

Valentina Lapicciarella Zingari
Università di Siena

*Dalle tradizioni popolari al patrimonio
culturale immateriale. Un processo globale,
una sfida alle frontiere*

Abstract

From the participation to the Committees of the Convention for the safeguarding of Intangible Cultural Heritage and some ethnographical experiences in Europe, at the local and national level, emerge the political, ethical and legal dimension of heritization process. This reflection is a contribution to think the nature of changes we are living at the social, cultural, political and scientific level in a large vision of heritage process and contexts.

Keywords: *Heritization process; safeguarding intangible cultural heritage; international festivals; participation of cultural communities.*

I. Passaggi

“Si l’ethnologie, qui est affaire de patience, d’écoute, de courtoisie et de temps, peut encore servir à quelque chose, c’est à apprendre à vivre ensemble” (Germaine Tillon)

L’intervento preparato come contributo al convegno “Ascolta, questo è il mio morso. Quindici anni di festival della Taranta” iniziava con una serie di domande sui cambiamenti in corso nel panorama della politiche culturali e della vita di quelle pratiche-

luoghi-oggetti che alcuni forti processi emergenti hanno portato a definire “patrimonio culturale immateriale”.

Un processo globale e una sfida alle frontiere: a quali frontiere si riferisce il titolo? E cosa sta avvenendo sotto i nostri occhi nel grande scenario che chiamiamo globalizzazione? Cosa stanno diventando i patrimoni culturali nazionali, le politiche culturali, le tradizioni e noi studiosi di discipline i cui riferimenti culturali si sono formati in epoca coloniale, in un mondo altro, un mondo in cui la fissità presunta dei nostri oggetti di studio, o almeno la loro costruita stabilità ci permetteva di definire, nominare, oggettivare senza che i “protagonisti” avessero realmente voce in capitolo?

Ecco come l’antropologa Chiara Bortolotto introduce in un recente lavoro (2011) dedicato all’identificazione del patrimonio culturale immateriale in applicazione della Convenzione Unesco 2003¹, il cambiamento di paradigma patrimoniale introdotto dalla Convenzione del 2003

La lista del patrimonio mondiale istituita dalla Convenzione del 1972 è il programma che più di ogni altro ha dato visibilità all’Unesco e alle sue politiche patrimoniali. Importanti strumenti di sviluppo territoriale, in particolare turistico, le iscrizioni sulla Lista del patrimonio mondiale mobilitano risorse economiche e interessi politici. Le ricerche antropologiche condotte sull’impatto provocato dal riconoscimento internazionale su alcuni siti hanno dimostrato come i valori culturali o i modi di intendere la conservazione e la trasmissione della cultura su cui si fondano questi

¹Rapporto “identificazione partecipativa del patrimonio culturale immateriale”, pp. 6-8:

http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/ReportASPACII_ISBN_web.pdf

interventi internazionali si basano tuttavia su categorie e principi di intervento spesso lontani da quelli degli attori locali, cosicché il loro impatto non si traduce necessariamente e soltanto in opportunità di sviluppo, ma anche in conflitti tra gli attori sociali stessi (Berliner 2010; McCoy Owens 2002; Palumbo 2003; Shepherd 2006; Scholze 2008). Per comprendere perché i programmi rivolti alla protezione del patrimonio mondiale producano effetti a volte contrari a quelli che si proponevano di raggiungere, sono state proposte diverse spiegazioni. In parte il limite sarebbe «strutturale»: gli effetti globalizzanti di questi interventi, pur intesi a salvaguardare la diversità culturale, sono inevitabili qualora tali interventi si fondino su una tassonomia globale che, per essere operativa, organizza la diversità culturale in una struttura omogenea (Wilk 1995). Inoltre, le critiche rivolte a questi programmi, sia all'interno che all'esterno dell'Unesco, hanno evidenziato l'orientamento eurocentrico dei criteri stabiliti per definire il valore dei siti da proteggere. Questa responsabilità morale condivisa da tutta l'umanità è una caratteristica fondamentale anche del concetto di «patrimonio mondiale» che non è tuttavia giuridicamente sovrapponibile a quello di «patrimonio comune dell'umanità» dato che non pregiudica la sovranità nazionale degli Stati sui beni che si trovano sul loro territorio e non prevede una divisione dei profitti derivanti dal loro sfruttamento (Scovazzi 2007).

Nel corso degli anni '90, i criteri sono stati allora rivisti in una prospettiva relativista in grado di integrare categorie patrimoniali non occidentali (Logan 2001; Labadi 2005). Il paradigma patrimoniale dell'Unesco ha assunto così una dimensione sempre più marcatamente antropologica, la stessa

che ha infine portato proprio all'istituzione della nuova categoria di «patrimonio culturale immateriale». Nel 2003 la Conferenza Generale dell'Unesco ha accettato all'unanimità la Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. Questo strumento istituisce una nuova categoria patrimoniale che estende alle pratiche culturali dette «tradizionali» lo statuto patrimoniale fino a quel momento attribuito a oggetti, monumenti e siti naturali e culturali. La genesi della Convenzione non è tuttavia esclusivamente una conseguenza dell'evoluzione delle categorie patrimoniali evocata in precedenza, ma riflette anche l'assetto geopolitico che si è stabilito in seno all'Unesco dall'inizio degli anni '90 (Bortolotto 2010) e corrisponde alla più generale priorità dell'organizzazione, ossia la protezione della diversità culturale (Unesco 2009). La definizione di «patrimonio culturale immateriale» stabilita da questa Convenzione (art. 2.2) è il risultato di una negoziazione tra gli Stati membri dell'Unesco avvenuta tra il 2002 e il 2003 ed è abbastanza ampia per adattarsi alla varietà delle loro strutture istituzionali e alla diversità dei modi di intendere il concetto di «tradizione». La prima parte della definizione è descrittiva, mentre la seconda si compone di una lista di ambiti che indicano più precisamente quali tipologie di espressioni culturali sono suscettibili di corrispondere a questa definizione.

«Ai fini della presente Convenzione,

1. per —patrimonio culturale immateriale s'intendono le prassi, le rappresentazioni, le espressioni, le conoscenze, il know-how – come pure gli strumenti, gli oggetti, i manufatti e gli spazi culturali associati agli stessi – che le comunità, i gruppi e in alcuni casi gli individui riconoscono in quanto

parte del loro patrimonio culturale. Questo patrimonio culturale immateriale, trasmesso di generazione in generazione, è costantemente ricreato dalle comunità e dai gruppi in risposta al loro ambiente, alla loro interazione con la natura e alla loro storia e dà loro un senso d'identità e di continuità, promuovendo in tal modo il rispetto per la diversità culturale e la creatività umana. Ai fini della presente Convenzione, si terrà conto di tale patrimonio culturale immateriale unicamente nella misura in cui è compatibile con gli strumenti esistenti in materia di diritti umani e con le esigenze di rispetto reciproco fra comunità, gruppi e individui nonché di sviluppo sostenibile.

