

## INTRODUZIONE

La lettura di un libro contenente repertori orali locali può non essere agevole soprattutto per chi è distante, geograficamente e culturalmente, dalla situazione in cui detti repertori agiscono. Anche in ambiti vicini e simili, del resto, questo tipo di pubblicazioni riesce a sollevare spesso una iniziale curiosità che è destinata presto a rientrare se non alimentata da interventi successivi. Vero è che negli ultimi anni si sono moltiplicate le pubblicazioni, i dibattiti, i convegni, i censimenti, gli studi legati al territorio, che si è cominciato faticosamente a dipanare un groviglio di nodi problematici e che quindi temi e proposte riguardanti aspetti culturali territoriali sono entrati in qualche modo in circolazione, hanno suscitato interesse, hanno stimolato interventi da parte di amministratori, hanno fatto una qualche breccia in seno all'opinione pubblica.

Questo libro è certamente uno dei possibili frutti del processo che ha portato all'emergenza delle tematiche suddette ed è sostenuto da una doppia consapevolezza: da un lato quella di indicare una direzione di studi possibili, tutti da compiere, per una conoscenza *reale* del territorio e delle culture che vi si esprimono; dall'altro quella di essere un piccolo, modesto contributo all'interno di una situazione, come quella dell'Alto Lazio, da sempre ignorata nel panorama geografico degli studi sulla cultura popolare (Roma e dintorni, più qualche puntata in Ciociaria e più rara ancora in Sabina, sono state sempre le mete più ambite espresse all'interno di una concezione centralizzante e colonizzante dei fatti culturali).

Già quanto detto tocca e coinvolge numerose questioni di politica culturale, ma anche di impostazione teorico-metodologica, fondamentali que-

ste ultime per verificare la coerenza intima delle prime per permetterne una salutare rifecondazione durante la prassi.

Se oggi possiamo quasi dare per acquisita una pur vaga consapevolezza che insieme alla Cultura esistono le culture (così come accanto alla lingua troviamo i dialetti), rimane difficile però tradurre questa intuizione senza scivolare o nel populismo tradizionale, spesso ulteriormente deformato a livello locale da rigurgiti campanilistici e strapaesani, o in una retorica populistico-emancipatrice condita sovente di tematiche specificamente ideologiche e politiche: il gusto del pittoresco, i richiami ai valori dimenticati, la lode e la riproposizione acritica delle tradizioni genuine e dell'autenticità popolare contrapposte alla presunta corruzione generalizzata del mondo moderno, su un versante; le sottolineature di contestazione ideologica, l'identificazione generica dei caratteri di subalternità tradotti tout court in valori alternativi, i richiami diretti al potenziale di trasformazione contenuto nella cultura popolare assiomaticamente contrapposta alla cultura "ufficiale", sull'altro.

Tracciare queste linee significa collegare l'ordine dei problemi, schematicamente impostato, alle tradizioni di pensiero operati in Italia da molti decenni, che trovano le proprie radici nel secolo scorso: la tradizione romantico-idealistica e quella di ispirazione marxista.

In realtà il panorama delle posizioni, delle correnti e delle scuole è estremamente più ricco di quanto non appaia da questa sommaria esemplificazione; sia il romanticismo che l'idealismo e anche il marxismo non sono stati certo sistemi uniformi, privi di una articolata dialettica interna ed esterna; e inoltre altre scuole e indirizzi hanno contribuito spesso in maniera originale alla costruzione di ipotesi conoscitive per l'approccio ai fenomeni della cultura popolare, intesa nei suoi vari aspetti e nel suo complesso.

Tenteremo di fornire qualche approfondimento maggiore andando avanti con il discorso, affermando però che le due tradizioni citate ci appaiono quelle fondamentali all'interno della storia italiana e condizionati tuttora il dibattito culturale.

In effetti la tradizione ufficiale della cultura italiana in questo ambito si ramifica a partire dal romanticismo, si lega strettamente agli eventi risorgimentali, si mescola col positivismo e con i primi passi delle scienze sociali, approda poi allo storicismo crociano e alla relativa scuola estetico-

filologica neoidealistica.<sup>1</sup>

Molto più recente la tradizione marxista che trova i suoi riferimenti metodologici nelle riflessioni di Gramsci, pubblicate soltanto nel 1950, momento di coagulo di un processo che vedeva forze intellettuali e politiche impegnate in più settori della cultura, riconoscere e dibattere ai vari livelli quello che Ernesto De Martino indicava come l'“irrompere nella storia del mondo popolare subalterno”<sup>2</sup>; intenso e fecondo sarà il dibattito sia negli anni cinquanta, legato ad una prevalenza di studi e ricerche con forti connotazioni meridionalistiche, sia negli anni sessanta in cui l'attenzione si sposta verso il Nord, la sua cultura contadina di sempre, ma anche quella del proletariato urbano, composto spesso di emigrati meridionali, nello sforzo di individuazione e riproposizione dell'“altra cultura”, sforzo che si lega direttamente ad una prassi socio-politica.

Il quadro, molto più articolato di quanto qui non appaia, si arricchisce con la presenza sempre più consistente dell'antropologia di derivazione anglo-sassone che arriva in Italia a partire dal dopoguerra e dai primi anni cinquanta e successivamente con il vivace dibattito suscitato intorno allo strutturalismo, soprattutto dopo la pubblicazione in Italia delle opere di Lévi-Strauss.<sup>3</sup>

Non è certo questa la sede più opportuna per riprendere i termini di un

1) La periodizzazione storica degli studi folklorici in Italia fu fornita nell'immediato dopoguerra dallo studioso siciliano G. Cocchiara nel suo *Storia degli studi delle tradizioni popolari in Italia*, Palermo, 1947, oggi disponibile con il titolo cambiato in *Storia del folklore in Italia*, Palermo, 1981. In esso la parabola dai primi romantici (con tanto di precursori settecenteschi, essenzialmente Vico e Muratori), agli ultimi crociani viene tracciata con dovizia di particolari, e con un vasto disegno che non disdegna l'attenzione alle scuole e alle realtà anglosassoni di cui Cocchiara era conoscitore diretto.

Con la stessa impostazione ma con intenti più didascalici si presenta il più piccolo *Guida allo studio delle tradizioni popolari*, Roma, 1941, di P. Toschi, manuale che raccoglieva in volume una serie di lezioni dirette a studenti. Entrambi gli studi appaiono tuttavia piuttosto invecchiati, legati come sono a tipi di storiografie ormai superate.

