subalternas. Luego fue transcrito por Antonio Piromalli y Domenico Scafoglio y publicado por la editorial napolitana Athena en 1976.

de estas ideas, puede resultar interesante observar cómo hoy, invirtiendo el rumbo, la televisión ha comenzado a despachar dialectos contribuyendo, sin embargo, a reificarlos.¹¹

La observación crítica de Lombardi Satriani muestra con agudeza cómo el folclore es refamiliarizado o desfamiliarizado según los casos y las necesidades (Bindi, 2014: 156) y en particular en el último capítulo de *Folclore e profitto*, significativamente titulado *Devoradores del folclore*, el autor se detiene a analizar la transformación de la cultura popular a merced del turismo de masas con la consiguiente espectacularización de las fiestas y prácticas tradicionales:

“[...] si el folclore se encuentra con otras experiencias culturales, se rompe su aislamiento tradicional y esto es un fenómeno positivo porque muchas veces los contenidos folclóricos son efecto de un atraso cultural de las clases bajas. En realidad, una serie de creencias, prejuicios, etc., se abandonan al entrar en contacto con una nueva experiencia cultural. Para hablar de positividad, sin embargo, sería necesario determinar si la nueva experiencia cultural con la que se entra en relación es “positiva” o no, de lo contrario se corre el riesgo de favorecer lo nuevo solo porque es nuevo en comparación con lo antiguo, considerado negativo sólo porque es antiguo (1973: 195).

El supuesto fundamental que se deduce de esto es que el folclore no desaparece ni vive inmutable, sino que se transforma continuamente y que, para que la experiencia de encuentro con nuevas experiencias culturales sea positiva, es necesario reaccionar con una actitud crítica, preparando “antídotos culturales”. Es importante que los portadores de la cultura popular no se dejen “narcotizar” por la cultura de masas y al menos mantengan la conciencia de su especificidad, de su diversidad, de sus contenidos opuestos al mercado. Si el folclore resiste, debe hacerlo en beneficio sobre todo de sus practicantes y nunca debe rebajarse a sí mismo para satisfacer las necesidades de estetización impuestas por los usuarios. En otras palabras, debe escapar a cualquier mecanismo de “colonialismo cultural” (Lombardi Satriani, 1973: 196-202).

Hoy, después de medio siglo, si Lombardi Satriani pudiera reescribir su libro, habría de tener en cuenta un proceso de narcotización del folclore que está en una etapa muy avanzada, hasta tal punto que es difícil distinguir las especificidades del folclore de las de el mercado; tanto que tal vez se vería obligado a reformular el título de su libro transformando la “e” que une los dos términos del discurso – folclore y lucro – en un

11. Ver Helga Sanità: «Apuntes sobre la actualidad de *Folclore e profitto* en comparación con algunos estudios de casos napolitanos», en Antonello Ricci (esitor) *Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma: CISU, 331-341.

“es”, “folklore es lucro”, capaz de dar evidencia inmediata de la implicación total entre las dos esferas hasta una cópula osmótica¹².

Tuve la suerte y el honor de poder presentar esta provocativa hipótesis de revisión del título del volumen directamente a su autor, durante el Seminario *Palabras clave sobre folklore, demología, cultura popular, tradiciones campesinas* realizado en la Universidad La Sapienza de Roma el 23 de mayo de 2017, durante un encuentro dedicado precisamente a la actualidad de *Folklore e profitto*, en conversación con Letizia Bindi y Alberto Sobrero, en el que discutimos juntos el futuro de la demología, la rehabilitación del folklore en las formas de Patrimonio Cultural Inmaterial, las implicaciones entre patrimonios culturales inmateriales y mercados, y las distintas hegemonías que guían y orientan las políticas de promoción territorial y patrimonial de la Unesco. Una vez más, durante esa reunión, pude experimentar el alcance “contemporáneo” de la visión de Lombardi Satriani y la apertura de su mirada en saber acoger con optimismo los desafíos del presente.

Si el folclore copula con el lucro y se transforma hasta el punto de perder en gran medida su fuerza contestataria al volverse “lánguido” -para usar un adjetivo usado por el mismo Lombardi Satriani-, ello no significa que la demología haya terminado para siempre, sino que su campo de estudio se vuelve más complejo, porque el folklore ya no puede entenderse como una expresión de la imposibilidad de elegir de las clases subalternas.

En la “ecumene global” (Hannerz, 2001) ya no se trata de considerar el folclore como “una cultura que huye de sí misma”, porque hoy los portadores de contenidos folclóricos son cada vez más conscientes del valor de su propia cultura y el folclore es elegido libremente como una de las posibles formas y modalidades de expresión identitaria por ciertos grupos sociales cohesionados que se autodefinen como “comunidades patrimoniales” y actúan en la arena del desarrollo y comercialización de los territorios que habitan, blandiendo como bandera precisamente el patrimonio folclórico compartido y su excepcionalidad.

El folclore contemporáneo ya no es reconocido por su función de cuestionar valores universales, como lo fue por ejemplo en los proverbios populares -analizados por Lombardi Satriani en los años setenta- que socavaron los presupuestos de la ideología dominante en términos de ley o igualdad¹³, sino que se exalta como reservorio de diversidades culturales, algunas de las cuales se consideran tan excepcionales como para convertirse en portadoras de valores universales, trascender las fronteras nacionales y ser de importancia común para las generaciones presentes y futuras de toda la humanidad, de

12. Los resultados de ese encuentro se publican en el volumen editado por Antonello Ricci, *Storie di un'antropologia in stile italiano*, editado por Antonello Ricci, CISU Roma, 2019: 307-341.

13. Ver nota 5.

acuerdo con esos valores que la UNESCO define como Valores Universales Excepcionales.

Sin embargo, en este proceso de “reencantamiento” (Bindi, 2014:158) de los rasgos folclóricos, no se puede decir que el folclore sea verdaderamente autónomo, porque, si es que finalmente se ha liberado de la mística de la miseria, corre ahora el riesgo de quedar enredado en una nueva mística de las herencias -mediadas hegemonícamente por élites culturales y políticas- que, en el énfasis retórico de los valores universales establecidos de acuerdo con jerarquías globales, en una metacultura de las diferencias, corre el riesgo de diluir la diversidad folklórica local enmascarando juegos de poder y propósitos mercantilistas¹⁴.

El antídoto puede consistir, por tanto, en mantener alto el umbral de la atención y en perpetuar todos los esfuerzos para preservar la densidad simbólica de los patrimonios populares, incluso compartiéndolos con todo el mundo pero en beneficio de sus poseedores, salvaguardándolos de los peligros de la esencialización y la cosificación, a menos que el “etnocidio” sea deseado por los propios dueños de los bienes que también tienen derecho a destruir su propia cultura para siempre.

Y Lombardi Satriani nos ha dejado otro punto de partida para la reflexión sobre la actualidad de estos temas al repensar el mismo *Folklore e profitto* cuarenta años después de la primera edición del texto:

“Por supuesto, la financiación y los turistas son bienvenidos, pero un bien cultural puede no tener una capacidad tan atractiva y aún así merecer nuestro respeto, nuestra atención, porque está producido por hombres que, a través de él, han expresado sus esperanzas, sus miedos, su propio deseo de vida. Su necesidad de ser protagonistas de su existencia de todos modos. No debemos, en mi humilde opinión, olvidar lo que nos dijeron en la antigüedad: que el hombre es la medida de todas las cosas; de las cosas que son como son y de las cosas que no son como no son” (2013: 9).

Precisamente sobre estos aspectos, atentos a los ejemplos virtuosos que hemos recibido, estamos llamados a vigilar y nos corresponde no perder de vista las diferencias internas de cultura, los lugares de expresión de lo subalterno que aún tienen un carácter contestatario, continuando buscándolos por todas partes, especialmente en lugares marginales y frágiles.

CONCLUSIONES

En conclusión, podemos decir que *Folklore e profitto* es una advertencia para nosotros, los antropólogos contemporáneos, porque nos recuerda que pertenecemos irrevocablemente

14. Sobre los procesos de “capitalización mercantil” véanse los emblemáticos estudios de Berardino Palumbo.

al presente, pero también nos propone un antídoto para responder críticamente a nuestro tiempo.

Releyendo este libro medio siglo después de su primera publicación, resuenan con fuerza las palabras que Agamben utilizó para definir lo contemporáneo y que he citado al principio de este ensayo:

“Es como si esa luz invisible que es la oscuridad del presente proyectara su sombra sobre el pasado y éste, tocado por ese haz de sombra, adquiriera la capacidad de responder a la oscuridad del ahora” (Agamben, 2008: 24).

Investigado a la luz de los problemas que caracterizan hoy a los patrimonios culturales inmateriales y, en particular, la cuestión de la mercantilización, el texto de Lombardi Satriani sigue respondiendo indicando un método aún válido para intentar deconstruir los nuevos usos instrumentales del folclore e incluso para rehabilitar el concepto de folclore sin miedo, entendiéndolo como una clave para interpretar la complejidad del presente, como categoría interpretativa a experimentar en la observación profunda y capilar de la realidad que nos rodea, al margen de toda metafísica y de toda fórmula retórica, para un análisis serio de la cultura, siempre atento a la dinámica hegemónico/subalterno y a “cualquier especificidad cultural que tenga la capacidad de aportar evidencias opuestas”, ya sea explícita o implícitamente, incluso “a veces sólo por su sola presencia” (Lombardi Satriani, 1973: 36). Por lo tanto, entendemos folclore como sinónimo de “post-demología”, de una metodología de investigación abierta, atenta a los procesos, “interesada en centrarse también en los aspectos no patrimonializantes de las culturas, las rutinas cotidianas que no son objeto de una valoración ética o estética explícita, la estética del mal gusto, del consumo de masas material e inmaterial, las culturas no enunciadas, subterráneas, informales o secretas”. (Dei, Fanelli 2015: 4)

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agamben, Giorgio (2008) *Che cos'è il contemporaneo?* Roma: Nottetempo.

Alliegro, Enzo Vinicio (2011) *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869-1975*, Firenze: SEID.

Bindi, Letizia (2014) "Rileggendo 'Folklore e profitto'. Patrimoni immateriali, mercati, turismo". *EtnoAntropologia*, 2(1): 151-166.

Bindi, Letizia (2013) "Il futuro del passato. Il valore dei beni immateriali tra turismo e mercato della cultura". *Voci*, X: 36-48.

Cirese, Alberto Mario (1973 [1971]) *Cultura egemonica e culture subalterne*. Palermo: Palumbo.

Clemente, Pietro e Mugnaini Fabio, a cura di, (2001) *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma: Carocci.

D'Alessandro, Chiara A. (2021) *La tutela giuridica del patrimonio culturale immateriale. Uno studio di diritto comparato*, Padova: CEDAM.

Dei Fabio, Clemente Pietro *et al.* (2015) "Manifesto. Per una post-demologia. Il futuro della tradizione di studi italiani sulle culture subalterne". *Lares. La demologia come "scienza normale"?*. *Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, LXXXI(2-3): 203-204.

Dei Fabio, Fanelli Antonio (coord.) (2015) *Lares. La demologia come "scienza normale"?*. *Ripensare Cultura egemonica e culture subalterne*, LXXXI(2-3).

Gramsci, Antonio (1996 [1950]) *Letteratura e vita nazionale* 3. ed. - Roma: Editori riuniti.

Hannerz, Ulf (2001[1996]) *La diversità culturale*, Bologna: Il Mulino.

Lombardi Satriani, Luigi Maria (2021 [1973]): *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Palermo: Museo Pasqualino.

Lombardi Satriani, Luigi Maria (2013) "Ripensando Folklore e profitto". *Voci*, X: 9.

Lombardi Satriani, Luigi Maria (1973) *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Rimini: Guaraldi.

Palumbo, Berardino (2013) "A carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di patrimonializzazione". *Voci*, X: 123-152.

Palumbo, Berardino (2011) "Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale". *Antropologia Museale*, 10(28/29): 8-23.

Palumbo, Berardino (2009) *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Firenze: Le Lettere.

Palumbo, Berardino (2003) *L'UNESCO e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Roma: Meltemi.

Pasolini, Pier Paolo (2015 [1976]) *Volgar' eloquio*, nuova edizione a cura di Fabio Francione, Roma: Edizioni del Fondo Piromalli FAP.

Rossi Cristina (2003) *Antropologia Culturale. Appunti di metodo per la ricerca nei «mondi contemporanei»*, Milano: Guerini.

Sanità, Helga (2019) "Note sull'attualità di "Folklore e profitto" a confronto con alcuni casi di studio napoletani". En Antonello Ricci (ed.) *L'Eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma: CISU, pp. 331-341.

Signorelli, Amalia (1983) "Cultura popolare e cultura di massa: note per un dibattito". *La Ricerca folklorica*, 7: 3-7.

LA VOZ, EL CUERPO, LAS PASIONES: LUIGI LOMBARDI SATRIANI Y NATUZZA EVOLO

THE VOICE, THE BODY, THE PASSIONS: LUIGI LOMBARDI SATRIANI AND NATUZZA EVOLO

María Teresa Milicia

Università Degli Studi Di Padova

RESUMEN

Este texto es un ejercicio de memoria dedicado a la “mirada cercana” de Luigi Lombardi Satriani (San Costantino di Briatico 1936-Roma 2022). La dialéctica “cerca-lejos” recorre la historia de la mirada de la antropología dirigida a la construcción del objeto de conocimiento y la configuración del conocimiento etnográfico. El caso de Natuzza Evolo, vidente de Paravati, un pequeño pueblo en Calabria, es una de las investigaciones etnográficas más representativa de la obra del antropólogo recientemente desaparecido sobre la ideología de la muerte en la cultura folclórica del sur de Italia. El artículo se propone tematizar la “mirada de cerca”, como una posible llave de reflexión crítica sobre el modelo de trabajo de campo de Lombardi Satriani y su papel fundamental en la antropología italiana postdemartiniana. La reconstrucción del legado de Lombardi Satriani en términos historiográficos, en este momento, es todavía parcial. Por lo tanto, este artículo quiere ofrecer una contribución sobre los aspectos no tematizados del posicionamiento de *insider* del antropólogo en la construcción del caso de Natuzza Evolo. La mirada es también “cercana” sobre la obra del que fue mi maestro y “padre electivo” de mi vocación antropológica.

Palabras clave: Lombardi Satriani; Natuzza Evolo; cultura subalterna; ideología de la muerte; paradigma domestico; antropología italiana.

ABSTRACT

This writing is an exercise in memory dedicated to Luigi Lombardi Satriani (San Costantino di Briatico, 1936-Rome, 2022) and his position as “anthropologist at home” in the ethnographic researches on south Italian folklore. The near sight-far sight dialectic runs through the history of the anthropological gaze directed at the construction of the object of research and the configuration of ethnographic knowledge. The case of Natuzza Evolo, from Paravati, a small town in Calabria, is one of the most representative ethnographic investigations of the recently deceased anthropologist’s work on the ideology of death in the folk culture of southern Italy. Natuzza experienced phenomena of possession trance thus becoming medium of dialogues between the living and the dead. Lombardi Satriani grew up in a little town nearby at the same epoch when the woman was going to attract pilgrimes from the neighborhood. The article intends to thematize the “near sight” on this case, as a possible key for critical reflection on Lombardi Satriani’s fieldwork model and his fundamental role in post-demartiniana Italian anthropology. The perspective of this writing is also one of an insider on the work of the one who was the *maestro* and “elective father” of my anthropological vocation.

Keywords: Lombardi Satriani; Natuzza Evolo; subaltern culture; ideology of death; “paradigma domestic”; Italian anthropology.

INTRODUCCIÓN

“Pensò che ritrovata calma, trovate le parole, il tono, la cadenza, avrebbe raccontato, sciolto il grumo dentro. Avrebbe dato ragione, nome a tutto quel dolore”

Vincenzo Consolo, *Nottetempo, casa per casa*.

Este texto es un ejercicio de memoria dedicado a la “mirada cercana” de Luigi Lombardi Satriani (1936-2022). La mirada que guio la pasión etnográfica por el *Mezzogiorno*, *Mezzogiorno* como un amor, y la Calabria en particular. Con las palabras “ricas en *pathos*”, encomendadas a Vito Teti y Fulvio Librandi pocos días antes de su muerte, acaecida desafortunadamente en el “exilio” de su casa romana: “su *axis mundi* coincidía exactamente con la posición de un sillón colocado entre dos ventanas de la casa de San Costantino, desde el que evidentemente pudo asomarse toda su vida” (Librandi y Teti, 2022). Lugar de origen y de pertenencia, hogar de afectos y “patria electiva” de la

investigación sobre la “concepción arcaica de la muerte en la sociedad del sur”, fusionados en el volumen *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud* (Lombardi Satriani y Meligrana, 1982).

Concebido y redactado en colaboración con Mariano Meligrana, distinguido erudito, primo y amigo de la infancia que luego se convertiría en cuñado Lombardi Satriani al casarse con su hermana Bianca (Lombardi Satriani, 2019), *Il Ponte di San Giacomo* es considerado un clásico de la literatura antropológica italiana. La colección de materiales etnográficos, que continuó a lo largo de los años, se enriqueció con la contribución de los estudiantes de tesis del curso ‘Historia de las Tradiciones Populares’, impartido por el antropólogo en la Universidad de Messina, desde 1966 a 1978. Todos sicilianos y calabreses, leemos en la introducción del volumen que asumieron el papel de informantes de sus comunidades de origen. Involucrados en un proyecto de investigación demológica dentro de lo que Francesco Faeta ha definido como el “paradigma doméstico” (2011: 104).

La dialéctica “cerca-lejos” recorre la historia de la mirada de la antropología dirigida a la construcción del objeto de conocimiento y la configuración del saber etnográfico, y es un nudo crítico central del compromiso historiográfico y reflexivo de Faeta. La conexión es evidente con el formato de este artículo dedicado al encuentro etnográfico “desde cerca” entre Lombardi Satriani y Fortunata Evolo, conocida como Natuzza (1924-2009), la vidente de Paravati, y su objetivación “desde lejos” en el paso de escala al nivel de caso paradigmático en el marco teórico de *Il Ponte di San Giacomo* (1982: 275-287). Natuzza entra en la categoría de “operadores mágico-religiosos” que, en el contexto de la “sociedad campesina del Sur”, son “*personas elegidas como lugar de mediación, comunicación y reencarnación* [de los muertos] [...] poseídos por espíritus. [Son personas] que permiten su materialización, prestándoles instrumentos humanos: cuerpo, voz” (1982: 12). Las técnicas de visión y retorno controlado de los muertos, participan del *ethos* humano del trascendimiento frente a la irrupción anuladora de la muerte en la historia, en la forma típica que asume en la cultura popular meridional. “En esta perspectiva, Natuzza se erige como órgano cultural de la comunidad de sobrevivientes; sacerdotisa popular que preside el culto de los muertos y garantiza su liturgia mediadora” (1982: 282). Al mismo tiempo, Natuzza representa un “caso excepcional” en la amplia fenomenología de los visionarios del sur, asumido “como objeto específico de análisis por la complejidad de las razones que lo caracterizan” (1982: 275). Lombardi Satriani dirá unos años después a la periodista Annamaria Rodari: “Si uno hubiera tenido que construir un ejemplar humano con los datos de la etnología, tendría que haber inventado a Natuzza” (Rodari, 2007: 307)¹.

1. El artículo de Annamaria Rodari (1925-2003), se publicó sin fecha y sin referencia en el diario en Boggio y Lombardi Satriani, 2007.

“El paradigma doméstico”, objeto de la historiografía crítica de Faeta sobre las metodologías, las áreas de investigación y los desarrollos teóricos de la antropología italiana, se refiere directamente a la “mirada de cerca” de Lombardi Satriani sobre el objeto y los sujetos de su investigación en Calabria. La necesidad de síntesis que requiere este trabajo perjudica la densidad argumentativa, la vastedad de los temas entrelazados en la reconstrucción “a través de la antropología como crítica cultural” de aquella época de estudios de la que Faeta fue testigo participante (2005)². Por ello me limito a señalar algunas intervenciones en el debate posterior (Faeta 2012, 2013, 2014; Dei, 2012), así como la más reciente de Berardino Palumbo, pertinente al tema de la reflexividad metodológica en la tradición antropológica italiana, con referencia al *Italian Style Fieldwork* (2018, 2020; Book Forum, 2019; Forum, 2019), y la reseña crítica de Antonello Ricci (2019: 13-80) en el volumen que recoge los resultados del seminario bienal (2017/18) *Parole chiave su folklore, demologia, cultura popolare, tradizioni contadine*.

Cualquier reconstrucción en este momento, nos recuerda Faeta, solo puede ser incompleta frente a la complejidad del legado de Lombardi Satriani, un protagonista de la historia cultural y política italiana. Más provisional aún es el marco historiográfico-crítico “sin un trabajo previo de reordenación del enorme material archivístico y bibliográfico dejado por el estudioso, depositado en su casa natal de San Costantino” (Faeta, 2022: 296). Mi artículo expone una fase aún embrionaria de tematización de la “mirada de cerca” como posible clave interna de investigación en el trabajo de reconstrucción del legado del antropólogo. Mi propio posicionamiento como “antropóloga doméstica” interpela el trabajo del maestro al tratar de afinar el dispositivo de autorreflexión. La experiencia personal me hizo sentir fuertemente la necesidad metodológica de ir más allá de la “doctrina ideológica de la objetividad incorpórea” de la observación científica (Haraway, 1988: 576).

El estilo autorreflexivo traspasa el umbral abierto por Lombardi Satriani sobre el “continente sumergido” (Lombardi Satriani y Meligrana 1982: 63), concepto metáfora y lugar mito-poético de la “antropología como autobiografía, autobiografía de una cultura” a la cual incorporamos y desincorporamos signos que debemos descifrar. El “privilegio de una perspectiva parcial” (Haraway, 1988) me obliga a escuchar las voces grabadas en el entretejido de los recuerdos familiares con el paradigma doméstico. “Cuando escribes –declara Vito Teti– lo único que no puedes hacer es mentirte a ti mismo” (2020: 5).

En la tarea que me he propuesto de resaltar aspectos no tematizados del posicionamiento de *insider* de Lombardi Satriani en la construcción del caso de Natuzza Evolo, me baso en perspectivas clásicas de la reflexividad nacidas de diferentes caminos de los que es

2. Junto a Vito Teti, quien hoy dirige el Centro de Documentación Raffaele Lombardi Satriani, tuve el privilegio de compartir el fermento de la fase de construcción teórico-metodológica de la investigación del antropólogo.

posible extraer pistas convergentes: la construcción de la autoridad etnográfica de James Clifford (1983), la epistemología feminista de Donna Haraway (1988), la etnografía narrativa y la “observación de la participación” de Barbara Tedlock (1991), la *participant objectivation* (objetivación participante) anti-postmoderna de Pierre Bourdieu (1999, cursiva en inglés). Con una atención renovada al debate sobre los *native anthropologists* en el “paradigma doméstico” no italiano (Strathern, 1987; Narayan, 1993; Kanaaneh, 1997).

Natuzza Evolo es hoy una “sierva de Dios” en camino a la santidad después de la autorización de la Congregación para las Causas de los Santos (17 de octubre de 2018) que inició el proceso de beatificación, esperado con ansiedad por los fieles y por la “Fondazione Cuore Immacolato di Maria Rifugio delle Anime Paravati”³ desde su muerte en 2009. Las hagiografías y páginas web dedicadas a la futura santa son imposibles de cuantificar. Utilicé la biografía hagiográfica de Luciano Regolo (2010), periodista que colabora con numerosos periódicos, incluido el conocido semanario *Famiglia Cristiana*, para confrontar las cronologías y reconstrucciones. Después de la muerte de Natuzza, cada detalle de su biografía, sujeta al severo escrutinio de la Congregación para las Causas de los Santos, debe ser coherente con el destino excepcional que Dios le ha asignado. Las principales fuentes son los escritos de Lombardi Satriani sobre Natuzza Evolo: los materiales publicados en el volumen *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola* (Boggio y Lombardi Satriani, 2007) que recorre las etapas del trabajo etnográfico y sus repercusiones públicas; los archivos digitales de la RAI, que conservan el documental realizado con Maricla Boggio (1985); y el noticiario de la *Settimana Incom* “Fenomeni soprannaturali? Col sangue la donna di Paravati disegna” (20/02/1948); los artículos dedicados al fenómeno Natuzza en el *Giornale d'Italia* en las semanas previas a la proyección del noticiario (4-17/02); y las entrevistas televisivas y periodísticas difundidas tras la muerte de Natuzza en 2009. Finalmente, la memoria oral de mi madre, nacida en 1937, en Laureana di Borrello, que recuerda la experiencia directa de mi abuelo Rocco Trugadi y las historias familiares que se extendían hasta Cessaniti, a pocos kilómetros de Paravati. Mis recuerdos personales se fraguaron en el mismo tramo doméstico de la historia social donde maduró la vocación antropológica de Lombardi Satriani. No es casualidad que este fuera el “padre electivo” de mi formación etnográfica en los lugares de las apariciones marianas, de las estatuas lloronas, de las perturbadoras vivencias de los videntes. Voces y cuerpos de mi infancia en Calabria encontrados en Roma, impulsados por una curvatura no aleatoria de los acontecimientos para entrar en la “stanza degli specchi”, en el tercer piso de la Facultad de Letras donde el profesor y los alumnos se confundían en el juego de las reflexiones.

3. <https://www.fondazionevatuzza.org/> [consultado el 24/06/2023]

1. LA JUSTA DISTANCIA: LA ANTROPOLOGÍA COMO AUTOBIOGRAFÍA

En el ensayo “*Antropologia senza antropologi?*” [“¿Antropología sin antropólogos?”], Faeta enuncia la ausencia significativa de “trabajo de campo, la práctica distintiva de la antropología (al menos en su definición canónica, transmitida a través de las grandes tradiciones disciplinarias angloamericanas y francesas)” (2011:89). La puesta en discusión del paradigma doméstico señala, entre otros, el *vulnus* de la cancelación del contexto de investigación, el sesgo ideológico en la elección de objetos y sujetos a incluir en el marco etnográfico, la presencia evanescente de las figuras que de diversas formas colaboran en la “recolección” de las materias primas destinadas al producto final. Y aún más incisiva es su consideración sobre la “folklorización del retorno de la realidad”, efecto del trabajo de campo a menudo confiado a estudiantes completamente desprevenidos para discernir el pasado del presente: “el rasgo cultural en acción del que ha sido memorizado”. En la antropología doméstica, en suma, ha existido una escasa atención a la reflexión teórica sobre la práctica del trabajo de campo porque el momento etnográfico queda supeditado a la confirmación de “tesis básicas rígidamente estructuradas a través de un proceso cognitivo”, teórico y pragmático de raíz marxista [...]” (Faeta, 2011: 118).

Las referencias sobre el contexto de la investigación del caso de Natuzza Evolo en el *Ponte di San Giacomo* responden a un primer examen del modelo que acabamos de exponer. Los materiales en los que se basa el análisis del caso de videncia se resumen al principio del capítulo y en dos notas:

- a) La recogida de los datos recopilados por T. Gigliotti para la tesis, *Appunti su una comunità calabrese: Paravati* (1969-70) y una tesis doctoral de Giorgio De Napoli en la Universidad de Oxford documentando “la presencia de temas del folklore tradicional [en Paravati]” (1982: 275);
- b) “Más allá, por supuesto, de los resultados de la observación directa y de las conversaciones que tuvimos con ella, [utilizamos ampliamente] la obra de F. Mesiano, *I fenomeni paranormali di Natuzza Evolo* (1974), recogiendo extractos de la misma” (1982: 421)⁴.

Paravati es una fracción de Mileto, hoy la provincia de Vibo Valentia (CZ hasta 1992), a 22 km de San Costantino di Briatico, el pueblo donde nació Lombardi Satriani, donde pasó su infancia y de donde nunca quiso alejarse. Su campo de investigación no es cercano en el sentido evocado por el “descubrimiento” de los primitivos en Circello del Sannio por Lamberto Loria a su regreso de Nueva Guinea (Lombardi Satriani, 1990; Puccini, 2005: 27; Dimplmeier, 2020) o por la recapitulación *demartiniana* del arquetipo de “estas Indias de por acá”. En la dirección abierta hacia un discurso crítico en construcción, ¿cuánto

4. De momento no he podido consultar las tesis mencionadas y el libro de Francesco Mesiano.

de alejada está la práctica investigadora de Lombardi Satriani del modelo de De Martino –que tematiza “el escándalo inicial del encuentro etnográfico” frente a una humanidad ajena (de Martino, 2019: 5697-5704) – cuando “lo propio” y “lo ajeno” habitan en el mismo espacio físico, relacional, familiar, afectivo, doméstico en el sentido propio del término? ¿Dónde encontrar el foco de la “justa distancia” metodológica en tal contexto?⁵.

“*Lo sguardo da vicino: antropologia come autobiografia*” es el título elegido por Lombardi Satriani, y no casualmente, para la *Lectio magistralis* pronunciada con motivo de la entrega de la *laurea ad honorem* en Filología Moderna en la Universidad de Cosenza, en 2016. Hizo en ella referencia directa al congreso del mismo nombre, celebrado en 1986 en la misma Universidad, que fue un homenaje a la memoria del folklorista Raffaele Lombardi Satriani, fundador de la tradición de estudios sobre el folklore regional de Calabria, de la que su sobrino Luigi tomó los estímulos para innovar radicalmente el enfoque demológico clásico. El sentido evocador-memorial de la atención reiterada a la práctica del “mirar de cerca” emerge nuevamente en la relación intrínseca con la “escucha del pasado”, así reformulada en el prefacio del volumen por Antonello Ricci y Roberta Tucci (Lombardi Satriani, 1997: 9-17), que vuelve a proponer las canciones populares calabresas recopiladas por Raffaele Lombardi Satriani en la interpretación de músicos contemporáneos (Ricci, 2022). En el artículo para *La Ricerca Folklorica* (2017), publicado en el número monográfico *Autobiografia dell'antropologia italiana*, Lombardi Satriani reproduce casi íntegramente el texto de la *Lectio*, subrayando que se trata de una “oportunidad para hacer balance”. Los dos escritos autobiográficos, parte integrante de su testamento espiritual, reiteran con insistencia la concepción de “la antropología como autobiografía ininterrumpida [...] ciertamente del antropólogo [...] y también, de manera fundamental, *autobiografía de una cultura*” (2016: 204; 2017: 19, *énfasis añadido*).

En la fórmula conjunta “mirada de cerca-antropología autobiográfica ininterrumpida-autobiografía de una cultura” capto la expresión sintomática en la obra de Lombardi Satriani de la tensión no resuelta entre la necesidad incontenible de la subjetividad y el hábito “disciplinario” de la objetividad. Una fractura profunda, en constante movimiento, entre la no ficción y la producción poética a la que decidió dar protagonismo público en los últimos años de su vida (2015; 2017). Aun cuando el paso del tiempo ha restado agudeza a la urgencia de la autobiografía, el síntoma resurge como lamento del yo narrador, obligado a distanciarse de sí mismo al estar “amenazado por la tentación narcisista y el autobiografismo (2016; 2017); por el riesgo del énfasis, del narcisismo autobiográfico; por detalles objetivamente irrelevantes [de la biografía y la memoria]...”. “No debo caer en el narcisismo de la autobiografía” repite Lombardi Satriani en diversos ensayos publicados

5. A los aspectos metodológicos de la investigación de campo, Ferdinando Fava ha dedicado importantes reflexiones (2008: 79-92; 2020: 439-609, 2105-2312).

bajo el lema de la poética de Leopardi: *Vaghe stelle dell'orsa. Il passato è il futuro* (2019: 54, 122, 123)⁶. Por ello, y en contraste con la apasionada reivindicación de la legitimidad de “una mirada de cerca de quien participa de una cultura, para testimoniarla desde dentro, la investiga narrándola con un intelecto de amor” (2017: 19). En resumen, el nivel del rigor científico de la metodología y el de participación desde dentro quedan separados, en la tensión constante de una declaración de intenciones que se detiene ante la tarea de tematizar un nodo fundamental de la “crisis de representación” en las ciencias antropológicas.

Con esto ciertamente no quiero decir que Lombardi Satriani no lo supiera. Todo lo contrario. Basta leer la introducción “Mezzogiorno come un amore”, escrita para el volumen póstumo de Annabella Rossi, *E il mondo si fece giallo* (1981: 7-24), donde muestra su admiración por la “obstinada” necesidad de esta de inmersión total en el campo, su llanto ante la devastación del terremoto de Belice “nada preocupada por perder así la distancia metodológica con el “objeto” de la “observación” (1981:24). Un comentario en evidente alusión a algún juicio circulante sobre la pasión de Annabella que no es estrictamente científica (¿demasiado femenina?) (Apolito, 2019). Y de nuevo la implicación personal de ella con Michela Margiotta, la “tarantata” que conoció siendo joven asistente de De Martino en 1959 (Rossi y De Mauro, 1980), a la que Lombardi Satriani recordó en una de las últimas entrevistas difundidas (Sabino, 2022).

Lombardi Satriani percibió claramente la tensión no resuelta intrínseca al paradigma doméstico, ya en crisis cuando la antropología post-demartiniana fue llamada a innovar: “No construyamos ídolos, pues; los estudiosos, como todos los hombres, pueden ser una maraña de contradicciones y no tienen obligación de coherencia absoluta. El derecho a contradecirse también debe estar contemplado en los derechos humanos”, escribió Lombardi Satriani a propósito de la exégesis de De Martino (2019a: 82). La rigidez de la academia italiana, organizada según fuertes principios jerárquicos; la invocación a la autarquía de la aristocracia intelectual, bien esbozada por Faeta, que resuena en la advertencia de De Martino “contra los tontos que corren tras las innovaciones extranjeras” (De Martino, 1953 en Faeta, 2011: 126-127); la prohibición canónica de contaminar el registro teórico con el narrativo, actuaron como freno inhibitorio de la reflexividad. Entendida (o mal entendida) como un producto extranjero importado, que llega a exponer la subjetividad del investigador, “desnudo como un gusano” en el campo, para luego revestirse de autoridad etnográfica en la “ficción” de la escritura.

6. Algunos versos del poema abren el volumen con una referencia a la película *Vaghe stelle dell'orsa* de Luchino Visconti (Leone d'Oro en Venecia en 1965). Nada dice de uno de los protagonistas de la película, que se suicidó tras quemar la novela autobiográfica que estaba escribiendo y que habría revelado el incesto entre hermano y hermana.