2. Il —patrimonio culturale immateriale‖ come definito nel paragrafo 1 di cui

sopra, si manifesta tra l'altro nei seguenti settori:

- a) tradizioni ed espressioni orali, ivi compreso il linguaggio, in quanto veicolo del patrimonio culturale immateriale;
- b) le arti dello spettacolo;
- c) le consuetudini sociali, gli eventi rituali e festivi;
- d) le cognizioni e le prassi relative alla natura e all'universo;
- e) l'artigianato tradizionale.»

Lungi dal limitarsi semplicemente a un'estensione «antropologica» della sfera dei beni culturali a questi cinque ambiti, o a un ampliamento rispetto a una loro accezione elitista e «colta», la Convenzione introduce, nella prima parte di questa definizione, delle innovazioni sostanziali rispetto alle definizioni di «beni culturali etnologici» fino ad allora diffuse, almeno nella maggioranza dei Paesi europei. La definizione insiste infatti, da un lato, sulla dimensione

evolutiva e processuale di tale patrimonio «trasmeso di generazione in generazione» e «costantemente ricreato»; dall'altro, attribuisce un nuovo ruolo, più attivo, ai portatori di tale patrimonio.

In uno scritto più recente (2013), dedicato alla “partecipazione nella salvaguardia del patrimonio culturale immateriale”², e a proposito delle pratiche partecipative, richiamando la Conferenza di Rio+20 (2012) che sottolinea come la partecipazione “ampia e attiva di tutti i settori della società, incluse le comunità locali” sia una chiave della governance globale nella prospettiva dello sviluppo sostenibile, Chiara scrive:

Spesso, gli effetti di tali meccanismi partecipativi non sono così nettamente classificabili.

Provocando nuovi giochi di potere, i dispositivi partecipativi possono infatti rivelarsi sia delle opportunità di espressione e di intervento per i gruppi tradizionalmente esclusi dalla deliberazione, che degli strumenti per controllare tali gruppi. Se, da un lato, il coinvolgimento della società civile nelle decisioni e nelle attività istituzionali ha finito per imbrigliarne le rivendicazioni nelle regole istituzionali, privandole quindi del loro carattere sovversivo e contestatario, dall'altro, conoscere le regole e il linguaggio delle istituzioni preposte a regolare aspetti importanti delle loro vite ha permesso agli attori non governativi di rivendicare un ruolo in questa arena partecipando alla costruzione di norme che li riguardano direttamente o alla definizione delle loro rappresentazioni culturali o identitarie (Müller 2012).

²http://www.echi-interreg.eu/assets/uploads/ReportASPACI2_ISBN_web.pdf

Questa domanda di partecipazione, accompagnata dai suoi aspetti più controversi, concerne anche le politiche di gestione e protezione dei beni culturali. La Convenzione quadro del Consiglio d'Europa sul valore del patrimonio culturale per la società (Consiglio d'Europa 2005) promuove infatti la partecipazione di tutti i portatori di interesse come un fattore essenziale nella gestione del patrimonio (Thérond 2008; Zagato in corso di pubblicazione) e introduce l'idea di "comunità patrimoniale" definita come "people who value specific aspects of cultural heritage which they wish, within the framework of public action, to sustain and transmit to future generations" (Art. 2b). Anche la Convenzione Unesco per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale (2003) prevede che le comunità partecipino in tutte le fasi del processo di salvaguardia, a partire dall'identificazione degli elementi del patrimonio culturale immateriale (PCI). Tale ideale partecipativo, considerato uno degli aspetti più interessanti di questo strumento (Blake 2009) era già al centro del dibattito che ha accompagnato la concezione della Convenzione. Lo slogan "no folklore without the folk", formulato dai folkloristi della Smithsonian Institution, mette in luce una delle ragioni che rendevano ai loro occhi necessaria la creazione di una nuova convenzione sul patrimonio, trent'anni dopo quella sul Patrimonio Mondiale (Early & Seitel 2002). Benché la Convenzione e le sue direttive operative non utilizzino un linguaggio capace di vincolare gli Stati ad adottare delle politiche partecipative di salvaguardia del PCI (Urbinati 2012), esse sottolineano in diversi punti il nuovo ruolo attribuito alle comunità ma né questo termine, né quello di partecipazione vi sono definiti. Per cogliere il loro significato è quindi necessario osservare l'Unesco al lavoro: le riunioni degli organi della

Convenzione, le riunioni di esperti o i workshop di capacity building organizzati dal segretariato.

La partecipazione ai Comitati intergovernativi costituiti dagli Stati-parte al processo di applicazione della Convenzione per la salvaguardia del Patrimonio culturale immateriale, che ogni anno si riuniscono in paesi diversi per analizzare i dossier di candidatura alle liste istituite dalla Convenzione, le domande di assistenza o di accreditamento delle ONG, illumina la natura politica dei processi di costruzione e riconoscimento dei patrimoni culturali. I partecipanti ai lavori della Convenzione, delegazioni nazionali di rappresentanti dei governi attivi nella valutazione dei dossier (parte di un Comitato di governi, istituito e rinnovato ogni 4 anni) delegazioni nazionali costituite da tutti gli Stati-parte che hanno ratificato la Convenzione, esperti, ONG accreditate, osservatori, sono chiamati a pronunciarsi sulle domande di candidatura ricevute dal segretariato alla Convenzione in provenienza dagli Stati membri e più in generale sull'evoluzione dei processi di salvaguardia intorno ai quali la Convenzione ha impegnato gli Stati che l'hanno ratificata. Il lavoro del Comitato si riferisce, a sua volta, alle decisioni prese in seno alle Assemblee generali che si tengono a Parigi ogni due anni, il cui compito è monitorare, rivedere e modificare le "Direttive operative" che accompagnano il testo della Convenzione fornendo indicazioni sulle sue modalità di applicazione, alla luce dei dibattiti del Comitato e dei suoi "organi di valutazione"³.