2) Cfr. E. De Martino, *Intorno a una storia del mondo popolare subalterno*, in “Società”, a. V, n. 3, settembre 1949, pp. 411-435, inserito in P. Clemente, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *Il dibattito sul folklore in Italia*, Milano, 1976, pp. 63-81.

3) Le maggiori opere di C. Lévi-Strauss vengono tradotte in italiano con una certa tempestività: *Tristi tropici* nel 1960, *Il pensiero selvaggio* nel 1964, *Antropologia strutturale* nel 1966, *Razza e storia* nel 1967, *Le strutture elementari della parentela* nel 1969.

dibattito storico che ha investito la cultura italiana e che ha forse avuto l'onda più alta a partire dall'ultimo dopoguerra, giungendo con varie altalene fino a oggi. Ci interessa invece tentare di fissare alcuni concetti per cercare di chiarire posizioni e atteggiamenti a tuttoggi presenti e influenzanti chi si occupa di ricerche e studi di cultura popolare e di storia del territorio.

L'identificazione compiuta in ambito romantico, popolo = nazione e l'immediatamente successiva folklore = anima nazionale, si presentava come storicamente funzionale allo sforzo in atto di costruzione dello stato unitario: il popolo in tutte le sue componenti era individuato come il depositario tradizionale di quei valori (etnici, linguistici, psicologici) su cui fondare finalmente l'Italia, formulando una nozione di storia ed una periodizzazione relativa tutta tesa ad individuare un percorso nei secoli che, con varie ascese e cadute, portava quasi ineluttabilmente a quello che fu chiamato il Risorgimento d'Italia.<sup>4</sup> Che poi questo processo fosse tutt'altro che indolore e che riguardasse prevalentemente le città e non le campagne, le regioni settentrionali e non quelle meridionali, le élites economiche, culturali e politiche e non le masse popolari vere e proprie non era in discussione.

Per ritornare a ciò che qui interessa, il folklore veniva vissuto, ricercato e studiato seguendo la linea d'astrazione che l'idealismo portava con sé: oggi è abbastanza evidente che il popolo vagheggiato nell'800 era un popolo mitico, che la sua unità storico-culturale era del tutto fittizia, che l'universalità di certi valori folklorici era soltanto presunta. Abbastanza evidente s'è detto, ma non del tutto, dal momento che la cultura italiana nel 900 è stata segnata profondamente dal neoidealismo crociano su cui si basa ancora nei suoi fondamenti (per esempio nell'organizzazione generale del sapere, nella scuola). A tale proposito non è inutile rammentare che posizioni astrattamente idealistiche non solo riguardo alla cultura popolare resistono

4) Lo schema idealistico della filosofia della storia ricalcava la nota tripartizione dialettica tesi-antitesi-sintesi di derivazione aristotelica: Evo Antico, Medio Evo, Evo Moderno con le relative qualificazioni; l'ultimo era quello in cui si sarebbero compiuti i destini della storia portando a conclusione un processo in cui ad un iniziale periodo positivo faceva riscontro una successiva epoca buia, per arrivare al compimento finale individuato nella costruzione degli stati nazionali moderni.

ancora ben salde in numerosi settori accademici<sup>5</sup> e che gli istituti centrali dello Stato (Soprintendenze, Musei Nazionali, etc.) hanno i loro fondamenti teorici e metodologici proprio nei principi del filosofo napoletano. Ancora oggi infatti la tutela è intesa come salvaguardia dei beni culturali che presentino elementi (storici, artistici, architettonici, archeologici, naturalistici, etc.) di particolare rilievo, ancora oggi si discrimina all'interno di un territorio tra ciò che è da tutelare e da salvare e tutto il resto che può essere lasciato alla progressiva distruzione del tempo o a quella repentina degli interventi selvaggi, secondo un principio per cui solo ciò che è ritenuto corrispondente a caratteri estetici e formali (o storici, o morali, etc.) "alti" entra nella cultura e nella storia e deve essere perciò salvaguardato dallo Stato.

Significativo il noto dibattito avviato da Croce su poesia d'arte e poesia popolare, che non staremo qui a richiamare, in cui il problema centrale era se la poesia popolare avesse o meno la dignità estetica per essere nominata poesia e stare, nelle sue forme e nei suoi modi, accanto alla poesia colta.

E' questo tipo di posizione che va a costituire una obbiettiva chiusura all'estendersi e approfondirsi di ricerche e studi sulla cultura popolare nei decenni fino alla seconda guerra mondiale, proprio per il suo istituire gerarchie di valore in seno ai fatti artistici e culturali, con l'automatica esclusione o svalorizzazione di una serie di aspetti. Il popolo dei romantici diventa un'entità da non assumere in blocco, con tutte le sue valenze, ma da selezionare accuratamente nelle sue espressioni culturali, rilevando e studiando solo quelle che appaiono vicine al sistema di valori istituito: il fer-

5) Ci sembra questo il caso per esempio dello storico del Medioevo R. Manselli quando afferma: "Partendo dalla considerazione, su cui non si deve davvero insistere, che la cultura nella sua unità concreta è suscettibile di vari livelli, penso di non dover ribadire la constatazione che nei suoi livelli più modesti, meglio, più elementari, le manifestazioni esteriori di questa cultura sono essenzialmente originate da sentimenti istintivi, che trovano nella soggettività stessa, individuale, le forme ed i limiti della propria forza espressiva. Una ninnananna che sgorga diretta dal cuore di una madre per addormentare il suo bambino ha un'impostazione ed uno sviluppo che sono qualitativamente popolari e, da un punto di vista storico, privi di storicità. (...) V'è presente l'universale umano, in misura assai più determinante che non l'aspetto culturale. Ora, proprio in questo universale umano vanno collocati l'aspetto e il lato storico della cultura popolare". (R. Manselli, *Storicità e astoricità della cultura popolare*, in Atti del Convegno "Rappresentazioni arcaiche della tradizione popolare", Viterbo, 1981, p. 30).

vore di ricerche che aveva animato studiosi come il Tommaseo, il Nigra, il Giusti, il D'Ancona, l'Imbriani, il Pitré, per non dire di molti altri, e che produsse quella mole enorme di dati e informazioni, imprescindibili a tuttoggi per chiunque si avvicini alla cultura popolare, quel fervore si smorza, si sfuma in direzione delle valutazioni formali, sotto l'esigenza sempre più marcata posta da criteri estetici e filologici.