Cuando me matriculé en Literatura, en 1991/92, seguí el curso de Lombardi Satriani y un año después de Pietro Clemente, que importó los “extranjeros”, recién traducidos, James Clifford y Clifford Geertz (Geertz, 1988; Clifford, 1993; Clemente, 2018: 5). Me entusiasmó explorar la posibilidad metodológica de restaurar, a través del registro comunicativo de la escritura etnográfica, el significado profundo de mi autobiografía cultural que había reconocido en los contenidos “objetivados” en el *Ponte di San Giacomo*. “Analfabeta” como era de las intrincadas historias académicas, enrocada en la contraposición entre *ciresianos* y *demartinianos*, fue precisamente entonces cuando comencé a comprender cuánto se exaltaban las diferencias en la orientación disciplinaria para constituir y mantener la “dicotomía académica” a lo largo del tiempo. Desde mi punto de vista parcial, pienso que el *rolling point* de la antropología doméstica ha llegado en el momento en que las corrientes “postmodernas” de la antropología, traducidas al italiano, podrían producir una “interferencia constructiva” con otros procesos de transformación estructural de nuestra sociedad, sobre todo la crisis de representatividad de las clases subalternas que han enfrentado los grandes partidos de masas. La ola anómala de la crisis no ha hundido el transatlántico estadounidense, ni siquiera la goleta local. Las perspectivas, caminos y posicionamientos de la investigación se han diversificado y refinado (Palumbo, 2020: 63-64). La antropología italiana actual reelabora serenamente múltiples posmodernidades y otras tantas modernidades, se reapropia creativamente de otras tradiciones, acepta fricciones re-constructivas, reflexiona profundamente sobre las continuas metamorfosis de sus objetos de estudio⁷. La reflexividad historiográfica se ha enriquecido tanto en apenas una década que, aún sin pretender ser exhaustiva, se hace imposible seleccionar un número de referencias bibliográficas compatibles con los límites de mi artículo. El paradigma ha sido domesticado pero la mirada de cerca nunca ha sido domesticada. La anomalía italiana también puede ser revisitada para leer los fermentos de la construcción de un canon alternativo de investigación de campo, como sugiere en pocas palabras la citada reconstrucción crítica de Ricci.

2. *INCIPIT*. LOS DISCURSOS SOBRE EL CASO DE NATUZZA EVOLO

“NatuZZa Evolo de Paravati, los fenómenos relacionados con ella y el universo cultural en el que se inserta son tales que requieren una reflexión profunda. Por mi parte, esta reflexión se viene dando desde hace varias décadas. Yo, Luigi, había oído hablar de NatuZZa y sus características desde mi infancia, estando mi pueblo no muy lejos del de NatuZZa, que por lo tanto representaba una figura extremadamente familiar.” (*Incipit* del prefacio en Boggio y Lombardi Satriani, 2007: 7).

7. Me refiero una vez más a los ensayos y la mesa redonda (Mirizzi, Palumbo, Resta y Ricci, 2019: 617-654) contenidos en el volumen editado por Ricci, en particular para el tema que trato (Sanità, 2019). Ver también Dei y Clemente et al. (2015).

El 20 de febrero de 1948, *La Settimana Incom* proyectó en los cines italianos un “reportaje” sobre los poderes paranormales de la mujer de Paravati, que dibuja con la sangre. Hemografías las llaman, exudaciones de sangre que imprimen diseños del repertorio iconográfico católico en los pañuelos con los que se secan⁸. Con un estilo neorrealista, el documental muestra el clásico contraste con la modernidad del pueblo del sur: callejuelas sin asfaltar por donde pasa una carreta tirada por bueyes, mujeres sentadas al costado del camino, gallinas y niños escarbando libremente, un montaje rápido que alterna entre el grupo de periodistas que se arremolinaba en torno al párroco “que preferiría no hablar de la ovejita prodigiosa de su rebaño” y la serie de primeros planos de los icónicos rostros de lo arcaico que finalmente introducen al “fenómeno viviente”. El “escándalo cinematográfico” revela en un minuto y 19 segundos todo lo que hay que saber sobre esta joven que teje junto a sus vecinas (en una puesta en escena dirigida), se muestra sonriente, dócil y complacida frente a los planos, en diversas poses cotidianas, mientras habla directamente con el periodista que toma notas. Una voz en off explica: “Natuza cuenta que tiene 24 años, está casada con un carpintero, no conoció a su padre, que murió en América lejos de su madre ‘porque ella no era buena’”. Sentada con un recién nacido en brazos, saca sonriente los pañuelos manchados de sangre y se los entrega a los periodistas; despliega el pañuelo frente a la cámara, obediente a las indicaciones del director: “Esas gotas también escriben palabras que la analfabeta Natuzza no sería capaz de trazar con sus manos. Ingeniosos signos religiosos abren las puertas del paraíso entre coronas de estrellas”(Settimana Incom, 1948).

El equipo de televisión llega a Paravati después de que *Il Giornale d'Italia*, un periódico nacional, haya publicado más de diez artículos sobre el caso extraordinario, presentando opiniones de expertos de todo tipo. Hasta la primicia de la publicación del dictamen clínico de Annibale Puca, ilustre psiquiatra y director del manicomio de Reggio Calabria, donde Natuzza, de apenas dieciséis años, había estado en observación durante dos meses.

Rusia contada por John Steinbeck, la masacre de los italianos en Somalia, el Plan Marshall, el funeral de Gandhi, la llamada a las armas de Togliatti en el Congreso del Partido Comunista en el tenso clima preelectoral de 1948..., el 4 de febrero “Natuza Evolo imprime con su sangre figuras sagradas y lemas religiosos, ordena al sueño y habla a los espíritus”.

El informe detallado está firmado por “un testigo presencial educado y confiable sobre los hechos sobrenaturales de Paravati”, el fiscal de la Corte de Apelaciones de Catanzaro. De hecho, el artículo, como el que seguirá el 6 de febrero, pretende ser un certificado de “autenticidad” de los fenómenos para disipar la sospecha de un posible fraude o una condición patológica de la mujer de Paravati. La “florida y robusta madre” de dos hijos,

8. Desde una perspectiva fenomenológica cfr. Giacalone (2012: 153-161).

descendiente de una familia campesina “desde tiempos inmemoriales”, que manifestó sus facultades excepcionales a los 14 años cuando era “sirvienta” en la familia del abogado Silvio Colloca en Mileto. De la descripción del testigo se desprende que Natuzza tiene una pérdida temporal del conocimiento (manda al sueño) de la que vuelve a salir diciendo que ha hablado con algún difunto.

“Las conversaciones con los muertos, sin embargo, tienen lugar principalmente por la noche y, a veces, duran horas. En ocasiones, pero rara vez, son espíritus de extranjeros y hablan su propio idioma. Todos revelan su identidad y su condición en el más allá, invocan sufragios si son penitentes, expresan su alegría si gozan de la visión de Dios, dicen su tormento si están condenados. También responden a las preguntas de los presentes si Dios lo permite y, muchas veces, instándolos a que les crean, se autodefinen ‘Nosotros somos la radio del más allá’ ” (Lojacono, 1948).

También citada en el texto de Lombardi Satriani (1982: 282), la autodefinición plural de Natuzza y sus voces traduce en una imagen concreta su conciencia de la función y centralidad ganada entre los exponentes del grupo social dominante. Como la radio que dominaba las salas de las casas de los señores, muchas veces reunidos para escuchar las voces de mundos lejanos. La expresión seguirá circulando, aunque Natuzza ya no la pronuncie, adaptando el léxico “ingenuo” de la sirvienta a las necesidades del discernimiento espiritual.

En el mismo registro que el certificado de autenticidad, el 6 de febrero, tomó la palabra otro “testigo presencial culto y fiable”: el abogado Francesco Mesiano, autor del libro de 1974, fuente de la biografía de Natuzza en el *Ponte di San Giacomo*. El abogado, en primer lugar, llama la atención de los científicos que aún no se han comprometido a encontrar una explicación “con las conocidas leyes de la psicología y la fisiología”. La mujer puede desdoblarse y posee el don de la ubicuidad. Mesiano declara que conoce a Natuzza desde 1937 como “un sujeto ni histérico ni epileptoide”, que “permanece encerrada en su ignorancia iluminada por la fe”. Al invocar el veredicto de la ciencia, agrega que “el fantasma de la mujer fue visto por personas que no estaban en absoluto alucinadas o sugeridas, sino en estado de vigilia, y, mientras ella se encontraba tranquilamente en su propia casa, el perceptor, en la suya, vio el fantasma que manifestaba su objetividad con signos físicos, y previa solicitud”. Estos hechos, concluye, requieren el juicio de los expertos de las “ciencias psíquicas y metapsíquicas”.

El uso “provocador” del vocabulario médico para certificar la salud mental de Natuzza cuestiona el famoso informe psiquiátrico de Puca, redactado por solicitud del obispo de la diócesis de Mileto, Paolo Albera. Después de que la familia Colloca hubiera decidido pedir ayuda a los sacerdotes para salvaguardar “a los propios” sometiendo a exorcismo “al ajeno” de la sirvienta, el obispo intervino con autoridad para resolver el caso. Asesorado

por el padre Agostino Gemelli, psiquiatra católico-positivista⁹, el obispo Albera había impuesto un informe psiquiátrico que, por la particularidad de los fenómenos, requería exámenes clínicos minuciosos y observación prolongada. Natuzza fue hospitalizada en el manicomio provincial de Reggio Calabria, dirigido por Puca, a mediados de octubre de 1940 y partió antes de Navidad, sin volver nunca más a la casa Colloca donde todo había comenzado (Regolo, 2010: kp 1037). El informe psiquiátrico nunca había sido divulgado hasta ese momento, pero sí era conocido por el círculo de notables “observadores participantes” que frecuentaban la casa Colloca.

3. “UNA PEQUEÑA HISTÉRICA”. EL DISCURSO PSIQUIÁTRICO

Miércoles 11 de febrero de 1948. “La ciencia y la mujer de Paravati. HISTORIA CLÍNICA DE NATUZZA EVOLO ilustrada por el psiquiatra que la acogió durante un mes. No una, sino varias mujeres sudan sangre en la tierra de Calabria”. Este era el gran titular, pero no se trata de la historia clínica. El ilustre psiquiatra, muy conocido a nivel nacional en ese momento, contestó en persona porque fue cuestionado “por el ilustre magistrado S. E. (Su Excelencia) Lojacono, que se ha convertido en un brillante periodista”¹⁰. Viejos rencores que se detallan más adelante. Puca le recuerda al fiscal la acusación:

“de unas horas, apoyado en el famoso juicio de los ‘Tres pozos’ donde [Lojacono] resquebrajó el entramado de [su] pericia sobre una ‘gran histérica’, instigadora de crímenes seriales. Pero por ese tiempo la gran histérica no fue al pelotón de fusilamiento” (Lojacono, 1948: 3).

El pasaje advierte a los lectores sobre los peligros del celo anti psiquiátrico de Lojacono quien, como fiscal, supuestamente habría aplicado la pena de muerte a una mujer con el juicio alterado por la histeria. Natuzza, por el contrario, es “una pequeña histérica inclinada a la bondad”, mansa y religiosa, tanto que tras unos meses de hospitalización (no uno como dice el título) el caso se cerró a la espera de actualizaciones posteriores. Por tanto, el peligro social de la mujer no existía, se trataba de frenar el rampante fenómeno “milagroso” en la localidad de Paravati, principal preocupación del obispo Albera.

“Los fenómenos milagrosos desaparecen cuando ya nadie los atiende”, subraya Puca, revelando a su manera la co-construcción social de la videncia en la que Natuzza participa interactuando performativamente con las expectativas de sus interlocutores: del inicio de los estados de trance en la casa Colloca hasta el punto

9. Conocido por su posición expresada contra el santo de los estigmas Padre Pío de Pietrelcina (Luzzatto, 2007). La presencia de Gemelli en ambas biografías de los dos místicos se exalta como una prueba iniciática que ambos debieron superar para alcanzar el umbral de la santidad.

10. El abogado Mesiano, que, habiendo abusado del léxico psiquiátrico, es de un rango demasiado bajo para entrar en la disputa entre ilustres.

de asumir el mandato colectivo de “restaurar la visión con los difuntos” (Lombardi Satriani y Meligrana 1982: 275). Se convierte así en un “personaje excepcional”, con un papel social reconocido, orgánico a la cultura popular de la que ha incorporado los saberes para escapar de la “irrelevancia social” y expresar, con las técnicas propias de los mismos, una radical “contestación existencial” (1982: 285).

“Y llegamos a la historia clínica”, continúa Puca, es decir, a la lectura psicoanalítica-psiquiátrica de la biografía de Natuzza.

“En la infancia, es importante un período de intenso trauma psíquico debido a la poliandria de la madre, quien también fue a prisión por delitos sexuales. ¡El padre desapareció 15 días antes de que ella naciera! La documentación escrita de arciprestes, canónigos, médicos, profesores, etc. habla de un altercado entre la joven y un amante de su madre. Al viejo Freud le gustaban tanto estos psicodramas infantiles cargados de sexualidad y los complejos reprimidos y los conflictos entre las sugerencias del entorno y el ‘superego’, con la ‘huida hacia la enfermedad’, para escapar de la situación desagradable. Y Natuzza escapó de la casa, donde su instinto religioso y moral la puso en serias discordias, y pasó a ser camarera en la noble y severa familia Colloca” (Puca, 1948: 3).

Dejo esta larga cita sin comentarios (la intervención de Puca merece un ensayo en sí misma). Aquí me gustaría recordar el pasaje del noticiario: el padre murió en América porque la madre “no era buena”. Este era el modo sintético dialéctico del juicio interiorizado por Natuzza sobre su propia madre, de la que nada sabemos. Borrada de la historia, parece ser el fantasma de la irrelevancia. La historia de la emigración del Sur está llena de viudas abandonadas por sus maridos, que inician una nueva vida al otro lado del océano. Buenas o no buenas, atadas por la obligación de vivir en el purgatorio de la viudez, impedidas por la ley del matrimonio, obligadas a mantener solas a los hijos, expuestas al riesgo de la “poliandria”, nunca sabremos si elegidos o sufridos. Su nombre era Ángela María Valente y, según Regolo, Natuzza volvió a vivir con ella y sus tíos maternos después del período de observación psiquiátrica. Fue su tío materno quien la trajo a casa y arregló su matrimonio por consejo de Puca, convencido de que la cura para la “pequeña histérica” era volver al papel normal de esposa y madre. Entonces, había una familia, no era exactamente una pobre huérfana abandonada. La salida del hogar, por un “instinto moral y religioso”, ¿a qué red de solidaridad extra familiar se refiere? Detalles irrelevantes. La vida de la pequeña de Paravati es hoy una foto borrosa que se desvanece inexorablemente en el mito de la *sanctitatis condendae*.

4. EN LOS SALONES DE LA CLASE MEDIA ALTA

Los hagiógrafos remontan las apariciones de la Virgen a 1946, después de la guerra, cuando Natuzza ya había tenido dos hijos. La multitud de devotos es cada vez más

impresionante, y en 1948 la mujer de Paravati se convierte en un caso nacional. Regolo reconstruye el salto mediático a partir de la historia del médico Silvio Scuteri de Ionadi (CZ), frecuentador de los salones romanos donde una periodista se enteró por él de los fenómenos paranormales de la “pobre analfabeta” de Paravati y se apresuró a escribir el primer artículo en el diario romano *La Tribuna*. El detalle no tiene confirmación cronológica, el periódico había dejado de publicarse en 1946. Logré encontrar el detonante de la mediatización, gracias al milagro de los archivos digitales. La periodista es Clara Bistolfi, que escribía para *Il Giornale della Sera*, un periódico romano. El artículo “*Il sangue che dipinge*” del 8 de enero de 1948 apareció en la página 4, en la sección “*Ultimissime*” del periódico, para subrayar el carácter de primicia periodística. La foto de los hemogramas de Natuzza en un pañuelo (¿Scuteri lo trajo consigo para enseñárselo a sus amigos romanos?) abre el artículo, con el pie de foto: “Una mujer de Paravati, un pueblo calabrés, suda sangre: esta sangre, en la tela, deja la huella de una imagen”. No se menciona el nombre de la mujer, el contenido se limita a informar sobre el fenómeno. El pañuelo de la foto, explica la periodista, fue recibido personalmente por un científico que procedió a sellarlo para garantizar su condición de dato experimental.

El 17 de enero, la información del enviado especial a Paravati apareció en primera plana: “La ‘santa’ de Paravati. Figuras místicas en gotas de sangre. Los laboratorios científicos y los tribunales religiosos estudian el fenómeno extraordinario de ‘Natuzza’”¹¹. *Il Giornale della Sera* abandona el caso de Paravati porque no se inscribe en el contexto anticomunista de los milagros marianos. De la información recabada por el periodista, el diagnóstico del prodigio se refiere a la valoración del “temperamento mediánico o, como otros lo definen, uterino” de la mujer, teniendo en cuenta que ella cae en trance y los difuntos hacen escuchar sus voces. Como le dijo Silvio Colloca a Lombardi Satriani, cuarenta y cuatro años después:

“Yo presencié una de sus caídas en trance. Hablaba imitando la voz plateada de un niño de ocho años [...] ¡Pasa, pasa! - la voz plateada de Natuzza, dirigida a mí - Entra, entra, no tengas miedo - ¿Y tú quién eres [pregunta Colloca]? - Soy tu tío -. Conversé con este tío mío a través de Natuzza durante varios minutos” (Boggio y Lombardi Satriani, 2007: 42).

Los hemogramas también pertenecen a las “ciencias metapsíquicas”, mientras que las visiones de la Virgen y los santos de Natuzza no hablan de los destinos de Italia, a caballo entre Washington y Moscú. Están dirigidos al cuidadoso “discernimiento” de los numerosos sacerdotes que imponen la prueba de la obediencia, una virtud cristiana indispensable para la transición hacia la ortodoxia de la mística católica. La construcción del fenómeno devocional a gran escala se debe a la “comunidad de discernimiento”

11. Firmado con las iniciales A. P.

liderada por las élites locales seculares y eclesiales comprometidas con la interpretación de los signos cifrados del cuerpo rebelde de la *domestica* de la “noble y severa familia Colloca”.

Cuando el fenómeno se convirtió, en palabras de Puca, en “motivo de discusiones en los grandes diarios”, mi abuelo Rocco era médico de cabecera en Melicucco (RC). Leía *Il Giornale d'Italia* todos los días, pero es muy probable que ya hubiera oído hablar de Natuzza antes, sin darle demasiada importancia. Mi madre, que entonces tenía diez años, sólo recuerda que un día Doña Margherita, conocida por sus suntuosas recepciones, y el Comendador Napoli, su marido, llegaron sin aliento y lo convencieron de ir con ellos a Paravati. El ojo de los hombres de ciencia fue muy valorado en aquellas improvisadas expediciones para comprobar personalmente la autenticidad del prodigio. Salieron armados con pañuelos. Me imagino que esperaron pacientemente su turno entre la multitud que presionaba por la reliquia milagrosa. Cuando les llegó el turno, Natuzza se negó a tomar el pañuelo de mi abuelo, diciéndole: “*tanto avvui non vi nesci nenti, ‘ca vui non crediti*”. El abuelo volvió a casa definitivamente convencido del diagnóstico psiquiátrico del prof. Puca. Fenómeno histórico y sugestión colectiva. He escuchado la historia contada muchas veces y siempre me ha desafiado. Con todos los cientos de miles de pañuelos repartidos por todo el mundo¹², especialmente a médicos y periodistas, ¿por qué tratar a mi abuelo como un incrédulo irrecuperable (entre otras cosas, él era muy devoto del culto de San Rocco) y negarle el prodigio de los dibujos en el pañuelo?

Por misteriosas razones, perdimos la oportunidad de poseer una reliquia familiar. Menos misteriosa es la circunstancia que hizo que mi abuelo no fuera muy empático con la biografía de Natuzza, que por aquellos años se perfilaba sobre el modelo paradigmático de los videntes de Lourdes y Fátima. La historia de la criatura humilde, analfabeta, pobre, abandonada, que es elegida como dócil instrumento del designio divino, no le convence. A su alrededor había demasiadas criaturas humildes, buenas y analfabetas abandonadas a su suerte. En esa primera fase, los traumas infantiles objetivados en términos psicoanalíticos se transmutaron en el signo del sufrimiento sacrificial consagrado a la conquista de la santidad. Lombardi Satriani escribe al respecto:

“Sin papeles gratificantes - de hecho, una sirvienta sin padres [sin su padre] - Natuzza Evolo en cierto momento asume el papel de la Santa, la pura, la buena, la humilde, la caritativa (‘tengo muchas almas privilegiadas, pero tú eres la elegida para dar luz a Calabria y refugio a las almas. También te diré por qué: por bondad, humildad y caridad’, le dirá Cristo), que precisamente por ser tal sufrirá no por sí mismo y por esta sociedad, sino para todo el género humano [...] La sencillez, la

12. En la actual fase preliminar del proceso de beatificación, se está intentando adquirir al menos una parte de todas estas reliquias-evidencia científicas.

bondad, el ingenio no constituirán un estigma de inferioridad social, signo de una inexorable guetización, sino que serán atributos de santidad, signo de pureza de corazón [...]” (Lombardi Satriani, 1982: 282).

“Las clases subalternas de Calabria”, continúa más adelante, “experimentan una dominación de clase particularmente dura y la consiguiente miseria”. Realidad que Luigi de niño había conocido en su crudeza, con esos rasgos de ferocidad, podría agregar, que expresan “en un individualismo exagerado” la necesidad de sobrevivir, provocando un conflicto lacerante con la necesidad comunitaria que, dadas las condiciones materiales de la existencia, no puede materializarse en la realidad histórica (Lombardi Satriani, 1982: 283).

5. EN MEMORIA DE TERESA GIORDANO

Médico de cabecera en Calabria, a partir de los años treinta, mi abuelo vio los efectos de la dominación de clase encarnados en los cuerpos sacrificiales “elegidos” para sufrir sin rescate. En 1934, cuando era alcalde de Laureana di Borrello y Candidoni, le denunciaron a una joven huérfana, reducida al estado de esclavitud en Melicuccà di Dinami. Tras la detención de su amo torturador, Don Carlo C., instigador del asesinato de su cuñado, la habían encontrada abandonada en un establo donde vivía con los animales a su cargo. Teresa Giordano nació en 1911 en Laureana. Hija de un carbonero, perdió a su madre junto con otra hermana y dos hermanitos. A los pocos años, el padre se volvió a casar y murió repentinamente, dejando a los cuatro pequeños huérfanos con su segunda esposa, quien los encerraba en un sótano todo el día para ir a trabajar. Los vecinos escuchaban gemidos y les arrojaban algo de comer a través de las rejas. El “umbral de lo intolerable” (Fassin, 2005) era evidentemente tan alto en Calabria en la década de 1920 que distorsionaba incluso las formas de solidaridad en el microcosmos social del barrio.

Ocurrió que el hermano menor, acostumbrado a recoger la comida tirada desde arriba al suelo, murió asfixiado por un trozo de madera (*nu piruni*, recuerdo, mi madre recuerda *na petra*) que se había tragado de hambre. Después de la tragedia, el hermano y la hermana terminaron en un orfanato y ella fue acogida en la casa por Doña Teresina M. con quien pasó unos años tranquilos. La caridad y la suerte eran la única protección frente a la arbitrariedad de los amos. Lamentablemente, Doña Teresina también murió repentinamente y su sobrino, Don Carlo, heredó todas sus posesiones, junto con las cabras, ovejas, cerdos y Teresa, la “mascota” de su tía. Tenía 23 años cuando mi abuelo, en vez de tenerla encerrada en una institución para desvalidos embrutecidos por la pobreza, la llevó a su casa donde vivió hasta los 92 años. El usufructo de la casa, por legado, sancionaba el derecho legal de Teresa a ser dueña del espacio doméstico de su rescate. Después de la muerte de mis abuelos, Teresa se mudó a dormir en el cuarto de ellos, porque allí (no en su habitación) regresaban de noche a hacerle compañía, sentándose los

dos al borde de la cama para hablar con ella, para cuidarla. La “analfabeta” Teresa poseía las “extraordinarias facultades” cognoscitivas de la memoria educada en la oralidad, tenía refinados instrumentos para leer los efímeros escritos de las prácticas cotidianas, inagotables recursos de creatividad cultural para escribir su historia en la sangre de sus hijos adoptivos.

Luigi, huérfano de madre (muerta muy joven a causa de una enfermedad infecciosa que luego fue erradicada con vacunas) fue criado en la tradición oral de la cultura popular a través de mujeres como Teresa que atendían las necesidades de los niños de casas señoriales. Incluso antes de que la experiencia se convirtiera en una “mirada”. Somos niños “mestizos”, Luigi y yo, y cuántos de nosotros, “estudiantes”, somos frutos impuros de la “mezcla de sangre”, del bilingüismo, habitantes en medio del campo de investigación, en los límites siempre inciertos de la “justa distancia” entre “mirada cercana-mirada lejana”.

6. PREDICAMENTS DOMÉSTICOS

En este punto, el *predicament* metodológico del paradigma doméstico y de la construcción paradigmática del caso de Natuzza apunta a desembrollarse, dejándonos entrever algunas direcciones de investigación abiertas por el legado de Lombardi Satriani:

a) La revisión del modelo de *fieldwork* italiano, ya en marcha en la última década, como se mencionó, para incluir en el campo etnográfico la pluralidad de redes sociales emergentes y los procesos culturales desencadenados por las políticas de investigación de los antropólogos italianos (Ricci, 2019: 33-40). La crítica radical al estilo etnográfico italiano, con la que se enfrenta Ricci, tiene el mérito de haber resquebrajado los cierres autárquicos de la antropología doméstica, que son innegables, a partir de la reconstrucción italiana posfascista. Las formas de reflexividad radical no pueden reducirse al “narcisismo metodológico” de la auto-narración (Remotti, 2014: 41, citado en Ricci, 2019: 55; Fava, 2020: 468), sin explicar cuáles son los criterios para decidir qué es o no narcisista, en el cambio variable de los contextos que orientan el juicio de valor sobre los géneros de escritura.

b) Sin la autorreflexión necesaria para ubicar la posición del investigador en el campo etnográfico, tematizando la subjetividad involucrada en el trabajo hermenéutico para convertirlo en un recurso metodológico y potenciar su estatuto científico, la reconstrucción del caso de Natuzza Evolo muestra todos los límites del “paradigma doméstico”. Límites históricos, obviamente, los señalados por Faeta, que Lombardi Satriani no tuvo posibilidades de superar. No eran tiempos de “experimentos dialógicos”, ni de relatos confesionales: de auto-etnografías. Se hubiera cubierto de ridículo.

c) La “tercera vía” elaborada por Bourdieu, “*participant objectivation*” (2003),

frente “a la reflexividad narcisista de la antropología postmoderna y también a la reflexividad egológica de la fenomenología” es un desafío metodológico radical que somete al investigador al escrutinio de la objetivización como “sujeto de la objetivación”. Siguiendo al pie de la letra la teoría de la práctica etnográfica de Bourdieu, el investigador objetivado queda puesto al desnudo más de lo que puede hacerlo la auto-reflexividad “indulgente” de la auto-narrativa. Se trata de explorar “las condiciones sociales de posibilidad, con sus límites y sus efectos” de la experiencia vivida del sujeto cognoscente y “más precisamente del acto de objetivación en sí mismo. Se trata de objetivar la relación subjetiva con el objeto, que [...] es una de las condiciones para el ejercicio de la objetividad científica genuina” (Bourdieu, 2003: 282).

Esta es la tarea analítico-reflexiva de reconstruir a nivel historiográfico la “antropología como autobiografía” de Lombardi Satriani, de devolverle cuerpo al “intelecto de amor” que orientó la precomprensión del objeto de investigación y guió su investigación de campo. Una mirada cercana aplicada a la relación entre participación, observación y construcción de objetividad en la *ethnographic fiction*, vinculada a las transformaciones históricas del *habitus* disciplinar que regula el grado de “disimulo” de las formas de participación propias de cada investigación en el campo

7. AFTERLIVES

En el documental rodado en 1983-84, *Natuzza Evolo: la mistica calabrese si racconta* (Boggio y Lombardi Satriani, 1985), Natuzza aparece muy alejada de la figura de una subalterna que perturba la paz doméstica de la casa Colloca, sufre las técnicas de diagnóstico del mal del exorcismo y las psiquiátricas y se deja capturar por la lente de fotógrafos y camarógrafos. No deja ser representada. La afirmación de su presencia frente al objetivo comunica la conciencia de ser protagonista de la propia redención. Después de pasar las pruebas más duras del camino iniciático, a cincuenta años de los primeros fenómenos “extraordinarios”, Natuzza ya no es contada, se cuenta ella misma. El léxico de los difuntos que decían a través de su voz: “Somos la radio del más allá”, ya no le pertenece. Los estados de trance no ocurren desde 1958, los muertos se han alejado de su cuerpo, le dan mensajes “con el permiso de Dios”. La entrevista documenta la capacidad de Natuzza para guiar la interacción con los entrevistadores, para contar su historia a través de una forma de auto representación ritualizada que la hace impenetrable a la mirada intrusiva de los primeros planos, lo que le permite ir más allá de los estrechos confines de las categorías científicas y hermenéuticas del observador.

“¿Quién es Natuzza?”, pregunta Lombardi Satriani, “*Io su’ nnu poveru vermu di terra*”. La frase pronunciada en ese momento, que se hizo famosa gracias a la difusión del documental, banaliza toda la pregunta. Aparece objetivado en ese veloz intercambio de frases (y, a lo largo de toda la entrevista) en que se le pide al antropólogo que transforme

su propia “relación subjetiva con el objeto de investigación” y amplíe, en consecuencia, el marco teórico de referencia.

En el centro de numerosos debates a lo largo de los años, algunos de los cuales se transcriben en el citado volumen (2007), el documental tiene su propia historia específica de recepción en la línea de entrevistas periodísticas o de aficionados, de cientos de artículos, volúmenes y, sobre todo, emisiones de televisión que han construido el canon hagiográfico y el repertorio visual sobre la “mística de Paravati”. Tras su muerte en 2009, el aparato performativo de la devoción popular es parte integral de las fases oficiales del proceso de beatificación. En la fase actual de recopilación de “pruebas” y comprobación de las virtudes cristianas, cualquier documento público da testimonio de la reputación de santidad de la “sierva de Dios”. Más aún, el documental, que tiene una perspectiva no confesional, y el propio posicionamiento de Lombardi Satriani en el campo marxista, tienen un valor añadido en la demostración del poder, o más bien de la virtud, de Natuzza para “silenciar” el discurso científico sobre la *veggenza folklorica*. El proceso de deshistorización religiosa de la experiencia de la vidente trabaja para deslegitimar la autoridad de los discursos científicos no convertidos a la teleología de la santidad.

En 2013, Lombardi Satriani fue invitado a hablar en la cadena de televisión de los obispos italianos, TV2000, en el programa conducido por Laura Ascione, participante activa con su audiencia en la beatificación de Natuzza. Desde hace años, la presentadora presenta testimonios de fieles consolados o curados milagrosamente, de sacerdotes que han estado cerca de ella, de hombres de ciencia que se han rendido a la fe ante la “imposibilidad” de una explicación “científica” de las manifestaciones psicofísicas de la vida de Natuzza.

“-Profesor, ¿cuándo encuentra a Natuzza por primera vez?

-La conocí cuando era niño, hace mucho tiempo, porque soy de un pequeño pueblo, San Costantino di Briatico, que está muy cerca del pueblo de Natuzza y la gente de mi pueblo iba a Natuzza, eran fieles de Natuzza, por lo que escuché hablar de ella en mi casa como una figura extraordinaria pero que era de alguna manera familiar, aparecía en las conversaciones, en las historias. Pasado el tiempo, como antropólogo, la hice objeto de estudio, yendo a conocerla y hablando de ella en un congreso internacional [...] Fui, la conocí por primera vez, pero luego tuve una relación un poco más prolongada cuando íbamos a su casa en Paravati [...] Años después, quise hacer un documental antropológico con Maricla Boggio” (TV2000, 2013: 30.00.21-32.00.57).

La apremiante interlocución de la presentadora quiere llegar “al corazón”: “No me hable ahora como antropólogo, hábleme como Luigi Maria Lombardi Satriani” [...] aquel “niño que oye hablar de los prodigios de esta mujer que, obviamente, *obviamente a través de la Virgen* [la cursiva es mía]...” En el contexto espectacularizado de la fábrica televisiva de

santidad, la misión era la de “purificar” la figura de Natuzza de la “escoria interpretativa” del trabajo de investigación de Lombardi Satriani (al comienzo de la entrevista, Ascione revela que ha leído los libros del profesor). En primer lugar, liberarla del contexto sociocultural en el cual la inscribió el antropólogo. Los fenómenos de Natuzza son sobrenaturales y como tales trascienden cualquier posible explicación mundana. Los trances de posesión, la relación sin mediación con los muertos, la definición de Lombardi Satriani de “sacerdotisa del culto de los muertos” son las razones, nunca mencionadas, de las fricciones perceptibles en la entrevista.

En 2021, en el mismo programa, con la misma presentadora, el postulador de la causa de la santidad, don Enzo Gabrieli, dejará claro que este mismo asunto de hablar con los muertos “crea problemas” en el proceso de beatificación:

“Hay que reubicar estos fenómenos, desmontar muchas cosas, yo iba allá a hablar con los muertos, de cuanto he leído (*una cosa aberrante*, comenta Ascione) [...] esto es muy importante para la causa de beatificación [...] cuando se refería a los difuntos, siempre hablaba del permiso de Dios” (TV2000, 2019).

Bajo los focos del estudio de televisión, las insistentes preguntas de la presentadora pretenden hacerle desmentir su visión de Natuzza. El clímax de las entrevistas con los científicos llega cuando algunos de ellos declaran que se han convertido ante fenómenos inexplicables. Me equivoqué, debería decir, no fue un caso de videncia folklórica, ¡fueron los signos de la santidad!

El antropólogo, que “no es el secretario de la verdad” (Lombardi Satriani), no concede el ansiado “repudio”. Si bien el contexto no merece la mención de estas palabras que Lombardi Satriani escribió para De Martino, en el transcurso de la entrevista emerge con fuerza la visión ética del antropólogo que “[se mantiene] anclado a una visión lúcida de la realidad, a los valores de la razón, a la propuesta humanista, irrenunciable, en la cual se siente inserto” (1980: 14). “Y nada resta a esta lúcida visión el *pathos*” que Lombardi Satriani no oculta al hablar con profundo respeto y admiración de la calidad humana de Natuzza y al contar que de ella aprendió la importancia de escuchar.