Tentando di costruire un utile paesaggio di riflessione, ho pensato di riferirmi ai contributi di alcuni studiosi storici ed antropologi attivi durante i lavori del Comitato intergovernativo,

³Mi riferisco all'organizzazione interna della Convenzione. Rimando al sito per una spiegazione del suo funzionamento, unesco.org/culture/ich/

dei forum delle ONG e del forum dei ricercatori, che si sono tenuti in questi ultimi quattro anni, tra il 2010 ed il 2013. Il dialogo internazionale che propongo si ispira a contributi che abbiamo in parte raccolto nel numero 28/29 della rivista AM⁴, dedicato ai processi contemporanei di produzione del patrimonio culturale, alle riflessioni di Pietro Clemente sul rapporto tra patrimonio culturale, musei ed antropologia⁵ nella società contemporanea e ad alcune riflessioni sul rapporto tra cultura popolare e società globale sviluppate da Fabio Dei⁶. La nascita del gruppo di lavoro interdisciplinare SIMBDEA-ICH, la cui “mission” è disponibile sul sito di SIMBDEA⁷, segnala la necessità di formazione, rilevando le sfide che accompagnano il progressivo avanzare di nuovi paradigmi patrimoniali legati alle Convenzioni internazionali.

Questa riflessione è anche occasione per condividere il progetto di costruzione di una rete italiana per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, segnalando alcune iniziative come l’organizzazione di un seminario internazionale⁸ promosso da Simbdea con il sostegno della regione Lombardia,

⁴Rimando alla lettura del numero 28/29 di AM, 2011, Antropologia Museale, “produrre culture ai tempi dell’Unesco”, e al mio articolo “Percorsi francofoni al patrimonio immateriale”, p. 70.

⁵Pietro Clemente, “Graffiti di museografia antropologica italiana”, e vari articoli nella rivista AM.

⁶“Dove si nasconde la cultura popolare?” (fareantropologia) “Tra le rovine dell’agorà” (Testimonianze).

⁷http://www.simbdea.it/index.php?option=com_content&task=view&id=218&Itemid=197

⁸Milano, gennaio 2013, il programma del workshop internazionale, [Il Patrimonio Culturale Immateriale tra società civile, ricerca e istituzioni](#), è on line sul sito del progetto europeo ECHI, <http://www.echi-interreg.eu/pages/il-progetto-e.ch.i>

in cantiere al momento del convegno di Melpignano. La partecipazione alla programmazione di questo seminario milanese di studiosi come Marc Jacob (Belgio), Rieck Smeets (Paesi Bassi) Ahmed Skounti (Marocco), Antonio Arantes (Brasile), Chiara Bortolotto (Italia-Francia) hanno aperto il nostro “immaginario patrimoniale”. D'altra parte convegni, pubblicazioni e seminari internazionali hanno costituito importanti tappe di avanzamento della riflessione sui “regimi patrimoniali”⁹ che si incontrano e scontrano a livello locale/nazionale/internazionale e di cui i momenti di lavoro organizzati in ambito Unesco sono significativi cantieri.

Nel contesto dell'incontro-anniversario di un grande festival come quello della “Notte della Taranta”, sarà utile richiamare tre concetti-chiave che segnalano la fondamentale trasformazione ed il passaggio evocato nel titolo: “dallo studio della tradizioni popolari al patrimonio culturale immateriale”.

Il primo, quello di *salvaguardia*¹⁰, è concetto complesso che si collega ma anche si differenzia fortemente dai concetti di tutela, conservazione e valorizzazione che dominano la tradizione italiana delle politiche culturali e sintetizzata nel nostro “Codice per i beni culturali ed il paesaggio”, sottolineando il carattere vivo e trasformativo dei processi patrimoniali.

Il secondo, postulando il protagonismo di “*comunità, gruppi ed individui*” attori di primo piano nei processi di trasmissione culturale al cuore della salvaguardia, segnala uno spostamento dall'oggetto al soggetto, dagli oggetti alle pratiche e alle persone. Il riconoscimento di questo protagonismo implica una

⁹Mi riferisco qui al recente volume a cura di Regina Bendix, “Heritage Regimes and the State” e ai lavori di Bernardino Palumbo.

¹⁰Rimando al volume 64 della Ricerca Folklorica, “beni immateriali, la Convenzione Unesco e il folklore”, e all'articolo di Luciana Mariotti, “patrimonio culturale immateriale. Un prodotto metaculturale”, pp. 19-25.

riflessione sul ruolo dello studioso e dell'intellettuale in relazione al dialogo con le "comunità, i gruppi e gli individui". In un recente volume curato da Chiara Bortolotto, l'antropologo francese Jean Louis Tornatore propone di pensare in modo rinnovato alla postura dello studioso, mediatore, interprete e traduttore postulando una relazione tra conoscenza, riconoscimento e spazio pubblico¹¹.

Il terzo, quello di *partecipazione*, porta ad emergere la natura di "compromesso" che sta al cuore dei processi di patrimonializzazione, ponendo in luce il carattere politico, sociale e contestuale di questi processi.

Queste dimensioni dell'azione culturale organizzata nello spazio pubblico conducono verso un'articolazione orientata in funzione di un comune obiettivo: quello della salvaguardia della diversità culturale, del rispetto per il senso di appartenenza che lega e collega comunità culturali e forme espressive, tradizioni e complessi conoscitivi "locali". L'emergenza del protagonismo di comunità, gruppi ed individui comporta la necessità di organizzare processi di governance, costruendo un quadro partecipativo e collaborativo, che può essere pensato etnograficamente come spazio di ascolto e dialogo tra i diversi stakeholder. Il ruolo dello studioso è forse proprio nella progettazione e nell'animazione critica di questo spazio, che è anche luogo/momento d'espressione di diritti e di responsabilità.

¹¹Mi riferisco all'ultima versione di uno scritto di Jean Louis Tornatore "Du patrimoine ethnologique au patrimoine culturel immatériel: suivre la voie politique de l'immatérialité de la culture", diffuso in forma di documento di lavoro, per il volume curato da Chiara Bortolotto, "le patrimoine culturel immatériel. Enjeux d'une nouvelle catégorie", pp. 213-233.

Nell'esercizio dell'arte dell'ascolto¹² e dell'interpretazione di culture il ricercatore in scienze sociali si muove suscitando narrazioni, valorizzando visioni del mondo, modi di vivere, lavorare, far festa favorendo la consapevolezza di un orizzonte che è quello del diritto alla cultura e dell'espressione culturale come un diritto¹³. Nello scenario complesso della produzione di culture, tra centralismo degli Stati, imposizione di standard internazionali, sviluppo locale e comunità virtuali, l'emergenza di un "diritto al riconoscimento" costituisce la vera sfida delle società contemporanee nel mondo globale. Tra mercato, processi e conflitti la Convenzione ha aperto un cantiere strategico, provocando ed accompagnando cambiamenti cruciali per il nostro futuro, orientando la definizione delle politiche culturali a livello nazionale, transnazionale e locale.