Le chiusure aristocratiche del crocianesimo vengono radicalmente messe in discussione da parte marxista, così come si tenta un ribaltamento delle posizioni idealistiche riguardanti il concetto di popolare. La tendenza a considerare il mondo popolare con un'ottica diversa prende corpo, pur se restando del tutto minoritaria, sin da secolo scorso. Basti pensare che anche uno studioso come Giuseppe Pitré, tutto legato al popolarismo romantico, si poneva questo tipo di problema quando affermava: "La vita del popolo si è confusa fin'oggi con quella dei suoi dominatori, nella quale s'è perduta; della sua storia si è voluto fare una cosa stessa con la storia de' suoi governi, senza pensare che il popolo stesso ha memorie ben diverse da quelle che tanto spesso gli si attribuiscono, si dal lato delle sue istituzioni e sì da quello degli sforzi prepotenti da esso durati a sostegno dei propri diritti (...)"<sup>6</sup>.

Il concetto base di popolo viene ridefinito come l'insieme delle classi subalterne e il folklore diventa lo studio della concezione del mondo e della vita di quelle classi, secondo le definizioni gramsciane: "Si può dire che finora il folclore sia stato studiato prevalentemente come elemento 'pittresco' (...) Occorrerebbe studiarlo invece come 'concezione del mondo e della vita', implicita in grande misura, di determinati strati (determinati nel tempo e nello spazio) della società, in contrapposizione (anch'essa per le più implicite, meccanica, oggettiva) con le concezioni del mondo 'ufficiali' (o in senso più largo, delle parti colte delle società storicamente determinate), che si sono successe nello sviluppo storico. (...) Concezione del mondo non solo non elaborata e asistemica, perché il popolo (cioè l'insieme delle classi subalterne strumentali di ogni forma di società finora esistita) per definizione non può avere concezioni elaborate, sistematiche e politicamente

6) Cfr. G. Pitré, *Biblioteca delle tradizioni popolari siciliane, Canti popolari siciliani*, I, Palermo, 1870, p. 100.

organizzate e centralizzate nel loro sia pur contraddittorio sviluppo, ma anzi molteplice; non solo nel senso di diverso, e giustapposto, ma anche nel senso di stratificato dal più grossolano al meno grossolano, se addirittura non deve parlarsi di un *agglomerato indigesto di frammenti* di tutte le concezioni del mondo e della vita che si sono succedute nella storia, della maggior parte delle quali, anzi, solo nel folklore si trovano i superstiti documenti mutili e contaminati".<sup>7</sup>

Le note gramsciane indicano dunque una strada diversa, soprattutto attraverso la precisazione del concetto di popolo ("l'insieme delle classi subalterne e strumentali di ogni forma di società finora esistita") e l'individuazione del folklore come "concezione del mondo e della vita in contrapposizione con le concezioni del mondo ufficiali", laddove la novità consiste non soltanto negli approfondimenti delle singole definizioni, quanto nei legami che si stabiliscono tra gruppi sociali e fatti culturali; proprio questa connessione porta le definizioni gramsciane ad affermare, in netta opposizione a Croce, che il folklore, e le sue espressioni, sono fenomeno culturale che attinge il suo valore dall'appartenenza ad una serie di gruppi sociali<sup>8</sup> incarnandone la "concezione del mondo" seppur sotto forma di un "agglomerato indigesto di frammenti".

In realtà la distanza delle posizioni gramsciane da quelle di Croce fu molto stemperata e per le posizioni storico-filologiche eterodosse di studiosi di scuola crociana quali Vittorio Santoli e Giuseppe Vidossi, che tendevano a considerare le espressioni folkloriche più come corpo storico che come categoria estetica (ed a svolgerne la ricerca sia dal punto di vista geografico delle aree di diffusione, sia da quello storico dell'arco di tempo ab-

7) Cfr. A. Gramsci, *Letteratura e vita nazionale*, Roma, e pp. 267-268 (I ed. Torino, 1950).

8) Cfr. A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, Torino, 1976, pp. 119-120: "Mi pare che proprio la connessione tra i fatti culturali (o intellettuali) e i gruppi sociali (...) stabilisca una radicale e insuperabile differenza tra le posizioni di Gramsci e quelle di Croce: ciò vale sia in generale, sia sul terreno dei fatti folklorici e più specialmente per la poesia popolare. Per quest'ultima infatti, riducendola a 'tono psicologico', Croce negava ogni connessione con il 'popolo' o con qualsiasi altro gruppo sociale. Gramsci affermava invece proprio ciò che la teoria crociana voleva negare: stabiliva che 'popolari' fossero i testi *popolarmente connotati*, ossia i testi 'adottati' dal popolo perché 'conformi alla sua maniera di pensare e di sentire' (...)"

bracciato, sia da quello sociale di diffusione presso i diversi ceti)<sup>9</sup> e per le teorizzazioni demartiniane esemplificate nella lettera del 1953 a Eugenio Cirese, in cui veniva rivendicata una linea di tradizione culturale De Sanctis-Croce-Gramsci che istituiva un rapporto diretto tra lo storicismo idealistico crociano e quello di ispirazione materialistica dell'intellettuale sardo.<sup>10</sup>

Lo studio e l'approfondimento delle intuizioni gramsciane avviene in Italia soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta con esiti vari sia sul piano teorico e culturale, sia sul piano della utilizzazione politica delle tematiche riguardanti la cultura popolare. Indubbiamente l'aver delimitato chiaramente l'ambito sociale di appartenenza, l'aver promosso ad oggetto di studi scientifici e seri ciò che veniva vissuto come bizzarro e pittoresco atto a soddisfare la curiosità erudita, l'aver individuato con chiarezza i rapporti di opposizione tra cultura ufficiale egemone e cultura popolare subalterna, era un grosso passo in avanti che poneva basi solide per riflessioni, ricerche, verifiche future.

9) Cfr. V. Santoli, *I canti popolari italiani*, (nuova edizione accresciuta), Firenze, 1968, pp. 219-228. Cfr. anche di A. M. Cirese, *La poesia popolare*, Palermo, 1958, p. 66 e segg.; *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, cit., p. 108, e *Cultura egemonica e cultura subalterna*, Palermo, 1972, pp. 203-205 e 215-216.