A modo de consideración final, abierta a futuras reflexiones: la necesidad actual y apremiante de desconectar el potencial de contestación de las formas culturales seleccionadas para asumir valor paradigmático en el análisis de la cultura subalterna indica que el “campo etnográfico” de Lombardi Satriani se extiende a transiciones dinámicas de sus “objetos de estudio” desde el pasado al futuro.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Apolito, Paolo (2019) “Annabella Rossi: un’antropologia ‘responsabile’”. En Antonello Ricci (coord.) *L’eredità rivisitata. Storie di un’antropologia in stile italiano*, Roma: CISU, pp. 273-281.
- Apolito, Paolo (2006) *Con la voce di un altro. Storia di possessione, di parole e di violenza*, Napoli: L’Ancora del Mediterraneo.
- Boggio, Maricla y Luigi M. Lombardi Satriani (2007) *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola*, Roma: Armando editore.
- Boggio, Maricla y Luigi M. Lombardi Satriani (1985) Docufilm “Natuzza Evolo: la mistica calabrese si racconta”, Teche RAI. Disponible en: <https://www.teche.rai.it/2021/08/natuzza-evolo-la-mistica-calabrese-si-racconta/> [Consultado el 30 de abril 2023].
- Clifford, James (1993) *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Clifford, James y George E. Marcus (1986) *Writing culture. The poetics and politics of ethnography*, Berkeley: University of California Press.
- Dei, Fabio, Pietro Clemente y otros (2015) “Manifesto. Per una post-demologia. Il futuro della tradizione di studi italiani sulle culture subalterne”. *Lares*, LXXXI (2-3): 203-204.
- Dei, Fabio (2012) “L’antropologia italiana e il destino della lettera D”. *L’Uomo*, 1-2: 97-114.
- De Martino, Ernesto (2019) *La fine del mondo. Contributo all’analisi delle apocalissi culturali*, Torino: Einaudi.
- Dimplmeier, Fabiana (2020) *Il giro lungo di Lamberto Loria. Le origini papuane dell’etnografia italiana*, Roma: CISU.
- Faeta, Francesco (2022) “Non ombre visitanti, né ombre visitate. Ricordare e ripensare Luigi Maria Lombardi Satriani”. *L’Uomo*, XII (1): 291-314.
- Faeta, Francesco (2014) “Ancora sul destino della lettera D (... e della lettera A). Riflessioni a partire da uno scritto di Fabio Dei”. *L’Uomo* 4 (2): 107-122.
- Faeta, Francesco (2013) “Modelli e specchi, mode e tendenze. Esercizi di decostruzione e ricostruzione per l’antropologia italiana”. *EtnoAntropologia* 1: 32-42.
- Faeta, Francesco (2011) “Un antropologia senza antropologi? Sulla tradizione disciplinare italiana”. En Francesco Faeta *Le ragioni dello sguardo. Pratiche dell’osservazione, della rappresentazione e della memoria*, Torino: Bollati Boringhieri, pp. 89-131.

- Faeta, Francesco (2005) *Questioni italiane: demologia, antropologia, critica culturale*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Fassin, Didier (2005) “L'ordre moral du monde. Essai d'anthropologie de l'intolérable”. En Patrice Bourdelais y Didier Fassin (coords.) *Les constructions de l'intolérable*, Paris: La Découverte, pp.17-50.
- Fava, Ferdinando (2020) *El antropólogo en la escena etnográfica. Implicación y lazo emergente*, Madrid: Sb editorial.
- Fava, Ferdinando (2008) *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Milano: FrancoAngeli.
- Forum (2019) [Lo strabismo della Dea] *Lares*, LXXXV(2): 335-394.
- Giacalone, Fiorella (2012) *Impronte divine. Il corpo femminile tra maternità e santità*, Roma: Carocci.
- Haraway, Donna (1988) “Situated Knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective”. *Feminist Studies*, 14 (3): 575-599.
- Kanaaneh, Moslih (1997) “The ‘Anthropologicality’ of Indigenous Anthropology”. *Dialectical Anthropology*, 22: 1-21.
- Librandi, Fulvio y Vito Teti (2022) “Le forme dell'inquietudine. La ricerca di Luigi M. Lombardi Satriani” *Dialoghi Mediterranei* 56.
- Lombardi Satriani, Luigi M. (2019) “Della luce e del calore: Mariano Meligrana”. En *Vaghe stelle dell'orsa. Il passato è futuro*, Città di Castello: LuoghInteriori, pp. 54-62.
- Lombardi Satriani, Luigi M(2017) “Tratti di un itinerario intellettuale e accademico”. *La Ricerca Folklorica* 76: 9-19.
- Lombardi Satriani, Luigi M (2016) “Lo sguardo da vicino. Antropologia come autobiografia”. *Voci XIII*: 195-204.
- Lombardi Satriani, Luigi M (1997) “L'ascolto del passato e lo sguardo da vicino”. En Antonello Ricci y Roberta Tucci, I “Canti” di Raffaele Lombardi Satriani. *La poesia cantata nella tradizione popolare calabrese*. Lamezia Terme: AMA Calabria, pp. 9-17.
- Lombardi Satriani, Luigi M (1996) “L'etnologo e il bastone. Osservazioni sulla rifondazione dei quadri teorici delle scienze dell'uomo”. En Tullio Tentori (coord.) *Antropologia delle società complesse*. Roma: Armando Editore, pp. 83-91.
- Lombardi Satriani, Luigi M (1994) *La stanza degli specchi*, Roma: Meltemi.

Lombardi Satriani, Luigi M (1991) "Mezzogiorno come un amore". En Annabella Rossi, *E il mondo si fece giallo. Il tarantismo in Campania*, Vibo Valentia: Qualecultura-Jacabook, pp.7-24.

Lombardi Satriani, Luigi M (1986) "Da Morte e pianto rituale a Il ponte di San Giacomo. Tratti di un itinerario" *La Ricerca Folklorica* 13: 73-76.

Lombardi Satriani, Luigi M(1980) "Introduzione". En Ernesto de Martino (1962 ed. or.) *Furore, Simbolo, Valore*. Milano: Feltrinelli, pp. 9-76.

Lombardi Satriani, Luigi M. y Mariano Meligrana (1982) *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano: Rizzoli.

Lojacono, Francesco (1948) "Relazione sui fatti paranormali di Paravati". *Il Giornale d'Italia*, (4 de febrero): 3.

Luzzatto, Sergio (2007) *Padre Pio: miracoli e politica nell'Italia del Novecento*. Torino: Einaudi.

Mirizzi, Ferdinando, Berardino Palumbo, Patrizia Resta y Antonello Ricci (2019) "Radici di un'antropologia in stile italiano: uno sguardo al futuro", Tavola rotonda. En Antonello Ricci (coord.) *L'eredità rivisitata. Storie di un'antropologia in stile italiano*, Roma: CISU, pp. 617-654.

Marcus, George E. (1994) "On ideologies of reflexivity in contemporary efforts to re-make the Human Sciences". *Poetics Today*, 15(3): 383-404.

Mesiano, Francesco (1974) *I fenomeni paranormali di Natuzza Evolo*. Roma: Edizioni Mediterranee.

Mesiano, Francesco (1948) "I fenomeni della donna di Paravati". *Il Giornale d'Italia*, (6 de febrero): 3.

Minicuci, Maria (2003) "Antropologi e Mezzogiorno". *Meridiana* 47-48: 139-174.

Narayan, Kirin (1993) "How native is a 'native' anthropologist?". *American Anthropologist*, 95 (3): 671-686.

Palumbo, Berardino (2020) *Lo sguardo inquieto: Etnografia tra scienza e narrazione*, Bologna: Marietti.

Palumbo, Berardino (2018) *Lo strabismo della Dea. Antropologia, accademia e società italiana*, Palermo: Museo Antonio Pasqualino.

Puca, Annibale (1948) "La cartella clinica di Natuzza Evolo". *Il Giornale d'Italia* (11 de febrero): 3.

- Puccini, Sandra (2005) *‘L’Itala gente dalle molte vite’. Lamberto Loria e la Mostra di Et-nografia italiana del 1911*. Roma: Meltemi.
- Regolo, Luciano (2010) *Natuzza Evolo. Il miracolo di una vita*. Milano: Mondadori.
- Remotti, Francesco (2012) “Antropologia: un miraggio o un impegno?”. *L’Uomo*, 1-2: 51-73.
- Ricci, Antonello (2022) “L’ascolto del Maestro. Episodi da un rapporto di amicizia uni-versitaria”. *Dialoghi Mediterranei* 57.
- Ricci, Antonello (2019) “Note introduttive su folklore, demologia, cultura popolare, tradizioni contadine...”. En Antonello Ricci (coord.) *L’eredità rivisitata. Storie di un’an-tropologia in stile italiano*. Roma: CISU, pp.13-68.
- Rodari, Annamaria (n.d.- 2007) “Voce d’altri mondi”. En Maricla Boggio y Luigi M. Lombardi Satriani *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola*. Roma: Armando editore, pp. 305-316.
- Sabino, Domenico (2022) “Annabella Rossi, nel cuore di un sud sconosciuto”. *Il Mani-festo* (31 de diciembre). Disponible en: <https://ilmanifesto.it/annabella-rossi-nel-cuo-re-di-un-sud-sconosciuto> [Consultado el 13 de abril 2023].
- Settimana Incom (1948) “Fenomeni soprannaturali? Col sangue la donna di Paravati disegna”. (20 de febrero) codice filmato: I012303, b/n, 00:01:12. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=mJPPUtTMp-U> [Consultado el 5 de abril 2023].
- Strathern, Marilyn (1987) “The limits of auto-anthropology”. En Anthony Jackson (ccord) *Anthropology at Home*. London: Tavistock, pp. 59-67.
- Tedlock, Barbara (1991) “From participant observation to the observation of participa-tion: the emergence of narrative ethnography”. *Journal of Anthropological Research* 47 (1): 69-94.
- Teti, Vito (2020) *Nostalgia. Antropologia di un sentimento del presente*. Bologna: Marie-tti 1820.
- TV2000 (2019) “Natuzza Evolo, si è aperta la causa di beatificazione”. *Bel tempo si spera* (8 de abril). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=OdzjE4sBoNI&t=9s> [Consultado el 10 de abril 2023].
- TV2000 (2013) “La storia di Natuzza Evolo, la mistica di Paravati”. *Nel cuore dei giorni* (18 de noviembre). Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v= Tu1GIOLCi-k&t=195s> [Consultado el 10 de abril 2023].

Zanini, Roberto I. (2013) “Natuza Evolo: se la mistica trafigge la modernità. Intervista a Lombardi Satriani” *L'Avvenire* (1 de noviembre). Disponible en: <https://www.avvenire.it/agora/pagine/natuza-la-mistica-trafigge-la-modernita> [Consultado el 13 de abril 2023].

<https://doi.org/10.12795/RAA.2024.i24.06>

FIESTA, FIESTAS: ALGUNAS NOTAS DESDE LOS ESCRITOS DE LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

FEAST, FEASTS: SOME NOTES FROM THE WRITINGS OF LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

Antonello Ricci

“Sapienza” Università di Roma

RESUMEN

Luigi M. Lombardi Satriani, demólogo y antropólogo italiano, tuvo una profunda atención por las formas de la tradición popular y campesina del sur de Italia, pero también por los procesos de cambio cultural debido a los impulsos económicos de la mercantilización de la cultura. La fiesta fue uno de los temas principales sobre los cuales el investigador centró principalmente sus reflexiones críticas sobre la cultura popular. Muchos de sus escritos están dedicados al estudio y desciframiento simbólico de los comportamientos de los participantes en actos festivos, en particular de Semana Santa, Carnaval y romerías. Este artículo, a través de la lectura de sus escritos, propone un análisis crítico sobre el enfoque etnográfico y el modelo interpretativo con el cual el autor abordó la temática de las fiestas.

Palabras clave: Luigi M. Lombardi Satriani; Fiesta; Semana Santa; Carnaval; Peregrinaciones; Mercantilización.

ABSTRACT

Luigi M. Lombardi Satriani, an Italian demologist and anthropologist, had a profound interest for the forms of the popular and peasant tradition of Southern Italy, but also for the processes of cultural change due to the economic thrusts of the commodification of culture. The theme of the feast was one of the topics on which the scholar mostly exercised his critical reflections about folk culture. Many of his writings are dedicated to the study and symbolic deciphering of the behaviors of the participants in festive events,

in particular Holy Week, Carnival and pilgrimages. Through the reading of Lombardi Satriani's writings this article proposes a critical path in search of the ethnographic approach and the interpretative model with which the scholar approached the theme of the feast.

Keywords: Luigi M. Lombardi Satriani; Feast; Holy Week; Carnival; Pilgrimage; Commodification.

1. FIESTA

La fiesta fue uno de los temas sobre los que Luigi M. Lombardi Satriani centró principalmente sus reflexiones críticas sobre la cultura popular. Una vasta producción de ensayos fue presentada en diversos congresos, capítulos de libros y artículos de investigación científica, como leerás más adelante en este artículo.

Desde su perspectiva científica, se trataba sobre todo de afirmar políticamente la presencia de una realidad social y cultural cuya ausencia en la historia era evidente. Por tanto, estudiar las formas de expresión del mundo popular, como las celebraciones, ha significado “dar testimonio”, en el sentido dado al término, “de una ética enteramente humanista; testimonio de una condición y de un mundo” (Lombardi Satriani, 1974: 31). Por otra parte, como escribe el autor, “la fiesta –una de las instituciones que más ha llamado la atención de antropólogos e historiadores– cumple una multiplicidad de funciones, pues en ella confluyen necesidades de distintos órdenes que encuentran una composición propia, aunque provisional” (Lombardi Satriani, 1997a: 22). A partir de esta voluntad de compromiso intelectual y sobre la base de sus estudios es posible entender el permanente interés de Lombardi Satriani por este tipo de eventos. Su trabajo se ha basado en la identificación, exposición y análisis crítico de los rasgos constitutivos de las fiestas.

El investigador ha situado a esta institución entre las formas expresivas de la cultura popular, entendida como “*cultura campesina* tradicional que, aunque sujeta a cambios, aún hoy presenta una relativa coherencia” (Lombardi Satriani, 2004: 105 [cursivas del autor]; Lombardi Satriani y Mazzacane, 1976). No se trata de una definición rígida, como se verá a lo largo de este trabajo, ya que el autor se ha interesado siempre por los procesos de cambio, sobre todo de los posibles cambios en el ámbito simbólico y en la función social que un elemento cultural puede sufrir por la presión externa de las formas de mercantilización y dominación (Lombardi Satriani, 1978 y 1980).

Lombardi Satriani observa e interpreta el acontecimiento festivo como una actividad capaz de reconfigurar y afirmar la identidad de los grupos humanos. En el espacio y el tiempo festivos, las diferencias sociales y las pertenencias territoriales, particularmente en contextos tradicionales, mostrarían, aunque en parte formalmente y de manera circunscrita, una tendencia a la nivelación y la igualdad (Lombardi Satriani, 2004: 102). En un tiempo cultural muy diferente al actual, una clave similar para entender la función social igualitaria de la fiesta ha encontrado un horizonte de afirmación en la crítica radical a la imposición política de la dominación de clase y de la dialéctica hegemonía/subalternidad sobre la que se sustenta la perspectiva demológica en los años '70 del siglo XX, de la que el antropólogo calabrés fue uno de los máximos exponentes. Por ejemplo, en el contexto religioso de algunas peregrinaciones en el sur de Italia se detecta una dimensión “interclasista” y poli-situada por procedencia geográfica y de clase (Lombardi Satriani y Mazzacane, 1976). En todos los casos, el impulso cultural de participar en un acto festivo de cualquier naturaleza, sea o no de base religiosa, llevaría a los participantes a adoptar comportamientos igualitarios. La fiesta, por tanto, constituye una herramienta social capaz de reforzar los lazos comunitarios, de reconstruir, sustentar y fortalecer la pertenencia a una “comunidad del nosotros”, como lo expresa el autor recurrentemente en varios de sus escritos (Lombardi Satriani, 2004 y 2009). Según el análisis propuesto por el autor,

“Desde esta perspectiva, la fiesta constituye una técnica implementada para reapropiarse críticamente de la propia identidad; esta búsqueda de identidad representa un fuerte anclaje a la tierra, un arraigo en el lugar de pertenencia; empuja, por ejemplo, a muchos emigrantes a regresar a su comunidad de origen durante los días de la fiesta” (Lombardi Satriani, 2009: 32).

Las coordenadas de tiempo y espacio, entendidas en términos kantianos (Lombardi Satriani, 2009: 33), para el antropólogo calabrés eran las piedras angulares del análisis cognitivo de la fiesta, así como de cualquier otro elemento de la cultura, y han encontrado órdenes decisivos de representación en el acontecimiento festivo en función de la afirmación de la identidad personal y grupal: un “fortalecimiento intenso de los lazos comunitarios” (Lombardi Satriani, 2004: 102).

Lombardi Satriani distinguió entre “tiempo fuerte” como sinónimo de “tiempo festivo” y “tiempo cotidiano” de “tiempo débil”. Este último es esencial para la vida en sociedad ya que es el tiempo del trabajo, de la existencia. Sin embargo, el tiempo cotidiano se arraiga en el tiempo festivo que constituye su dimensión de espera, dándose cuenta de su tensión hacia una perspectiva epifánica. “Necesitamos el ‘tempo forte’. Si activamos mecanismos temporales fuertes, la celebración como un ‘tempo fuerte’, el tempo cotidiano enraizará en el tempo festivo” (Lombardi Satriani, 2009: 33).

Igualmente, el espacio y el territorio han sido considerados por el científico desde el punto de vista de la configuración cultural operada sobre él durante el desarrollo de la fiesta. Calles, plazas, interiores y exteriores de edificios, los pueblos y su entorno rural, itinerarios de peregrinación, sitios y paisajes naturales, etc., adquieren cambios de estatus, modificaciones simbólicas, atribuciones de significado que pueden variar según las contingencias festivas y la alternancia entre “tiempo fuerte” y “tiempo débil”. Las procesiones religiosas han sido interpretadas por Lombardi Satriani como formas de recapitulación y refundación simbólica de los espacios poblados atravesados por las procesiones religiosas: son prácticas destinadas a sacralizar el territorio del país (Lombardi Satriani, 2004). Las procesiones del Cristo muerto, por ejemplo, han sido consideradas como “una de las formas más conspicuas y frecuentes del teatro popular, un espectáculo que [...] se presenta como un meta-teatro, una representación en la que, además de las demandas religiosas, se realizan necesidades expresivas” (Lombardi Satriani, 1979b: 73). Se realizan en diferentes lugares del país y

“representan, incluso en el sentido más estricto del término, la dramatización del dolor por el Muerto, la participación de toda la comunidad y sus espacios sociales --iglesias, calles, plazas-- en un ritual de asunción de la muerte, de control de la misma, de expulsión. El espacio se impregna simbólicamente de muerte para poder recuperarlo, después del proceso de destorificación simbólica, como un *espacio renovado y protegido*” (Lombardi Satriani, 1979b: 74, cursivas del autor).

El principal desarrollo festivo en torno al que giraron las reflexiones del antropólogo calabrés fue el de la Semana Santa. En 1969, Lombardi Satriani dedicó un proyecto financiado por el CNR al Viernes Santo en Calabria y Sicilia y, en los años siguientes, manifestó un continuo interés por la celebración. En el grupo de investigación CNR participaron

“Annabella Rossi –con quien en esos años mantuve una intensa relación demo-antropológica intelectual y de amistad–, Francesco Faeta y muchos otros investigadores [...] Brevemente, planteé la hipótesis [...] de que las manifestaciones rituales de la Semana Santa y, en particular, las del Viernes Santo, se vivían tan intensamente porque constituían de hecho el contenedor cultural en el cual confluían las necesidades de los miembros de la comunidad de relacionarse con la muerte” (Lombardi Satriani, 2007: 325).

La temática cuaresmal del dolor, la penitencia, la expiación, el enmascaramiento ritual forman parte de la compleja clave de lectura simbólica con la que el antropólogo interpreta las fiestas religiosas campesinas del sur de Italia. Todo el ritual de la Semana Santa, con el Viernes Santo como momento máximo de la dimensión fúnebre y el Domingo de Resurrección como culminación del rescate y reincorporación a la vida, es asumido

como ámbito paradigmático del comportamiento festivo de las clases populares: el modelo de todas las fiestas campesinas. Dentro de este modelo hay fuertes elementos simbólicos como la sangre, sobre la que el autor ha desarrollado gran parte de su reflexión intelectual (Lombardi Satriani, 2000), la representación de la muerte como institución cultural (Lombardi Satriani y Meligrana, 1982) y el disfraz y el enmascaramiento como referencia a la metamorfosis simbólica que encuentra continuidad ceremonial en todo el ritual del Carnaval, estudiado y retomado en varias ocasiones por Lombardi Satriani (entre muchas 1997b). Basta pensar en el trabajo continuo de este en la organización y coordinación de las jornadas de estudio que tienen lugar en Putignano (BA) con motivo de las celebraciones del carnaval a partir de 2009 (ver Lombardi Satriani, 2012)¹.

Otra forma festiva muy estudiada fueron las romerías, a las que dedicó un proyecto de investigación entre 1995 y 1998 y sobre las que tuvo oportunidad de regresar varias veces en esos años. Una de las contribuciones más ricas y completas fue la introducción escrita con motivo de la traducción del libro *La peregrinación* de Víctor y Edith Turner (Lombardi Satriani, 1997c). Una densa atención crítica a la obra de los dos estudiosos se hace explícita al resaltar los rasgos compartidos o similitudes de interpretación con Lombardi Satriani a partir de experiencias en el terreno. A modo de ejemplo, el trabajo pone énfasis en “la importancia de la peregrinación para las sociedades tradicionales” en relación a una idea diferente sobre el viaje que está presente en el comportamiento de la comunidad tradicional frente al mundo burgués. La dimensión penitencial atribuida por los Turner y por Lombardi Satriani al viajar con fines de peregrinación y a emprender un largo, fatigoso y peligroso camino es una interpretación que une las reflexiones de los dos antropólogos británicos con las del estudioso calabrés, quien tuvo la oportunidad de realizar varias experiencias de campo en el sur de Italia, especialmente junto con Annabella Rossi. Este es sólo uno de los muchos elementos interpretativos en los que coincide Lombardi Satriani con los autores británicos. Podrían añadirse otros: el carácter popular de las peregrinaciones marianas; la multiplicidad y estratificación de los significados presentes en los elementos culturales de cada peregrinación; los aspectos terapéuticos; la función de aglutinante social que atribuyen al estar juntos en forma de *communitas*; la dimensión económica y comercial que acompaña siempre a las concentraciones religiosas de una peregrinación; el carácter liminar, propio de los ritos de paso, reconocible en muchos de los comportamientos de los peregrinos.

También hay algunos elementos de desacuerdo. El antropólogo calabrés señala la continua comparación que hacen los Turner entre elementos de las peregrinaciones cristianas y comportamientos rituales “tribales” (según la definición de los dos autores) al poner de manifiesto la occidentalización de los primeros y la pureza de los segundos como

1. <https://www.putignanonelmondo.it/pnmwp/category/notizie/page/467/>

pertenecientes a una dimensión arcaica. “En los Turner hay una excesiva preocupación por identificar ‘diferencias fundamentales’, como si presentar mecanismos cristianos completamente similares a los mecanismos presentes a nivel tribal constituyeran una especie de mancha para aquellos” (Lombardi Satriani, 1997c: 12). En otro pasaje, el antropólogo calabrés acentúa la dimensión crítica, destacando en las reflexiones de Turner una actitud que podríamos definir como preocupación por la presencia de elementos simbólicos de contaminación cultural impuestos desde arriba: “a veces, la perspectiva que subyace a algunos enunciados es cuando menos cuestionable, ya que presupone una jerarquía evaluativa extremadamente distanciada de la actitud antropológica, que debe ser no evaluativa” (Lombardi Satriani, 1997c: 13).

Más allá del tipo de celebración en el que centró su atención el erudito calabrés, su enfoque de estos acontecimientos sociales nunca ha sido de carácter filológico e inventariador. Más bien, su perspectiva de estudio siempre ha estado atenta a identificar formas y comportamientos culturales del mundo campesino que fueran capaces de sacar a relucir el ethos, la ideología, el estilo de vida, el comportamiento social de las clases subalternas del sur. Por cierto, a este respecto, cabe destacar cómo Lombardi Satriani subrayó la no casualidad de la atención de los investigadores de ciencias sociales (incluido él mismo) por el sur de Italia. Junto a su más cercano compañero de aventuras culturales, Mariano Meligrana, la interpretó como “proceso de meridionalización” de la cultura italiana y, al mismo tiempo, tendencia a la “folclorización de las regiones del sur” como estrategia política nacional dirigida a la asimilación del Sur, a su exorcismación y domesticación: “el problema era subsumir en términos de cultura burguesa la *diversidad* cultural de la que el Sur era un clamoroso testimonio” (Lombardi Satriani y Meligrana, 1975: 26, cursiva de los autores).

El interés de Lombardi Satriani se refería a toda forma de expresión de la cultura popular, material o inmaterial, siempre que se ubicara en el panorama general del que forma parte. No le interesaba una visión fragmentada y tipológica de los hechos culturales, entendidos también como bienes culturales, como objetos, canciones, música, cuentos de hadas, fiestas, creencias. Le interesaba identificar la compleja red de relaciones simbólicas, rituales, de uso y de valor dentro de las cuales cada uno de los elementos culturales estudiados en cada momento ocupa una dimensión viva. Así, en la segunda parte del ensayo dedicado al libro de Turner proponía una serie de consideraciones críticas sobre el tema de las peregrinaciones a partir de su experiencia personal de investigación, situándolas en la historia de los estudios demológicos y folclóricos italianos. Era una manera de retomar sus propias investigaciones y reflexiones, ampliamente recurrentes en sus escritos, sobre el tema festivo o en torno a otras formas de expresión de la cultura campesina: una manera en la que el amplio despliegue de los datos provenientes de trabajo de campo y de archivos dialogan de forma creativa con los elementos centrales de

la historia de los estudios. A modo de ejemplo, están los textos introductorios (Lombardi Satriani, 1971 y 1982) a dos obras de las que fue editor, referidas a múltiples formas de expresión de la cultura popular sureña, que fueron ampliamente difundidas gracias a una colección editorial de amplia difusión, lo que también testimonia su interés, mantenido a lo largo de los años, por la dimensión divulgativa de su trabajo científico². Ejemplo de esto último son, asimismo, la producción y participación en programas de radio y televisión de carácter documental.

2. FIESTAS

Como se mencionó en el apartado anterior, los principales eventos festivos estudiados por Luigi M. Lombardi Satriani fueron los de Semana Santa, Carnaval y Romerías. Recorriendo su bibliografía es posible identificar lugares, épocas y referencias al terreno de los que surgieron muchas de sus reflexiones sobre las fiestas.

“En mi pueblo, San Costantino di Briatico, que es la esquina, indispensable para mí, desde donde miro el mundo, la procesión del Carnaval muerto (un fantoche) serpentea por las calles, escoltado por personas enmascaradas que cantan (sacerdotes) y por mujeres realizando lamentaciones rituales” (Lombardi Satriani, 2012: 289). Este pasaje inicia las conclusiones de la conferencia organizada en Putignano en 2011 con motivo de las celebraciones del carnaval. Lombardi Satriani es desde hace años miembro activo del Comité Científico de la Fundación del Carnaval de Putignano y promotor de encuentros de estudio sobre ese tema en la ciudad de Apulia. Volviendo al pasaje citado, es emblemático del modelo etnográfico que se puede reconstruir a través de sus escritos. El primer lugar de donde surgieron sus observaciones sobre la realidad folklórica del sur fue ciertamente su propio pueblo de origen, un verdadero “pueblo en la memoria”, para recordar un denso e intenso volumen dedicado al difunto Mariano Meligrana, su primo, en el que hay colecciones de escritos que los dos escribieron juntos durante su fructífera asociación (Lombardi Satriani y Meligrana, 1987). La referencia demartiniana es muy evidente y la explicita el mismo Lombardi Satriani: en el epígrafe de ese libro coloca un pasaje de Ernesto de Martino que, entre otras cosas, señala que “para no ser provinciano hay que tener un pueblo en la propia memoria, al que siempre vuelve el pensamiento y el corazón”. La pequeña ciudad de la costa calabresa del Tirreno ha sido continuamente el centro ideal del mundo de Lombardi Satriani, de su diálogo participativo e ininterrumpido con Raffaele Lombardi Satriani, su tío, una figura esencial del Folklore calabrés a quien

2. Uno de los dos, en particular *Santi, streghe e diavoli* (Santos, brujas y demonios), derivado de una obra enciclopédica Tuttitalia - Enciclopedia de la Italia antigua y moderna (1961-1965), Florencia: Sansoni, concebida como una descripción histórico-geográfica de las distintas regiones italianas con motivo del centenario de la unificación de Italia. Fue publicada en 25 volúmenes editados por importantes exponentes de la cultura italiana de aquellos años.

dedicó una atención científica permanente a través de la reedición de obras, escritos críticos que situaron a su antepasado en el panorama de la historia de los estudios sobre folklóre y sobre cultura popular en Italia.

El palacio familiar, ubicado en la parte más antigua del pueblo y rodeado por las casas bajas de los campesinos, fue habitado continuamente por el erudito calabrés, quien, en 1986, como Decano de la Facultad de Letras y Filosofía y Prorrector de la Universidad de Calabria, organizó unas jornadas de estudio dedicadas al folclorista. En esa ocasión, se colocó una placa conmemorativa en la fachada del palacio en la que, entre otras cosas, puede leerse que Raffaele Lombardi Satriani “dedicó su laboriosa vida a la recopilación y ordenación crítica de los testimonios folclóricos de la sociedad calabresa, constituyendo con inteligencia y amor el monumento más auténtico de la Calabria campesina y sentando las bases para una historiografía del mundo popular”. El edificio es hoy un contenedor de memorias y escritos, documentos y objetos del mundo popular calabrés. Con motivo del evento anteriormente mencionado, al ingresar en la entrada de la casa grande, llamó la atención la presencia de dos marionetas de papel maché que representaban a los “gigantes” que durante algunas fiestas religiosas cobran vida con los pasos de tarantela de sus portadores. El propio Lombardi Satriani los presentó como los “gigantes” del pueblo. En torno a ellos se evidencia el profundo e íntimo interés por las manifestaciones expresivas del mundo popular, como así mismo ello se refleja en otras salas, donde los elementos de la cultura campesina se mezclaron naturalmente con las de la cultura aristocrática, dando lugar a otra dimensión cultural fruto del diálogo entre los dos mundos. La impresión no era la de una casa museo o la casa de un coleccionista, sino la de una casa completamente habitada.

En San Costantino y Briatico, Lombardi Satriani implementó una densa etnografía personal, en continua oscilación entre la actitud del erudito y la pertenencia a la comunidad aldeana. Lo que desarrolla en sus conferencias, discursos en congresos, escritos, etc., había sido vivido anteriormente como experiencia de vida³. Mucho más que una etnografía participativa o compartida, fue una destilación de la memoria filtrada a través de la lente particular de su denso enfoque intelectual, también fruto sincrético de su formación filosófica y de la matriz marxista, gramsciana y demartiniana que caracterizó su trayectoria demológica (Faeta, 2022). El método etnográfico de Lombardi Satriani, si queremos definirlo así, tuvo otro elemento decisivo y peculiar en la “larga y compartida vida con Raffaele Lombardi Satriani”, ubicada también en la casa de San Costantino. Habiendo captado en su ejemplo la dimensión ética del hacer

3. Buscando en YouTube encontré algunos videos de aficionados de la fiesta de Pascua de la Affruntata en Briatico: en muchos de ellos Lombardi Satriani aparece decidido a seguir con participación el momento decisivo del encuentro entre la Virgen, Cristo resucitado y San Juan, <https://www.youtube.com/watch?v=II2Oy9fD5Es>.

investigación de campo, definiendo esta como la “relación entre un hombre que utiliza las herramientas de su propia cultura [...] para dar más espacio a un trabajo colectivo y anónimo, a la cultura de un pueblo” (Lombardi Satriani, 1987: XIII), y considerando el enfoque del folclorista como “un ejemplo de esa *cultura de la escucha* y de esa *cultura de la transcripción*” (Lombardi Satriani, 1987: XIII), una herramienta decisiva de rescate cara a la construcción del futuro de un pueblo, el antropólogo calabrés sintetiza escribiendo: “es en este clima cultural, en esta dimensión familiar [...] que nuestro ser demólogos toma forma y madura nuestra manera de ser intelectuales en el Sur” (Lombardi Satriani, 1987: XIV).

La relación con el antepasado folclorista, aquí sólo esbozada parcialmente, ha delineado, aunque no exclusivamente, la singularidad de la fisonomía de un estudioso como Luigi M. Lombardi Satriani, de su encontrarse a gusto como aristócrata e intelectual en la dimensión cultural campesina, reconocida y devuelta como si fuera su propia cultura. Su método etnográfico, entendido como una síntesis entre el trabajo de campo, la investigación de archivo, la revisión bibliográfica y la relación directa con las formas expresivas de la cultura popular, estuvo decisivamente influido por ella. A esto hay que añadir un aspecto característico del “estilo etnográfico italiano” (Ricci, 2020: 32-37): la implicación en la investigación de campo de estudiantes, universitarios, jóvenes investigadores, profesionales en etapa inicial o en formación. Este involucramiento formaba parte de una ética política de la enseñanza avanzada, como la enseñanza universitaria, propia de los años de la demología: un procedimiento heurístico de compartir la experiencia de trabajo. Lombardi Satriani lo practicó muchas veces y lo relató claramente en sus informes para atestiguar su conciencia metodológica (Lombardi Satriani y Meligrana, 1982: 8-9; Lombardi Satriani, 1988: 184).

Sobre la base de este peculiar enfoque etnográfico ha recuperado ejemplarmente ricos repertorios festivos de Calabria y Basilicata (Lombardi Satriani, 1988, 2004), de Sicilia (2004), de Campania (Lombardi Satriani, Mazzacane, 1976), proponiendo un modelo interpretativo de lectura del acontecimiento festivo estable y claro desde un punto de vista morfológico y simbólico. Los elementos de este modelo se pueden resumir en algunos puntos clave: la fiesta como contenedor representativo de la muerte y su superación a través de aparatos rituales de diversa índole; el evento festivo como contenedor global complejo de la sociabilidad campesina, resultado de componentes religiosos, rituales, simbólicos, económicos, expresivos; la peculiaridad de la dimensión temporal y espacial de la fiesta capaz de restablecer cíclicamente lugares y territorios, tiempo diario y de trabajo. Sobre la base de este modelo, reconfigurado cada cierto tiempo sobre las contingencias de los hechos observados, Lombardi Satriani se ha enfrentado a comportamientos ceremoniales complejos, incluidas peregrinaciones, proponiendo en ocasiones interpretaciones originales, como en el caso de la conocida peregrinación al santuario de la Virgen de

Polsi, en Aspromonte, observada en clave de emigración simbólica (Lombardi Satriani y Meligrana, 1987: 31-37). Otro ejemplo incisivo de la originalidad interpretativa del estudioso fue situar en el contexto carnavalesco los funerales simbólicos organizados durante las manifestaciones políticas de la década de 1970 en Reggio Calabria. También visibilizó, de manera pionera, la inclusión del culto a la Madonna della Consolazione, patrona de la ciudad, en el contexto del antagonismo político de aquellos años en la capital calabresa (Lombardi Satriani, 1979a: 83-85 y 96-99). Son dos ejemplos que atestiguan el paso del estudioso desde la demología a la antropología (Faeta, 2022: 304).