2. Tra le rovine dell'agorà. Partecipazione, collaborazione, riconoscimento. L'expertise antropologica come progettazione di spazi di ascolto, reciprocità e riconoscimento

"L'etnografia e la ricerca qualitativa possono mostrare come gli "spazio tra le persone", per usare l'espressione di Bauman, siano tutt'altro che colonizzati dai meccanismi impersonali del mercato. Sono al contrario luoghi densi di

¹²Penso alla citazione di Germaine Tillon che Christian Bromberger pone in apertura al volumetto "Germaine Tillon, une ethnologue dans le siècle", (*"Si l'ethnologie, qui est affaire de patience, d'écoute, de courtoisie et de temps, peut encore servir à quelque chose, c'est à apprendre à vivre ensemble"*, p. 42). Cfr. "AM. Antropologia museale", n. 22, 2009, in particolare le voci *Intervistare* (Zingari) e *Ascoltare* (Pietro Clemente).

¹³Rimando al volume curato da Lauso Zagato e Marilena Vecco, "Le culture dell'Europa, l'Europa della Cultura", 2011, Franco Angeli e a diversi contributi di Lauso Zagato sul tema dei diritti culturali.

Dalle tradizioni popolari al patrimonio culturale immateriale. Un processo globale, una sfida alle frontiere

relazioni comunicative e di produzione culturale...” (Fabio Dei)

In uno scritto dedicato all'analisi del pensiero di Bauman¹⁴ ed ispirato al libro tradotto in italiano con il titolo “la solitudine del cittadino globale”, Fabio Dei (proponendo di combinarlo nella sua analisi al titolo originale, “in search of politics”) ci guida in un percorso attraverso i paesaggi della post-modernità come disegnata del pensiero del grande sociologo. Paesaggi della globalizzazione in cui la crisi della democrazia e della libertà (fragili apparenti conquiste dei post-totalitarismi) si traducono nella solitudine dei cittadini post-moderni, consumatori passivi, “folle solitarie”: paradosso della società di massa che avvicina ed allontana gli individui, spezzando la rete dei legami comunitari mentre proietta ognuno di noi in un mondo di scambi globalizzati. Il dramma dell'individuo moderno colto nelle sue tensioni tra aspirazione all'incontro e condanna alla solitudine emerge nel progressivo avanzare di una “società liquida” che si ricollega al modello weberiano della società borghese come luogo di fratture dei legami comunitari e istituzionalizzazione del rapporto diretto ed astratto tra lo stato e l'individuo. Ritroviamo la cifra delle analisi illuminanti sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo, così come i lati oscuri del progetto della modernità nella “dialettica dell'illuminismo”, dei Minima Moralia di Adorno ed Horkheimer. Nella tarda modernità, nella transizione tra la “modernità solida” e la “società liquida”, il processo si aggrava con la crisi delle istituzioni e il progressivo accentuarsi della privatizzazione degli orizzonti esistenziali. Come giustamente rileva Dei, manca nella visione panoramica

¹⁴Fabio Dei, http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=211:tra-le-rovine-dellagora&catid=56:lantropologia-nella-sfera-pubblica&Itemid=70

di Baumann, che coglie l'astratta geografia di meccanismi all'opera nel corpo sociale in una visione dall'alto, il protagonista di strategie e tattiche di resistenza ed invenzione che Michel De Certeau¹⁵ aveva identificato oltre le frontiere dell'anonimato, nelle pratiche creative nascoste negli interstizi della società di massa e nelle sue voci inaudibili, nascoste e potenti, pronte a costruire progetti alternativi. Commentando Baumann, Dei scrive

Idee suggestive ma davvero troppo generali e generiche per sperare di cogliere la complessità ed i molteplici e spesso contraddittori aspetti delle pratiche di consumo nelle società contemporanee e dei modi in cui esse mobilitano la razionalità (o la agency, come è di moda dire nell'odierna teoria sociale) degli attori. Per Baumann, il consumatore è solo perché i suoi bisogni e problemi edonistici ed i modi per soddisfarli sono essenzialmente privati. (...) In realtà, gli studi etnografici mostrano con grande evidenza come le pratiche quotidiane siano eminentemente sociali, e come anzi il rapporto con gli oggetti della sfera del consumo sia un modo per costruire e gestire relazioni umane e sociali- il tessuto di cui è fatta la socialità nei contesti industriali avanzanti (penso in particolare ai lavori di M.Douglas e B. Isherwood, *il mondo delle cose*, Il Mulino Bologna 1984; D.Miller, *Teoria dello shopping*, Editori riuniti, Roma 1999) [cit. p.45, Testimonianze, n. 462, 2009]

Nel paragrafo “la dissoluzione della sfera dell'agire politico”, Fabio Dei contrappone ad una visione passiva del consumatore

¹⁵Penso alle pagine illuminanti contenute in de Certeau, M., 1976 *La culture au pluriel*, ed. Gallimard, Paris. pp. 222; e de Certeau, M., 1990, *L'invention du quotidien, arts de faire*, ed. Gallimard, Paris. (ed. orig. 1980), pp. 11-67.

deculturato di Baumann, una visione antropologica propensa a vedere nel consumismo un

universo di pratiche simboliche volte alla costruzione di significati sociali, i cui attori sono soggetti attivi e pensanti e non esseri monodimensionali. L'etnografia e la ricerca qualitativa possono mostrare come gli "spazio tra le persone", per usare l'espressione di Bauman, siano tutt'altro che colonizzati dai meccanismi impersonali del mercato. Sono al contrario luoghi densi di relazioni comunicative e di produzione culturale che non si esauriscono nello "spirito" del mercato, introducendo logiche diverse come ad esempio quella del dono (rimando a F. Dei, M. Aria, a cura di, *Culture del dono*, Meltemi, Roma 2008)

Illustrando la crisi della politica contemporanea, l'analisi di Bauman si riferisce ai tre grandi ambiti dell'organizzazione sociale della Grecia classica, *oikos*, sfera privata, *ecclesia*, luogo della politica e del governo, *agorà*, momento-luogo di comunicazione e integrazione tra le due sfere. Proprio in questa terza sfera, si determina, "attraverso il dibattito ed il compromesso il significato del bene comune e le scelte fondamentali che devono guidare la convivenza della polis" [p. 46]. Come scrive Fabio Dei,

la democrazia e la libertà hanno bisogno che sia mantenuto aperto e costantemente nutrito il rapporto tra questi livelli; in mancanza di tale rapporto, gli individui non sono in grado di esercitare una reale libertà di scelta. Per buona parte del ventesimo secolo, l'agorà è stata posta sotto attacco da parte dei regimi totalitari, che hanno tentato di assolutizzare il momento del potere e di fare terra bruciata della società civile. Nella fase tardo-capitalistica del consumismo, essa è minacciata sul confine opposto: è la privatizzazione radicale

dell'esistenza a renderla disabitata e impraticabile. Inoltre, la natura sempre più globale, deterritorializzata e personalizzata del potere economico lo allontana e lo rende non influenzabile dalla gran parte delle istituzioni politiche, legate a contesti più limitati e locali. [p. 47]