10) Cfr. E. De Martino, *Mondo popolare e cultura nazionale* in "La Lapa" a. I, n. 1, 1953, p. 3, riportato su P. Clementi, M. L. Meoni, M. Squillacciotti, *op. cit.*, pp. 300-301; cfr. anche A. M. Cirese, *Intellettuali, folklore, istinto di classe*, cit., p. 109, in cui si sottolineano, enumerandole, le conseguenze delle affermazioni di De Martino all'interno del dibattito tra marxisti di vario tipo, e antropologi di matrice statunitense: "Ma va ricordato anche che quella linea:

a) espresse, radicandolo, il convincimento che tutto quel che di positivo c'era nel marxismo fosse ormai assunto e rappresentato dallo storicismo crocio-gramsciano;

b) portò quindi a ritenere, tra l'altro, che in campo marxista fossero da ereditare senza ripensamento o revisione le critiche idealistiche al positivismo, al naturalismo ecc., implicitamente disavvolgendo perciò anche da classici come L'origine della famiglia di Engels (...);

c) rese marginali e sostanzialmente inefficaci i tentativi (o forse i conati) di "misurarsi con esperienze tecniche e storiografiche diversa dalle nostre" - e cioè diverse da quelle dello storicismo suddetto - sì che risultò quasi del tutto inutile "rammentare come di fronte a tali esperienze, fosse doveroso non trincerarsi dietro la generica condanna del naturalismo ma impegnarsi in articolate valutazioni" ("La Lapa, 1954, p. 62) (...).

d) contribuì insomma a configurare "un tempo ed una generazione alimentati da Gramsci piuttosto che da Marx e da Engels", ma con un Gramsci in prevalenza letto in chiave crociana: il che impediva di coglierne appieno certe più taglienti e decisive operazioni di rottura.



In questo contesto nascono gli interessanti sviluppi di Alberto M. Cirese che, dallo studio attento e appassionato di Gramsci e con l'apporto di nozioni di derivazione etno-antropologica, elabora il concetto secondo il quale i fatti culturali legati alle classi popolari in Europa sarebbero l'espressione dei "dislivelli interni di cultura delle società dette superiori" appellabili anche livelli "altri", così come le culture dei popoli extra-europei sono l'espressione di dislivelli di cultura esterni alle nostre società occidentali. I fatti etnici extra-europei possono essere analizzati senza stabilire rapporti diretti con il portato storico occidentale, quelli europei non possono invece non essere messi in relazione con le infinite stratificazioni e sedimentazioni avvenute nel continente dalla sua preistoria ad oggi<sup>11</sup>. I dislivelli interni di cultura sono il risultato, secondo A.M. Cirese, dell'"antagonismo e della reazione di livelli culturali diversi, e talvolta antitetici, che però sono tutti inseriti nel quadro di una storia comune e dunque sono tutti reciprocamente condizionati. Al contrario, i fatti etnici *strictu sensu* hanno avuto una vita storica che si è sviluppata a lungo in maniera indipendente e autonoma rispetto alla nostra storia".<sup>12</sup>

Proprio l'essere partecipi di una vicenda storica e culturale nei suoi aspetti diacronici e sincronici fa sì che i gruppi o gli individui portatori della cultura popolare siano attraversati da una sorta di "biculturalismo": riprendendo una nomenclatura di derivazione etnologica, A.M. Cirese individua i dislivelli di cultura non solo all'interno della nostra società in genere, ma più specificatamente anche all'interno dei gruppi e dei singoli individui riconoscendoli come contemporaneamente "inculturati" ("vale a dire integrati nella cultura del gruppo ristretto al quale appartengono") e "acculturati" ("cioè resi partecipi anche della cultura egemonica, nazionale o altro"). Lo schema che si viene delineando permette un'articolazione che

11) Cfr. A. M. Cirese, *Il folklore come studio dei dislivelli di cultura delle società superiori*, Università di Cagliari, 1961-62; e anche *L'antropologia culturale e lo studio delle tradizioni popolari intese come dislivelli interni di cultura delle civiltà superiori*, comunicazione al 2° Convegno Nazionale di Antropologia Culturale, Roma 1963, pubblicata in "De Homine" nn. 17-18, 1967, pp. 239-247; questo tipo di riflessione continua infine con *Alterità e dislivelli interni di cultura delle società superiori*, in *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo* a cura di A. M. Cirese, Palermo, 1974 pp. 10-42.

12) Cfr. A. M. Cirese, *Alterità e dislivelli interni di cultura delle società superiori*, cit., p. 38.

rende ragione della complessa dinamica culturale delle società evolute in quanto "L'individuo impara nella vita quotidiana - a livello cosciente o per semplice condizionamento - le concezioni e i comportamenti tradizionali, locali, ecc. Di contro a scuola (o altrove) acquista conoscenze (o subisce condizionamenti) di un livello differente, che spesso contraddicono i contenuti e le forme dell'inculturazione. Di qui il biculturalismo, i sincretismi, le contraddizioni non risolte, la coesistenza di concezioni opposte e in linea di principio inconciliabili, che caratterizzano largamente i fatti euro-etnici. Al contrario, i rapporti tra inculturazione e acculturazione si presentano in maniera molto diversa per i gruppi extra-europei, e soprattutto là dove non ci siano ancora segmentazioni sociali profonde".<sup>13</sup>

L'aver posto l'attenzione sui dislivelli culturali, l'aver sottolineato le profonde divaricazioni di status socio-economico spesso intersecanti il fra-stagliato tessuto della nostra società ormai industrializzata, l'aver infine messo in luce che la ricerca poteva e doveva partire da queste consapevolezza di base per ricostruire comportamenti e concezioni legati a vari tipi di contesti significava dare un respiro diverso alle ricerche folkloriche, sia rispetto ad una tradizione volta a collezionare pezzi estrapolandoli dal loro luogo d'origine e privandoli di tutte le più pregnanti valenze, sia rispetto a modi d'indagine più recenti che, ponendo l'attenzione massima sulla costruzione del metodo scientifico tendevano a dotarsi di strumenti asettici buoni per tutte le latitudini.