3. FIESTAS Y PATRIMONIO INMATERIAL: UN ENFOQUE CRÍTICO

La fiesta, como expresión de la cultura popular, es desde hace unos veinte años el componente principal del conjunto de elementos de la tradición oral que conforman el denominado patrimonio inmaterial. En 2001, la Comisión Nacional Italiana para la Unesco creó un Comité para el Patrimonio Inmaterial y los Tesoros Humanos Vivos formado por Tullio Tentori, Luigi M. Lombardi Satriani, Elsa Guggino, Giancarlo Scoditti, Elémire Zolla y Stefania Massari (Puglisi, 2001). Sobre la base de su evaluación, el Teatro de Marionetas de Sicilia y el Canto a Tenor de Cerdeña fueron proclamados Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. Por lo tanto, dos formas populares de expresión de la tradición italiana, por primera vez, ingresaron al sistema de reconocimiento institucional internacional dedicado al patrimonio cultural de la tradición oral e inmaterial. Tras la ratificación en 2007 por parte del Estado italiano de la Convención de la UNESCO para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, muchos comités organizadores de eventos festivos han iniciado solicitudes de reconocimiento. Entre estos, el Comité del Festival de los Lirios de Nola, en Campania, fue uno de los primeros en implementar formas de promoción para llamar la atención sobre el evento. Al comentar el complejo escenario social y político que giraba en torno a ese festival, Lombardi Satriani, durante una conferencia en Nola y como miembro del Comité de la Unesco, argumentó que el interés del mundo antropológico italiano por el patrimonio cultural había producido resultados positivos en términos de “una percepción renovada de la importancia de la propia cultura” por parte de los protagonistas del mundo popular⁴.

Junto a esto, sin embargo, el antropólogo señaló

“aspectos completamente opuestos, que resumiría en la expresión ‘síndrome de patrimonialización’. Es como si los elementos de la cultura propia se consideraran importantes no porque representen el resultado de su plasmación multiseccular en

4. De acuerdo con la posición de Lombardi Satriani, he tratado de resaltar el carácter ambiguo y ambivalente del papel de los académicos en los procesos de patrimonialización (Ricci, 2020: 37-48).

ella, sino porque están investidas de una luz diferente, fruto de esta nueva moda cultural” (Lombardi Satriani, 2009: 37-38).

El comentario crítico de Lombardi Satriani sobre un “síndrome de patrimonialización” puede enmarcarse en dos lineamientos que caracterizan su acercamiento a la cultura popular y al patrimonio cultural. Una primera línea de interpretación se origina en la noción gramsciana de folklore entendido como un conjunto de formas culturales propias de determinados entornos sociales y, como tales, caracterizadas por la autonomía. En este sentido deben tener valor en sí mismos, como manifestaciones de una determinada clase social portadora de sus propias ideas y aparatos simbólicos. La segunda se remonta a un rechazo a cualquier forma de explotación comercial, enmarcada en el contexto del lucro neocapitalista, aplicado a las expresiones culturales: orientación que se encuentra con continuidad en sus acciones de política cultural (Lombardi Satriani, 1978). Muy significativas fueron sus intervenciones críticas contra la mercantilización y la consiguiente degradación simbólica infligida a los Bronces de Riace, las estatuas griegas encontradas en el mar en 1972 cerca de Riace Marina en la provincia de Reggio Calabria. En un discurso en un simposio internacional sobre los Bronces, que organizó junto con el arqueólogo Filippo Coarelli en 1981, Lombardi Satriani (1996: 134) escribió:

“La cultura del lucro neocapitalista asume los Bronces de Riace, según su propio horizonte y fines; no tiene, por así decirlo, una vitalidad propia, debe en cierto sentido chupar la sangre de otros fenómenos culturales, utilizando de vez en cuando todo lo que emerge de lo social, deformándolo profundamente y utilizándolo para sus propios fines”.

Igual carga crítica la aplicó en un prefacio a un famoso ensayo de Bachisio Bandinu sobre la Costa Emeralda (1980), luego reeditado en Lombardi Satriani y Meligrana 1987: 207-216. Aquí el estudioso se detuvo en la deformación del patrimonio cultural y paisajístico de esa zona de Cerdeña en términos de colonialismo neocapitalista: un territorio percibido y propuesto como un entorno, humano y natural, salvaje e incontaminado y por tanto atractivo para el turismo de élite. De ello se deduce que se aplican parámetros de valor comercial a esos lugares: ya no bienes ambientales y evidencia de diversidad cultural, sino lugares y personas para colonizar y vender para el turismo.

En el citado caso de la fiesta de los Lirios de Nola, en continuidad con sus decisivas posturas del pasado, Lombardi Satriani denunciaba los riesgos de mercantilización y explotación turística a los que inevitablemente conduciría tal actitud sociocultural, desvirtuando definitivamente el sistema simbólico y la referencia a una realidad mítico-ritual a la que había atribuido relevancia y significación sobre todo en el sentido de una autonomía cultural de las formas expresivas del mundo popular⁵.

5. Este artículo fue leído por Francesco Faeta, Laura Faranda, Roberta Tucci. Les agradezco sinceramente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bandinu, Bachisio (1980) *Costa Smeralda. Come nasce una favola turistica*, prefacio por Luigi M. Lombardi Satriani. Milano: Rizzoli.

Faeta, Francesco (2022) “Non ombre visitanti, né ombre visitate: ricordare e ripensare Luigi Maria Lombardi Satriani”. *L'uomo*, 12(1): 291-314.

Lombardi Satriani, Luigi M. (2012) “Conclusioni”. En Pietro Sisto y Piero Totaro (coords.), *La maschera e il corpo*. Bari: Progedit, pp. 289-292.

Lombardi Satriani, Luigi M (2009) “Gigli come, Gigli perché: tratti di uno scambio simbolico nell'universo festivo”. En Katia Ballacchino (coord.), *La festa: dinamiche socio-culturali e patrimonio immateriale*. Nola (NA): l'arcae'arco, pp. 31-39.

Lombardi Satriani, Luigi M (2007) “La Settimana Santa in Calabria: un trentennio, due ricerche, qualche riflessione”. En Francesco Faeta y Antonello Ricci (coords.), *Le forme della festa – La Settimana Santa in Calabria – studi e materiali*. Roma: Squilibri, pp. 325-326.

Lombardi Satriani, Luigi M (2004) *Il sogno di uno spazio: itinerari ideali e traiettorie simboliche nella società contemporanea*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Lombardi Satriani, Luigi M (2000) *De sanguine*. Roma: Meltemi.

Lombardi Satriani, Luigi M (1997a) “Lo sguardo della festa – la festa dello sguardo”. En Antonio Ariño y Luigi M. Lombardi Satriani (coords.), *L'utopia di Dioniso: festa fra tradizione e modernità*. Roma: Meltemi, pp. 22-35.

Lombardi Satriani, Luigi M (1997b) “Il corpo e il limite”. En Franco Castelli y Piercarlo Grimaldi (coords.), *Maschere e corpi: tempi e luoghi del Carnevale*. Roma: Meltemi, pp. 33-46.

Lombardi Satriani, Luigi M (1997c) “Introduzione all'edizione italiana”. En Victor Turner y Edith Turner, *Il pellegrinaggio*. Lecce: Argo, pp. 7-34.

Lombardi Satriani, Luigi M (1996) “Il successo dei Bronzi”. En Luigi M. Lombardi Satriani y Maurizio Paoletti (coords.), *Gli eroi venuti dal mare*. Roma: Gangemi, pp. 121-144.

Lombardi Satriani, Luigi M (1988) “L'addobbo della volta / Basilicata” y “Lo spazio della festa / Calabria”. En Alessandro Falassi (coord.), *La festa*. Milano: Electa, pp. 178-183 y pp. 184-191.

Lombardi Satriani, Luigi M (1987) “Introduzione – I segni di una mappa”. En Luigi M. Lombardi Satriani, Mariano Meligrana, *Un villaggio nella memoria*. Roma-Reggio

Calabria: Gangemi-Casa del libro, pp. VII-XVII.

Lombardi Satriani, Luigi M (1982) “Introduzione”, en *Fiabe calabresi e lucane*. Scelte da Luigi M. Lombardi Satriani e tradotte da Saverio Strati. Milano: Mondadori, pp. 5-43.

Lombardi Satriani, Luigi M (1980) *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*. Milano: Rizzoli.

Lombardi Satriani, Luigi M (1979a) *Rivolta e strumentalizzazione: il caso di Reggio Calabria*. Milano: FrancoAngeli.

Lombardi Satriani, Luigi M (1979b) *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio.

Lombardi Satriani, Luigi M (1978) *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas*. México D.F.: Editorial Nueva Imagen (ed. it. *Folklore e profitto: tecniche di distruzione di una cultura*, 1973 y 2021).

Lombardi Satriani, Luigi M (1974) “L'esistenza subalterna e lo sguardo egemone”. En Luigi M. Lombardi Satriani y Lello Mazzacane, *Perché le feste: un'interpretazione culturale e politica del folklore meridionale*. Roma: Edizioni Savelli, pp. 15-36.

Lombardi Satriani, Luigi M (1971) “Il tesoro sepolto”. En Luigi M. Lombardi Satriani (coord.), *Santi, streghe e diavoli: il patrimonio delle tradizioni popolari nella società meridionale e in Sardegna*. Firenze: Sansoni, 9-92, (nuova ed. 1996, Roma: Ei Editori).

Lombardi Satriani, Luigi M. y Lello Mazzacane (1976) “Per un'analisi della cultura folklorica campana”. En Maria Donzelli (coord.), *Storia, arte e cultura della Campania*. Milano: Teti editore, pp. 357-394.

Lombardi Satriani, Luigi M. y Mariano Meligrana (1987) *Un villaggio nella memoria*. Roma-Reggio Calabria: Gangemi-Casa del libro.

Lombardi Satriani, Luigi M. y Mariano Meligrana (1982) *Il ponte di san Giacomo: l'ideologia della morte nella società contadina del Sud*. Milano: Rizzoli (nuova ed. 1989, Palermo: Sellerio).

Lombardi Satriani, Luigi M. y Mariano Meligrana (1975) *Diritto egemone e diritto popolare: la Calabria negli studi di demologia giuridica*. Vibo Valentia: Edizioni Qualecultura.

Puglisi, Giovanni (2001) “l'Unesco per il Patrimonio immateriale dell'Umanità”. *Il Cantastorie*, 39(60): 52-53.

Ricci, Antonello (2020) “Note introduttive su folklore, demologia, cultura popolare, tradizioni contadine...”. En Antonello Ricci (coord.), *L'eredità rivisitata: storie di un'antropologia in stile italiano*. Roma: CISU, pp. 13-68.

<https://doi.org/10.12795/RAA.2024.i24.07>

PATRIMONIO CULTURAL ALIMENTARIO: ENTRE EL ORGULLO Y EL PREJUICIO

FOOD CULTURAL HERITAGE: BETWEEN PRIDE AND PREJUDICE

Elisabetta Moro

Università ‘Suor Orsola Benincasa’ di Napoli

RESUMEN

El ensayo pretende analizar los procesos que condujeron al reconocimiento por parte de la UNESCO de los patrimonios culturales inmateriales que giran en torno a la mesa, las costumbres alimentarias y las prácticas sociales y productivas relacionadas con la comida. El enfoque teórico abarca desde las reflexiones contenidas en los tres discursos sobre la relación entre los conceptos de raza, historia y cultura pronunciados por Claude Lévi-Strauss en las Naciones Unidas en la posguerra, hasta las reflexiones más recientes de Luigi M. Lombardi Satriani sobre el valor identitario de los alimentos. En el debate se examinan documentos como las Declaraciones de la UNESCO, la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003, el Convenio de Faro de 2005, así como las candidaturas e inscripciones de bienes relacionados con culturas y prácticas alimentarias en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad: borscht, baguette, harissa, cocina italiana, etc. El análisis muestra cómo los patrimonios alimentarios son motivo de orgullo para las comunidades y han sido durante mucho tiempo objeto de prejuicios por parte de las instituciones, tanto nacionales como internacionales. Pero desde los reconocimientos pioneros de la “Dieta Mediterránea”, la “Comida Gastronómica de los Franceses” y la “Cocina Tradicional Mexicana”, en 2010, la conciencia colectiva e institucional ha cambiado hasta el punto de que la promoción de estos patrimonios inmateriales está creciendo exponencialmente. El ensayo pretende, por tanto, ofrecer al debate antropológico una reflexión histórico-crítica y una genealogía interpretativa de este fenómeno.

Palabras clave: Patrimonio Cultural Inmaterial, UNESCO, alimentación, Lévi-Strauss, Lombardi Satriani, identidad.

ABSTRACT

The essay aims to investigate the processes that led to the UNESCO recognition of intangible cultural heritages linked to cuisine, food habits, and social and productive practices related to food. The theoretical approach is founded in the reflections included in the three Speeches pronounced by Claude Lévi-Strauss at the United Nations agency in the postwar period on the relationship between the concepts of race, history, and culture, and in the more recent reflections by Luigi M. Lombardi Satriani on the identitarian value of food. The paper analyzes documents such as UNESCO Declarations, the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, the 2005 Faro Convention, as well as the nominations and inscriptions of elements tied to food cultures and practices in the Representative List of Intangible Cultural Heritage of Humanity: borscht, baguette, harissa, Italian cuisine, etc... The analysis demonstrates how food heritages are a source of pride for communities and have instead been the object of prejudice by institutions for years, both national and international. Starting from the pioneering recognitions of the “Mediterranean Diet,” “Gastronomic meal of the French,” and “Traditional Mexican cuisine,” dating back to 2010, collective and institutional sensibilities have changed, and led to a relevant increasing activity of promotion of these intangible heritages. Therefore, the aim of this essay is to propose to the anthropological debate a historical-critical reflection and an interpretative genealogy of this phenomenon.

Keywords: Intangible culturale heritage, UNESCO, food, Lévi-Strauss, Lombardi Satriani, identity.

INTRODUCCIÓN

Los alimentos son semillas de cultura

Luigi M. Lombardi Satriani

Veinte años después del lanzamiento de la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial” promovida por la UNESCO el 17 de octubre de 2003, podemos discernir algunas líneas de tendencia en la forma en que ha sido asumida e interpretada por los distintos Estados y comunidades patrimoniales. En concreto, este ensayo se propone analizar la parte de la producción cultural que gira en torno a la mesa, las costumbres alimentarias y las prácticas sociales y productivas asociadas a ellas.

Desde el punto de vista de quien escribe -que desde hace tres años preside el comité científico de la Cátedra UNESCO de Patrimonio Cultural Inmaterial y Derecho Comparado de la Universidad de Roma Unitelma Sapienza y desde hace dos es miembro de la Asamblea de la Comisión Nacional Italiana para la UNESCO-, el aumento del número de inscripciones del patrimonio alimentario en los inventarios nacionales y regionales, así como el incremento de las candidaturas a la lista representativa del Patrimonio Mundial, es señal de una creciente sensibilidad hacia las implicaciones culturales de la alimentación.

Un ejemplo llamativo de ello son los nueve patrimonios gastronómicos inscritos por la UNESCO sólo en 2022: “Al-Mansaf: un banquete festivo y sus significados sociales y culturales” (Jordania 2022); “Saber hacer artesanal y cultura del pan baguette” (Francia 2022); “Cultura del Çay (té): símbolo de identidad, hospitalidad e interacción social” (Azerbaiyán y Turquía 2022); “Palmera datilera: conocimientos, habilidades, tradiciones y prácticas” (Emiratos Árabes Unidos - Bahréin - Egipto - Irak - Jordania - Kuwait - Mauritania - Marruecos - Omán - Palestina - Qatar - Arabia Saudí - Sudán - Túnez - Yemen 2022); “Harissa: conocimientos, técnicas y prácticas culinarias y sociales” (Túnez 2022); “Conocimientos y prácticas relacionados con el cultivo de los granos de café Khawlani” (Arabia Saudí); “Conocimiento de los maestros del ron ligero” (Cuba 2022); “Prácticas sociales y conocimientos relacionados con la preparación y el uso del aguardiente tradicional de ciruela - šljivovica” (Serbia 2022), “Técnicas tradicionales de elaboración del té y prácticas sociales asociadas en China” (China 2022).

Pero la comida también está presente en muchos otros tipos de patrimonios reconocidos por la UNESCO relacionados con rituales, festivales, celebraciones y eventos. Por ejemplo, el reconocimiento en 2022 del festival llamado Yaldā/Chella, que se celebra en Irán y Afganistán la última noche del otoño, durante la cual –como se lee en el expediente de la candidatura, archivo 01877-:

“Las familias se reúnen en casa de los ancianos y se sientan alrededor de una mesa adornada con una serie de objetos y alimentos simbólicos: una lámpara para simbolizar la luz, agua para representar la limpieza y frutos rojos como granadas, sandías, remolachas, azufaixas y uvas para simbolizar el calor. También se ponen sobre la mesa y se consumen durante la reunión caldo, dulces y frutos secos que se utilizan específicamente para la ocasión. Las actividades van desde recitar poesía y contar cuentos hasta jugar y tocar música y dar regalos a los nuevos suegros, novias e hijos. El acto celebra la identidad cultural, la naturaleza, el respeto a la mujer, la amistad, la hospitalidad, la diversidad cultural y la coexistencia pacífica”.

En este caso, alimentos simbólicos como el agua, las granadas, las sandías, los nabos rojos, la jojoba, las uvas, las infusiones, los frutos secos, se convierten en el *atrezzo* de

un ritual de convivencia que contempla también la incorporación de ciertos frutos de la naturaleza considerados como “complementos alimenticios del ritual”. El propio hecho de que los redactores del dossier se sintieran obligados a enumerar uno a uno todos estos alimentos, sugiere que se trata de una multiplicidad que invoca la abundancia distintiva de cada festín, con la típica disipación voluptuosa que gratifica a los invitados.

1. CAMBIOS ANTROPOLÓGICOS EN EL CONCEPTO DE PATRIMONIO

La UNESCO se fundó en 1945 y casi de inmediato el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss se hizo cargo de su Secretaría General de Asuntos Sociales. De 1952 a 1969, de hecho, desempeñó un papel fundamental en la definición de los objetivos de la Agencia de las Naciones Unidas y en el análisis de la conflictiva relación entre las naciones y el despreciable uso del concepto de raza que hizo el nazi-fascismo antes y durante la Segunda Guerra Mundial. Un uso malsano que no cesó con el fin del conflicto, sino que aún persiste hoy en día, aunque en menor medida y de formas menos trágicas.

Claude Lévi-Strauss experimentó en su propia piel la persecución de los judíos, hasta el punto de verse obligado a un largo exilio primero en Sudamérica y después en Estados Unidos (Lévi-Strauss, 2018). Debido a su particular historia biográfica, se convirtió en un intelectual central en la elaboración de las primeras directrices universalistas de la UNESCO que dieron lugar a la “Declaración de la UNESCO sobre la Raza” de 1950, redactada por el propio Lévi-Strauss con la colaboración de Michel Leiris, Alfred Métraux y Alva Myrdal. Para promover estos principios en las políticas de los distintos estados, la UNESCO puso en marcha lo que la jurista Chiara d’Alessandro (2021: 2) ha denominado eficazmente una “ofensiva educativa” sin precedentes.

Claude Lévi-Strauss, como miembro de la “Division pour l’étude de la race”, apoyó teóricamente esta acción y escribió su primer discurso titulado “Raza e Historia”, pronunciado en la UNESCO en 1952 y publicado por primera vez en *Le racisme devant la science* editado por la UNESCO en 1960, luego incluido como último capítulo de *Anthropologie Structurale deux* en 1973. El primero y más radical de sus argumentos es que nadie puede considerarse superior a nadie.

Basándose en una serie de estudios, sostiene que el primer dato del que hay que partir para abordar estas cuestiones es la igualdad biológica entre los individuos, que de hecho hace ilegítima cualquier pretensión de superioridad de un grupo humano sobre otro. Además, insiste en que el mundo sólo puede esperar un futuro si crea las condiciones para la coexistencia pacífica entre culturas diferentes, con los derechos humanos como base compartida e inalienable.

En su célebre segundo discurso en la sede de la UNESCO en París, titulado “Raza y cultura”, Lévi-Strauss desplaza aún más el listón del razonamiento hacia la defensa de la

diversidad cultural, hasta el punto de escribir: “la civilización mundial no puede ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que conservan cada una su propia originalidad”. Y añade, a modo de conclusión: “lo que hay que salvar es la diversidad, no el contenido histórico que cada época le ha conferido y que ninguna puede perpetuar más allá de sí misma”. Debemos, pues, “escuchar el crecimiento del grano”, alentar las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones de vivir juntos que encierra la historia” (Lévi-Strauss, 2018: 364-365).

En esta primera etapa, el antropólogo francés creía con optimismo que las diferentes naciones podían esforzarse todas por alcanzar una especie de “cultura universal del progreso”. Y esta idea suya encajaba perfectamente con las posiciones de UNESCO, que abogaban por la colaboración entre pueblos y naciones, por la afirmación de una plataforma de derechos humanos universales. Pero el idilio no estaba destinado a durar eternamente. De hecho, cuando Lévi-Strauss fue invitado a la UNESCO en 1971, para pronunciar el discurso inaugural del Año Internacional de Lucha contra el Racismo, propuso como tema “Raza y cultura”, que en apariencia parecía perfectamente en consonancia tanto con sus anteriores posiciones personales como con las de la agencia de la ONU. Pero, esta vez, la *liaison* entre el antropólogo y la institución se rompe, porque entretanto su posición sobre el tema había cambiado definitivamente. En efecto, se había convencido de la idea de que las culturas menos dotadas y más fuertes están destinadas a desaparecer debido a la colonización económica y cultural realizada por Occidente. Y en su discurso insiste en que la UNESCO debe asumir una nueva tarea, a saber, la de defender enérgicamente a las tribus y minorías. El entonces Director General, René Maheu, desconcertado por este cambio de rumbo, se mostró poco condescendiente y los diferentes puntos de vista dieron lugar a un interesante debate, reconstruido textualmente en el prefacio firmado por Michel Izard en *Raza e Historia, Raza y Cultura* (2002: VII-XVIII). Un debate también refrescado por la publicación de este segundo discurso en el primer capítulo del libro *Le regard éloigné*, publicado en Francia en 1983.

La posición multiculturalista de Lévi-Strauss se adelantó mucho a su tiempo y sólo cuando el efecto homogeneizador de la globalización se hizo evidente para todos, su postura fue compartida también por las instituciones internacionales. Lo confirma el hecho mismo de que en 2005, con motivo del 60º aniversario de la UNESCO, Lévi-Strauss, ya casi centenario, fuera invitado a pronunciar su tercer discurso, en el que esencialmente reiteró las ideas de 1971, y esta vez fue un triunfo para él. Entretanto, la idea de que había que defender las culturas, incluso en su inmaterialidad, había alcanzado la mayoría de edad.

Llegados a este punto, resulta útil volver a la propia definición que Lévi-Strauss da a los patrimonios inmateriales, que él denomina: “frágiles flores de la humanidad”. Como

tales, nacen, florecen, embriagan el aire con su perfume, pero luego se marchitan. Y a veces vuelven a florecer cíclicamente, de nuevo exuberantes y fragantes. A veces, se hibridan con otras flores. Necesitan el minucioso trabajo de las incansables abejas para ser polinizadas. Al mismo tiempo, temen la furia devastadora de las tormentas, como la globalización, que arrasan los ejemplares más frágiles y raros.

Para Lévi-Strauss, se da por descontado que la lista de patrimonios inmateriales incluye también la alimentación con su abanico de simbolismos, tradiciones, técnicas y proyecciones. Así lo demuestran ampliamente sus estudios y escritos como *Le crut et le cuit* (1966), *Du miel aux cendres* (1966), *L'origine des manières de table* (1968), por citar sólo algunos. Y ya en 1958, en *Anthropologie Structurale*, en la nota a los capítulos III y IV dedicada a una polémica con André-Georges Haudricourt y Georges Granai, introduce la categoría de “gustemi”, que es una unidad culinaria distintiva, como el mitema lo es de los mitos y el fonema de la lengua (Lévi-Strauss, 1966: 103). Además, sostiene que la cocina, la mitología y el lenguaje “son expresiones parciales de esa totalidad que se llama sociedad”, ya que son elementos fundamentales y constitutivos de la identidad (Lévi-Strauss, 1966: 102-103).

En 2006, Lévi-Strauss, entrevistado por el enviado de la UNESCO Georges Cutukdjian (d'Alessandro, 2021: 4), cuenta que los antropólogos siempre han concedido gran importancia al saber artesanal, al “savoir faire”. Y reconoce que en aquella época la UNESCO estaba haciendo mucho por defender la diversidad cultural y valorar el patrimonio inmaterial, que incluye mitologías, la artesanía, la música, las creencias, el imaginario y mucho más. Al mismo tiempo, afirma que los folcloristas, etnógrafos, etnólogos y antropólogos siempre han concedido importancia a la componente inmaterial de las producciones culturales. Él mismo, durante sus cinco viajes a Japón, realizados desde 1977 a 1988, pudo constatar la determinación con la que el País del Sol Naciente defendió sus tradiciones tras la ocupación por parte de los Estados Unidos de América. Tanto es así que Japón es el primer país del mundo que protege los bienes inmateriales con su “Ley de Protección de Bienes Culturales”, de 1948. Y que reconoce a la artesanía un valor que va más allá de los meros objetos para producir representaciones simbólicas, como relata el propio Lévi-Strauss durante sus “conferencias japonesas” en *L'Autre Face de la Lune* (2011). La amplitud de miras de Japón en materia de conservación también queda patente en el hecho de que uno de los primeros en ostentar el título de “tesoro nacional viviente” fue el ceramista Toyozo Harakawa. Luego vinieron Matsumoto Gennosuke, el maestro de una danza ritual llamada Kagura, los actores de kabuki Nakamura Jakuemon IV, el inigualable intérprete de papeles femeninos, y Sakata Tojuro IV. Y con ellos muchos otros artistas y artesanos (Bourdier, 1993; Ogino, 1995; Jongsung, 2003; Seitel, 2001; Bortolotto, 2011).

Sin embargo, la idea de que las prácticas alimentarias constituyen una parte de la cultura por derecho propio aún tardará mucho tiempo en convertirse en sentido común, tanto dentro como fuera de la UNESCO. Tanto es así que aún hoy hay quienes no consideran el patrimonio alimentario digno de estar a la altura de las demás producciones de la creatividad humana y persisten en la idea de que existe una cultura de primera clase, que sería la de las artes, la literatura o la música, y otra, más mundana, de segunda clase, que sobreviviría en el folclore, los rituales, las supersticiones, etc.

2. LAS INCERTIDUMBRES DE LA UNESCO EN EL RECONOCIMIENTO DEL PATRIMONIO ALIMENTARIO

La Convención de la UNESCO de 1972 lleva más de cincuenta años regulando las medidas para salvaguardar el patrimonio material del mundo, con especial atención al patrimonio cultural y natural. Anteriormente, la Convención de La Haya de 1954 había establecido cómo debían protegerse los bienes culturales en caso de guerra. Además, la Convención de la UNESCO de 1970 había especificado cuáles serían los instrumentos internacionales para sancionar y prevenir la importación, exportación y transferencia de propiedad de bienes culturales.

El primer paso hacia el reconocimiento de los patrimonios inmateriales, que de hecho quedaron fuera de la Convención de 1972, fue el *Programa de la UNESCO sobre las Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad* de 1997, cuyo objetivo era redistribuir geográficamente los reconocimientos de la Lista del Patrimonio Cultural de la Humanidad de la UNESCO para incluir los patrimonios orales e inmateriales. Uno de los defectos del programa era que hablaba explícitamente de “obras maestras”, como señala Chiara d’Alessandro, demostrando así su persistencia en utilizar un léxico eminentemente histórico-artístico e implícitamente jerárquico (d’Alessandro, 2021: 10). La conferencia de Washington de 1999 dejó constancia de la insuficiencia de las recomendaciones de 1989 y sentó las bases de la Convención de 2003. Tras una larga negociación política y cultural, la Conferencia General lanza la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, un instrumento específicamente dedicado al patrimonio inmaterial.

La definición de estos patrimonios como inmateriales o intangibles se basa en la ausencia del principio jurídico aplicable viceversa a los patrimonios materiales que, como dirían los latinos, son “Res quae tangi possunt”, es decir, cosas que se pueden tocar. En realidad, lo que se protege son las tradiciones, el folclore, la cultura oral, los rituales, las ceremonias, los espectáculos (musicales, teatrales, coreográficos, poéticos, etc.). Literalmente, en el artículo 1 aparece:

“El patrimonio cultural inmaterial[...] se manifiesta, entre otros, en los siguientes ámbitos: a) tradiciones y expresiones orales, incluida la lengua como vehículo del

patrimonio cultural inmaterial; b) artes del espectáculo; c) costumbres sociales, rituales y actos festivos; d) conocimientos y prácticas relacionados con la naturaleza y el universo; e) artesanía tradicional” (Scovazzi, 2012; Mariotti, 2012; Sinibaldi, 2020).

En la mesa de negociaciones, el Gobierno italiano pidió que se incluyeran en este último punto “la artesanía tradicional y las prácticas eno-gastronómicas”, pero la propuesta sólo fue aceptada en su primera parte relativa a la artesanía tradicional, con la supresión de la parte relativa a las prácticas eno-gastronómicas (d’Alessandro, 2021: 13).

Cuando la Convención entró en vigor en 2006, eran treinta los países firmantes, entre ellos Italia, que la ratificó en 2007. Hoy son más de 180, y la visión de otros Estados, comunidades, culturas y sensibilidades está contribuyendo decisivamente a ampliar el horizonte de acción de la propia Convención, haciéndola menos eurocéntrica, más participativa, e incluyendo progresivamente y de forma cada vez más convincente el patrimonio alimentario. Sin perjuicio del principio fundamental, enunciado en el apartado 1 del artículo 2, según el cual quedan excluidas de reconocimiento todas las prácticas que violen los derechos humanos establecidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, y/o sean incompatibles con el respeto mutuo entre comunidades o perjudiquen al medio ambiente.

Otro mérito de la Convención de 2003 es el haber reconocido en la denominada “comunidad patrimonial” a un nuevo sujeto interesado. Según Chiara d’Alessandro, de hecho, “por primera vez la Convención de 2003 abre el perímetro del espacio jurídico a nuevos sujetos, las comunidades, que asumen un papel decisivo en la definición de lo que constituye el patrimonio y, por tanto, del propio proceso de patrimonialización, un papel hasta ahora reservado únicamente a los actores institucionales” (d’Alessandro, 2021: 15). Además, el artículo 2.1 se refiere explícitamente a la función social de estos patrimonios, que contribuyen a construir un “sentimiento de identidad”.

En 2005, el Convenio de Faro --Convenio Marco del Consejo de Europa sobre el Valor del Patrimonio Cultural para la Sociedad-- estableció aún más claramente qué se entiende por “comunidad patrimonial” y cuál debe ser su papel desde la fase inicial de identificación de los patrimonios inmateriales hasta, posteriormente, en las acciones de salvaguardia (Volpe, 2023). En este sentido, la antropóloga Elena Sinibaldi (2020: 27), funcionaria de la oficina de la UNESCO de la Secretaría General del Ministerio de Cultura italiano, escribió que estos patrimonios “se caracterizan por ser un proceso continuo de transmisión intergeneracional “de base comunitaria” que asume variables sociales y participativas, así como la revitalización de posibles rasgos culturales”

3. EL PUNTO DE INFLEXIÓN DE VITRÉ EN 2009

Entre 2008 y 2009 se presentaron a la UNESCO las primeras candidaturas de patrimonio alimentario. Se trata de la “Dieta mediterránea”, la “Comida gastronómica de los franceses”, propuesta por la República Francesa, y la “Cocina tradicional mexicana: cultura comunitaria ancestral y permanente, paradigma michoacano”, propuesta por México.

La primera reacción de la institución no fue positiva, ya que las personas de contacto de algunos estados no consideraban que las prácticas alimentarias sean bienes dignos de protección y, sobre todo, no consideraban que las actividades relacionadas con la mesa estuvieran plenamente cubiertas por las categorías incluidas en el artículo 2 de la Convención de 2003.

Francia toma el tema en sus manos y organizó una reunión de estudio en Vitré, en el departamento de Ille-et-Vilaine, los días 4 y 5 de noviembre de 2009. Esta se desarrolló en un lugar emblemático de la localidad bretona, la Maison des Cultures du Monde; una institución fundada en 1982 por Chérif Khaznadar, que fue quien ideó la Lista del Patrimonio Inmaterial. La Maison está subvencionada por los Ministerios franceses de Cultura y de la Comunicación, Asuntos Exteriores, la Fundación Alianza Francesa, la ciudad de Vitré y la ciudad de París, donde tiene su sede. La Maison tiene recogido en sus estatutos, como objetivos, la promoción de los bienes inmateriales, la salvaguardia de la diversidad cultural y todas las expresiones de las identidades locales. Lo paradójico es que el propio Chérif Khaznadar no consideraba entonces que la gastronomía fuera un bien cultural que pudiera incluirse entre los salvaguardados por la Convención de 2003. En cualquier caso, ofreció este espacio para profundizar en la investigación científica al respecto. Así, el Comité Intergubernamental para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, reunido en Estambul los días 4 y 5 de noviembre de 2008, encargó a un grupo de expertos que resolviera esta disputa político-cultural. Los comisionados fueron el profesor Slimane Hachi, director del Centre National de Recherches Préhistoriques, Anthropologiques et Historique de Argel, que presidió los trabajos del equipo; Marc Jacob, director de FARO (Interface Flamand pour le Patrimoine Culturel) de Bélgica; Mila Santova, directora del Instituto del Folclore y miembro de la Academia Búlgara de Ciencias; la antropóloga japonesa Yumiko Nanaumi; Maria Cecilia Londres Fonseca, del Consejo Consultivo del Patrimonio Cultural de Brasil; y Pape Massène Sene, Secretario General del Ministerio de Cultura, Patrimonio Histórico, Lenguas Nacionales y Francofonía de Senegal.