Queste riflessioni, che trattano di pratiche di consumo, di società di massa e di politiche, solo apparentemente lontane dall'oggetto della nostra riflessione, sono in realtà profondamente vicine alle sfide della partecipazione di "gruppi, comunità ed individui" ai processi di identificazione e riconoscimento in un sistema globale degli "elementi" del patrimonio culturale immateriale come strumento di salvaguardia delle diversità culturali¹⁶.

Al forum dei ricercatori dell'ICH, a Parigi nel giugno 2012, alcuni studiosi sottolineando la natura complessa dei processi di riconoscimento, hanno riflettuto intorno alla necessità di tenere compresenti i diversi livelli che entrano in gioco nell'identificazione, la definizione ed il monitoraggio degli "elementi" del patrimonio culturale immateriale. Rieck Smeets e Marc Jacob in particolare insistono sulla natura di "compromesso" tra livelli di questi processi. Di ritorno da Parigi, e dal forum, ho redatto un report consultabile in linea sul sito dell'associazione Simbdea¹⁷, che tenta una sintesi dei

¹⁶Penso in particolare all'analisi sviluppata da Antonio Arantes nel suo articolo "Heritage as Culture. Limits, uses and implications of Intangibles Cultural Heritage Inventories" e al più recente "Beyond Tradition: Cultural Mediation in the Safeguarding of ICH" [Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage SpringerBriefs in Environment, Security, Development and Peace](#), Volume 6, 2013, pp 39-55.

¹⁷http://www.simbdea.it/index.php?option=com_content&task=view&id=218&Itemid=197Report_AGParis2012.

Dalle tradizioni popolari al patrimonio culturale immateriale. Un processo globale, una sfida alle frontiere

principali temi affrontati in questo importante momento di scambio internazionale.

Riguardo al tema del PCI come compromesso, seguendo la riflessione di Smeets, Kutma e Jacob, scrivevo

Rieks Smeets (Pays-bas, consultant PCI, ex segretario della Convenzione) analizza la complessità delle politiche e la conseguente necessità per i ricercatori dell'ICH di tener compresenti i diversi livelli: il politico, l'amministrativo, il sociale, il culturale. Invita, con altri, a immaginare di fermare il flusso delle iscrizioni alle liste per due anni, dedicandosi ad un monitoraggio delle tendenze e ad una riflessione di fondo, lavorando sui concetti di «comunità», «autenticità», sui piani di salvaguardia, sulle relazioni tra «elementi». Sottolinea il fatto che l'ICH è un compromesso tra una dimensione politica, una comunitaria culturale ed una scientifica. Gli esperti hanno come missione prioritaria quella di «portare senso» al livello politico. Si segnala, nel movimento di critiche alla «corsa alle candidature» per le liste, la tendenza, considerata una deriva rispetto allo spirito della Convenzione, a trattare il PCI come «costitutivo delle identità nazionali». La questione degli inventari è a questo proposito centrale, e Rieks Smeets insiste sul fatto che la Convenzione non parla mai di «inventari nazionali». Sottolinea che un inventario non è mai finito, che l'Unesco non ha strumenti per verificare ciò che gli Stati dichiarano quanto al coinvolgimento delle comunità, e che la questione della partecipazione resta dunque cruciale ed aperta. Kristine Kutma (Estonia) analizza il processo di patrimonializzazione in termini di politiche e potere. Invita a confrontare i processi di validazione nazionale e gli interessi degli stati in termini d'inclusione ed esclusione. All'interno delle comunità

patrimoniali, invita a cogliere le linee di frontiera e le inevitabili contestazioni. Interroga: chi sono i «proprietari» del patrimonio? Gli studiosi cosa scelgono di far entrare nel dominio pubblico? Sono consapevoli dell'impatto che i loro studi avranno sulla visione patrimoniale? La comunità sono oggetti del loro studio, ma anche soggetti ed agency. I mediatori sono essi stessi parte del processo. Si interroga sugli effetti delle liste. Marc Jacob (Belgio, associazione FARO) invita a lavorare sul legame Convenzione unesco_ICH e Convenzione di Faro (Consiglio Europa) che allarga l'orizzonte delle politiche culturali all'insieme dei patrimoni in un approccio integrato. Insiste sul ruolo dei mediatori come costruttori di ponti tra i programmi di ricerca accademica, le programmazioni museali, ed i programmi di «capacity building» legati alle Convenzioni internazionali. Ricorda che le comunità patrimoniali possono avere o non avere una dimensione territoriale.

Nel paragrafo “la crisi del rapporto tra politica e cultura” dello scritto di Dei, la riflessione conduce a pensare il mondo e la società contemporanea confrontati ad una crisi del ruolo degli intellettuali, “nella modernità classica principali mediatori tra società e potere”, che si aggirano sperduti nelle rovine dell'agorà: “il potere non ha più bisogno di loro per assicurare il disciplinamento delle masse nei modi che Foucault ha evidenziato per l'età classica”. L'orizzonte che queste riflessioni delineano è quello della separazione tra potere e politica, la conseguente mancanza di rapporto tra politica e società civile: la crisi degli intellettuali si esprime nell'inquieto ricerca di un ruolo, in un venir meno del rapporto tra politica e cultura sostituita quest'ultima dal sistema dei media e dello spettacolo. “L'ecclesia non sa che farsene degli intellettuali, così come della

cultura...(…) la svalutazione progressiva dei luoghi e dei protagonisti della cultura (“per venire incontro alle esigenze del pubblico”) è la naturale conseguenza di tutto ciò”.