Le ipotesi di lavoro che su questi binari si vengono articolando trovano una più marcata accentuazione ideologica e politica laddove si ravvisa nel folklore, portatore di concezioni del mondo e della vita diverse, uno degli strumenti attraverso i quali mettere a punto strategie di superamento e ro-

13) *Ibid.* p. 39. Momenti in cui emerge la coesistenza di concezioni, idee, valori, spesso di diversa provenienza, apparentemente inconciliabili tra loro, sono molto comuni, come ben sa chi ha direttamente condotto ricerche sul campo, soprattutto in un'epoca come la nostra, segnata profondamente e capillarmente dalla massiccia opera di acculturazione effettuata attraverso i mass-media, la televisione in particolare. Un significativo esempio in questo senso è fornito in un lavoro di A. Di Nola, *Inchiesta sul Diavolo*, Bari, 1979, in cui si espongono i risultati di una ricerca svolta con la collaborazione di un collettivo studentesco del magistero di Arezzo, ricerca dalla quale emerge, tra l'altro, la persistenza di temi culturali secolari legati a culti stregoneschi e satanici in individui e gruppi che contemporaneamente esprimono una coscienza sindacale e politica laica, un'attiva presenza (tutta razionale) nelle lotte di fabbrica etc.

vesciamento della società capitalistica: si tratta della concezione del folklore come cultura alternativa che nei primi anni Sessanta anima le ricerche “militanti” svolte soprattutto al Nord dall’Istituto Ernesto De Martino da studiosi e organizzatori di cultura quali Gianni Bosio, Roberto Leydi, Cesare Bermiani, Michele Straniero, Franco Coggiola e altri. Le ricerche e le attività effettuate partono dall’assunto del valore antagonistico della cultura delle classi subalterne e della capacità autonoma di produzioni di per sé “altre”: “Essi vanno rilevando questi documenti dell’‘altra cultura’ non solo nel mondo contadino passato e presente, ma anche in seno al proletariato urbano e industriale, coll’intento di fare emergere una nuova cultura alternativa, popolare e proletaria, di analizzarla mettendone in luce la genesi storico sociale, di riproporla in spettacoli di massa alternativi e provocatori e anche di ‘creare’ nuovi documenti (soprattutto nuove canzoni) che fissino aspetti della realtà oggettiva del proletariato urbano e agricolo, da riproporre però in modi e forme non integrate rispetto a quelle del consumismo neocapitalistico”.<sup>14</sup>

L.M. Lombardi Satriani invece rivolge una serrata critica al ceto storico degli intellettuali italiani accusandoli di etnocentrismo (classicentrismo, gruppopcentrismo etc.) per aver sempre valutato le tradizioni popolari secondo criteri di giudizio mutuati dalla cultura dominante, atteggiamento antico e pertinace e spesso nascosto dietro accenti populistici e per aver dunque sempre alimentato la profonda frattura esistente nella nostra società tra classi egemoni e classi subalterne. Il folklore, secondo lo studioso calabrese, non può essere oggi né quello “pittoresco” dei vari enti del turismo, né quello che consente un più raffinato bagno di primitivismo culturale agli alienati routiniers metropolitani, né quello raccolto, classificato, analizzato con estremo rigore filologico dagli umanisti vecchi e nuovi, né quello, immaginato da tanti intellettuali progressisti, informe agglomerato di elementi reazionari da distruggere e da sostituire con visioni e formulazioni nuove della vita e del mondo; il folklore non si può globalmente pensare nemmeno come cultura alternativa, in quanto presenta una pluralità di livelli che vanno dalla contestazione immediata con ribellione allo status quo alla contestazione immediata con accettazione dello status quo, alla

14) Cfr. G. Angioni, *Alcuni aspetti della ricerca demologica in Italia nell’ultimo decennio*, in *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, cit., pp. 179-180.

contestazione implicita, per finire, all'ultimo livello, alla accettazione della cultura egemone.<sup>15</sup>

La riflessione sui problemi posti dalla concezione del folklore come cultura alternativa o come cultura di contestazione ha avuto tanta parte nel determinare una crescita, spesso una proliferazione, negli ultimi 10-15 anni di ricerche, recuperi, revivals di vario genere, effettuati da committenze diverse. In generale si può dire che l'interesse per la cultura popolare è cresciuto enormemente e si è diffuso presso soggetti sociali molto più numerosi, in molti casi lontani dal tradizionale mondo della ricerca. L'entrata in crisi di modelli culturali e sociali legati allo sviluppo economico e alla cosiddetta società del benessere presenti negli anni Cinquanta e nei primi Sessanta ha favorito altresì una ripresa in considerazione di modelli abbandonati da tempo, di tradizioni locali riesumate e riproposte pure se il tessuto sul quale vivevano oggi non esiste più. Atteggiamenti nostalgici deteriori e recuperi più o meno coscienti di una storia e di una cultura hanno giocato e giocano tuttora un ruolo in cui talvolta gli aspetti si fondono, si mescolano, diventano addirittura complementari e difficilmente distinguibili risultano le componenti interne alle operazioni di ricerca o riproposta o valorizzazione. Forse oggi le formule degli anni Sessanta (l'altra cultura, cultura di contestazione) appaiono abusate, logore: il loro utilizzo sembra per lo più legato ai grandi fenomeni culturali e sociali della storia italiana più recente, quelli esplosi nel 1968-'69. Di quell'epoca forse esprimono il clima, le generalizzazioni, le retoriche. A distanza di qualche anno si può forse dire che oggi non basta più aver individuato nel pensiero gramsciano le linee di fondo su cui stabilire una concezione del folklore, vale a dire l'aver individuato l'antagonismo all'interno della nostra società di vari livelli di cultura. Probabilmente è necessario affinare gli strumenti di ricerca per tentare di avere a disposizione spazi e ottiche diversi, partendo dalla consapevolezza che non servono generalizzazioni ideologiche, ma documentazioni di situazioni specifiche attuate attraverso tutti i canali e tutte le discipline, perché molto spesso l'enunciato generale è profondamente diverso dall'intreccio che offre la realtà concreta di un territorio che per di più è in continua trasformazione.

15) Cfr. L. M. Lombardi Satriani, *Antropologia culturale e analisi della cultura subalterna*, Firenze, 1974, il capitolo "I livelli contestativi del folklore".

Ciò che è valido come dato di fondo non può essere calato pedantemente e grossolanamente all'interno di spaccati sociali e culturali che spesso possiedono dinamiche particolari, atipiche, periferiche, pena la perpetuazione dell'aristocratica incomprensione tipica dell'intellettuale (divenuto ricercatore progressista) che alla fin fine riesce pure a trovare ciò che cerca (vale a dire ciò che egli ha stabilito in precedenza costituire l'elemento portante della realtà da indagare), senza accorgersi però che la vita, la cultura, la storia che lo circondano durante la sua ricerca possiedono un'articolazione infinitamente più ricca, con valenze così multiformi che le sue ipotesi appaiono al confronto sterili e riduttive esercitazioni.