Los expertos concluyeron su trabajo con un documento que no deja lugar a dudas desde su título: “Conclusions du groupe d’experts concernant les pratiques alimentaires en tant que parties intégrantes des systèmes culturels et du patrimoine culturel immatériel” (AA.

VV. *Conclusiones* 2009; Moro 2014: 81). En él afirman que “Si les pratiques alimentaires ne sont pas explicitement mentionnées à l'article 2 (“Définition”) du Convention, celles-ci sont néanmoins parties intégrantes du patrimoine culturel immatériel” (AA.VV. *Conclusions* 2009: 1). Añadiendo que estas prácticas se integran en la definición no como meras respuestas a necesidades biológicas, sino como experiencias culturalmente elaboradas por los grupos humanos a lo largo de su historia. “Les pratiques alimentaires participent de manière significative à procurer aux communautés, groupes et individus un sentiment d'identité et de continuité; que ceux-ci les transmettent de génération en génération” (AA.VV. *Conclusions* 2009: 1, #1). De este modo, las prácticas alimentarias contribuyen a la valorización de la diversidad cultural y la creatividad humana y, al mismo tiempo, constituyen una red de factores histórico-sociales, económicos y simbólicos que pueden favorecer procesos de desarrollo de carácter duradero y sostenible.

El camino hacia el reconocimiento de la milenaria Dieta Mediterránea, de la extraordinaria tradición gastronómica francesa y de la famosa cocina tradicional de la región mexicana de Michoacán, estaba allanado.

Pero el documento no se detiene ahí porque, en su segundo punto, vincula indisolublemente la alimentación a las tradiciones y expresiones orales, las artes escénicas, los rituales y fiestas, el conocimiento de la naturaleza y las prácticas afines. Y de nuevo, a la artesanía tradicional. La comisión, por tanto, recomienda una visión amplia y articulada del concepto de práctica alimentaria que no se resuelva simplemente en una serie de recetas y tipicidades, sino que remita a los procesos sociales, y a las políticas y retóricas que incesantemente las contienen y producen. Con especial atención al lapso temporal de la producción y de las prácticas en cuestión, que, como se especifica en el punto tres, debe asumirse en su totalidad y no segmentado en momentos individualizados particulares. El acto de alimentarse, por tanto, sólo se convierte en patrimonio si se entiende como un “processus structuré et complexe qui va de l'obtention des matières premières jusqu'à l'acte de consommation” (*Conclusiones* AA.VV. 2009: 2, #3). En definitiva, una cadena material y simbólica susceptible de cambio continuo debido a la aparición de nuevas necesidades de la comunidad a la que pertenece. De este modo, las tradiciones alimentarias y los modos de vida ligados a ellas quedan, al menos en teoría, rescatados del riesgo de que la patrimonialización por parte de la UNESCO signifique su fosilización. De hecho, parece claro que la Convención de 2003 establece que los elementos del patrimonio cultural inmaterial deben ser vivos y, por tanto, estar en constante evolución. Reconoce que cambian con el tiempo y que un elemento nunca es el mismo. Prueba de ello es el hecho de que la investigación etnográfica de campo, solicitada explícitamente por la UNESCO a las comunidades patrimoniales, no debe hacerse de una sola vez para siempre, sino que debe actualizarse continuamente.

Se trata, pues, de un enfoque teórico-metodológico en absoluto ingenuo ni mecanicista, que ofrece múltiples niveles de interpretación y aplicación. No obstante, cierto tipo de defensores de la tutela siguen interpretándola de forma demasiado restrictiva y acusan a la UNESCO de faltas a menudo infundadas. Nunca fue el caso de Luigi M. Lombardi Satriani, quien, por otra parte, ya consideraba en *Folklore e profitto (Folclore y beneficio)*, publicado en 1971, que de la cultura más que los objetos producidos debían estudiarse los procesos sociales, los imaginarios y las prácticas. Además, con perspectiva de futuro, había apoyado la idea de que las culturas populares debían estudiarse dentro de las dinámicas de la sociedad de masas y no fuera de ella. En resumen, en el flujo de la historia y no en la trastienda de la modernidad.

Lombardi Satriani también desempeñó un papel clave como presidente de la Asociación Italiana de Ciencias Etnoantropológicas (AISEA) en los años noventa, asistiendo a las reuniones de la Comisión Nacional Italiana para la UNESCO. Su mirada, siempre atenta a los cambios y a las sutiles dinámicas que se instauran entre instituciones internacionales, organismos nacionales y comunidades locales, supuso una importante contribución a los debates que siguieron a la firma italiana de la Convención de 2003. Además, Lombardi Satriani, junto con Letizia Bindi, ha reflexionado en varias ocasiones sobre el papel de los medios de comunicación y los archivos televisivos en la definición histórico-antropológica y la conservación del patrimonio cultural, así como sobre las prácticas y retóricas de construcción de la idea de comunidad (Lombardi Satriani, 1980 y 2005; Bindi, 2005 y 2009).

Las dos aportaciones del antropólogo calabrés más directamente relacionadas con el patrimonio enogastronómico son el libro *Cibo e sacro (La comida y lo sagrado)*, editado con Roberto Cipriani, y la entrevista en vídeo titulada *Cibo è sacro (La comida es sagrada)*, recogida por Rossella Galletti el 7 de marzo de 2013 en la Universidad Suor Orsola Benincasa de Nápoles, que puede verse en acceso abierto, y subtitulada en inglés, en el Museo Virtual de la Dieta Mediterránea (www.mediterraneandietvm.it). Se trata de una auténtica clase magistral de antropología, en la que Lombardi Satriani define los alimentos como “semillas de cultura”. Y donde destaca cómo la comida es un “medium con la sacralidad (...) un medium de comunicación entre el más allá y el más acá”. Señala, además, cómo la abundancia de alimento, característica de todas las fiestas, sirve para solemnizar cada ceremonia y sacralizar ese momento concreto. También subraya el hecho de que “el rito necesita la comida para tener y conservar ese carácter de sacralidad que posee el rito”. Para concluir, añade que “la comida transmite conocimientos antiguos, que constituyen lecciones de civilización”, por lo que considera que la cocina italiana, con sus diversidades regionales es en todos los casos un patrimonio inmaterial de gran valor y que forma parte del patrimonio más amplio que llamamos Dieta Mediterránea. Anticipándose, así, diez años a la designación de la “Cocina Italiana” por la UNESCO

-de la que hablaremos a continuación- y ofreciendo una interpretación que aúna el Estado y los territorios, lo particular y lo general, gracias a la amplitud de miras y a la libertad de pensamiento que siempre le han caracterizado. Y que constituyen, en mi opinión, su mayor enseñanza.

3.1 Las comunidades y el deber de salvaguardia

La mejor estrategia para la preservación de cualquier elemento, más aún de los patrimonios culinarios, es la operada por las propias comunidades a través de la transmisión voluntaria de generación en generación de conocimientos, técnicas y valores (Apolito, 2007: 18; Palumbo, 2009 y 2013; Sinibaldi, 2020). La memoria se convierte así en la trama viva de una historia en movimiento, diversamente rearticulada, ya sea por las aceleraciones del cambio o por los *amarcod* de los nostálgicos. En esencia, por las dinámicas mitopoéticas que sustentan cualquier valorización. Por eso, el papel de las comunidades, como subrayan tanto la Convención de 2003 como la Convención de Faro de 2005, es fundamental y debe ser autodirigido y no heterodirigido. Ascendente y no descendente. En resumen, la práctica gastronómica, para tener un valor duradero en el tiempo, debe hablar al corazón de la comunidad que la representa ante sí misma como una herencia recibida de los antepasados. Es la comunidad la autora de ese proceso de producción simbólica que le confiere el estatuto de bien precioso, en cierto modo único, incluso cuando no lo es en absoluto, sino prestado para su uso, compartido con otras culturas y estados. Como ocurre en el caso de la Dieta Mediterránea, que une a Italia, España, Grecia, Marruecos, Portugal, Chipre y Croacia en el dossier de la UNESCO, pero que, en realidad, también implica a muchas otras zonas del área mediterránea. Un patrimonio inmaterial que tiene la primacía de ser el primer “elemento inmaterial” de carácter alimentario que se incluyó en la Lista de la UNESCO con una candidatura plurinacional. Y lo que es más, abierta a cualquier otro país que desee unirse al grupo proponente. No fue este el caso de la comida gastronómica francesa, de la cocina tradicional mexicana, del arte del *pan de jengibre* del norte de Croacia, de la fiesta marroquí de la cereza de Sefrou, del *Mibu no Hana Taue* japonés, del trasplante ritual de arroz de Hiroshima y de muchos otros patrimonios culturales en los que la bandera, nacional, si no incluso nacionalista, imprime un signo reivindicativo de singularidad. Una tendencia que es cada vez más evidente en reconocimientos recientes como el café turco, la harissa tunecina y la baguette francesa.

4. BORSCHT: LA SOPA DE LA DISCORDIA ENTRE UCRANIA Y RUSIA

El caso más significativo de esta tendencia, con consecuencias políticas e institucionales, es el reconocimiento en 2022 de la “Cultura de la cocina borscht ucraniana”: la tradición de hacer sopa con caldo, remolacha roja y borchevik (*Heracleum sphondylium*), una planta que crece a lo largo del río Dnipro, de la que toma su nombre la receta. Mientras

los organismos evaluadores examinaban la candidatura, el Ministerio de Asuntos Exteriores de la Federación Rusa puso en marcha una estrategia de tensión diplomática y en su cuenta oficial @Russia lanzó el hashtag #Borsch con el mensaje: “Un clásico atemporal, el #Borscht es uno de los platos #rusos más famosos y queridos y un símbolo de la cocina tradicional”. Rusia, además, a través de la portavoz del presidente Vladimir Putin, reivindicó la receta y acusó a la UNESCO de avalar un caso de “apropiación cultural”. La “guerra del borscht” se solapó con el actual conflicto bélico entre ambos países. Tanto es así que el expediente de candidatura 01852 señala que el reconocimiento forma parte de los procedimientos de “Necesidad de Salvaguardia Urgente”, ya que la práctica se ha visto en peligro por el propio conflicto iniciado en febrero de 2022, que impide a las comunidades y familias reunirse y preparar este plato, entre otras cosas por la imposibilidad de producir o encontrar ingredientes. Aunque, siempre que es posible, las familias ucranianas lo hacen de todos modos.

La evidente complejidad de evaluaciones como la de Borscht, y la creciente variabilidad de las aplicaciones, está impulsando a la agencia de la ONU a realizar cada vez más trabajos de seguimiento y revisión de sus propios procesos de toma de decisiones para actualizar las Directrices Operativas que acompañan a la Convención, con el fin de reducir la competitividad entre los distintos estados y comunidades.

5. LA DIETA REFUERZA LA PAZ ENTRE LOS PAÍSES MEDITERRÁNEOS

Muy diferente es, sin embargo, el caso de la Dieta Mediterránea, ya que desde la Declaración de Chefchaouen, del 13 de marzo de 2010, ha visto emerger una *communitas* transnacional, mantenida junta por una unidad ancestral (Moro, 2014: 94 - 99), fragmentada por divisiones históricas y geopolíticas pero nunca olvidada, que es reformulada según el modelo griego de la *hestia koiné*, el hogar de los ancestros: donde el fuego sagrado ardía perpetuamente en el centro de la *polis* (Niola, 2020). De hecho, como señalaba Lombardi Satriani en la entrevista antes citada, la comida mediterránea es un rasgo común de Italia - desde Trieste hasta Palermo - y de todas las poblaciones mediterráneas que participan o han participado de un universo histórico común, porque el haber disfrutado de la civilización mediterránea se ha sedimentado en la historia de estas poblaciones, dando lugar a rasgos característicos que él identifica como “mediterraneidad”.

Y por otro lado, subraya Luigi M. Lombardi Satriani: «Los italianos del sur tenemos fuertes lazos con España, tanto en el aspecto culinario como en la dimensión ritual: Nápoles y Sevilla tienen muchas cosas en común y no sólo por la dominación española. Además, los italianos también tenemos algunos rasgos comunes con Túnez y otros países del Magreb: el cous cous que cocinan en Trapani es similar al cous cous que se

come en el norte de África. Lo común de la mediterraneidad es una referencia a un universo histórico que ha sido común a lo largo del tiempo».

Así, la sobriedad de la vida meridional se ha propuesto desde el principio no como propiedad exclusiva de una u otra cultura nacional, sino como un bien transnacional y, por tanto, abierto a muchas declinaciones y perspectivas de futuro. Y, al mismo tiempo, también a una lectura del pasado plural, como sugiere Isidoro Moreno-Navarro en la entrevista en vídeo que me concedió el 25 de mayo de 2015 en su despacho de la Universidad de Sevilla (accesible en abierto, en español con traducciones al inglés y al italiano, en el Museo Virtual de la Dieta Mediterránea, www.mediterraneandietvm.it). Entre otras cosas, precisamente para fomentar este tipo de candidaturas, la UNESCO ha establecido una vía rápida para las candidaturas multinacionales, que pueden proponerse cada año y sin límite de número (Moro, 2020).

CONCLUSIONES

Como prueba de lo dicho hasta aquí, justo cuando estaba escribiendo este ensayo, el Ministerio de Cultura italiano y el Ministerio de Agricultura, Soberanía Alimentaria y Bosques propusieron conjuntamente a la Comisión Nacional Italiana para la UNESCO el dossier de la candidatura de “La cocina italiana entre la sostenibilidad y la diversidad biocultural”, que fue aprobado y enviado rápidamente a París. Se trata de una novedad absoluta, porque hasta ahora los dos ministerios siempre habían competido entre sí y a menudo los expedientes de temática alimentaria propuestos por el primero eran considerados irrelevantes por las oficinas del segundo. Y no pocas veces se rumoreaba que en los círculos institucionales la línea cultural a seguir para elevar el *soft power* del Belpaese debía mantenerse alejada del patrimonio alimentario ya que, a nivel internacional, habría propiciado el estereotipo de Italia como el país de la “pizza y la mandolina”. Quizá, esta vez, Italia sepa realmente ir más allá del folclore (Clemente y Rossi, 1999; Clemente y Mugnaini, 2001; Clemente, 2006; Catoni, 2007) y comience a incluir en su patrimonio cultural los resultados de la creatividad de todas sus clases sociales. Mejor aún, bioculturales (Bindi, 2022; Bindi, Conti y Belliggiano, 2022).

Conviene recordar que la propia percepción individual e institucional del patrimonio cultural forma parte de este proceso continuo, como demuestra el caso de la Francia posrevolucionaria. El escritor Victor Hugo tuvo que intervenir para abrir los ojos a sus compatriotas que derribaban edificios históricos, desvalijaban iglesias y destruían obras de arte porque eran amadas por la vituperable nobleza. Victor Hugo escribió su *J'accuse...!* ad hoc sobre el patrimonio en la revista “Revue des deux Mondes”, en 1832. Se trata de un artículo titulado *Guerre aux démolisseurs*, donde acusa al Estado y a los particulares de una alianza culpable contra los monumentos, las artes y la memoria de Francia. El móvil de estas acciones, que el autor de *Nostre Dame de Paris* no duda

en calificar de actos vandálicos, es, por un lado, un laicismo talibán y, por otro, el mero interés económico, ya que los bienes inmuebles antiguos se consideraban un gasto más que un beneficio (d'Alessandro, 2021: 30-33). De ahí los lamentos de Hugo:

“Una ley para los monumentos, una ley para el arte, una ley para la nacionalidad de Francia, una ley para las memorias y una ley para las catedrales, una ley para los más grandes productos de la inteligencia humana, una ley para las obras colectivas de nuestros padres..., en resumen para lo que una nación considera más sagrado después del avenir, una ley para el pasado” (Hugo, 1880 - 1926: 342).

Ahora, las leyes y las convenciones internacionales están ahí. Y no sólo sirven para proteger, sino también para hacer aflorar patrimonios donde antes nadie los veía, sobre todo cuando estaban ligados a prácticas eno-gastronómicas. En el momento de terminar este ensayo, los patrimonios inmateriales reconocidos por la UNESCO ascienden a 667 y los países implicados a 140. Hasta Victor Hugo estaría orgulloso.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA.VV. (2009) *Conclusions du groupe d'experts concernant les pratiques alimentaires en tant que parties intégrantes des systèmes culturels et du patrimoine culturel immatériel*. Paris: UNESCO.

Apolito, Paolo (2007) "I beni DEA e il «fare» le tradizioni". *Antropologia museale*, 17: 12-17.

Bindi, Letizia (2022) *Grazing Communities. Pastoralism on the Move and Biocultural Heritage Frictions*. New York – Oxford: Berghahn.

Bindi, Letizia; Mauro Conti y Angelo Belliggiano (2022) "Sense of Place, Biocultural Heritage, and Sustainable Knowledge and Practices in Three Italian Rural Regeneration Processes". *Sustainability*, 14 (8): 48-58.

Bortolotto, Chiara (2011) "Participation des «communautés» dans la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel. Vers un nouveau paradigme patrimonial?". En Ahmed Skounti y Ouidad Tebbaa (eds.) *De l'immatérialité du patrimoine culturel*. Marrakech: Université Cadi Ayyad, pp. 39-43.

Bourdier, Marc (1993) "Le mythe et l'industrie ou la protection du patrimoine culturel au Japon". *Genèses*, 11: 82-110.

Catoni, Maria Luisa (2007) *Il patrimonio culturale in Francia*. Milano: Electa.

Cipriani, Roberto y Luigi Maria Lombardi Satriani (eds.) (2013) *Il cibo e il sacro*. Roma: Armando Editore.

Clemente, Pietro (2006) "Antropologi tra museo e patrimonio". *Antropologia. Il patrimonio culturale*, 7: 155-173.

Clemente, Pietro y Emanuela Rossi (eds.) (1999) *Il terzo principio della museografia. Antropologia, contadini, musei*. Roma: Carocci.

Clemente, Pietro y Fabio Mugnaini (eds.) (2001) *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma: Carocci.

Dei, Fabio (2002) *Beethoven e le mondine: ripensare la cultura popolare*. Roma: Meltemi.

d'Alessandro, Chiara (2021) *La tutela giuridica del patrimonio culturale immateriale. Uno studio di diritto comparato*. Milano: Wolters Kluwer/CEDAM.

Hugo, Victor (1880, 1926) "Guerre aux démolisseurs". En Id. *Oeuvres complètes de Victor Hugo. Littérature et philosophie mêlées*. Paris: A. Houssiaux, pp. 316-342.

Jongsung, Yang (2003) *Cultural protection Policy in Korea: Intangible Cultural Properties and Living National Treasures*. Seoul: Jimoondang.

Lévi-Strauss, Claude (2015) «*Chers tous deux*». *Lettres à ses parents 1931-1942*. Paris, Seul (trad. it. *Lettere ai genitori. 1931-1942*. Milano, Il Saggiatore, 2018).

_____ (2011) *L'Autre Face de la Lune*. Paris: Seul (trad. it. *L'altra faccia della luna. Scritti sul Giappone*. Milano: Bompiani, 2015).

_____ (2001) *Race et Histoire. Race et Culture*. Paris: UNESCO-Albin Michel (trad. it. *Razza e storia. Razza e cultura*. Torino: Einaudi, 2002).

_____ (1973) *Anthropologie Structurale deux*. Paris: Plon (trad. it. *Antropologia strutturale due*. Milano: Il Saggiatore, 2018).

_____ (1968) *L'origine des manières de table*. Paris: Plon. (trad. it. *L'origine delle buone maniere a tavola*. Milano: Il Saggiatore, 1971).

_____ (1966) *Du miel aux cendres*. Paris: Plon (trad. it. *Dal miele alle ceneri*. Milano: Il Saggiatore, 1970).

_____ (1964) *Le crut et le cuit*. Paris: Plon (trad. it. *Il crudo e il cotto*. Milano: Il Saggiatore, 1966).

_____ (1958) *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon (trad. it. *Antropologia strutturale*. Milano: Il Saggiatore, 1966).

Lombardi Satriani, Luigi Maria (2015) *Cibo è sacro*. En Rossella Galletti (video-intervista), en Mediterranean Diet Virtual Museum: www.mediterraneandietvm.it.

_____ (2005) “Universi mediatici e sguardo antropologico”. En Letizia Bindi *Bandiere, antenne, campanili*. Roma: Meltemi, pp. 9-17.

_____ (1979) *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Palermo: Sellerio.

_____ (1980) *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Milano, Rizzoli.

_____ (1996) “Cibo dono socialità. La civiltà della tavola nella società signorile nei secoli XVIII-XIX”. En Vito Teti (ed.) *Mangiare meridiano. Le culture alimentari di Calabria e Basilicata*. Catanzaro: Adamo, pp. 123-153.

Mariotti, Luciana (2012) “Valutazione d'insieme del patrimonio intangibile italiano”. En Benedetta Ubertazzi, Tullio Scovazzi e Lauso Zagato (eds.) *Il patrimonio culturale intangibile nelle sue diverse dimensioni*. Milano: Giuffrè, pp. 203-210.

Moreno-Navarro, Isidoro (2015) “The Sevillian cuisine of the Mediterranean”. En Elisabetta Moro (video-intervista a cura di) en Mediterranean Diet Virtual Museum: www.mediterraneandietvm.it.

Moro, Elisabetta (2014) *La dieta mediterranea. Mito e storia di uno stile di vita*. Bologna: Il Mulino.

Moro, Elisabetta (2020) “L’arte di mangiare bene e stare bene/The Art of Eating Well and Staying Well”. En Elisabetta Moro e Marino Niola (eds.) *I segreti della dieta mediterranea/ Secrets of Mediterranean Diet*. Bologna: Il Mulino, pp. 39-57/ pp. 185-202.

Niola, Marino (2020) “L’origine della dieta mediterranea/The Origin of the Mediterranean Diet”. En Elisabetta Moro e Marino Niola (eds.) *I segreti della dieta mediterranea/Secrets of Mediterranean Diet*. Bologna: Il Mulino, pp. 19-38 / pp. 165-184.

Nomination File no. 01852 for Inscription in 2022 on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. Available online: <https://ich.unesco.org/en/USL/culture-of-ukrainian-borscht-cooking-01852>

Nomination File no. 01877 for Inscription in 2022 on the Representative List of the Intangible Cultural Heritage of Humanity. Available online: <https://ich.unesco.org/en/RL/yald-chella-01877>

Ogino, Masahiro (1995) “La logique d’actualisation: le patrimoine et le Japon”. *Ethnologie française*, 25 (1): 57-64.

Palumbo, Berardino (2013) “A carte scoperte. Considerazioni a posteriori su un percorso di ricerca a rischio di «patrimonializzazione»”. *Voci. Annuale di scienze umane*, X: 123-146.

Palumbo, Berardino (2011) “Le alterne fortune di un immaginario patrimoniale”. *Antropologia Museale*, 28-29: 8-23.

Palumbo, Berardino (2009) *Politiche dell’inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*. Firenze: Le Lettere.

Petrillo, Pier Luigi (2021) “La Dieta Mediterranea patrimonio culturale dell’umanità/The Mediterranean Diet: Cultural Heritage of Humanity”. En Elisabetta Moro e Marino Niola *I segreti della Dieta Mediterranea. Mangiare bene e stare bene/ Secrets of Mediterranean Diet. Eat Well and Stay Well*. Bologna: Il Mulino, pp. 59-78/203-222.

Ricci, Antonello (ed.) (2019) *L’eredità rivisitata. Storie di un’antropologia in stile italiano*. Roma: CISU.

Sanità, Helga (2019) “Note sull’attualità di <Folklore e profitto>”. En Antonello Ricci (ed.) *L’eredità rivisitata. Storie di un’antropologia in stile italiano*. Roma: CISU, pp. 332-341.

Scovazzi, Tullio (2012) “La definizione del patrimonio culturale intangibile”. En Gaetano M. Golinelli (ed.) *Patrimonio culturale e creazione di valore*. Milano: CEDAM, pp. 152 e ss.

Scovazzi Tullio, Ubertazzi, B. y Zagato, L. (eds.) (2012) *Il patrimonio culturale intangibile nelle sue diverse dimensioni*, Milano, Giuffrè.

Seitel, Peter (ed.) (2001) *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment of the 1989 UNESCO Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*. Washington DC: Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution Press.

Sinibaldi, Elena (ed.) (2020) *L’UNESCO e il patrimonio culturale immateriale: patrimonializzazione e salvaguardia*. Roma: Ufficio UNESCO MIBACT.

Sinibaldi, Elena (2020) “I processi di candidatura UNESCO del Patrimonio culturale immateriale: una prospettiva metodologica”. En Id. (ed.) *L’UNESCO e il patrimonio culturale immateriale: patrimonializzazione e salvaguardia*. Roma: Ufficio UNESCO MIBACT, pp. 26-33.

Skounti, Ahmed (2011) “Elementi per una teoria del patrimonio immateriale”. *AM Antropologia Museale*, # 28-29: 33-40.

Skounti, Ahmed y Ouidad Tebbaa (2006) *La Place Jemaâ El Fna, patrimoine culturel immatériel de Marakech, du Maroc et de l’humanité*. Rabat: Bureau de l’UNESCO.

Volpe, Giuliano (2023) *La convenzione di Faro e le “comunità di patrimonio”*. *Dalle cose alle persone. Dal diritto del patrimonio culturale al diritto al patrimonio culturale*. Roma: Enciclopedia Italiana Treccani, vol. 13: pp. 75 - 82.

<https://doi.org/10.12795/RAA.2024.i24.08>

PERPETUARSE MEDIANTE LA PALABRA. LA OBRA POÉTICA DE LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

PERPETUATING ONESELF THROUGH WORDS. THE POETIC WORK OF LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

M.^a Pilar Panero García

Universidad de Valladolid

RESUMEN

En este artículo abordamos la figura del profesor, antropólogo, político e intelectual Luigi M. Lombardi Satriani como poeta. Para ello nos centraremos en su segundo poemario, *L'evazione dai giorni*, que recoge treinta y siete poemas del primero, *Nostalgia di futuro*, *Poesia di Amori* (1956-2013), que completa con veintiún poemas más sobre el tiempo percibido como fugaz. Si bien estos primeros libros mantienen una línea temática que llega al tercero, *Omnia vincit Amor. Poetica dell'Amore*, es este último el que ha generado reflexión sobre esta faceta vital del autor. Existe un pequeño estudio que introduce la edición española (Panero García, 2021) y dos sustanciosas y sugerentes reseñas (Castano, 2018; Puerto, 2023). Mediante la poesía, nuestro vate busca un conocimiento verdadero a través del arte y de la belleza. Y, si bien estas están al servicio de las relaciones humanas como las musas de la mitología griega, su forma de concebir el conocimiento y las relaciones humanas gobiernan la escritura creativa que acerca y distancia sus afectos personales e intelectuales. Para un humanista como Lombardi Satriani, la literatura es necesaria para salir del punto muerto, fenomenológico y empírico, al que muchas veces nos llevan las ciencias sociales. La palabra es la herramienta para sobreponerse al tiempo que consume la vida propia y también la de los seres amados.

Palabras clave: Luigi M. Lombardi Satriani; poesía; tiempo; introversión; extraversion; memoria.

ABSTRACT

This article deals with the figure of the professor, anthropologist, politician and intellectual Luigi M. Lombardi Satriani as a poet. To do so, we will focus on his second collection of poems, *L'evazione dai giorni*, which brings together thirty-seven poems from the first, *Nostalgia di futuro*, *Poesia di Amori (1956-2013)*, which he completes with twenty-one more poems on time perceived as fleeting. Although these first books maintain a thematic line that extends to the third, *Omnia vincit Amor. Poetica dell'Amore*, it is the latter that has generated reflection on this vital facet of the author's life. There is a small study that introduces the Spanish edition (Panero García, 2021) and two substantial and suggestive reviews (Castano, 2018; Puerto, 2023). Through poetry, our poet seeks true knowledge through art and beauty. And while these are at the service of human relations like the muses of Greek mythology, his way of conceiving knowledge and human relations governs the creative writing that brings his personal and intellectual affections closer and distances them. For a humanist like Lombardi Satriani, literature is necessary to break the phenomenological and empirical deadlock to which the social sciences often lead us. Words are the tool to overcome the time that consumes one's own life and also that of loved ones.

Keywords: Luigi M. Lombardi Satriani; poetry; time; introversion; extraversion; memory.

EL CORO: ¿Y no llegaste aún más adelante en tus propósitos?
PROMETEO: Sí, libérté a los hombres de la obsesión de la muerte.
EL CORO: ¿Qué remedio has descubierto, pues, para este mal?
PROMETEO: He hecho nacer entre ellos la ciega esperanza.
EL CORO: Poderoso consuelo diste en tal día a los mortales.
PROMETEO: Todavía les otorgué un don mayor. Les hice presente del fuego.

Prometeo encadenado, Esquilo

Creer en la supervivencia del alma, o en la memoria de los hombres, es lo mismo que creer en dios, es lo mismo que cargar su tabla mucho antes del naufragio.

“Dice Rubén”, Jaime Sabines

INTRODUCCIÓN

Es pública y está acreditada internacionalmente la biografía académica de Luigi. M. Lombardi Satriani (Briatico, 10 de diciembre de 1936-Roma, 30 de mayo de 2022), como lo son su prestigio y su talla moral. Sin embargo, es menos conocida la faceta de poeta de este académico y padre de la antropología italiana, a pesar de que el homenajeado en este volumen practicó con asiduidad durante años el arte de Caliope y Erate.

Fue en los últimos años de su vida cuando se decidió a dar a conocer sus poemas, y si bien hay un corpus inédito que está previsto publicar ya póstumamente¹, podemos disfrutar de tres poemarios: *Nostalgia di futuro, Poesia di Amori (1956-2013)* (Lombardi Satriani, 2014), *L'evazione dai giorni* (Lombardi Satriani, 2015)² y *Omnia vincit Amor. Poetica dell'Amore* (Lombardi Satriani, 2017). Es importante partir de que estos tres libros operan unitariamente tanto en la estética, como en la función. Ésta última la abordaremos más adelante y, con respecto a las formas métricas, ya las sintetizamos en el último poemario, que es común en los tres publicados:

“...alterna las composiciones largas y las cortas en verso paralelístico libre, sobre todo versículo libre, aunque también en algunos poemas emplea el versículo mayor. Predomina un ritmo de pensamiento semántico, aunque en algunos poemas también nos da ritmos verbales. Alterna el ritmo ideológico positivo con paralelismos sinonímicos con el ritmo ideológico negativo con paralelismos antitéticos. Estos poemas narrativos más largos refieren una historia vital, mientras que otros breves condensan lo esencial de la misma historia. En las formas breves el autor también emplea el verso libre. El verso paralelístico libre ofrece un tono cotidiano que se hace transversal en todo su cancionero. El vate mantiene ritmos

1. Información facilitada por Alfonso y Patrizia, hijo y viuda respectivamente de Luigi Lombardi Satriani.

2. *Nostalgia di futuro. Poesia di Amori (1956-2013)* lo componen ciento siete poemas y *L'evazione dai giorni* cincuenta y siete, de los cuales treinta y siete y el texto de Dante Maffia se repiten en ambos poemarios. Los poemas que se repiten son los primeros: “Corrida”, “Il giuoco”, “Sassinoro (I Dovevi assorbire; II Nella vostra città)”, “Un signore”, “Dopo avere parlato”, “Le pareti di libri”, “L'episodio è finito e la ronda continua a girare”, “Aver baciato una statua”, “Estate (I. D'un tratto; II. Non so più per che cosa ho vissuto; III. Il pensiero del fiume; IV. Dovrei andare in città; V. Di te; VI. Sono antiche rinunce; VII. In quei funghi mesi passati)”, “Un mucchio di pezzettini di carta”, “Lettera dal Sud (I. Quando tu verrai; II. Vorrei bere; III. Basterebbe)”, “Ritorno al liceo”, “Lettera d'inverno”, “In città c'è qualcuno”, “Volere una donna”, “Da bambino pensavi”, “Cessanti”, “La mattina mi sveglio”, “L'attesa”, “Fra un anno”, “Aspromonte”, “Miss (I. Dopo tanto dolore; II. Se giungi alla sera)”, “La macchia”, “Natale nel Sud”, “Abbracciare una donna”, “Mi ritrovo ragazzo”, “Troppe volte il tuo amore”, “Le nostre mani nude”, “Malattia della vita”, “Ciao, amore”, “Questo stare in ascolto”, “Accettare un amore”, “Il castello”, “Gabbiano”, “Mi piace spiare sul tuo corpo i segnali”, “Scherzo d'agosto” y “Ti amo nel corpo di altre”. Todos aparecían intercalados con otros en *Nostalgia di futuro. Poesia di Amori (1956-2013)*.

fónicos en algunos poemas, pero que coexisten con otros en los que el ritmo se logra solo con recurrencias léxicas como la anáfora, la repetición y los paralelismos, o con recurrencias semánticas como la percusión, la acumulación o la sinonimia” (Lombardi Satriani, 2021: 17).

En nuestra opinión, su autobiografía intelectual titulada *Vaghe stelle dell'orsa. Il passato è il futuro* (Lombardi Satriani, 2019) da muchas claves vitales que recorren su poesía y que mediante la palabra salen de la esfera íntima para convertirlas en universales. La memoria de un hombre puede ser la memoria colectiva de un grupo y con su poesía hace, sobre todo, un ejercicio para recordar el pasado y tomar perspectiva de un futuro incierto, pues puede ser amplio o exiguo. La poesía de Lombardi Satriani es un recorrido vital a través de sus anclajes topográficos y temporales, pero considerando siempre a los otros que habitaron en esos espacios a lo largo de su intensa vida. En la rememoración autoficcional lírica se reivindica la propia existencia, más allá de lo que tenga de vanidad su exposición y del pudor que le produce. Si bien este último, entendido como una cualidad positiva, unido a poemas que sondan la intimidad y la propia biografía es una especie de oxímoron que el poeta reconoce:

“Parole, parole, parole.
Son parole scavate a fatica negli anni,
di cui ho estremo pudore,
ché è come se per esse
fossi nudo nell'anima” (“Congedo”, p. 97)³.

La idea de autoficción que ha tenido mucho éxito en la narrativa tras el trabajo de Lejeune (1975), desde tiempos más reciente se ha aplicado poética de autoficción a la lírica. Críticos como Laura Scarano (2011a; 2011b), han trabajado en concepto de *metapoema autorial*, en el que el autor nos hace partícipes de un proceso simbólico por el cual la persona de carne y hueso se construye como personaje literario. En una magnífica antología de poetas contemporáneos en lengua española que congrega a españoles y latinoamericanos nos dice:

“Sería una puesta en abismo del mecanismo identitario del poeta como tal, asumiendo la referencia a la persona histórica que le da vida literaria. Estamos frente a una autorrepresentación del autor en el poema, de naturaleza ficcional (por incluirse en un texto literario), pero con efectos pragmáticos indudables” (Scarano, 2014: 43).