Spostandosi dai macro-meccanismi e dallo scenario negativo di Bauman, nello sforzo di immaginare vie per “ricostruire l’agorà portandola alla riconquista dell’ecclesia”, Dei identifica la possibilità di emergenza di altri meccanismi, capaci di ricostruire i ponti tra politica e cultura, a partire dalla fiducia dei cittadini nelle proprie capacità di elaborazione di significati e accordo sul “bene comune”, e dalle possibilità date di trasformare le istituzioni in funzione di quei significati”. Nella visione di Bauman, le possibilità di far interagire politica e cultura sono vanificate dalle logiche dei meccanismi stessi della privatizzazione, che tendono ad annullare ogni spinta critica per riportarla nell’alveo del consenso. Un meccanismo che provoca l’isolamento e la solitudine dell’intellettuale, e spiega la sua ritrosia ad intervenire in uno spazio pubblico, vissuto come terra straniera. Ma quali sono i meccanismi che Dei identifica, spazi di possibilità per costruire possibili ponti tra società civile, politica e potere?

Alcune delle forme nuove di partecipazione politica che negli ultimi anni si sono manifestate nella sfera pubblica, hanno perseguito quest’obiettivo: i nuovi movimenti sociali, le pratiche di consumo critico e alternativo, certe forme di democrazia diretta e dal basso, l’uso di internet come agorà virtuale. Nessuna di esse, per il momento, sembra aver superato la soglia di un impegno elitario e minoritario.

L’articolo, pubblicato nel 2009, andrebbe ripensato alla luce delle grandi trasformazioni degli ultimi cinque anni. D’altra parte, Dei nota criticamente alcune assenze nella visione di Bauman, legate alla fondamentale assenza nella sua visione di

“spazi non colonizzati” dalle logiche e dai “meccanismi deculturanti del consumismo”. Quegli spazi che l’etnografia ci aiuta a riconoscere e di cui lo scritto parla in questi termini:

Forse all’interno della società liquida esistono luoghi, tempi, relazioni che non sono ancora colonizzate. Zone franche, interstizi troppo sottili perché la rete a maglie larghe del “sistema” possa inglobarli e amalgamarli alla propria logica. “Spazi tra le persone” governati da logiche che non sono quelle del mercato ma ad esempio quelle del dono, della solidarietà, della condivisione; e che producono forme di socialità e di organizzazioni precarie, con un grado molto basso di istituzionalizzazione, ma nondimeno di fondamentale importanza per la nostra vita quotidiana. Spazi in cui non siamo poi così soli. Ecco, nei libri di Bauman non c’è traccia di questo livello, che è poi quello delle relazioni di amicizia, di convivenza, di spontanea solidarietà e nei momenti più organizzati, dell’associazionismo e del volontariato. Nelle sue foto aeree si possono distinguere solo il sistema e gli individui atomizzati; l’agorà appare come un ammasso di rovine. (p. 49)

Quest’ultimo passaggio, identificando dei luoghi espressivi di culture non raggiunte dagli effetti congiunti dell’industria culturale da un lato e dei processi di istituzionalizzazione dall’altro, vivi sui margini dei sistemi di potere, ci sollecita a riflettere sugli effetti delle nostre scelte di studiosi e su una visione del lavoro culturale che, tra critica riflessiva e documentazione, patrimonio culturale istituito e vita quotidiana, ci portano al cuore della ri-costruzione dell’agorà. I problemi posti da Fabio Dei sono presenti nella visione dei rischi che la “comunità di lavoro della Convenzione” segnala costantemente e sui quali spesso verte il dibattito: il rischio della

mercificazione e strumentalizzazione delle culture soggette alle logiche del mercato da un lato. Il rischio del soffocamento istituzionale delle vitalità culturali e della diversità espressiva, di poetiche e politiche schiacciate dai meccanismi del potere. Alla luce della mia partecipazione dal 2009 (anno della redazione dell'articolo di Fabio Dei ispirato al pensiero di Bauman), ai lavori che accompagnano il processo di applicazione della Convenzione Unesco 2003, credo di poter affermare che i diversi attori impegnati in questo contesto ed il tenore dei dibattiti siano una prova tangibile di possibilità di dialogo e riconoscimento che possono condurre ad un superamento della paralisi del dialogo tra poteri istituiti e società civile, e che l'antropologia abbia in questo contesto in forte espansione un ruolo cruciale da vivere.

Forse, il “luogo” più significativo per pensare le evoluzioni in corso e le sfide cui confrontarsi sono le discussioni relative agli inventari del patrimonio culturale immateriale e alla partecipazione delle comunità culturali. Gli inventari che i diversi paesi hanno costituito (spesso ma non sempre) in seguito alla ratifica della Convenzione dovrebbero rappresentare, secondo lo “spirito della Convenzione”¹⁸, i primi strumenti di salvaguardia.

¹⁸Nell'articolo citato (p. 227 del volume a cura di Chiara Bortolotto, Bortolotto, C. (ed.), 2012, *Le patrimoine culturel immatériel, enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, MMSH), Tornatore analizza il processo di normalizzazione conoscitiva dell'inventario come strumento di potere e negazione del diritto al riconoscimento. Posso testimoniare di aver vissuto, sui miei terreni etnografici in Francia, il disagio che Tornatore fa emergere nella sua analisi, e di aver sperimentato di persona il rifiuto della comunità scientifica a valorizzare il punto di vista di studiosi ad associazioni locali, per esempio.

Gli inventari postulano un coinvolgimento delle “comunità, gruppi ed individui” eredi e protagonisti della trasmissione culturale fin dal processo di identificazione del patrimonio culturale immateriale. Questo processo comporta un riconoscimento di questo ruolo ed un diritto alla parola delle “comunità” che scardina l’univocità del processo di inventariazione legittimato dallo studioso accreditato dall’Istituzione della cultura. Come in molti Stati, tra cui l’Italia e la Francia, le logiche della Convenzione sono state piegate all’assetto istituzionale prestabilito, nel nostro caso quello del sistema dei Beni culturali¹⁹. Alcuni studiosi, tra cui Jean Louis Tornatore, in un recente scritto²⁰, portano ad emergere il paradosso dell’inventario come luogo di “rimozione del riconoscimento”. Nel suo scritto “l’inventaire comme deni de la reconnaissance”, preconizzando l’abbandono dell’”expertise documentaire pour une expertise participative”, ci porta a riflettere su scelte ispirate ad una “lettura politica della Convenzione”, che coniughi i due aspetti del riconoscimento e dello spazio pubblico, con una risposta forte alle rivendicazioni non solo di riconoscimento di produzioni patrimoniali lontane dagli spazi consacrati delle “grandi centrali” dello Stato, ma anche a quelle associate alla “visibilità”. In questa visione, il processo di normalizzazione associato ai sistemi nazionali d’inventariazione da parte dell’etnoantropologo contravviene alla dimensione politica della Convenzione, il che porta a considerare l’inventario come un dispositivo

¹⁹Rimando, a questo proposito, alle analisi di Alessandra Broccolini ed al suo articolo contenuto nel volume citato a cura di Regina Bendix, pp.283-302, per l’Italia e al mio saggio, Zingari Lapicciarella, V. 2011, Percorsi francofoni al patrimonio culturale immateriale, in “Pensare le culture ai tempi dell’Unesco”, AM 28/29, pp. 70-82.