L'apertura del campo di ricerca, la convergenza di più discipline (non come metodo astratto ma strettamente legata all'oggetto di indagine), l'utilizzo e il confronto di fonti e documenti disparati, compresi quelli non "accreditati", unitamente ad una puntuale verifica e riverifica delle sintesi elaborate (attraverso la cosiddetta tecnica del feed-back) saranno presupposti indispensabili ad imprese di documentazione realmente fruttuose. D'altra parte la progressiva caduta dell'ostracismo nei confronti di concezioni e metodi di lavoro di ispirazione non italiana, il significativo confronto con nuove discipline, o con nuovi modi di intendere vecchie discipline, hanno generato nell'ultimo decennio una consapevolezza sempre maggiore delle possibilità di indagine, introducendo correttivi, apportando contributi originali, dando luogo a sperimentazioni teorico-pratiche tuttora in corso. I nessi, sempre più perseguiti, tra antropologia e storia, l'arricchimento che entrambe ricevono da questo rapporto, la coscienza che per fare la storia degli uomini (una storia non più parziale, ma che aspiri ad essere storia totale) bisogna ricercarne la cultura, la vita, tutte le presenze e le assenze attraverso l'antropologia, e che, viceversa, quest'ultima è attendibile solo se sostanziata dalla dimensione storica: questi i nodi problematici che si sono cominciati a sciogliere per un superamento della vecchia opposizione tra diacronico e sincronico che riunifici gli elementi sparsi in un unico, grande, progetto conoscitivo.

Caratteristica peculiare della cosiddetta cultura popolare è senza dubbio l'oralità. Il veicolo orale è infatti il mezzo specifico che all'interno di gruppi e strati sociali, di comunità e popolazioni, è servito e serve tuttora a trasmettere idee, forme e modi dell'esperienza tradizionale delle classi popolari. Sono proprio i meccanismi della trasmissione orale, i problemi ri-

guardanti la creazione, la comunicazione e il funzionamento dei testi orali che hanno tenuto occupate generazioni di folkloristi, di antropologi e studiosi di varia provenienza.

La tradizione orale si può definire come quell'universo stratificato e diversificato di discorso che ha caratterizzato e caratterizza l'esperienza culturale delle classi sociali che non facevano uso della scrittura, in ambito europeo essenzialmente le classi contadine. Le dinamiche culturali relative all'oralità sono profondamente diverse da quelle riguardanti la scrittura: quest'ultima esprime sempre una coscienza di sé, una volontà precisa di trasmissione, accompagnata dal tentativo di stabilire un punto di vista, di fissarlo, di farne partecipe anche chi non è presente; il superamento dell'*hic et nunc* (delle coordinate spazio-temporali) insito nell'atto di scrittura consente una proiezione oltre i suoi confini; cioè chi scrive, atto per lo più individuale ed isolato, ha di fronte un pubblico ideale, tendenzialmente non identificabile e quantificabile, che leggerà in un momento successivo; è possibile ipotizzare numerosi atti di lettura successivi che avvengano contemporaneamente in luoghi assai distinti tra loro e che quindi un numero non limitabile di individui assimilino ciò che è stato scritto: il meccanismo della scrittura contiene oggettivamente, al di là cioè di ogni intenzionalità, un potenziale egemone.

La cultura orale invece si presenta, nella maggior parte dei casi, composta di infiniti eventi unici ed irripetibili, determinati nel tempo e nello spazio, anche se caratterizzati dalla ripetizione e quindi dalla conservazione di forme tradizionali;<sup>16</sup> l'atto orale esprime una volontà di comunicazione che si esaurisce sul momento, che non si fissa se non nella memoria e che può non lasciar traccia di sé; il pubblico che assiste all'atto orale è identificabile e quantificabile, ed è composto di un numero molto limitato di individui che spesso sono compartecipi delle forme culturali all'interno delle quali si iscrive l'atto suddetto.<sup>17</sup>

16) Il discorso è riferito, come già accennato, all'ambito europeo, laddove c'è la compresenza di cultura scritta e orale: in situazioni extraeuropee esistono invece società il cui unico meccanismo di trasmissione culturale è quello orale ed è fondato su leggi e regole precise, istituzionali, con figure "professionali" riconosciute di veri e propri custodi delle tradizioni orali, che possiedono una sviluppata tecnica di memorizzazione.

17) Anche il meccanismo orale è stato e può essere tuttora espressione di momenti di ege-

La cultura scritta presenta una pluralità di linguaggi ed una differenziazione tra essi che danno origine ad una miriade di codici, di sottocodici, di generi, di stili, ciascuno con una propria organizzazione, con modalità specifiche, con utenti abbastanza individuabili. Nella cultura orale tutto sembra essere indifferenziato, l'interazione tra elementi diversi, il loro flusso continuo, il loro fare corpo unico con altre componenti quali il gesto, l'oggetto, lo spazio, ne fanno un insieme con norme e funzioni assolutamente particolari. In effetti le distinzioni storicamente introdotte all'interno della cultura orale sono di matrice colta, per lo più letteraria, realizzate con il metodo tipico della astrazione e in definitiva del tutto esterne ad essa.

L'applicazione di categorie esterne per l'interpretazione dei fatti folklorici sia orali che d'altro tipo, è stata anche giustificata metodologicamente attraverso la teorizzazione secondo cui i vari elaborati orali non sarebbero altro che echi, frammenti, brandelli di elaborati della tradizione letteraria; essi sarebbero appartenuti originariamente a poemi cavallereschi, a racconti morali, a cantari, a raccolte di novelle, etc., e sarebbero poi arrivati alle classi popolari che se ne sarebbero impadronite riplasmando, modificando, deformando e conservando solo ciò che appariva loro più consono. Questa tesi, avanzata dalla scuola filologica francese nella seconda metà dell'Ottocento, in opposizione alla concezione romantica secondo cui invece il folklore sarebbe stato creazione collettiva del popolo, è a tutt'oggi presente, anche se posizioni più avvertite e articolate nel frattempo si sono sviluppate al riguardo. In particolare molto importante ci sembra il contributo di Jakobson e Bogatyrev quando tentano di fondare i presupposti per valutare i fatti folklorici come forme autonome, cercando di metterne in luce l'aspetto funzionale: il folklore attinge da tutte le fonti a disposizione, interagisce con i fatti della cultura "superiore", ma produce i propri elaborati facendoli agire in modo differente, autonomo: "Per le scienze delle tradizioni popolari ciò che conta non è l'origine e l'esistenza di fonti esterne al folclo-

monia locale; in seno alla comunità infatti potevano e possono sorgere ruoli e funzioni, identificandosi in figure precise, riconosciuti socialmente grazie alle loro capacità di parola, alla loro memoria, alla loro prontezza e forza del discorso. E' del resto facilmente comprensibile che soprattutto fino a qualche decennio fa nei piccoli centri il meccanismo di circolazione delle idee fosse principalmente orale, e che anche ad esso fossero legate le forme dell'egemonia sociale. Tuttavia l'atto orale, di per sé, resta circoscritto e legato fortemente alla dimensione spazio-temporale.

re, ma la funzione del prestito, la scelta e la trasformazione della materia mutuata. Sotto questo aspetto la tesi ben nota 'il popolo non produce, riproduce' si spunta, perché niente ci autorizza a tracciare una barriera invalicabile tra produzione e riproduzione, ponendo quest'ultima su un gradino inferiore.