3. Cuando citemos poemas de la única edición de *L'evazione dai giorni* (Lombardi Satriani, 2015) nos limitaremos a incluir la página o páginas en las que están.

Lombardi Satriani al escribir fragmentos de su vida crea una identidad que necesariamente no es ficción, pero que es un relato vital en que asume su verdad como hombre que pertenece a la Historia. La mirada ante una vida que cambia según el momento en que el sujeto mire:

“*Contar-se* consiste sin duda en un acto de lenguaje, pero más que rendir cuenta de una verdad histórica, parece aspirar a darnos una versión de una verdad interior. Por eso, la literatura es uno de los medios por los cuales la acción de *contar* la propia historia deviene elaboración de una «identidad narrativa», que compensa de algún modo ese proceso siempre inacabado de articulación del yo” (Scarano, 2014: 37-38).

Luigi, el hombre que goza y sufre, no se construye como personaje literario con su nombre (designación rígida del yo) como hacen los poetas antes mencionados, sino que se hace reconocible con los que lo rodean y, sobre todo, con los que ama, que son los que tienen plena presencia textual. Este proceso culmina en *Omnia vincit Amor. Poética del Amore* con la aparición más o menos explícita de sus afectos: Bianca y Patrizia, sus esposas, su hermana Concettina, su amiga Giusy, su hijo Alfonso, niño o adulto, su padre y otros seres queridos como sus amigos, sus tíos...; también Calabria y su trabajo como lugares y conductos necesarios para relacionarse con sus amores (Panero García, 2021: 20). En *L' evasione dai giorni* solo aparecen Alfonso y Patrizia en la dedicatoria de dos poemas, sin título y “Era invierno” respectivamente. Cuando escribe un epílogo para *Omnia vincit Amor. Poetica dell' Amore* él con humildad no desdeña el exceso de autobiografismo, pero reconoce que es útil solo en tanto en cuanto “en la carga vivificante de las palabras, y aquellas figuras que he amado han marcado mi existencia: aun en la multiplicidad de los papeles, representan para mí rasgos de vida y alimento subterráneo” (Lombardi Satriani, 2017: 162)⁴. Sus palabras, acostumbrado a lidiar con la muerte desde su más tierna infancia, hay que entenderlas como un acto defensivo, pero también agradecido.

Sin embargo, en general, los poemas de Luigi escritos a lo largo del tiempo, pensemos por ejemplo en la horquilla temporal de más de medio siglo que nos da el primer libro, no nos ofrecen un relato lineal y objetivo de los hechos y las encrucijadas andados hasta la meta humana, la irrevocable muerte. El conjunto de poemas que comienza a escribir con veinte años, nos llevan necesariamente a lo que Pierre Bourdieu llamó “La ilusión biográfica” (1997: 74-83). El antropólogo acostumbrado a la biografía —historia de vida—, revestido de poeta que organiza su obra sabe que

“Producir una historia de vida, tratar la vida como una historia, es decir como la narración coherente de una secuencia significativa y orientada de acontecimientos,

4. Traducción tomada de la edición española (Lombardi Satriani, 2021: 178).

tal vez sea someterse a una ilusión retórica, a una representación común de la existencia, que toda una tradición literaria no ha dejado ni deja de reforzar. Por este motivo es lógico requerir la ayuda de quienes han tenido que romper con esta tradición en el ámbito mismo de su realización ejemplar” (Bourdieu, 1997:76).

Nosotros conocemos el nombre propio de quien escribe, un “designador rígido” que nos lleva a “divisiones tajantes, absolutas, indiferentes a las particularidades circunstanciales y a los accidentes individuales, en la fluctuación y el flujo de las realidades biológicas y sociales” (Bourdieu, 1997:79). Sin embargo, la información sobre lo que nombra la ofrece con la palabra con la que el poeta abstractamente da testimonio de su personalidad, aunque esta se mueva siempre dentro de unas coordenadas sociales e históricas que también fluctúan. En los poemas narrativos, como “L’episodio è finito e la ronda continua a girare” (pp. 18-19), “Estate” (pp. 22-28), “Lettera dal Sud” (pp. 30-33) o “Ritorno al liceo” (p. 34) entre otros, que salpican los poemarios de Lombardi Satriani nos podemos dejar llevar por la ilusión de que los presenta como parte de la biografía. Sin embargo, su estar en ellos cambia en el tiempo y en el espacio, y más que parte de la (auto)biografía poética revelan la personalidad de un sujeto fragmentado. En este individuo su nombre es una fotografía fija y sus sentimientos fotografías en movimiento. Como expresa Philippe Lejeune refiriéndose a las “instancias del «yo»” lo que es propio de la persona es “la tensión entre la posible unidad y la intolerable división, y el corte fundamental que hace del sujeto hablante ser un prófugo” (1994: 97).

Lombardi Satriani nos ofrece sus vivencias con inversiones y desplazamientos en sus poemas. Muchos están escritos cuando ya es un hombre maduro o anciano, pero todos organizados para su publicación en la senectud, aunque no tenemos el dato de la fecha de composición de los mismos. Él sabe que lo real es caprichoso y moldea las biografías, pero que en ellas hay una conciencia de identidad que desea que perdure en el tiempo y venza mediante la palabra eterna a la muerte (Puerto, 2023).

“Inanellando amori
lungo la successione degli anni
o orizzontalmente nel tempo
e poter così fingere ch’è stata sconfitta la fine,
spostandola in un tempo a venire.
È certo illusorio,
ché la fine comunque sarà
e via via il tempo dinanzi
si restringe sempre di più,
con oggettiva ferocia” (“Congedo”, p. 97).

Veamos cómo aborda el tema universal del consumo del tiempo solo retenido por la memoria.

1. LA VIDA TAMIZADA POR LA MEMORIA

Memoria se traduce del griego *mnêmê* y, en latín como en las lenguas romances la vinculamos a la rememoración de lo vivido para recrear mentalmente el pasado. Cuando recobrarla desde el presente es un ejercicio doloroso y condenatorio aparece el ardid de la esperanza para regresar al puerto seguro de Ítaca. La memoria ofrece la prerrogativa de idealizar un pasado vulgar, o de aborrecer con el tiempo acontecimientos que fueron o se vivieron como luminosos y felices. En el medio de estas dos acciones extremas está la de buscar un sentido al tiempo vivido, un patrimonio íntimo y personal, que en nuestra tradición cultural equipara la memoria al conocimiento. La poesía de Lombardi Satriani se incardina en un canon cultural en el que el Hombre, a través de la memoria, tiene conciencia del tiempo que tiene un sentido en cada vida, “La cognizione del tempo” se titula la primera parte de su último poemario. El registro, la narración y la memoria por medio de la lírica responde a la vocación humana de trascendencia.

Dante Maffia en el hermoso prefacio que abre *Nostalgia di futuro, Poesia di Amori* (1956-2013) y que sirve de cierre en *L'evazione dai giorni* (Lombardi Satriani, 2015: 99), se pregunta que quién es mejor que un antropólogo para saber que la vida se mueve en muchas direcciones y que, a menudo, se bebe de fuentes que ningún mapa registra o en manantiales que sacian la sed y nos hacen sentirnos eternos. Pero la inmortalidad es un deseo inalcanzable y el antropólogo que escribe y que ahora nos ocupa es un hombre lúcido. Él sabe que el Amor con mayúscula y referido a cualquier afecto será vencido por el paso del tiempo, “l'evazione dai giorni”, que conduce irrevocablemente a la muerte. Esta que planea en todo el libro ya está presente en el primer poema, porque si todas las criaturas como el toro la presienten (“Corrida”, p. 9), los hombres la esperan y saben que el tiempo se encoge con una ferocidad que es objetiva (“Braci coperte dal gelo”, p. 92; “La vita rifugge la morte”, p. 93; “Congedo”, p. 97). Otras veces, el tiempo ejecuta otras condenas que no son la muerte, pero que pesan y duelen. Se interpone en la comunicación con el ser que un día fue amado (“Obstinati silenzi”, p. 95) o se interpone entre los amantes que se desean pero que no pueden unirse por la distancia y la incomunicación prolongadas (“Il silenzio del tempo”, p. 89; “Obsessione del tempo”, p. 90) En estos poemas eleva en un tono lírico el desbordamiento humano ante la fuga de la vida, que solo se conjura en compañía de otros:

“Una sfilza di ore infuocate
questo torrido agosto,
mitigato a volte dal vento
sta per concludersi nell'inarrestabile

scorrere del tempo.
A me resta il grido
per il tuo corpo da stringere
e godere con calma vorace” (“Volo di rodini”, p. 91).

A través de la escritura de poesía canalizó la pulsión humana de ser inmortal sin caer en el narcisismo imperante. La disolución del ego, que es evidente en su último libro de poemas como ha señalado Pilar Panero (Lombardi Satriani, 2021: 13-23), es una opción literaria que cultiva en estos poemarios previos. Frente al autorretrato ridículo —cuyo clímax actual es el *selfie*—, él nos ofrece varios que se realizan en función de las ausencias o las presencias queridas, deseadas, admiradas, apreciadas... en las que sistemáticamente busca una comunión. La memoria fijada con la palabra en forma de *canzoniere* es el único paliativo hasta que la vida se cumple, aunque la literatura sea un juego sincrónico:

“Scrivendo una pagina,
tenteremo di sentirci vivi
e fingere di credere al giuoco.
Porteremo — segreto —
un vago sentire ch'è forse
il sentirsi mancati, mancati” (“Il giouco”, p. 10).

El juego, como la técnica y el rito, está culturalmente pautado y como el último está cargado de simbolismo. Sin embargo, este juego literario ya tiene un perdedor. Cualquiera que lo ejerza sabe que está trucado, pues la triunfadora, aunque imprevisible, ya está definida. Ella tiene más oportunidades que el Hombre, pues este solo esquiva sus embates por el azar que le brinda múltiples bazas. Mediante lo lúdico se resuelve, aunque sea momentáneamente, la angustia de lidiar con una antagonista invencible. Esta idea de este poema, y de otros, él la expresará nítidamente recurriendo a dos ejemplos literarios con veintiocho siglos de diferencia, en el epílogo para *Omnia vincit Amor. Poetica dell'Amore*, antes mencionado:

“Cuando le preguntaron a Eugenio Montale por qué escribía poemas, él respondió: «porque la vida es demasiado corta». Creo que es una respuesta esclarecedora. La poesía, en efecto, dilata el tiempo y vence, de alguna manera, a la muerte, superando su irrevocabilidad, y lo hace rociando sobre las figuras queridas y difuntas savia vital esencial, gigantesca libación de sangre, como en la *Nèkyia* del episodio homérico de Patroclo” (Lombardi Satriani, 2017: 161)⁵.

Con frecuencia rompe el lirismo, o directamente lo deja de lado, para dar paso a una espontaneidad atrevida y evidente, que pone al poeta como un conversador cercano que

5. Traducción tomada de la edición española (Lombardi Satriani, 2021: 177).

recurre al humor directo. Este hecho incontestable obliga al poeta a valerse del recurso de la ironía, tropo de la palabra y del pensamiento que provoca un distanciamiento entre el presente y el objeto recordado. La ironía establece un diálogo entre lo que expresa el enunciado presente y lo que evoca que está ausente por ser el pasado. La dama gorda, el señor que habla de caza, el teniente que vive en Udine y el resto de compañeros del liceo que tienen diversos empleos y se han casado (p. 34) son un espejo distorsionado de ellos en su juventud. Usar el lenguaje del adversario, que es el paso del tiempo, evita expresar directamente que ya no son hermosos, esbeltos, libres e impulsivos. Desde el humor, la burla o el desengaño más amargo y despiadado, pues la ironía ofrece diversas lecturas, el poeta se representa como el caballero viejo, un poco gordo, un poco preocupado, un poco asustadizo y un poco calvo que desea ignorar su presente y se refugia nostálgicamente en su pasado. Aunque esto es pura quimera, también forma parte del juego y, lo que es más importante, lo ayuda a redimensionar el mundo y a él mismo:

“Lui solo non lo sa.
E crede di essere,
ancora,
quello che era una volta:
un uomo
que tende.
E ora i ragazzi
lo attorniano con lazzi
mentre le madri dalle case
li chiamano, ché è ora di cena” (“Un signore”, p. 13).

Otras veces la decadencia de vejez se manifiesta en la cortesía con el viejo, que este percibe como una humillación despiadada, en la que se le recuerda que, frente al joven, se le niega su sexualidad o, lo que es peor, se la considera un tabú, por obscena e inadecuada, por lo que se coarta su capacidad de amar plenamente. En una sociedad que sacraliza la belleza el proceso natural del envejecimiento, la caducidad inequívoca se desencadena cuando se desarma el espíritu de quien siente la afrenta y sabe que la dura ley es que nacemos para morir:

“È amaro sopravvivere a tanti
e accorgersi che il proprio tempo è finito
e il passato è diventato lontano,
e il futuro un'ètile striscia,
che va scomparendo di fretta” (“Gentilezza e stupori, p. 81).

Sin embargo, el poeta rompe momentáneamente mitos y estereotipos de la vejez por su deseo de vida y de un futuro posible, aunque se exiguo. “Era inverno” (96) es un poema

que dedica a Patrizia y que expresa la posibilidad de recobrar el calor. El envejecimiento es un hecho y las satisfacciones siguen siendo efímeras, pero la modernidad le otorga al cuerpo mortal en la modernidad la categoría de entidad más longeva y, “de hecho, única entidad cuya expectativa de vida tiende a aumentar con el paso de los años” (Bauman, 2003: 194). Dante Mafia escribe un epílogo que llama “Nostalgia de futuro” en el que expresa la realidad inmediata del poeta, la de un anciano que tiene la oportunidad de amar y ser amado; y la realidad imaginada, la de un futuro que podría ser y al que se agarra como la última oportunidad para vivir plenamente los años en los que el cuerpo resista.

El paraíso perdido de la infancia y la juventud se depura en algunos poemas desde la mirada de un adulto escéptico. Los recuerdos de aquellos días felices vividos en su pueblo se tornan remotos y esenciales. Enfrentarlos con plena conciencia implica una pérdida de la Edad de Oro y la expulsión de un Paraíso preservado en la memoria. Él sabe que se construye un relato idealizado y por ello el presente necesariamente decepciona. El ideal nostálgico de Odiseo —encarnación del astuto y versátil— de regresar a casa es un imposible:

“Non tornare sui luoghi d’infanzia
è una massima saggia
e perciò tu l’hai sempre derisa.
Ogni volta ch’è vera
ti vorresti mangiare le mani.
[...]
Se resti ancora in paese
non avrai più un’infanzia” (“Ritorno al liceo”, p. 34)

En varios poemas se aprecia un contraste entre la sensibilidad infantil y juvenil que la conciencia del adulto ha procesado. Sin embargo, en su lectura el receptor aprecia la doble percepción de la vivencia integrada en la experiencia y la conciencia del hombre maduro o anciano. El niño piensa que cualquier día es de fiesta y todo se puede lograr, mientras que el hombre experimentado sabe que su máxima aspiración es recibir el calor de una mujer, que ni siquiera le puede sanar las heridas (“Da bambino pensavi”, pp. 40-41). El niño sueña con festejar vestido de blanco, mientras que el hombre desengañado y solo ni siquiera podrá recordar ese sueño brillante cuando transcurra un año (“Fra un anno”, p. 44).

Calabria y, en general el Sur de Italia, es un personaje a veces real y a veces soñado en sus poemas. Si Lombardi Satriani propuso unir el folclore y la antropología cultural en un solo campo de estudio. Esa patria campesina con un fuerte sesgo arcaico, pero en profunda transformación, que él analizó sin las ambigüedades del folklorismo ramplón,

pintoresco y siempre conveniente, es el lugar al que siempre vuelve físicamente o en su corazón. Esta patria contrasta con la ciudad porque se identifica con sus raíces familiares y con su deidad familiar, su tío Raffaele Lombardi Satriani, un demólogo que abrió el camino para el estudio de las tradiciones populares calabresas (Faeta, 2022). Los paisajes de Calabria, sus ritos y las fiestas familiares representan la infancia que ya no volverá. La casa familiar en San Constantino Briático es su *axis mundi* (Librandi y Teti, 2022). Nos deja poemas en los que la añoranza, como conciencia de pérdida que se anhela, es una fuerte sensación.

2. LA POESÍA COMO RETÓRICA ÍNTIMA DE LA ALTERIDAD

Luigi M. Lombardi Satriani construye a través de más de medio siglo de escritura poética un relato basado en su intimidad. Sin embargo, este no es una simple trasposición de unas vivencias y unas emociones que verbaliza mediante la escritura para desvelar una faceta vital secreta. Su intimidad, por el contrario, expresa comportamientos y modos de vida propios de un tiempo y un espacio histórico concreto. Lo epocal no vela lo íntimo del sujeto, sino que acompaña a sus emociones positivas —cognitivas y psicológicas— en lo convencional. Cuando el poeta dice

“Ma dagli uomini adulti
non ci si attende dolore:
hanno imparato a soffrire
e non fanno sciocchezze.
Così hai portato con te in Aspromonte
il tuo senso di pena
che gli altri non sanno” (“Aspromonte”, p. 47).

responde a un patrón de conducta en el que cohabitan los mitos y los tabúes sociales arraigados relativos a los valores que se esperan de “un hombre hecho y derecho”. La tradición cultural y el peso de la familia nuclear hacen que la intimidad sea intersubjetiva. Mediante los poemas se cuenta y se proyecta una imagen de sí mismo reflexionando sobre los propios sentimientos, la conciencia moral y las acciones; pero las relaciones con los otros también pertenecen a la intimidad por lo que continuamente traspasa la fina línea que separa lo privado de lo público, lo confidencial de lo que no es reservado: “Vida pública, vida privada y vida íntima no son tres espacios separados, aunque sí *distinguibiles*. No son separados, añadiría ahora yo, porque se comunican entre sí y hacen posible que el contenido de uno pase a cualquiera de los otros dos. Los «escenarios» son en cada caso distintos, pero los escenarios exigen actores y también espectadores” (Castilla del Pino, 1989: 10).

“Molte volte mi sono nascosto nei libri
occultando così che trovare parole

era un modo per proiettarmi nel tempo
e oltrepassare la morte” (“Congedo, p. 97).

En los numerosos poemas en los que en sus tres libros relata de forma explícita o velada una relación amorosa erótica o el deseo de ella, aparecen otros sujetos y las pautas culturales que determinan cómo obrar en esa situación. La intimidad para el Hombre de nuestro tiempo solo puede ser lo que no es transferible, sea una emoción o una idea o la mezcla de ambas, porque los afectos están impregnados de nuestros usos y costumbres como grupo que vive en sociedad. En sus versos se presenta como un hombre único, pero esa diferencia necesariamente ha de ser articulada identificándose radicalmente en la dimensión social y en la historicidad.

Luigi nos ofrece en sus poemas microrelatos de intimidad que se abren a los demás. Sus poemas son una reflexión íntima, pero nunca un repliegue hacia sí mismo. Existe en su escritura un deseo de pervivir con las experiencias y emociones compartidas con los demás. Esta postura vital que privilegia la alteridad es explícita también en su testamento académico, en el que el maestro, querido y admirado, generosamente presenta su vida y su obra como un gran coro en el que dialogan seres del pasado y del presente que lo sobrevivirán en el futuro:

“Mientras recojo los materiales para este libro, leo las frases del *Autoritratto* [*Autoritratto nello studio* de Giorgio Agambem] que, con su verdad, me golpean profundamente y me aclaran las razones por las que he querido escribir este libro, que me devuelve, incluso antes que, a otros, las figuras y los momentos que han construido mi existencia, marcándola y enriquecido su sentido.

[...]

La memoria siempre ha ejercido una influencia decisiva sobre mí; cuando tengo la oportunidad de ejercitarla, la figura o el momento que es objeto de ella emerge de manera extremadamente vívida, como si no hubiera pasado ya, sino que se hiciera presente, una vez más, con toda su carga conmovedora. De alguna manera, no es como si estuvieran representados, sino como si estuvieran realmente presentes, restituyendo el sabor y el calor del momento en que los vi, haciéndose vivos en el momento mismo del recuerdo.

[...]

Lo que llama la atención en las bellas palabras del poeta [introducción de Elio Pecora al *Libro degli amici*] es la estoica melancolía con la que alude a su avanzada edad y al proceso de anulación en el que sus historias inevitablemente comienzan a unirse.

Mientras describo mi itinerario a través de las figuras que he encontrado, parece como si recreara una especie de galería de Amores, pero esta galería, con solicitud

preeminente a las figuras femeninas, la he establecido ya en mis libros de poesía, al margen de su posible validez estética” (Lombardi Satriani, 2019: 13-15)⁶.

Francesca Castano (2018: 120), figura muy cercana a Luigi M. Lombardi Satriani, sostiene en la reseña que hace de *Omnia Vincit Amor. Poetica dell'Amor*, que los afectos del poeta están en sintonía con la idea de “modernidad líquida” acuñada por el sociólogo y filósofo Zygmunt Bauman, aseveración que compartimos. Según este conocido sintagma el individuo-ciudadano moderno construye su identidad de forma poliédrica en función de los otros buscando la comunión con ellos. Ante el desgaste de la propia vida y de las ajenas por la fuga del tiempo, arriba aludimos a la vejez, el poeta establece una actitud defensiva en la que preserva personas y lugares queridos y deseados, aunque materialmente no estén o hayan cambiado o estén en la diáspora. Su vida ya no ha sido como la de sus ancestros apegados a un lugar y una comunidad en la que los lazos que tejían las relaciones humanas eran duraderos y los hogares eran concretos. Él se aleja de su hogar calabrés entrando en la dinámica moderna:

“La comunidad del dogma comunitario es un hogar aparente (un hogar familiar, no un hogar encontrado ni un hogar construido, sino el hogar en el que uno ha nacido, de tal modo que no hay en ningún otro lado huellas del propio origen, de la propia «razón de existir»): y es, por cierto, una clase de hogar que, para la mayoría de las personas, parece más de cuento de hadas que fruto de la experiencia personal” (Bauman, 2003: 182).

Sin embargo, el antropólogo minucioso que estudia grupos de campesinos, que a pesar de la fractura de su cultura conservan rasgos y creencias arcaicas, es capaz de acompañarlos y convertirlos en protagonistas de su investigación científica en el campo. Su delicadeza y empatía con los subalternos y olvidados nos convida a un diálogo con los actores de sus trabajos antropológico-culturales (Cipriani, 2022). Pero este coloquio cargado de silencios, comparaciones y expectativas comunitarias, propias de su hogar recobrado solo a veces, trascienden a su poesía (“In città c'è qualcuno”, p. 37).

CONCLUSIONES

Concluyo aquí este texto que solo aspira a dar algunas de las claves de la poesía de Luigi. Numerosos amigos y discípulos han glosado en diversos medios su talla profesional, pues fue un conocido y reconocido antropólogo, pero al mismo tiempo han destacado también su bonhomía. Tuve la fortuna de conocerlo y admirarlo por su trato afable y sus formas refinadas a la hora de relacionarse con los demás y, aunque la palabra suene un tanto anacrónica, creo que puede definirse como un caballero. Es conocido su compromiso político, senador de Izquierda Democrática-L'Ulivo de 1996 a 2001, en el que destacó

6. La traducción es nuestra.

por su oposición a las mafias y su defensa de la Cultura con mayúscula. Su vida pública y académica también es importante aquí, pues alimentan su quehacer literario.

Evidentemente, en una existencia larga y plena son tantos los caminos, que una vida pueden parecer varias, pero el uso de máscaras no impide existir de forma unitaria con unas constantes: las tuyas son amar y reconocerse en los otros. Pienso que su poesía fue una necesidad, y ocasionalmente tal vez un desahogo, para lograr reconocerse en los que amó y por los que fue amado a lo largo de los años que se esfuman inevitablemente. En uno de los últimos correos electrónicos que intercambiamos unas semanas antes de morir, él me dijo que le había gustado que escribiera la idea de que su último poemario, *Omnia vincit Amor. Poetica dell' Amor*, es un exvoto que le ofreció a la vida. Leyendo sus otros libros de poesía, además de una necesidad de permanencia con la palabra porque la clepsidra del tiempo es implacable, creo que hay un reconocimiento humilde y agradecido del “yo” al “vosotros”. Al fin y al cabo, a pesar de la condena, Prometeo nos dio la esperanza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bauman, Zygmunt (2003) *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Castano, Francesca (2018) “Recensioni. *Omnia vincit Amor. Poetica dell’Amore*. Rossano: Ferrari Editore, 2017”. *Letteratura & Società*, Anno XX (3): 118-122.
- Castilla del Pino, Carlos (ed.) (1989) *De la intimidad*. Barcelona: Crítica.
- Cipriani, Roberto (2022) “L’antropologo dimidiato”. *Dialoghi Mediterranei*, n. 56, luglio, sp. Disponible en: <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/sommario-n-56-2/> [Consultado el 15 de marzo de 2023].
- Faeta, Francesco (2022) “Luigi Maria Lombardi Satriani. Per avviare un percorso di memoria”. *Dialoghi Mediterranei*, n. 56, luglio, sp. Disponible en: <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/sommario-n-56-2/> [Consultado el 1 de abril de 2023].
- Lejeune, Philippe (1991) [1975] “El pacto autobiográfico”, Ángel G. Loureiro (trad.). *Suplementos Anthropos*, 29: 47-61.
- Lejeune, Philippe (1994) *El pacto autobiográfico y otros ensayos*, Ana Torrent (trad.). Málaga: Megazul.
- Librandi, Fulvio & Vito Teti (2022) “Le forme dell’inquietudine. La ricerca di Luigi M. Lombardi Satriani”. *Dialoghi Mediterranei*, n. 56, luglio, sp. Disponible en: <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/sommario-n-56-2/> [Consultado el 15 de mayo de 2023].
- Lombardi Satriani, Luigi M. (2014) *Nostalgia di futuro, Poesia di Amori (1956-2013)*, prefazione di Dante Maffia. Roma: Edizioni Lepisma.
- Lombardi Satriani, Luigi M (2015) *L’evazione dai giorni*, prefazione di Elio Pecora, postfazione di Dante Maffia. Milano: La Vita Felice.
- Lombardi Satriani, Luigi M (2017) *Omnia vincit Amor. Poetica dell’Amore*, prefazione di Dante Maffia. Rossano: Ferrari Editore,
- Lombardi Satriani, Luigi M (2019) *Vaghe stelle dell’orsa. Il passato è il futuro*. Città di Castello: LuoghInteriori.
- Lombardi Satriani, Luigi M (2021) *Omnia vincit Amor. Poética del Amor*, M.^a Pilar Panero García (ed.) y Maria La Grotteria (trad.). Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. DOI: <https://doi.org/10.14201/0EC0058>

Panero García, M.^a Pilar (2021) “La disolución del ego. Poesía de madurez de Luigi M. Lombardi Satriani”. En Luigi M. Lombardi Satriani, *Omnia vincit Amor. Poética del Amor*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, pp. 13-23. DOI: <https://doi.org/10.14201/0EC0058>

Puerto, José Luis (2023) “Reseña. Luigi M. Lombardi Satriani, *Omnia vincit Amor. Poética del Amor*, Salamanca, ed. M.^a Pilar Panero García, trad. Maria La Grotteria, Ediciones Universidad de Salamanca”. *Castilla. Estudios de Literatura*, 14, pp. 971-974. DOI: <https://doi.org/10.24197/cel.14.2023.971-974>

Scarano, Laura (2011a). “Metapoeta: el autor en el poema”. *Boletín Hispánico Helvético. Historia, teoría(s), prácticas culturales*, otoño, 17-18: 321-346.

Scarano, Laura (2011b). “Poesía y nombre de autor: Entre el imaginario autobiográfico y la autoficción”. *Revista Celehis*, 22: 219-240.

Scarano, Laura (2015) *Vidas en verso. Autoficciones poéticas (Estudio y Antología)*. Santa Fe: Universidad del Litoral. Disponible en: <https://elibro-net.ponton.uva.es/es/ereader/uva/78500?page=40>

COLLOQUIO SULL'ANTROPOLOGIA: UNO SGUARDO TRA PASSATO E FUTURO, INTERVISTA A LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

COLOQUIO DE ANTROPOLOGIA: UNA MIRADA ENTRE EL PASADO Y EL FUTURO, ENTREVISTA A LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI

Roberto M. Naso Náccari Carlizzi¹

Universidad de Calabria

1. Laureato in Scienze Politiche con indirizzo Storico presso l'Università “Roma Tre” di Roma, smarrita la via per dedicarsi al lavoro, ha ripreso da qualche anno l'antica e mai sopita passione per la storia e l'antropologia. Eclettico negli studi e nelle inclinazioni, ha conseguito di recente il Master in Storia Militare Contemporanea presso l'Università degli Studi “Niccolò Cusano” in Roma. Sta svolgendo sotto la guida del prof. José Luis Alonso Ponga il Dottorato di Ricerca presso l'Università di Valladolid in “Patrimonio Cultural y Natural: Historia, Arte y Territorio”. È cultore della materia in Storia Moderna presso l'Università della Calabria presso la cattedra del prof. Francesco Campenni. È membro di numerosi sodalizi di cultura e storia, ha all'attivo diverse partecipazioni a convegni e congressi internazionali come relatore e ha all'attivo l'organizzazione di convegni di antropologia, storia, genealogia e araldica. Scrive su diverse testate giornalistiche e pubblicazioni di settore.

1. PREMESSA²

Un'intervista per quanto vista e rivista, non può dirsi mai esaustiva e completa perché fino all'ultima stesura e revisione, noti che avresti potuto porre anche altre domande e dirimere altri passaggi soggiunti successivamente allo svolgersi di essa.

La passione per gli studi antropologici e la ricerca mi hanno condotto ad ampliare ove possibile ed in molte direzioni le varie tematiche e metodologie di studio ed approccio nella composizione delle domande poste allo studioso e all'uomo Lombardi Satriani.

Questo è un testo in divenire naturalmente che potrà in caso avere future integrazioni e revisioni come in tutte le opere dei grandi studiosi cui tributiamo l'onore di aver tracciato e percorso prima di noi il cammino della ricerca ed ai quali non vogliamo minimamente paragonarci, certamente non io.

Questo scritto, non ha la presunzione che possa diventare pietra miliare e di riferimento per quanti si avvicinano allo studio dell'antropologia o già ne percorrono sicuri il cammino, il suo valore è nella meritoria pazienza dell'antropologo Lombardi Satriani che ha acconsentito a sintetizzare il suo pensiero e le sue idee. Ogni eventuale dissonanza e mancanza ravvisabile nel testo, è figlia della mia breve conoscenza, che si inchina con rispetto e affetto al grande studioso Luigi M. Lombardi Satriani, uomo universale del Rinascimento, vera biblioteca vivente di conoscenza, sapere ed umanità.

2. INTRODUZIONE ALL'INTERVISTA

L'intervista è stata condotta in tre distinte località ed è durata sei giorni.

2. Ringraziando quanti hanno contribuito alla realizzazione materiale di questo lavoro, ringrazio naturalmente l'antropologo Luigi M. Lombardi Satriani per il tempo e la pazienza avute nelle ore pomeridiane della calda estate 2020 e in quelle del freddo inverno romano del dicembre 2020. Grazie a Martino Michele Battaglia che in una fredda serata di marzo 2018 nella antica cornice di Soriano Calabro, mi ha fatto riscoprire la passione, sopita per lungo tempo, per l'antropologia. Grazie a Vincenzo Marchese per avermi dato la scintilla che ha acceso il tutto, nonostante la mia lunga gestazione mentale che non vedeva ancora realizzazione. Un grazie speciale a Barbara Comito per avermi, nella nostra decennale amicizia e vicinanza, spronato e spinto a dare inizio alle mie ricerche e studi e per aver letto la prima stesura delle domande facendomi notare e scremare ripetizioni concettuali. Grazie a Stefano Morabito che nella nostra ultraventennale amicizia nata in Valladolid, non ha mai smesso di credere in me e anche in questo lavoro. Grazie a José Luis Alonso Ponga per la sua amicizia paziente e garbata e nel guidarmi nel mio lavoro di dottorato presso l'Università di Valladolid. Grazie a Maria Pilar Panero García per l'entusiasmo infusomi, il suo aiuto ed i grandi consigli dati. Grazie a Pedro García Pilañ per la immensa gentilezza e la paziente attesa di questo lavoro, e infine, grazie a mia madre Maddalena Cristina e a mio fratello Francesco Michele che oltre ad incoraggiarmi e credere da sempre in me, mi hanno sollevato dagli impegni domestici e quotidiani per farmi concentrare su questo lavoro. In ultimo, ma non ultimo, grazie al piccolo Luigi Lombardi Satriani, cui ho sottratto nelle giornate di colloquio, spero in futuro non me ne voglia, le coccole di nonno Luigi M..

La prima parte nell'avita casa baronale in San Costantino di Briatico, la seconda in Sant'Irene di Briatico, località marina dove lo studioso risiede per godere della splendida vista del mare, la terza in Roma, luogo di residenza dello studioso.

In tutti e tre gli incontri, dopo la conclusione del ciclo di domande ci siamo poi seduti in silenzio, quasi a ripercorrere mentalmente il cammino fatto.

Varcare la soglia del grande portone ad arco sormontato dallo stemma baronale di Palazzo Lombardi Satriani in San Costantino di Briatico è come oltrepassare la porta della conoscenza e del tempo. Ascendere le scale in granito dai gradini consumati dall'andirivieni di personaggi illustri e meno illustri, gli stessi gradini consumati dalla storia e dalla vita, è un avvicinarsi al tempio del sapere con tribolante emozione.

Oltrepasso con rispetto la porta di casa, entrare in un luogo non fermo nel tempo ma in continua evoluzione, pieno di ricordi, cimeli, antichità e quadri, ma soprattutto libri, tantissimi libri.

L'immensa biblioteca ricca di testi antichi, incunaboli e pergamene mette soggezione così come lo sguardo fisso ed immobile dei due giganti in cartapesta *Gigante e Gigantessa*³ che da un angolo della grande biblioteca mi osservano forse incuriositi da questo personaggio pittoresco con barba e pizzetto che è appena entrato.

Su una antica e comoda poltrona, con gli occhiali a mezzo naso, con accanto un piccolo tavolino ingombro di libri e sullo scrittorio, un pc ultramoderno che non stride in questa atmosfera a cavaliere tra ottocento e novecento, mi attende Luigi M. Lombardi Satriani che con sorriso paterno e benevolo mi accoglie, è qui che si è svolta la prima parte dell'intervista.