²⁰Jean Louis Tornatore, op. cit. p. 228.

d'istituzionalizzazione del non-riconoscimento, mentre dovrebbe impegnare nella costituzione di spazi pubblici di riconoscimento della diversità culturale.

Tornatore ci invita a considerare il dibattito sul riconoscimento come cuore di un rinnovamento della filosofia morale e politica a partire dagli anni 90, ispirandosi al pensiero di Charles Taylor, Axel Honneth e Paul Ricoeur. Un rinnovamento legato alla constatazione che la lotta per il riconoscimento è diventata la “forma paradigmatica del conflitto politico alla fine del ventesimo secolo”. Alla lotta di classe, la lotta contro le disuguaglianze politiche, lo sfruttamento, si sostituiscono le lotte per il riconoscimento delle minoranze culturali, etniche, religiose, sessuali. Queste lotte esprimono i disegni collettivi e particolari delle comunità per la loro “sopravvivenza culturale” contro le dominazioni culturali e politiche²¹. Analizzando le diverse forme di “reificazione” che portano, nell’analisi di Axel Honneth, a considerare le persone come cose²², Tornatore si impegna in una lettura della Convenzione come strumento per affermare la priorità del riconoscimento, dimensione etica fondamentale, che considera l’attribuzione di un “valore sociale” delle persone responsabili di un “bene comune” come gesto fondatore dei processi conoscitivi.

Le discussioni intorno agli strumenti (le liste, i registri, le domande di accreditamento e finanziamento di programmi, l’assistenza internazionale, ecc...) e ai processi legati alla Convenzione, in sede dei Comitati intergovernativi, in particolare riguardo all’argomento della partecipazione delle

²¹Jean Louis Tornatore, op. cit. p. 229.

²²Axel Honneth, “la société du mépris”, p. 229.

comunità e delle misure di salvaguardia, oppongono spesso il segretariato ed alcuni gruppi di esperti valutatori alle prese di posizione di funzionari ed esponenti governativi, impegnati a difendere i loro “dossier di candidatura” e le scelte dei governi. Questi conflitti di visione e d’interessi sono fortemente rivelatori riguardo alla natura delle sfide e delle frontiere in gioco. In alcuni momenti di particolare tensione dei dibattiti, sembrano emergere, insieme al disagio, la natura ed il ruolo dell’antropologia come coscienza critica dei confini e dei legami che uniscono e separano persone, culture, leggi ed istituzioni nel mondo globale.

Un confine distingue quegli Stati in cui il patrimonio culturale è fortemente istituzionalizzato secondo meccanismi estranei allo “spirito della Convenzione”, e Stati dagli apparati amministrativi e dalle politiche culturali più deboli ed aperte, che vedono nella Convenzione una possibilità forte per rivendicare uno spazio nel grande scenario patrimoniale del pianeta. I rappresentanti dei paesi dell’Africa, richiamano costantemente l’importanza della Convenzione per la salvaguardia, nella prospettiva dello sviluppo economico e del diritto. Spesso sono gli studiosi di questo continente, come Ahmed Skounti dal Marocco e Claudine Augée Angoué dal Gabon, a richiamare l’attenzione del Comitato verso tradizioni e culture che, in mancanza di studi e complessi di documentazione come quelli disponibili in Europa, hanno una funzione sociale ed economica vitale contribuendo al senso di appartenenza delle popolazioni e alle loro possibilità di sviluppo economico. La trasmissione del patrimonio culturale, le buone misure di salvaguardia garantite dai processi di riconoscimento internazionali assumono, in questi contesti, una dimensione cruciale che si lega strettamente alle responsabilità dello

Dalle tradizioni popolari al patrimonio culturale immateriale. Un processo globale, una sfida alle frontiere

sviluppo sostenibile fondato nel riconoscimento del valore, la protezione della diversità culturale e la lotta alla povertà.

3. Inventari del patrimonio culturale immateriale e processi di identificazione come cantieri di cultura e partecipazione.

Governance e azione culturale

*Producteurs méconnus, poètes de leurs affaires, inventeurs de sentiers dans les jungles de la rationalité fonctionnaliste, les consommateurs produisent quelque chose qui a la figure des “lignes d’erre” dont parle Deligny. Ils tracent des “trajectoires indéterminées”, (...)ces “traverses” demeurent hétérogènes aux systèmes où elles s’infiltrent et où elles dessinent les ruses d’intérêts et des désirs différents.
(Michel de Certeau, p.57, arts de faire)*

Negli ultimi dieci anni, alcune convenzioni internazionali hanno modificato i paesaggi patrimoniali aprendo un processo i cui sviluppi disegnano i nuovi confini del dialogo interculturale: la Convenzione Unesco del 2003 per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale, la Convenzione Unesco del 2005 per la promozione e la protezione della Diversità culturale, ed infine nello stesso anno (2005) la Convenzione del Consiglio d’Europa sul valore del patrimonio culturale per la società che introduce l’importante concetto di “comunità patrimoniale”: una comunità che si costituisce in funzione di un progetto comune, legato alla trasmissione di eredità culturali condivise.

A questi tre strumenti giuridici, in parte convergenti e complementari, corrispondono tre importanti strumenti concettuali: l’idea di diversità culturale come risorsa e fonte di creatività; l’idea di salvaguardia come impegno di diversi attori nel riconoscimento e nel rispetto attivo di eredità culturali vive e vitali in movimento permanente nello spazio-tempo; l’idea

infine di un riconoscimento della funzione sociale delle “eredità culturali” nel loro potenziale economico, politico, etico.

I lavori di Chiara Bortolotto analizzano la portata dei cambiamenti che la Convenzione introduce nelle politiche ed istituzioni nazionali rilevando la tensione che questa stabilisce tra i principi che incarna, “lo spirito della Convenzione”, gli strumenti che propone agli Stati parte (liste, registri, assistenza internazionale) e l’interpretazione che gli Stati ne fanno, conformemente alle loro tradizioni istituzionali talvolta in conflitto con i principi della Convenzione stessa. D’altra parte, il ruolo sempre più importante e riconosciuto delle ONG e del mondo associativo, introduce altri elementi di tensione, sia a livello nazionale che internazionale. Dobbiamo situare la Convenzione nel suo orizzonte politico, nel sistema nazioni unite e nella cornice dei diritti dell’uomo, in riferimento ai temi forti che animano e strutturano il dibattito dentro questo orizzonte: la questione dei popoli indigeni, delle minoranze etnico-culturali, dei diritti di proprietà intellettuale. Pensarla come strumento che si rivolge alla varietà di sistemi politici attraverso il pianeta.