Riproduzione non significa accettazione passiva, e in questo senso tra un Molière, che rielabora antiche *pièces* e il popolo che, per servirci dell'espressione del Naumann, 'sofistica' una canzone d'arte non c'è differenza di fondo. (...) Ma per quanto siano strettamente intrecciati gli sviluppi della letteratura e della poesia orale, per intensi e continui che siano i loro reciproci influssi, per quanto il folclore abbia avuto spesso a che fare con il materiale letterario e la letteratura con quello folclorico, non per questo siamo autorizzati a cancellare la frontiera, fondamentale, tra poesia orale e letteratura per amore della ricerca della fonti."<sup>18</sup>

I due studiosi russi tentano in questo modo di portare in primo piano i modi della trasmissione orale, il loro funzionamento all'interno di contesti determinati, allestendo un quadro di problemi diverso e stimolante. In effetti il singolo testo orale si presenta all'interno di una catena di eventi, verbali e non, che giocano un ruolo determinante nei suoi confronti, costruendo un sistema di relazioni che deve essere pazientemente rilevato. Isolare i singoli testi orali come se fossero pezzi da collezionare, registrarli e, così decontestualizzati, utilizzarli per una qualsiasi operazione è stata ed è senz'altro una "cattiva abitudine" dei ricercatori, retaggio peraltro della formazione scolastica letteraria. Questa tendenza comporta indubbiamente una penalizzazione dei materiali orali, in quanto trascura quel rimando continuo tra testo e contesto che nella cultura orale appare particolarmente significativo e denso di indicazioni. Il grave rischio che si corre con tale impostazione è di far compiere un enorme salto ai documenti orali dalla loro situazione per così dire fisiologica ad un'altra che è per essi completamente estranea, a quella che Aurora Milillo chiama la "teca asettica di un museo",<sup>19</sup> con la conseguenza di perdere larga parte del loro potenziale di

18) P. Bogatyrev e R. Jakobson, *Il folclore come forma di creazione autonoma*, in "Strumenti critici", n. 3, Giugno 1967, Torino, pp. 230-232 (ed. orig. 1929).

19) A. Milillo, *Narrativa di tradizione orale. Studi e ricerche*, Museo Nazionale delle Arti e Tradizioni popolari, Roma, 1977, p. 3.



conoscenza. Pericolo, questo, insito in ogni operazione di trasferimento da un codice ad un altro di uno o più eventi, ma la cui coscienza ci può rendere avvertiti nel tentativo di effettuare nel modo più indolore possibile questo passaggio.

E' in sede di impostazione e poi di realizzazione della ricerca che quest'ordine di problemi va considerato, predisponendo un programma adeguato ed attuando tecniche di indagine relative. Per esempio è quanto mai opportuno prevedere l'integrazione delle fonti orali con altro tipo di fonti (scritte, iconografiche, oggetti, etc.); documentare tutte le fasi della ricerca attraverso un'apparecchiatura audiovisiva che può andare dalla macchina fotografica al videoregistratore o cinepresa (oltre, naturalmente, al registratore portatile da considerare lo strumento-base); di ogni strumento andranno, ovviamente, conosciute le caratteristiche per poter attuare un lavoro finalizzato ai programmi prestabiliti o alle esigenze che possono sorgere sul momento, così come, d'altra parte, le équipes di lavoro saranno composte secondo criteri funzionali e su basi interdisciplinari. Per quanto riguarda specificamente l'uso del registratore portatile ci sembra assai importante farlo funzionare non tanto per registrare i singoli testi orali, effettuando continui stop tra un documento e l'altro, ma cercare di cogliere "il sistema di cui il documento è solo un elemento",<sup>20</sup> utilizzandolo non per nascondere ma per evidenziare tutte le componenti, anche quelle che sembrano più accessorie e laterali dell'incontro-intervista. Il registratore va usato non solo per avere i documenti della "cultura osservata", ma come strumento di verifica del suo incontro con la "cultura osservante" di cui è portatore il ricercatore; bisognerà quindi che si fissino su nastro non solo i singoli documenti, arricchiti da tutte le componenti contestuali, di cui si diceva sopra, ma anche la presenza estranea del ricercatore che comporta inevitabilmente un "tasso di distorsione" all'interno dell'intervista: è necessario "cogliere e non celare il tasso di distorsione dovuto alla presenza del ricercatore. (...) Oltre alla misura e alla valutazione dei singoli scarti nei colloqui, in generale la registrazione dell'incontro permette di controllare e di prendere coscienza della posizione, sicuramente etno-centrica, anche se a livello inconsapevole, del ricercatore".<sup>21</sup>

20) *Ibid.*, p. 4.

21) *Ibid.*, p. 5.

Le tecniche d'intervista andranno particolarmente curate, evitando di sottoporre l'intervistato ad un fuoco di fila di domande precostituite secondo questionari tipo, ma cercando di effettuare qua e là piccoli interventi che siano di stimolo alla comunicatività dell'informatore e che facilitino le sue libere associazioni; molto importante è chiarire preliminarmente, in maniera dettagliata e semplice allo stesso tempo, i temi e i motivi della ricerca e rispondere esaurientemente alle eventuali domande e curiosità circa la presenza del ricercatore sul posto. In definitiva, l'intervista va concepita come un incontro in cui far emergere dati facenti parte di esperienze di vita, in cui mettere al primo posto un corretto rapporto interpersonale (oltre che "interculturale"), di scambio reale, che sarà allo stesso tempo il più produttivo ai fini dell'indagine.