Terminata la prima parte, dal terrazzo della magione, abbiamo goduto della quiete del vallone Potáme, mentre in lontananza verso oriente, il suono argentino di campane da un campanile che svetta tra gli uliveti nella cornice del canto di tante cicale, incorniciava la quiete, come in un vecchio spaccato rurale di antico sapore.

Nella cornice areata di Sant'Irene a picco sul mare abbracciati dal golfo di Sant'Eufemia, *buen retiro* estivo dello studioso, si è svolta la seconda parte di questa intervista, al suono di pigre cicale che cantando hanno accompagnato il nostro dialogo, sotto la tettoia di un grande accogliente terrazzo, di fronte al mare in un orizzonte privo di nuvole ed onde, la brezza della sera ha carezzato i nostri ultimi pensieri e le nostre ultime chiacchiere, mentre le ombre sopraggiungevano a rubare gli ultimi bagliori di luce del sole che s'immergeva

³ Sono due statue antiche in cartapesta e stoffa con una armatura che permette vengano indossate da giovani, vengono portate in giro al suono di tamburi prima e durante le feste di paese. Molto diffuse in tutta la Calabria e nel meridione d'Italia. Conosciute anche come Mata e Grifone in Sicilia.

nel mare, lasciandoci dentro l'emozione di momenti unici e indimenticabili.

La terza ed ultima parte dell'intervista si è svolta a Roma, sotto l'assedio del Covid-19 con tutte le precauzioni ed accortezze sanitarie, nel suo luminoso appartamento ecletticamente arredato dalla mano sapiente e dal buon gusto per i dettagli della moglie Patrizia, donna elegante e premurosa, alla presenza del piccolo Billy, cagnolino che dapprima diffidente ha poi festosamente accettato la mia presenza.

Luigi M. Lombardi Satriani fin dall'inizio ha voluto ci dessimo del tu, ed è così che si è svolta l'intervista.

Per facilitare la lettura, ho aggiunto note e riferimenti a libri, personaggi citati, eventi e luoghi.

2. INTERVISTA

A - Luigi M. Lombardi Satriani: l'antropologo e l'uomo

1 - Avendo la possibilità di tornare indietro, per assurdo, rifaresti quanto hai fatto o rivedresti alcune tue scelte o percorsi, hai lasciato magari qualche cammino di ricerca ancora da percorrere?

Come prima risposta dico che rifarei esattamente quello che ho fatto, non perché vi fosse un progetto unitario, questa è la tentazione dello studioso che, guardando al passato tende ad accreditare di sé l'immagine di una persona che non ha mai avuto ripensamenti, soste, che è andato sempre dritto con lo sguardo fisso alla meta, in realtà non è così. Nel concreto svolgersi dell'esistenza, un percorso intellettuale e anche quello accademico è fatto di incontri, di soste, di ripensamenti, di sentieri imboccati da cui poi si torna indietro, questo è nella realtà, però a ripensarlo credo che tutti i percorsi che ho fatto mi hanno portato qualcosa, tutte le persone che ho incontrato mi hanno arricchito, chi in una maniera, chi in un'altra, io li ricordo tutti con enorme gratitudine. Nel mio ultimo libro "*Vaghe stelle dell'orsa*"⁴ pubblicato da Luoghi interiori, ad alcune di queste figure che sono state importanti nella mia formazione esistenziale o di studioso, cerco di dedicare un capitolo, basta scorrere l'indice per avere una sorta di mia biografia intellettuale.

2 - Nella tua lunghissima carriera di studioso, cosa ti ha stupito di più?

Forse dell'uomo, che ogni uomo, universi a prima vista insospettati, quello che dicevo prima, ogni persona è un macrocosmo e un microcosmo di orizzonti sconfinati; di una persona, questo ancora adesso mi stupisce e mi ha stupito da giovane, mi ha

4. Luigi M. Lombardi Satriani, *Vaghe stelle dell'orsa. Il passato è il futuro*, LuoghiInteriori edizioni, Città di Castello, 2019.

stupito facendo ricerca e mi stupisce ancora adesso, per cui la ricerca è sempre necessaria ed è stimolo, la lucerna dev'essere mantenuta e continuamente alimentata nella notte dell'esistenza e dell'ignoranza.

3 - Quando e come hai capito che l'antropologia sarebbe stata la tua “professione”?

Anche qui, frutto di circostanze. Stavo in questa casa dove ha vissuto fino alla morte Raffaele Lombardi Satriani⁵, fratello più piccolo di mio padre. Zio Raffaele era destinatario di visite di studiosi, amici, ammiratori, molti dei quali, tra i primi Raffaele Corso⁶, titolare della prima cattedra di Etnografia in Italia a Napoli. Raffaele Corso veniva ogni anno a passare una settimana di vacanze al termine del suo soggiorno a Nicotera Marina, qui in questa casa, e poi data la presenza di zio Raffaele, Raffaele Corso, venivano altri studiosi come Giuseppe Chiapparò⁷ da Tropea, Serafino Borgia⁸ da San Procopio in provincia di Reggio Calabria. A questi studiosi si aggiungeva mio zio Nicola dalla casa di giù (nda: viveva al pian terreno della magione nobile) e si parlava: io bambino assistevo a questi discorsi. Questo probabilmente si è sedimentato in me e quando io poi mi sono dedicato allo studio delle tradizioni popolari e all'antropologia, in qualche maniera ha avuto un peso determinante.

4 - Qual è stata la tua scoperta più sorprendente che ti ha reso orgoglioso della tua professione di antropologo, che ti ha fatto dire: sto facendo la cosa giusta?

Cerco di riflettere per non darti una risposta scontata o retorica, non lo so esattamente, so sicuramente il fatto che molte volte riuscissi a comprendere le ragioni e i comportamenti dei miei intervistati, dei miei interlocutori, questo mi rendeva orgoglioso, sembrava che gli strumenti concettuali, metodologici dell'antropologia mi dessero in qualche maniera la possibilità di questa ulteriore comprensione e questo fatto mi inorgogliava. Per associazione ti posso dire, in particolare ciò che mi ha commosso di più nella mia lunga esperienza di ricerca ed è all'alba di un giorno in un cimitero nei pressi di Dakar in Senegal. C'è un bambino che viene sepolto nella nuda terra dal padre che lo bacia e lo ripone. Siamo poco distanti e assistiamo alla scena, per rispetto non ci avviciniamo.

5. Raffaele Lombardi Satriani (1873 - 1966), antropologo calabrese, zio di Luigi M. Lombardi Satriani, per la sua biografia e opera si veda: <http://www.tropeamagazine.it/raffaelelombardisatriani/>.

6. Raffaele Corso (1885 - 1965) nato in Calabria, è stato un etnografo e antropologo italiano.

7 Giuseppe Chiapparò (1894 - 1963) nato in Calabria, è stato uno storico e antropologo italiano, si veda <https://www.identitavibonesi.it/personaggi/giuseppe-chiapparò/>.

8. Serafino Borgia (1900 - 1981) nato in Calabria, poeta dialettale e stato un ricercatore di tradizioni popolari.

Dico siamo, perché siamo Laura Faranda⁹ docente di etnologia a La Sapienza di Roma, a quei tempi mia assistente ed io in viaggio di studio assieme in Senegal. Ed il padre si accorge di noi e ci chiama e ci dice: “venite anche voi”. “*Non volevamo venire, per non turbare un cerimonia così privata e poi fra l'altro, noi non siamo della vostra religione, noi siamo cattolici*” e questo padre dice: “*No, non importa, Dio parla tutte le lingue*”. Questa è una risposta che mi ha colpito, la pluralità delle religioni è niente, nulla può rispetto all'essere Dio poliglotta, il fatto che Dio intende perché comprende le intelligenze ed i cuori. Questo lo trovo l'insegnamento migliore che ho avuto, ma anche un particolare biografico che mi ha commosso di più.

5 - Hai avuto la fortuna assieme a Maricla Boggio¹⁰ di assistere alla Passione della mistica di Paravati Natuzza Evolo¹¹, cosa ti rimane di quei momenti così vicini alla santità e alla religione cristiana¹²?

L'esperienza cui ho avuto modo di avere, di una donna straordinariamente semplice e anche di una spiritualità elevatissima, figura come ho detto più volte straordinaria e ordinaria perché con Natuzza si aveva l'impressione di parlare con una qualsiasi donna del nostro popolo ignorante rispetto ai canoni della cosiddetta cultura dialettica, analfabeta, a malapena sapeva leggere e scrivere, lei stessa diceva di sé “io sono un verme di terra”, eppure una persona di una spiritualità che colpiva sia credenti che non credenti. Il problema non era credere nella veridicità delle apparizioni di Natuzza, era notare come Natuzza partecipasse al dolore di chi si accostava a lei per riversarle le proprie angosce, le proprie preoccupazioni le proprie speranze. Natuzza diceva una parola che suonava balsamo per le angosce e le ferite, non c'è persona che si allontanasse da Paravati¹³ che non fosse confortata da questo incontro. Questo lo trovo molto bello, il segno della sua “santità”, una santità decretata dal popolo, il popolo non ha atteso – popolo, dicevo, questa volta non in senso di plebe - il popolo non ha atteso che le autorità ecclesiastiche avviassero il processo ufficiale di canonizzazione, ma all'indomani della sua morte,

9. Laura Faranda è docente di Antropologia culturale all'Università La “Sapienza” di Roma.

10. Maria Clara Boggio detta Maricla è una scrittrice, drammaturga e giornalista italiana. Si veda il suo sito ufficiale: <http://www.mariclaboggio.it/>.

11. Fortunata Evolo, detta Natuzza (1924 - 2009) è stata una mistica italiana, nel 2019 si è aperto il suo processo di beatificazione.

12. Maricla Boggio, Luigi M. Lombardi Satriani, *Natuzza Evolo di Paravati*, RAI (documentario di 90'), 1985 e Maricla Boggio, Luigi M. Lombardi Satriani, *Natuzza Evolo. Il dolore e la parola*, Roma, Armando Editore, 2006.

13. Paravati, frazione della Città di Mileto, è un piccolo paesino in provincia di Vibo Valentia, Calabria.

accorrendo a Paravati, la proclamava santa, la chiamava Mamma Natuzza, Santa Natuzza appunto, santità: è questa una sensazione che confermo aver avuto nell'esperienza e nei contatti frequenti con Natuzza. Accettò per la prima volta di apparire in un filmato che sarebbe stato trasmesso in televisione, e lo accettò mentre prima aveva rifiutato. Per questo Maricla Boggio ed io le siamo sempre stati grati, anche se l'aver proiettato questo filmato, anche se in seconda serata, è stata tale la carica di verità che promanava da questo documentario che la cosa ha immediatamente colpito migliaia e migliaia di telespettatori che si sono riversati su Paravati, accrescendo di molto il lavoro di Natuzza, cosa che lei però ha affrontato con cristiana pazienza, ed anche questo è un segno della sua semplicità, della sua umiltà, della sua straordinarietà.

6 - Nella tua lunga carriera accademica hai avuto la possibilità di insegnare e studiare in numerosi paesi tra cui Stati Uniti, Spagna, Francia, quali pensi siano le differenze macroscopiche e non, di approccio e contributo allo studio antropologico?

Mentre prima potevano essere marcate le differenze nazionali, oggi non vi sono differenze significative; una volta si poteva dire, forse, che la cultura anglosassone era più pragmatica, più legata e protesa verso le grandi costruzioni teoriche, ma questa è un'affermazione che riguarda l'Ottocento e il Novecento e non è più attuale. Pragmatica e più protesa alla sperimentazione è la cultura di lingua tedesca -si pensi alle etnologie dei padri fondatori-.

7 - Sei autore oltre che di numerosi e fondamentali studi, anche di pregevoli libri di poesia. Quanto l'essere antropologo ha contribuito ad affinare il tuo spirito e la tua sensibilità nella stesura dei tuoi versi?

Questo non sta a me dirlo quanto una mia attività abbia influito sull'altra, se mai sarà il lettore dell'una e dell'altra opera, di quella antropologica e di quella poetica a stabilire influenze e nessi, per me è lo stesso amore, lo stesso interesse per l'umano; questo è il fondo comune da cui parte la mia indagine, la mia interrogazione dell'umano, dell'umano che si declina attraverso le opere da guardare, da esaminare con gli strumenti teorici e metodologici della disciplina scientifica, l'antropologia, e dell'umano quale si dispiega nel campo poetico del dire il dolore dell'universo, il dolore della vita e anche la sua incomparabile bellezza, forza irrinunciabile dell'amore, lenimento, condanna, fuoco che arde, eppure indispensabile, perché la vita abbia senso; questo credo che sia ineliminabile, questo aspetto nella vita di ciascun individuo, io ho cercato di esserne consapevole in qualche maniera, di scavare nel linguaggio che dà incessantemente, è un giacimento che rivela strati sempre più profondi, scavare parole, parole per farne poi, per poi confezionarne regali per la donna amata, per farne strumento autobiografico, perché tutto questo non sparisca nel buio con la morte, è una lotta contro la notte, contro il buio, contro l'oblio, contro la cessazione della vita che conduco anche attraverso il mio fare poetico.

B - Il futuro didattico dell'antropologia in Italia

8 - L'università italiana rispetto ad altri Paesi del mondo è arrivata relativamente di recente ai corsi di laurea in antropologia ed etnologia, infatti nessuna università italiana risulta tra i primi posti nelle classifiche come migliori corsi di laurea, pensi che questo gap, nonostante l'alta qualità del corpo docente e dei discenti, possa essere colmato, e come?

Domanda non semplice. Tale domanda che mi hai posto, se l'è posta anche Dino Palumbo¹⁴ nel suo "Lo strabismo della dea¹⁵", nota che è stata l'autoreferenzialità americana a non accorgersi che quello che loro scopriranno alla fine del secolo scorso era già stato detto da uno studioso italiano; si riferiva, Palumbo, alla mia proposta teorico – metodologica, una prospettiva di studio del folklore come cultura di contestazione, che negli Stati Uniti scoprono successivamente. Questo per dire che molte volte è la scelta del parametro che fa la differenza, da dove ti situi. Detto questo, questo gap indubbiamente c'è, perché sia colmato è necessario tempo e che le autorità politiche diano contributi adeguati alla ricerca. Se nella ricerca gli Stati Uniti investono un miliardo di dollari per la ricerca di questo vaccino, e l'università di Padova che pure concorre a questa ricerca del vaccino, con risultati notevoli, sorprendenti a malapena riesce ad avere qualche briciola di finanziamento pubblico, è logico che il gap sarà sempre maggiore. Questo mio convincimento ho avuto modo di constatarlo nella mia esperienza parlamentare¹⁶, quando dal 1996 al 2001 ho avuto l'onore di rappresentare il collegio di Vibo Valentia – Soverato nel Senato della Repubblica.

C - Strumenti, sfumature, strade, approcci e differenze col passato della ricerca antropologica

9 - In una società ormai globalizzata, che ha scandagliato e ha reso possibile l'accesso ad ogni sapere, disciplina e conoscenza, che senso ha oggi studiare o avvicinarsi all'antropologia?

Un senso particolare, anzi, proprio perché in questa società globalizzata vi può essere la sensazione che oramai le frontiere del sapere sono state tutte varcate e quindi nessun'altra operazione vada fatta, contro questa illusione pericolosa, l'antropologia può dare il senso della concreta umanità delle persone di cui parla, ciascuna di loro è

14. Bernardino Palumbo è docente di antropologia politica presso l'Università di Messina.

15. Bernardino Palumbo, *Lo strabismo della dea. Antropologia, accademia e società in Italia, testi ed atti*, Museo Internazionale delle Marionette "Antonio Pasqualino", Arti Grafiche, Palermo, 2018.

16. Luigi M. Lombardi Satriani è stato Senatore della Repubblica Italiana nella XIII Legislatura negli anni 1996-2001 nel collegio di Vibo Valentia – Soverato, Circoscrizione Calabria.

un microcosmo di pensieri, sentimenti, speranze, paure, che va conosciuto; ci si deve rapportare alle persone per come sono e per la loro appartenenza a un gruppo, per la loro identità esistenziale e sociale, quindi non solo ha senso, ma ripeto, particolarmente oggi è necessaria l'antropologia. Come ho appena detto, l'antropologia può servire a questa operazione radicale, radicazione, perché le persone sono “uno nessuno e centomila¹⁷”: *una* è la persona irripetibile e non è intercambiabile; *nessuno*, Pirandello¹⁸ l'ha capito prima ancora che l'antropologia, uno appunto come non intercambiabile, nessuno: l'uomo che contraddittoriamente rischia di non essere considerato nella società dove ufficialmente si dice “uno vale uno”, ma in realtà le persone possono essere schiacciate da progetti politici che li strumentalizzano, *centomila* perché rischia di essere soffocato, diventa plebe; al popolo palestinese venne chiesto da Ponzio Pilato se preferisse venisse liberato Gesù Cristo o Barabba e il popolo rispose: Barabba. Gesù Cristo iniziò così il suo iter che lo portò dalla condanna alla morte, inizia con questa risposta stupida, perché indubbiamente sceglie Barabba delinquente incallito a Gesù la cui unica colpa era quella di affermare la propria discendenza divina, non c'è dubbio che fosse più meritevole di condanna Barabba, eppure la plebe risponde Barabba perché non è vero che il popolo ha sempre ragione. Il popolo ridotto in condizioni di servaggio che può essere - servaggio reale o servaggio culturale, simbolico - precipita nella condizione di plebe e sbaglia le risposte. Bisogna evitare questa demagogia contemporanea che il popolo ha sempre ragione per cui basta chiedere qualsiasi cosa nella “piattaforma Rousseau¹⁹” e la risposta è sicuramente la fulgida verità. Io faccio spesso riferimenti politici contemporanei perché anche questa nostra chiacchierata dev'essere contestualizzata in questo momento storico, siamo nell'estate 2020 e abbiamo innanzi queste macerie istituzionali e culturali prodotte appunto da una classe politica irresponsabile, potenziate da questa mediocrità dei personaggi che sono nella nostra temperie politico-culturale.

10 - Quali sono le differenze, le sfumature, i confini tangibili o intangibili tra antropologia, etnologia e demologia?

Io do una risposta da manuale, poi però devo chiarire.

17. “*Uno, nessuno e centomila*” è uno dei romanzi più famosi di Luigi Pirandello. L'autore stesso, in una lettera autobiografica, lo definisce come il romanzo “*più amaro di tutti, profondamente umoristico, di scomposizione della vita*”.

18. Luigi Pirandello (1867 - 1936), drammaturgo, scrittore e poeta italiano, Premio Nobel per la letteratura nel 1934.

19. La piattaforma Rousseau è lo strumento lanciato dal Movimento 5 Stelle nel 2016 per sviluppare la “democrazia della rete” dove gli iscritti partecipano e concorrono alla formazione di proposte di legge, votano i candidati alle elezioni e indirizzano la linea del movimento.

L'antropologia è lo studio delle culture di qualsiasi gruppo umano determinato nel tempo e nello spazio, tieni conto che sono state individuate nel mondo più di tremila culture.

Etnologia è lo studio delle popolazioni "altre". Qualsiasi popolazione è altra rispetto alla società osservante, ma storicamente s'intendeva come popolazione altra, quella extraeuropea.

La demologia è lo studio degli strati popolari, - vulgus in populo - , notava Raffaele Corso; io sulla scorta di Gramsci²⁰ ho sottolineato che dagli anni '60 si dovesse parlare di classi subalterne e che il folklore fosse la cultura delle classi subalterne e la demologia dovesse occuparsi appunto delle classi subalterne. Sono definizioni da manuale, naturalmente nella realtà i confini sono mutevoli, una disciplina sconfinava nell'altra, si intersecano queste discipline, le stesse persone possono passare dal coltivare una o altra disciplina. Io nel tempo ho insegnato antropologia culturale nell'Università "Federico II" di Napoli e nell'Università La "Sapienza" di Roma. Contemporaneamente anche presso l'Università "Suor Orsola Benincasa" in Napoli, però ho insegnato Etnologia sempre a "La Sapienza" di Roma, ho insegnato lungamente Storia delle Tradizioni Popolari presso l'Università della Calabria e per alcuni anni anche all'Università di Foggia, quindi i confini sono mutevoli, un ambito può spesso sconfinare nell'altro, altri colleghi hanno percorso un analogo cammino accademico.

11 - Quali gli strumenti per evitare d'incorrere nella banalizzazione di uno studio, cosa bisogna cercare per avere davvero valenza e significato antropologico?

Ogni cosa può avere valenza antropologica, la qualità della risposta dipende molto dalla qualità della domanda, alla domanda acuta, penetrante, le risposte saranno acute e penetranti; anche nel caso contrario, a domande piuttosto banali le risposte si adegueranno sul piano della banalità.

12 - Per un neofita che si avvicina per la prima volta allo studio dell'antropologia, quali testi e studiosi consigli per una adeguata e puntuale formazione a tutto campo, cosa non deve mancare nella biblioteca di un giovane appassionato di antropologia?

La risposta non può essere chilometrica, siccome credo che l'esigenza di storicizzare la disciplina e di seguirla nello sviluppo che essa ha avuto, sia un'esigenza fondamentale dirò che tra i testi di storia degli studi, per la demologia, ricorderei: Raffaele Corso, "*Folklore: storia, obiettivo, metodo*"²¹ un libro dedicato a Raffaele Lombardi Satriani, dati i rapporti

20. Antonio Gramsci (1891-1937), è stato un politico, filosofo, politologo, giornalista, linguista e critico letterario italiano.

21. Raffaele Corso, *Folklore : storia, obbietto, metodo, bibliografia*, Casa Editrice Leonardo da Vinci, Roma, 1923.

di fraterna amicizia che c'erano tra i due studiosi e Alberto Mario Cirese²², "*Cultura egemonica e culture subalterne*"²³; per l'etnologia direi un libro di Bernardo Bernardi²⁴, "Uomo, cultura, società"²⁵, per l'antropologia, il volume di Vincent Crapanzano²⁶, un'antologia "Scrivere le culture"²⁷ tradotto in Italia e pubblicato nella collana "Gli Argonauti"²⁸ che io ho diretto per anni presso l'editore Meltemi, questo per un primo approccio poi ovviamente più libri possibili e la conoscenza delle opere non dev'essere mai dismessa, ogni libro è un mondo che si schiude e quindi nessuno può dire "ho già letto abbastanza": Tu hai accennato alla presenza in questa casa di migliaia di volumi, io ne ho letti moltissimi di questi volumi ma non direi mai ne ho letti abbastanza, mi hai trovato che leggevo un libro, quando andrai via stasera, dopo cena continuerò a leggere un libro, il libro è il nutrimento dell'intelligenza e dell'animo, come noi non diciamo mai ho mangiato ieri, oggi non mangio, dopo un certo numero di ore, ho di nuovo appetito, così non possiamo mai dire abbiamo letto abbastanza.

13 - Nell'immaginario collettivo e cinematografico, personaggi come Indiana Jones avevano il taccuino, la sua frusta e strumenti da archeologo, cosa invece non deve mancare ad un moderno antropologo, quali strumenti devono formare il suo "corredo" di ricercatore?

Mi pare aver già risposto, ma aggiungerei per non evadere anche dalla specificità di questa domanda, gli occhi, l'antropologo deve guardare, guardare e guardare, poi può avere anche una penna e un block notes per fermare le impressioni, una videocamera per registrare o filmare le scene che studia o i rituali che indaga o la conversazione che vuole cogliere, ma questi sono corollari in cui deve guardare, guardare, perché gli occhi sono il primo strumento di conoscenza e di possibili errori. Voglio raccontarti

22. Alberto Mario Cirese (1921-2011) nato in Abruzzo, è stato un antropologo italiano.

23. Alberto Mario Cirese, *Cultura egemonica e culture subalterne*. Rassegna degli studi sul mondo popolare tradizionale, Palumbo, Palermo, 1971.

24. Bernardo Bernardi (1916-2007) è stato un antropologo e scrittore italiano. È considerato un punto di riferimento per lo sviluppo degli studi entro-antropologici in Italia.

25. Bernardo Bernardi, *Uomo, cultura, società. Introduzione agli studi demo-etno-antropologici*, Franco Angeli Edizioni, Milano, 2002.

26. Vincent Crapanzano è professore di antropologia e letteratura comparata presso il Graduate Center della City University di New York.

27. a cura di: George E. Marcus e James Clifford, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche dell'etnografia*, Meltemi Editore, Sesto San Giovanni, 1997.

28. Luigi M. Lombardi Satriani ha diretto la Collana "Gli argonauti, dalla sua fondazione avvenuta nel 1994.

di un esperimento che ha fatto un antropologo francese nel secolo scorso. Fece entrare una persona nell'aula universitaria in cui faceva lezione. Dopo di che la fece uscire rapidamente. Domandò di che colore fossero i capelli della persona che era entrata. Alcuni dissero che erano biondi, alcuni dissero che erano neri, alcuni dissero che erano rossi. In realtà nessuno poteva averli visti perché li aveva ricoperti da una fascia, quindi per dire, le risposte sono fonte di errore se uno crede di vedere, non connette realmente le esperienze visive con l'intelligenza. Questo l'ho ripetuto spesso durante le mie lezioni, per dissuadere gli studenti dal fare affermazioni perentorie, non bisogna mai essere sicuri di niente, bisogna fare l'elogio del dubbio, il dubbio terapeutico, il dubbio strumentale perché solo attraverso il dubbio noi possiamo procedere cautamente, problematicamente lo sosteneva negli ultimi anni della sua vita anche Tullio Tentori²⁹, che ha insegnato per anni nelle università italiane, dove ha introdotto l'antropologia americana, data la sua conoscenza degli Stati Uniti e delle università americane e che ho avuto il piacere di avere come collega ed amico per lunghi anni a Roma.

14 - C'è una direzione che ancora l'antropologia non ha intrapreso, un cammino che non ha percorso, nonostante il contributo di numerosi e validi studiosi ed esperti?

La nostra antropologia forse potrebbe ulteriormente sviluppare l'antropologia dei sentimenti, già molto si è fatto con l'antropologia del dolore, l'abbiamo indagato. Ernesto De Martino³⁰ con la sua ricerca fondamentale "*Morte e pianto rituale nel mondo antico*"³¹, Mariano Meligrana³² e io con "*Il ponte di San Giacomo*"³³. Per l'antropologia dell'amore potrebbero essere ricordate, tra l'altro, le tesi sull'amore che ho pubblicato già alla fine

29. Tullio Tentori (1920-2003) nato a Napoli, è stato un antropologo italiano.

30. Ernesto de Martino (1908 - 1965) nato a Napoli, è stato un antropologo, storico delle religioni e filosofo italiano;

31. Ernesto de Martino, *Morte e pianto rituale nel mondo antico: dal lamento pagano al pianto di Maria*, Edizioni scientifiche Einaudi, Roma, 1958.

32. Mariano Meligrana (1936 - 1982) è stato un antropologo nato in Calabria, cognato di Luigi M. Lombardi Satriani. Si veda, per la collana Pensatori Calabresi di Luigi M. Lombardi Satriani, *Quando i giorni non erano ancora ... la figura e l'opera di Mariano Meligrana*, Iltestoeditor, Davoli, 2015.

33. Luigi M. Lombardi Satriani, Mariano Meligrana, *Il ponte di San Giacomo*, Sellerio Editore, Palermo, 1982.

degli anni ottanta del secolo scorso³⁴. Si potrebbe andare avanti in questa direzione, perché in Francia ci sono stati i contributi di Marcel Granet³⁵; in Italia questi temi non sono stati molto praticati forse per non apparire sentimentali, per non apparire buonisti, come se la bontà fosse qualcosa di cui vergognarsi, ma questo appartiene alla retorica contemporanea e bisogna essere contro tutte le retoriche di destra o di sinistra, perché ottendono la realtà e inducono ad atteggiamenti sbagliati non a quell'esercizio di vigilanza critica che, ripeto ancora una volta, deve caratterizzare l'attività dello studioso.

15 – Tu sei nipote del grande studioso Raffaele Lombardi Satriani autore di molte opere tra cui la monumentale, benché rimasta incompleta secondo quanto preposti “Biblioteca delle tradizioni popolari calabresi”. Quanto è cambiata ed in cosa l'antropologia nel passaggio generazionale e temporale da tuo zio Raffaele a te?

Mentre ai tempi di zio Raffaele vi era ancora la concezione dell'opera monumentale, del *corpus*, non a caso Giuseppe Pitrè³⁶ aveva composto la sua biblioteca delle tradizioni popolari siciliane in 25 volumi³⁷, zio Raffaele inizia a raccogliere i canti qui a San Costantino di Briatico, sotto l'influenza di Pitrè con cui ha uno scambio di lettere, e Pitrè accetta che la sua lettera costituisca la prefazione di uno dei primi lavori demologici³⁸, allora vi era la concezione del corpus, questa visione monumentale di un corpus è andata in frantumi. Noi sappiamo che la realtà è infinitamente più sfaccettata, più frantumata, che un dettaglio può rivelare un universo, siamo più per una etnologia del minuto, estremamente piccolo ma significativo ed eloquente: ancora una volta l'intelligenza della risposta dipende dall'intelligenza della domanda.

34. Luigi M. Lombardi Satriani, *Il silenzio dell'amore - l'amore del silenzio: 20 tesi per una ricerca*, capitolo 26, in Salvatore D'Onofrio (a cura di), *Amore e culture, ritualizzazione e socializzazione dell'Eros*, Quaderni del Circolo Semiologico Siciliano, 1989, atti del VI Congresso di studi antropologici tenuto a Palermo dal 3 al 5 dicembre 1984, il testo è scaricabile qui: <https://www.circolosemiologicosiciliano.it/biblioteca/testo/amore-e-culture/> si veda anche: Luigi M. Lombardi Satriani, *Omnia vincit amor, La poetica dell'amore*, Ferrari Editore, Rossano, 2017.

35. Marcel Granet (1884 - 1940) è stato un sociologo, storico delle religioni e orientalista francese.

36. Giuseppe Pitrè (1841 - 1916) siciliano, è stato uno scrittore, medico, letterato e etnologo italiano.

37. *La Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane* è stata pubblicata in venticinque volumi tra il 1871 e il 1913.

38. *Archivio per lo studio delle tradizioni popolari*, vol. XIX, 1900, fasc. 1.

16 - Contaminati dal proprio retroterra culturale e sociale, quanto può essere oggettivo un antropologo senza inficiare la ricerca sul campo che sta svolgendo e come può evitare che la medesima si riduca a mero lavoro di redazione e compilazione di quanto studiato?

Un antropologo non può mai essere oggettivo, come nessuno studioso può esserle né soggettivo, né disinteressato; è sempre portatore di un punto di vista, deve essere consapevole del punto di vista di cui è portatore, ma non può prescindere da esso; naturalmente, il suo lavoro non è, non sarà mero lavoro di compilazione di quanto studiato; a seconda della vivacità del suo pensiero, avremo sempre dei risultati singolari; non vi sono ricette da applicare meccanicamente, una formula da tavolino, le idee, l'acutezza intellettuale, la vivacità, il pensiero critico, a cui ho fatto più volte riferimento in questa nostra chiacchierata, non si imparano come una formula: o ci sono o non ci sono.

D - Le strade tracciate dagli antropologi e dalla narrativa

17 - Nel grande novero di studiosi dedicatisi o prestati all'antropologia, secondo te, c'è qualcuno che meriterebbero di essere salvato dall'oblio, che sia magari stato sottovalutato e magari avere, tra i contemporanei, più attenzione?

È una domanda questa cui arduo è rispondere, ogni studioso, dovrebbe essere salvato dall'oblio e meglio conosciuto anche quando lo è già per molti versi, perché lo studioso vero è sempre ricco di sfaccettature, il suo pensiero ha molteplici pieghe, aspetti, rifrazioni che possono essere utilmente ripresi ancora oggi, ma a parte questa risposta di carattere generale, se debbo pensare al mio campo di studi, quello demo-antropologico, penso, con riferimento all'Italia, che oggi un'ingiusta coltre di oblio ha ricoperto l'opera e il pensiero di Raffaele Corso. Raffaele Corso ebbe un notevole successo accademico nella seconda metà del Novecento e anche nella prima quando si affermava progressivamente, venne riconosciuta l'originalità del suo pensiero, penso agli studi innovativi di demologia giuridica, penso a quelli ancora più pioneristici di folklore erotico, la sua opera sulla vita sessuale popolare negli usi e nelle consuetudini è insuperata, è stato tradotto in Italia in anni molto più tardi rispetto alla sua stesura³⁹. Corso dovrebbe essere oggi riscoperto, i suoi campi di studi ripresi e approfonditi, si dovrebbe riconoscere il suo carattere, ripeto, originale, pioneristico, la vivacità della sua intelligenza. È triste pensare che quando

39. Raffaele Corso, *La vita sessuale nelle tradizioni del popolo italiano*, venne pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1913, negli annuari *Anthropophyteia*, pubblicati tra gli anni 1904 e 1913 e promossi dal folklorista viennese Friedrich S. Krauss. La traduzione in italiano *La vita sessuale nelle credenze, pratiche e tradizioni popolari italiane*, (a cura) dell'antropologo Giovanni Battista Bronzini (1925-2002). Traduzione di Rocco Berardi. Introduzione di Lutz Röhrich, Casa Editrice Leo Olschki, Firenze, 2001.

hai esercitato il potere accademico, appena muori, gli altri si affrettano a sospingerti nella dimenticanza, nell'oblio, come costituisci una presenza scomoda, da eliminare rapidamente.

18 - E se l'oblio è figlio dei propri discepoli ...

È una vicenda ancora più triste. È anche vero che per Corso questo non può essere detto perché non ha lasciato discepoli. Molte volte i discepoli mitizzano la figura del maestro, altre volte perpetuano, tendono più volte a rifarsi al suo pensiero, ad esempio Alberto Mario Cirese ha avuto dei discepoli che più volte si sono rifatti a lui e al suo pensiero e in qualche maniera continua a vivere, certo è passato molto tempo tra l'uno e l'altro e forse più in là, anche per Cirese ci sarà questo slittamento ineluttabile verso l'oblio; anche per me stesso potrà avvenire tale processo; comunque, dobbiamo riconoscere questa legge della dimenticanza e opporsi non serve a niente.

19 - Quali gli scrittori italiani e stranieri, che hanno ad oggi dato un contributo rilevante alla tua disciplina pur non essendo antropologi?