Diciamo subito che questa raccolta di testi orali bomarzesi non è strettamente allineabile con le osservazioni metodologiche fin qui sviluppate. Varie vicende hanno fatto sì che la ricerca a Bomarzo e la riflessione su di essa si presentassero come fenomeni in una certa misura distinti nel tempo, e che si andasse configurando una vera e propria cesura tra un'operazione essenzialmente ritenuta di censimento ed esigenze metodologiche via via emergenti appartenenti più al livello della ricerca scientifica. In effetti se è vero, come dice Riccardo Bassani nella sua presentazione, che il censimento si colloca alla base di ogni ricerca che abbia, implicitamente o esplicitamente, una finalità di tutela del patrimonio culturale, conseguenza naturale dell'operazione di censimento può essere la costituzione di archivi di dati, che, come tali, soddisfano solo un'esigenza documentaria su cui intervenire con successivi approfondimenti: l'offerta di dati d'archivio è dunque meritevole, ma resta la prima fase dell'intervento. Questo lavoro è sicuramente relativo a questa prima fase e, coscientemente, crediamo, si offre come materia per successivi lavori. Il rischio che si corre, tuttavia, laddove non ci siano ipotesi di ricerca sufficientemente delineate, è quello di incamerare dati come fossero pezzi da inserire nella collezione con le nefaste conseguenze che segnalavamo sopra, e questo pericolo crediamo averlo vissuto pienamente, per lo meno per la gran parte dell'esperienza bomarzese. La tradizione orale è stata per noi limitata all'insieme dei singoli testi, con i dovuti rimandi interni ai repertori, la ricerca delle varianti, ma con l'esclusione di elementi che apparivano "digressivi"; l'allargamento dell'indagine in direzione di una serie di contesti (i cosiddetti ciclo dell'anno e ciclo della

vita umana, la documentazione della festa patronale di S. Anselmo, la breve ricognizione dei toponimi dialettali, qualche rapida incursione su cerimoniali magici e racconti di streghe, oltre alla sistematica raccolta di canti popolari avvenuta contestualmente), solo sporadicamente è stato produttivo per delineare momenti culturali attigui e interdipendenti, più spesso invece ha costituito solo un ulteriore accumulo di dati senza mai arrivare ad un reale coordinamento tra essi ed a significativi livelli di sintesi.

In definitiva la contraddizione emergente ci sembra ascrivibile alla difficoltà di conciliare due ruoli e due figure professionali: quella dell'operatore addetto al censimento e quello del ricercatore. L'andirivieni tra questi due poli, gli spostamenti progressivi dell'uno verso l'altro e viceversa, gli arricchimenti d'esperienza di questi anni hanno generato l'espressione di livelli contraddittori, tutti ravvisabili in questo lavoro.

Un'altra mancanza da sottolineare, tra le tante, è la limitazione dell'indagine ai soli testi orali formalizzati ritmici e metrici con l'esclusione di parti importanti della tradizione orale, quali la narrativa, le storie di vita, la storia orale, temi e motivi di ricerca che si sono andati delineando soltanto verso la fine dell'esperienza bomarzese e che si sono inseriti qua e là in modo disorganico e sporadico, pur se con presenze significative come spie di un divenire, come segnali della rottura di uno schema che sempre più ci sembrava stretto e poco funzionale. In questo senso anche l'uso del registratore, inizialmente teso a "collezionare pezzi", si è parzialmente modificato, producendo una documentazione più ampia ad esempio della quale possiamo indicare l'ultimo capitolo. In effetti il problema di un più aperto uso del registratore si è sempre più posto prima e durante l'indagine sui cosiddetti ciclo dell'anno e ciclo della vita umana, laddove l'intervista era necessariamente tesa a fissare il *continuum* dei racconti dell'informatore.

In questo senso, si è accresciuta la consapevolezza dei problemi man mano che si procedeva, apportando leggere correzioni di tiro e perfezionando le tecniche d'intervista; così come, probabilmente, la presenza del ricercatore, con tutto il peso della sua impostazione esterna all'oggetto d'indagine, da forte nella fase iniziale è andata gradatamente riempiendosi di cautele, facilitata in questo dalla lunga frequentazione verificatasi con molti degli informatori, che deve aver generato un progressivo accostamento e quindi una comprensione sempre maggiore dei loro comportamenti più o meno spontanei e più o meno riflessi; negli ultimi tempi era molto frequen-

te il caso in cui ci si trovava a conversare liberamente di argomenti anche disparati, mettendo in secondo piano la richiesta di testi formalizzati, con l'emergenza di ricordi personali, confronti tra modelli di vita e di lavoro, racconti autobiografici, piccole cronache del paese, etc.

C'è da aggiungere, che questo nostro lavoro sulle tradizioni orali a Bommarzo, oltre ad essere solo una parte della ricerca da noi svolta, ha costituito altresì soltanto un tassello dell'indagine complessiva che il Centro di Catalogazione ha svolto nel territorio comunale, nel tentativo di realizzare un intervento di censimento su basi interdisciplinari. Difficoltà di vario ordine, peraltro abbastanza comuni, hanno impedito che si raggiungesse l'obiettivo finale, vale a dire la completa messa a fuoco di una serie di aspetti della realtà indagata, con la necessaria rete di interdipendenze e collegamenti che avrebbe di certo gettato una luce diversa sul nostro oggetto specifico. I risultati in tal senso sono a tutt'oggi parzialmente da verificare, anche se, ci sembra, i contenuti interdisciplinari sono stati purtroppo raramente messi in atto in modo coordinato.

Alcune considerazioni infine su coloro che in primo piano hanno vissuto con noi la ricerca e di cui forniamo elenco dettagliato a parte. Essi sono nella maggior parte dei casi anziani, con un'età media aggirantesi, all'epoca dell'indagine sul campo (settembre 1978 - maggio 1979), intorno ai 67-68 anni, con punte massime di 88 e minime di 43; il livello di scolarità è in generale attestato lungo le classi della scuola elementare con qualche caso di analfabetismo e altri di analfabetismo di ritorno; l'estrazione sociale è legata alla piccola proprietà contadina e all'artigianato minore; l'allevamento è invece quasi del tutto scomparso e se ne conservano memorie solo in pochissimi vecchi pastori, caprai, etc.; la caccia e la pesca, molto praticate oggi come fenomeno dopolavoristico e ricreativo, erano per qualcuno vere e proprie fonti di sussistenza; le donne, oltre all'attività canonica in casa, molto spesso lavorano (o hanno lavorato) nei campi, oppure attraverso le forme, più recenti, del cosiddetto lavoro a domicilio.

Ad essi e a tutta la popolazione di Bommarzo intendiamo con questo lavoro restituire una parte del patrimonio culturale offertoci generosamente in molti mesi di cordiale e amichevole frequentazione.

E' doveroso a questo punto ricordare che la ricerca sul campo è stata effettuata, oltre che dai curatori di questo volume, anche da altri due operatori del Centro di Catalogazione, Mario Imbastoni e Luisa Mattioli, sotto la guida costante e appassionata di Luigi Cimarra.