Molti scrittori hanno contribuito e contribuiscono a questo, ognuno alla propria maniera, per esempio noi abbiamo potuto comprendere molto della grandeur siciliana, dell'aristocratico siciliano Tomasi di Lampedusa⁴⁰ e da Federico De Roberto⁴¹, come abbiamo compreso molto dalle opere di Luigi Capuana⁴² e dalle tante opere tanti altri scrittori sino a Giuseppe Bonaviri⁴³, sino a Vincenzo Consolo⁴⁴, ognuno ha dato con la sua opera un contributo alla conoscenza dei siciliani e della cultura siciliana, in senso antropologico, in questo senso tutti hanno contribuito, alla propria maniera, ripeto, lo ripeto continuamente, perché non si pensi di applicare la categoria di antropologo a tutti questi scrittori poiché sarebbe un errore, se lo sono ad alto livello, danno un contributo antropologico di grandissima rilevanza.

40. Giuseppe Tomasi di Lampedusa (1896-1957) XII duca di Palma, XI principe di Lampedusa, barone della Torretta, Grande di Spagna di prima Classe è stato uno scrittore italiano, autore del noto romanzo pubblicato postumo *Il Gattopardo*.

41. Federico De Roberto (1861-1927) nato in Sicilia, è stato uno scrittore italiano.

42. Luigi Capuana (1839 - 1915) è stato uno scrittore, critico letterario e giornalista italiano, teorico tra i più importanti del Verismo.

43. Giuseppe Bonaviri (1924-2009) nato in Sicilia, è stato uno scrittore e poeta italiano.

44. Vincenzo Consolo (1933-2012) nato in Sicilia, è stato uno scrittore, giornalista e saggista italiano.

20 - Restiamo in Italia, scrittori come Andrea Camilleri⁴⁵ recentemente scomparso, nei propri romanzi fanno uso del dialetto, riproponendo situazioni, fatti, detti ed ambientazioni storiche legate alla sua Sicilia, quanto pensi possa essere di contributo all'antropologia la letteratura contemporanea, pur lontano dalle intenzioni dello scrittore?

Io sono un lettore affezionato dei libri di Camilleri di cui ricordo con enorme piacere l'amicizia di cui ho goduto. Ad Andrea Camilleri avevo dedicato un saggio sull'importanza del cibo per Montalbano, erano le prime prove del commissario Montalbano e una sera, a una presentazione, mi presentò a lui l'editore Sellerio⁴⁶. Gli ho dato questo testo, questo mio saggio pubblicato. Dopo qualche giorno, Camilleri mi ha telefonato dicendo che aveva molto apprezzato quanto avevo scritto, anzi ha detto, debbo dirlo con un gesto di immodestia, *“che era una delle cose più intelligenti che erano state scritte su di lui, sulla sua opera”*. Da allora mi aveva detto che ogni volta che volevo parlargli, di telefonargli. Mi ha dato un numero dicendo che non avrebbe risposto alla telefonata, ma che vedendo da chi proveniva, avrebbe poi ritelefonato lui. Vi era questa abitudine, naturalmente è stata mia cura non esagerare, ma ogni volta che pubblicava un libro, mi affrettavo a comprarlo, a leggerlo e poi gli telefonavo per dirgli ancora una volta l'ammirazione per la sua nuova prova narrativa, questo è andato avanti fino alla sua morte, cui ho voluto rendere omaggio, con una breve nota nella rivista *“Voci”⁴⁷* da me diretta, in cui ho rievocato i tratti caratterizzanti della nostra amicizia. Tu dici il suo dialetto, in realtà c'è un uso del dialetto insistito, ma chi conosce il siciliano, sa quante espressioni della lingua di Camilleri siano impastate di lingua siciliana, ma vengono rifuse in una lingua particolare: non è né siciliano, né altro, l'ha inventata. Anche qui la genialità di questo affabulatore, che ha creato non solo dei personaggi indimenticabili, ma anche una lingua che è inimitabile. Naturalmente, questo è un notevole contributo all'antropologia perché Camilleri non era un antropologo, non ha bisogno che si aggiunga alla sua figura l'aggettivo di antropologo per renderla ancora più grande.

45. Andrea Calogero Camilleri (1925-2019) è stato uno scrittore, sceneggiatore, regista, drammaturgo e docente italiano.

46. La Casa Editrice Sellerio è nata a Palermo nel 1969 ad opera dei coniugi Elvira ed Enzo Sellerio, celebre fotografo, sulla base di una idea nata parlando assieme allo scrittore Leonardo Sciascia e all'antropologo Antonino Buttitta.

47. Voci, rivista annuale, edita dalla Casa Editrice Pellegrini di Cosenza, nella sua configurazione attuale, nasce nel 2004 sotto la spinta forte di Lombardi Satriani e con il contributo di un gruppo di suoi allievi e collaboratori. L'impianto della rivista si è andato assestando con una parte monografica, una parte miscelanea, un contributo costante di antropologia visiva e varie altre sezioni di discussione e di recensione, è diretta da Luigi M. Lombardi Satriani.

È uno scrittore raffinato, inventore, affabulatore che ha grandissima sensibilità antropologica e quindi fa conoscere modi di dire, modi di pensare, si cala nei suoi personaggi, molte soluzioni Montalbano le fa, perché si mette a ragionare come il personaggio, come l'eventuale assassino ha agito, cosa può avere pensato e così tutti gli altri personaggi dei romanzi di Camilleri parlano e pensano da siciliani e quindi nell'officina di Camilleri, nel suo laboratorio, è come se il siciliano personaggio, venisse smontato, esaminato nei suoi congegni narrativi e rimontato, nei meccanismi mentali, questa è la grandezza, in questo il contributo di Camilleri all'antropologia è stato notevolissimo.

21 - Tu hai contribuito a formare intere schiere di antropologi lasciando ai tuoi discenti sempre la libertà di percorrere cammini di ricerca autonomi ed indipendenti, possiamo annoverare tra i tuoi tanti studenti, chi possa essere più vicino ad una cd, consentimi il termine, *Scuola Lombardi Satriani*?

È vero, molti studiosi si sono rifatti a quella mia proposta teorico-antropologica del folklore come cultura di contestazione, dei livelli contestativi della funzione narcotizzante e questa proposta io l'ho avanzata negli anni '60 quindi nei decenni, generazioni diverse di studiosi si sono accostati, in qualche maniera si può parlare di una scuola, non lo dico con albagia, con senso di superbia, sono stati altri studiosi a parlare di questa scuola, a partire da Bonomo⁴⁸ in un convegno di studi antropologici siciliani, a parlare di una scuola calabrese. Ripenso appunto a questi miei collaboratori; ultimamente Dino Palumbo, ha scritto dei "Luigini", parlava degli antropologi siciliani "Buttittiani"⁴⁹; per gli antropologi calabresi miei seguaci, ha scelto di denominarli "Luigini". io sono un po' irritato con lui, perché trovavo nella sua denominazione un'intenzionalità ionica. Palumbo ha chiarito che non vi era tale intenzionalità, ma anzi, vi era anche il riconoscimento della mia importanza, perché avevo, in un certo senso contrassegnato fortemente una fase degli studi e segnato decisamente molti studiosi. Tra gli studiosi che si rifacevano a me, diciamo miei allievi, li ho sempre seguiti, rispettando doverosamente sempre la loro autonomia, l'originalità dei propri percorsi sviluppati ognuno alla propria maniera dalla mia prima assistente Maria Minicuci⁵⁰, la cui opera infatti non mostra applicate le mie categorie, ma in certo senso mi rende testimonianza di averle comunicato il gusto per la ricerca oltre che il gusto per la parola - come mi ha ripetuto più volte - la curiosità

48. Giuseppe Bonomo (1923-2006), nato in Sicilia, etnologo italiano.

49. riferito ad Antonino Buttitta (1933-2017), è stato un antropologo, accademico e politico italiano, ideatore della fondazione dedicata al padre, il poeta Ignazio Buttitta.

50. Maria Minicuci, nata in Calabria, è un'etnologa italiana.

intellettuale e poi Ottavio Cavalcanti⁵¹, la passione per la ricerca anche storiografica, Vito Teti⁵², il gusto per l'alimentazione, condivisa, pur con diversità di accenti, con lo stesso Cavalcanti. A proposito di antropologia dell'alimentazione, ho già ricordato prima, il saggio del cibo di Montalbano, ho scritto anche del cibo di Maigret e altri saggi, su questa tematica, che penso prossimamente, di pubblicare in un volume autonomo. Se si guarda alle opere di questi studiosi, si trovano echi di miei scritti, naturalmente recepiti e sviluppati in maniera autonoma; non voglio ipotecare, con la pesantezza di una mia ombra protettiva, l'autonomia e l'originalità della loro produzione. Fino a Fulvio Librandi⁵³, Francesco Faeta⁵⁴, Lello Mazzacane⁵⁵, l'apertura all'antropologia delle immagini, l'antropologia visuale, l'antropologia visiva. Già avevo scritto in anni lontani con Mazzacane, "Perché le feste⁵⁶" con una nota di Goffredo Fofi⁵⁷ e con Francesco Faeta un'introduzione al suo "Sfruttamento e subalternità⁵⁸" nel folklore, poi quando

51. Ottavio Cavalcanti, già ordinario di Storia delle Tradizioni popolari presso l'Università della Calabria, ha tenuto Corsi di Antropologia dell'alimentazione nello stesso Ateneo. Per un approfondimento sulla figura di Luigi M. Lombardi Satriani da parte di Ottavio Cavalcanti, si veda la sua testimonianza in: (a cura di A. Molea) Palazzo Lombardi-Satriani in San Costantino di Briatico. L'antico legame tra casato e territorio, iltesteditor, Davoli, 2018.

52. Vito Teti, nato in Calabria, antropologo, è tra i massimi studiosi di tradizioni popolari calabresi, di riti e feste nella società tradizionale e contemporanea. Attualmente, Vito Teti insegna Antropologia Culturale all'Università della Calabria dove dirige il Centro di Antropologia e Letterature del Mediterraneo, Per un approfondimento sulla figura di Luigi M. Lombardi Satriani da parte di Vito Teti, si veda la sua testimonianza in: (a cura di A. Molea) Palazzo Lombardi-Satriani in San Costantino di Briatico. L'antico legame tra casato e territorio, iltesteditor, Davoli, 2018.

53. Fulvio Librandi, nato in Calabria è docente di Etnologia delle culture mediterranee dell'Università della Calabria. Responsabile scientifico del Museo della ndrangheta.

54. Francesco Faeta, è docente di Antropologia culturale e Antropologia visuale presso l'Università degli Studi di Messina.

55. Lello Mazzacane, antropologo, professore ordinario dell'Università di Napoli Federico II (è stato tra i fondatori in Italia della Visual Anthropology, dedicandosi sin dai primi anni 70 all'impiego delle tecnologie audiovisuali nella ricerca demo-antropologica).

56. Lello Mazzacane, Luigi M. Lombardi Satriani, Perché le feste, un'interpretazione culturale e politica del folklore meridionale, Savelli, Rossano, 1974.

57. Goffredo Fofi, è un saggista, attivista, giornalista e critico cinematografico, letterario e teatrale italiano.

58. Pino De Angelis; Francesco Faeta, Marina Malabotti, Salvatore Piermarini, con un intervento di Luigi M. Lombardi Satriani, *Sfruttamento e subalternità nel mondo contadino meridionale*, Savelli, Roma, 1975.

Faeta aveva fatto un progetto, una mostra su Melissa⁵⁹, con delle fotografie molto belle, recuperando anche le fotografie di Ernesto Treccani⁶⁰, acconsentii che venisse presentato come iniziativa della mia cattedra di storia delle tradizioni popolari dell'Università di Messina da me tenute, la Regione Calabria, allora c'era Gaetano Cingari⁶¹, accettò questo progetto e lo finanziò e io feci direttamente erogare questo finanziamento a Faeta perché lo gestisse preparando quanto aveva progettato, ne venne fuori un bel catalogo pubblicato da "QualeCultura⁶²" di Vibo Valentia, che presentammo Francesco Faeta, Marina Malabotti⁶³, ed io: venimmo per esempio, invitati dalle comunità di emigranti calabresi in Svizzera, a Zurigo andammo anche in altre città svizzere per fare dei dibattiti su questo, a proposito della mostra, con delle partecipazioni notevoli, i nostri immigrati che intervenivano, parlavano, guardavano con curiosità le immagini, ecc. di tutto questo Faeta ha dato conto nei suoi scritti e si può fare riferimento a essi.

22- Proprio Francesco Faeta in relazione ai fatti di Melissa e sulla Madonna della Quercia⁶⁴, parla di ritornare sul luogo delle ricerche a distanza di tanti anni per vedere cosa sia rimasto, cosa sia cambiato, quanto sia utile la comparazione ...

Naturalmente questo anche con la fotografia. Di Francesco Faeta recentemente c'è stata una mostra a Roma al Maxxi⁶⁵ curata dallo stesso Faeta e con la partecipazione di Salvatore Piermarini⁶⁶ - purtroppo scomparso qualche mese fa, autore di grandissima sensibilità

59. Francesco Faeta, *Melissa. Folklore, lotta di classe e modificazioni culturali in una comunità contadina meridionali*. La Casa Usher Firenze, 1979.

60. Ernesto Treccani (1920-2009) è stato un pittore italiano.

61. Gaetano Cingari (1926-1994), nato in Calabria, è stato uno storico e politico italiano, nell'intervista, Luigi M. Lombardi Satriani fa riferimento alla vicepresidente della giunta regionale della Calabria dal 1975 al 1980.

62. La casa editrice QualeCultura nasce nel 1971 a Vibo Valentia dal lavoro di un gruppo di intellettuali meridionali.

63. Marina Malabotti (1947-1988), fotografa di straordinaria sensibilità, ha collaborato col marito, l'antropologo Francesco Faeta.

64. Francesco Faeta, *Questioni italiane, Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino, 2005.

65. Il Maxxi è il Museo nazionale delle arti del XXI secolo e ha sede a Roma.

66. Su Salvatore Piermarini, 1949-2019, si legga il pregevole articolo di Sergio Pelaia sul Corriere della Calabria del 03.12.2019:

<https://www.corrieredellacalabria.it/regione/item/213989-dallavanguardia-ai-paesi-di-calabria-addio-a-salvatore-piermarini/>

di antropologo, i cui tratti fondamentali erano la gentilezza sollecita e la disponibilità amicale, per cui ho avuto amicizia e affetto; c'è un enorme lascito di centinaia di migliaia di sue fotografie che Vito Teti sta schedando e speriamo che riuscirà a pubblicare almeno l'indice e far conoscere l'opera di questo grande fotografo che non ha avuto in vita, il giusto riconoscimento che pure meritava.

E - La memoria attraverso le fotografie ...

23 - Tu hai definito, in una recente apparizione pubblica nella sua Briatico⁶⁷, le fotografie come “puntelli e supporti della memoria”. Umberto Eco in una sua lezione all'ONU dal titolo: “Contro la perdita della memoria”, dichiarava: “Una cultura si costruisce attraverso il ricordo, ma anche attraverso la selezione dei ricordi” e quindi delle fotografie. C'è il rischio concreto che le nuove generazioni si lascino dietro un vuoto fotografico. Settimio Benedusi dichiara: “Oggi è estremamente reale il rischio che, con la sola archiviazione digitale, i nostri figli e i figli dei nostri figli non avranno testimonianze e ricordi di chi noi siamo stati e cosa siamo stati per loro. Le fotografie scattate con il cellulare e le foto caricate sui vari social, spariranno, andranno perse. Perché questo accada, basta dimenticare una password o rompere o cambiare il telefonino. Perché questo non accada, basta riprendere la buona abitudine di stampare”. Senza “puntelli e supporti della memoria”, per te che hai pubblicato uno splendido volume come “Sguardo e memoria”⁶⁸ può dirsi a rischio anche la memoria del passato e la figura dell'antropologo?

A rischio, certamente. Ho ripreso ultimamente il concetto di alzheimer culturale, di cui ha scritto Claudio Magris⁶⁹, noi oggi soffriamo di un alzheimer culturale, “stiamo perdendo la memoria, non ce ne rendiamo conto”. Purtroppo chi soffre di alzheimer precipita in una sonnolenza senza rendersene conto. Secondo Miles, e ripeto, anche secondo me, oggi stiamo correndo, non ricordiamo e non ci rendiamo conto che non ricordiamo, senza la consapevolezza di ciò che stiamo perdendo, non potremo trattenere nel presente, senza consapevolezza del presente non possiamo il futuro, anche da un punto di vista politico rischiamo sempre più di diventare oggetti manipolabili da un potere politico

67. “Briatico, tra il passato e il presente”. Presentazione dell'Associazione Officina Fotografica, tra i relatori, oltre a Luigi M. Lombardi Satriani, lo scrittore Giuseppe Garrì, l'illustratore Angelo Lo Torto, lo storico Demetrio Guzzardi e l'antropologo Fulvio Librandi. Briatico, 10 agosto 2020.

68. (A cura di) Francesco Faeta, Marina Miraglia, *Sguardo e Memoria, Alfonso Lombardi Satriani e la fotografia signorile della Calabria del primo Novecento*, Milano-Roma, Arnoldo Mondadori-De Luca, 1988.

69. Claudio Magris, è uno scrittore, saggista, traduttore e accademico italiano, senatore della XII legislatura (1994-1996), quella precedente alla legislatura di Luigi M. Lombardi Satriani.

che vuole renderci sudditi, non potremo trattenere nel presente oggi stiamo correndo, non ricordiamo, non ci rendiamo conto del mondo che viviamo, senza la consapevolezza di ciò ma io, credo che vi siano seri rischi di perdita umana”, ripeterò questi concetti stasera in un incontro che si terrà oggi a Tropea⁷⁰, la perdita di memoria è esiziale per l’uomo perché lo fa ancora più fragile, lo fa diventare suddito di un ceto politico sempre più mediocre, sempre più malvagio, sempre più autoreferenziale, sempre più indegno di rappresentarci.

È difficile che una cultura muoia per tutti, ancora oggi vediamo quanto la cultura arcaica persiste, ieri è uscito un libro col “Corriere della Sera” che sottolinea quante testimonianze dell’antica Roma siano presenti nelle strade dell’Urbe, come permangano nella memoria rituali festivi, riti che si celebravano: è difficilissimo che una cultura non lasci tracce, eppure sappiamo di culture di cui non è rimasta traccia. Questa nostra conversazione non è frutto della tendenza di un vecchio a essere apocalittico, profeta di sciagure, ma teme di chi ha studiato l’uomo e tema che le tracce dell’umano scompaiano dall’orizzonte della coscienza.

F - La memoria attraverso le fonte orali

24 - Quanto è concreto il rischio con la perdita della memoria orale delle culture subalterne per mancanza di “testimoni” la possibilità di attingere ancora a fonti dirette, per mancanza di perpetuazione della tradizione da padre a figlio?

Molto concreto; è fisiologico, che nel passaggio generazionali qualcosa scompaia della cultura dei padri, per far posto a quella dei figli. Ma oggi possiamo notare qualcosa di nuovo che caratterizza tale passaggio: l’indifferenza, quando non è vero e proprio disprezzo per la cultura precedente che viene frettolosamente liquidata perché ritenuta inservibile, vecchia.

25 - David Scott⁷¹ in un passaggio di una sua opera si domanda: “Vale la pena cercare risposte alle domande che ci poniamo?” Vale la pena, secondo lei, continuare a porsi domande in chiave antropologica in una società che ha smarrito, obliato le proprie radici e che non trova più platea attenta e disposta ad accoglierle e ricordarle in una corsa all’omologazione e al globalismo?

Non solo vale la pena, ma è operazione necessaria e urgente proprio per quello

70. Si riferisce alla Tavola Rotonda su “La Liberazione di Tropea del 1615” del 23 agosto 2020 promossa dall’Associazione storico culturale “Libertas”. Tra i partecipanti, oltre all’antropologo Luigi M. Lombardi Satriani, lo storico Saverio Di Bella, don Pasquale Russo, storico e parroco emerito di Ricadi e Domenico Prostamo, cultore di storia patria.

71. David Scott è un antropologo statunitense.

smarrimento, quell'oblio delle proprie radici di cui scrive lo stesso David Scott.

26 - C'è il rischio per un antropologo che si innamori della propria tesi, smarrendo l'essenza stessa della sua ricerca e involontariamente invalidare quindi i risultati di essa?

Sicuramente c'è questo rischio, ma non soltanto per l'antropologo; per qualsiasi studioso c'è il rischio che si innamori del suo progetto, dell'oggetto della sua ricerca, restando irretito, suo malgrado, in un giogo di identificazione. Fu detto a De Felice⁷² che certo non era filofascista, che a furia di studiare il fascismo, era finito coll'identificarsi con esso. Non era esattamente così, ma ciò è significativo del rischio di cui stiamo parlando.

27- Può l'antropologia aiutare a creare, riconoscere e riscoprire le radici, la storia e la consapevolezza di un popolo evitando le derive in chiave ed uso nazionalistico ed etnico come avvenuto in passato ed avviene anche oggi?

Dinanzi alle derive che giustamente richiami, l'antropologia può dare il suo contributo alla costruzione di un baluardo critico, purché non sia lasciata sola in questa operazione, per la quale è indispensabile il concorso di altre voci, di altre discipline, di ciascuno di noi operatori intellettuali o "semplici" cittadini.

28 - Nella formazione culturale di un antropologo, quanto peso riveste la conoscenza dei diari dei viaggiatori stranieri che compivano il Gran Tour, quale l'utilità e la necessità?

Questi diari costituiscono una fonte preziosa di notizie, di dati, di modalità culturali da contestualizzare, certo, assieme a tanti altri dati, con quella vigilanza critica che ho più volte richiamato in questo nostro colloquio.

29 - Le lacerazioni dei terremoti e degli eventi catastrofici, si trasmettevano nel DNA del popolo attraverso detti, racconti, canti e lapidi, tuttavia oggi sembra quasi non vi sia rimasta traccia di queste tragedie, è un bene o un male, dimenticare il dolore collettivo di un popolo? Può servire come formazione a sopportare "meglio" una possibile futura catastrofe, così come lei conclude alla riedizione del libro di Raffaele Lombardi Satriani "La bontà di un Re, La sventura di un popolo"⁷³?

Un evento catastrofico, un grandissimo o immane dolore, è bene che sia allontanato nella

72. Renzo De Felice (1929–1996) è stato uno storico e accademico italiano, considerato il maggiore studioso del fascismo, alla cui approfondita analisi si dedicò sin dal 1960 e fino all'anno della sua morte.

73. Raffaele Lombardi Satriani, *La bontà di un Re, La sventura di un popolo*, con prefazione di Luigi M. Lombardi Satriani, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2006.

memoria proprio perché sarebbe troppo doloroso viverlo nella sua interezza, ma, d'altra parte, non è giusto che sparisca dall'orizzonte della nostra esistenza, per cui è giusto che vi sia un alternarsi di presenza e assenza in questo baluginio che contrassegna il nostro umano operare. È questo il senso della mia conclusione al libro di mio zio Raffaele, che opportunamente richiami nella tua domanda.

30 - Lo studio dei luoghi come memoria materiale e tangibile, può da solo sostenere lo studio antropologico senza nessun supporto immateriale e orale?

Sicuramente non da solo, ma che nessun elemento possa da solo supportare alcunché è una costante delle mie risposte e quindi vale anche per questa domanda.

31 - Non è un paradosso, secondo te, che lo studio delle classi subalterne sia iniziato dall'approccio delle classi superiori. È stato solo un "problema" di istruzione e capacità di redazione, o un disinteresse delle classi subalterne che non avendo accesso all'istruzione, hanno così obliato il loro retaggio culturale demandando ad altri lo studio della propria cultura? Può considerarsi come un rifiuto del proprio ambiente dove si è vissuti per secoli, senza progredire, come sottolinea Giuseppe Berto⁷⁴, quando parla della Calabria?

Non è soltanto un rifiuto, è un processo molto più ampio e complesso. La cultura popolare manca del livello di riflessione critica su se stessa, che caratterizza la cultura d'élite. Verso il proprio ambiente le classi subalterne hanno sviluppato un atteggiamento ambivalente, di attrazione e repulsione, perché, da un lato, rappresenta il proprio passato, il grembo entro cui sono nati e vissuti; dall'altro, è la testimonianza vivente della propria subalternità dalla quale si sono sforzati e si sforzano di uscire.

32 - I pescatori di Pantelleria⁷⁵, quando facevano ritorno ai loro dammusi⁷⁶, dopo intere giornate sovente pericolose di pesca a mare, sedendo sui loro banchi di pietra, rivolgevano le spalle al mare, rinnegandolo. Lo stesso ricorre per i contadini calabresi, che versando sudore e fatiche sulle zolle di terra, lo hanno poi martoriato con una cementificazione selvaggia riprendendo ancora una volta una considerazione di Giuseppe Berto. È una possibile analogia, un rinnegare per evitare di ricordarsi le sofferenze passate?

74. Giuseppe Berto (1914–1978) scrittore, drammaturgo e sceneggiatore italiano, visse molti anni a Capo Vaticano in Calabria.

75. L'isola di Pantelleria si trova a 110 km a sud ovest della Sicilia e a 65 km a nord est della Tunisia.

76. Il dammuso (mutato dal siciliano dammusu significa "volta" o "intradosso") costruita in pietra, è la casa tradizionale dell'isola di Pantelleria.

Impossibile una siffatta analogia, ma a me sembra vi siano tra le due prospettive, differenze abbastanza rilevanti. Nel primo caso vi è qualcosa di rituale, di tragico; si rivolgono le spalle al mare perché è stato lo spazio del pericolo, entro il quale a volte, si sono persi propri familiari, propri affetti inghiottiti dai gorgi; nel secondo caso è l'effetto di un processo in cui le nuove generazioni contadine si sono affrettate a diventare piccolo-borghesi e quindi ad allontanare da sé le testimonianze del proprio passato, senza barlume di senso estetico ed etico.

G - Contrasti tra spopolamento e antropizzazione selvaggia del territorio: la desertificazione dei piccoli centri

33 - Lo spopolamento dei borghi rurali, l'abbandono delle colline terrazzate a vigneti ed uliveti, la perdita delle caratteristiche e peculiarità territoriali in un processo di omologazione, sebbene tardivi ed inefficaci interventi della politica cerchino rallentarne la corsa, concorrono alla distruzione oltre che di una civiltà rurale e contadina oramai quasi scomparsa, così come anche del territorio, può l'antropologia contribuire ed invertire questo processo che ad oggi sembra irreversibile?

Potrebbe contribuire se alla sua voce si affiancassero molte altre, e tutte assieme divenissero coscienza collettiva, altrimenti resterebbe flebile, *vox clamantis in deserto*, anche se, richiamo così, una dizione errata rispetto a quella corretta: *vox clamantis in deserto parate viam Domini*⁷⁷

34 - La proliferazione di musei della civiltà contadina, sono mere raccolte e catalogazione di attrezzi di uso quotidiano nei campi e nel vivere quotidiano o l'estremo tentativo di accumulazione di oggetti decontestualizzati dall'ambiente in cui avevano funzione e ragione d'essere, privandoli paradossalmente del loro medesimo significato funzionale, ha senso continuare?

La proliferazione attuale di musei della civiltà contadina richiede un chiarimento, una opportuna differenziazione, vi sono molti musei preparati da appartenenti alla società contadina e molti altri organizzati da appartenenti ad altre classi, con una sorta di condiscendenza, di compiacimento per il "bello" di una cultura di strati, verso i quali la classe dominante ha riservato un giudizio di netta inferiorità quando non un vero e proprio disprezzo. È logico che il giudizio su questi diversi tipi di musei dev'essere diverso, ma tutti comunque hanno il merito di contribuire a far sì che le comunità locali acquisiscano e mantengano l'orgoglio per la propria cultura troppo spesso, ripetuto, disprezzata e derisa.

77. Vangelo di Marco 1, 1-3.

35 - Pensa che in una “società liquida” come la definì Zygmunt Bauman⁷⁸, gli studi antropologici possano aiutare a dare riferimenti tangibili per colmare quel senso di smarrimento e sradicamento culturale, morale e sociale?

Possono contribuire a dare riferimenti tangibili e a colmare il senso di smarrimento e sradicamento di cui parli purché ripeto ancora una volta, non siano soltanto essi a farlo ma a essi si affianchino molte altre discipline, molti altri apporti.

H - Feste, riti e rituali oggi e alla luce della odierna pandemia

36 - Riti e rituali religiosi che si perpetuano ancora dopo secoli, hanno ancora la medesima valenza sociale o sono ridotti a mere rappresentazioni folkloristiche quasi a fini turistici?

Ancora una volta bisogna distinguere. Molti riti e rituali religiosi hanno ancora oggi pur dopo secoli, un loro profondo valore di aggregazione sociale e molti altri sono rappresentazioni alle quali si assiste, non si partecipa. Non è soltanto un fenomeno attuale, parecchi anni fa, lo notava Clara Gallini⁷⁹ nella sua opera *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*⁸⁰.

37 - Hanno più senso le fiere, le feste di paese in un'epoca in cui basta un click e dopo un giorno ti arriva comodamente a casa un prodotto o un servizio? Saranno economicamente sostenibili se non a fini puramente turistici?

Credo che abbiano ancora oggi senso, nella mia esperienza personale come abitante di San Costantino so che i miei compaesani attendano la fiera di Briatico per fare acquisti di attrezzi o di altro di cui hanno bisogno, in uno spazio di scambio di beni oltre che di notizie in un processo di socializzazione, che mi sembra assolutamente importante che va quindi mantenuto come co-fattore di identità individuale e collettiva.

38 - Possono alcune limitazioni imposte da alcuni vescovi riguardo le processioni, il Covid 19, le chiusure, la proibizione delle manifestazioni religiose legate alla settimana Santa, delle processioni e del Natale, rappresentare una cesura, un taglio netto con le tradizioni? Saranno riprese o se dovesse protrarsi la pandemia, dimenticarsi per usare le sue parole, “cadere la coltre del buio, della dimenticanza” come del resto avvenuto già dopo gli eventi catastrofici del 1783 o 1905 e 1908 in Calabria?

78. Zygmunt Bauman (1925–2017) è stato un sociologo, filosofo e accademico polacco.

79. Clara Gallini (1931-2017) è stata un'antropologa ed etnologa italiana.

80. Clara Gallini, *Il consumo del sacro. Feste lunghe di Sardegna*, Laterza, Bari, 1971.

Tutte le limitazioni, chiusure, proibizioni, sino a quelle attuali, sono necessarie e da seguire scrupolosamente perché ci garantiscono quel diritto fondamentale alla salute che è bene prioritario e irrinunciabile. Tra le immagini che rimarranno scolpite non soltanto nella mia memoria c'è quella di una piazza San Pietro fiocamente illuminata con un dolorante pontefice aggrappato a una croce che impartisce una benedizione universale mediaticamente trasmessa, nell'assoluta assenza di popolo, silenzio assordante. Per quanto riguarda le ultime dichiarazioni di Salvini⁸¹ poi, trovo politicamente comprensibile ma eticamente immorale che qualcuno, parli in prossimità del Natale, del “cuore degli italiani sequestrato dal Governo” per le necessarie strette natalizie degli ultimi provvedimenti governativi. C'è un limite a tutto e dovrebbe averlo tanto più chi non ha fatto nulla, quando era al Governo, per contrastare gli effetti devastanti del virus, che ha invece potenziato con i suoi atteggiamenti da guascone e da ribaldo. Non credo che il momento attuale possa essere dimenticato facilmente, troppa angoscia, troppa paura, troppe morti perché ce ne possiamo liberare. Anche se temo, quando finalmente tutto finirà – sono già in arrivo i primi vaccini – sarà tutto come prima, ritornerà tutto come prima, peggio di prima.

39 - Le confraternite giunte fino ai nostri giorni, pur con un passato ed una storia secolare, hanno ancora una funzione sociale e simbolica o sono solo sopravvivenze sceve e vuote di significato legate ormai solo alla rappresentazione rituale delle festività, c'è sostanza o sono solo contenitori?

Hanno per lo più ancora una funzione sociale simbolica molto intensa. A San Nicola da Crissa, nel vibonese, vi è la divisione storica tra la confraternita della Madonna del Rosario e quella del Crocifisso che marca gli stessi quartieri del paese e i loro abitanti che per tradizione familiare nascono “rosarianti” o “crocifissanti”. Tu stesso, che ti sei interessato tanto a lungo delle confraternite di Jonadi⁸², sai quanto esse siano ancora importanti per la comunità locale e per quella dei paesi vicini;

I - Il tramonto ultimo dell'uomo e la consolazione di fronte alla morte

40 – La paura della morte, la fine materiale e biologica analizzata nei suoi vari aspetti, vista dall'antropologo e dall'uomo Lombardi Satriani, può essere esorcizzata pur in mancanza di Fede, anche dallo studio dei riti e rituali ad essa legati?

81. Matteo Salvini, è un politico italiano, segretario federale della Lega Nord, partito populista di estrema destra. È stato ministro dell'interno e Vicepresidente del Consiglio dei Ministri durante il governo Conte I.

82. Roberto M. Naso Naccari Carlizzi: *Storia, statuti e canti delle Confraternite di Maria SS. Addolorata, del SS. Sacramento e del Rosario in Jonadi (VV) Italia* in atti del IV Congresso Latinoamericano de Religiosidad y Semana Santa de Valladolid, Palabras a la imprenta, Tradición Oral y Literatura en la Religiosidad Popular svoltosi a Valladolid dal 15 al 17 novembre 2018.

Non so se in mancanza di fede lo studio dei riti può essere esorcismo efficace; per quanto mi riguarda io sono credente e quindi io ho la speranza di un ricongiungimento nello spazio ultraterreno con le persone care scomparse. Dicevo credente, ma relativamente autonomo dalle decisioni Vaticane che mi sembrano non possano dettare norme nel mio intimo rapporto con Dio. Questo atteggiamento l'ho definito di "cristiano ereticale" in un'intervista radiofonica con Enzo Biagi , intervista che colpì molto Beniamino Placido che ne parlò in un suo articolo su Paese Sera. Tutto ciò non influisce col mio rapporto con la mia morte, con il pensiero di essa. Da quando ero giovane e pensavo che noi siamo ciò che decidiamo di essere, ho cercato di modificare nel mio carattere attenuandole, le asprezze, gli spigoli, gli atteggiamenti eccessivamente egocentrici. Mi sono costruito negli anni e ogni libro che leggevo, ogni mio scritto, mi schiudevano nuovi orizzonti, arricchivano, per così dire, la mia personalità. Mi sembra assolutamente ingiusto che questo patrimonio costruito nel tempo, costruito attraverso decenni, per quanto poco o molto esso possa valere, sparisca d'un tratto, come se non fosse mai stato. Trovo questo, ripeto, una assoluta ingiustizia, come trovo ingiusto esser stati fatti mortali e con, contraddittoriamente, l'esigenza dell'immortalità. Comunque giusto o ingiusto a mio avviso, questa è la realtà e dobbiamo tenercela.