Questi “conflitti” e tensioni appaiono con particolare evidenza nella scelta dei criteri stabiliti da ogni comunità nazionale per la redazione degli inventari, elemento cardine del processo di salvaguardia cui gli Stati sono vincolati per poter iscrivere elementi nelle liste o giustificare domande di assistenza e progettazione di piani di salvaguardia. Il caso italiano è particolarmente interessante e diversificato, affiancando ad un “inventario nazionale scientifico”²³, progettato da antropologi attivi dentro le istituzioni ed i cui limiti sono oggi oggetto di

²³Rimando ai contributi di Alessandra Broccolini, già citati e agli scritti di Roberta Tucci e Luciana Mariotti.

revisione critica, una molteplicità di esperienze a scala regionale, locale o addirittura nazionale per il momento poco conosciute, studiate e riconosciute. Talvolta già concretizzati in “registri regionali delle eredità intangibili”, come nel caso delle regioni Lombardia e Sicilia, altre volte in progetti di legge e di inventari regionali in cantiere (come nel caso della regione Veneto, della Puglia e dell’Abruzzo), o in iniziative della società civile volte a raccogliere alcune voci delle comunità locali sul web, come nel caso dell’inventario “progetti UNPLI” dell’Unione nazionale pro-loco, che possiamo considerare uno strumento di sensibilizzazione alla Convenzione.

Ma cosa significa inventario per la Convenzione?

L’inventario del PCI riguarda il processo d’identificazione e definizione di elementi del patrimonio culturale e comporta un riconoscimento da parte delle istituzioni designate dai governi nel processo di implementazione della Convenzione. Ora, la Convenzione proprio tenendo conto della complessità dei processi d’identificazione e della diversità delle “istituzioni della cultura” non dà indicazioni precise a riguardo, ma nell’articolo 12, esorta gli Stati in questi termini:

“Al fine di provvedere all’individuazione ai fini della salvaguardia, ciascun stato contraente compilerà uno o più inventari del PCI...”

Secondo la Convenzione, gli inventari non sono fine a sé stessi, ma finalizzati alla salvaguardia. Non sono un punto di arrivo, ma di partenza per un impegno di salvaguardia da costruire, in un processo di governance. Non si prevede un inventario nazionale unico ed esclusivo, cui tutti debbano fare riferimento, ma più inventari che lo Stato deve impegnarsi a riconoscere, aprendo un processo di accreditamento nazionale.

L'articolo 11 al punto b stabilisce che “ciascun Stato contraente individuerà e definirà gli elementi del PCI presenti sul suo territorio con la partecipazione delle comunità, dei gruppi e ONG rilevanti”.

Ma di quale comunità parliamo? Come si definisce una comunità in questo contesto?

La definizione del 2006 formulata nell'ambito di una riunione di lavoro in Giappone (unesco-ACCU)²⁴ si avvicina molto a quella di comunità di eredità della Convenzione di Faro:

“Comunità sono reti di persone il cui senso d'identità emerge da una tradizione storica condivisa che affonda nella pratica e nella trasmissione del loro PCI”.

E di quale partecipazione? “Lo spirito della convenzione non considera più i protagonisti come “informatori” dei ricercatori, ma come protagonisti appunto, con un ruolo attivo anche in quei processi conoscitivi precedentemente riservati all'intervento di specialisti e professionisti del patrimonio... Gli workshop unesco per questa ragione non si rivolgono solo ai professionisti del patrimonio e ai ricercatori ma agli stessi membri delle comunità, chiamati a diventare principali interlocutori degli Stati parte...”²⁵.

Come abbiamo detto, la salvaguardia è nozione complessa, che comprende lo studio e la documentazione come strumenti conoscitivi, finalizzati a favorire il rinforzarsi della “coscienza patrimoniale” mirando all'identificazione di contesti sociali,

²⁴Réunion d'experts sur la participation des communautés à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel: vers la mise en œuvre de la Convention de 2003. 13-15 mars 2006, Tokyo, Japon. www.unesco.org/culture/ich/d doc/src/00034-EN.pdf. Centro Asia-Pacifico per l'Unesco.

²⁵Mi riferisco a citazioni tratte dal rapporto di Chiara Bortolotto, “identificazione partecipativa del patrimonio culturale immateriale”, già citato, e alla riflessione su inventari e salvaguardia, pp. 28-29.

funzioni sociali, contesti che sono condizione alla trasmissione del patrimonio. La nozione di “salvaguardia” non ha molte affinità con le categorie (occidentali) tradizionalmente usate nella tutela del patrimonio e legate a modelli istituzionali, amministrativi, scientifici e tecnici solidi e sperimentati nei paesi occidentali. Ecco dunque che i processi conoscitivi e documentari entrano nel vivo delle relazioni talvolta conflittuali e comunque complesse con gli attori, gli stakeholders, e in tensione con pratiche documentarie cristallizzate in sistemi di autorità, di potere scientifico, di legittimità alla parola. Se i concetti di “inventario” o “catalogo” sono familiari ai professionisti del patrimonio, gli inventari già esistenti non costituiscono un modello adeguato a rispondere ai criteri della Convenzione.

L’analisi comparativa di Chiara Bortolotto, che analizza dieci inventari in corso in diverse aree geografiche, riprendendo la classificazione proposta da Huges de Varine²⁶, individua tratti “civilizzati”, che coincidono con l’altro livello di professionalizzazione e strutturazione dei dati” e tratti “selvaggi”, tipici di inventari caratterizzati da un basso livello di specializzazione tecnico-scientifica dei loro attori, sistemi “aperti” di individuazione e raccolta dati. Spesso si tratta di progetti concepiti ex novo in applicazione della Convenzione che corrispondono a una forma relativamente elastica dell’apparato istituzionale. Non rivendicano finalità scientifiche, non presuppongono la validazione degli antropologi, insistono sulle funzioni sociali e sulla relazione a progetti di sviluppo. In questi casi, la partecipazione si traduce in interventi diretti degli

²⁶La classificazione distingue inventari tecnocratici, scientifici, partecipati e partecipativi. Varine Hugues, 2005. *Les racines du futur. Le patrimoine au service du développement local*, Asdic, Lusigny-sur-Ouch.

attori sociali stessi nel riconoscimento del valore patrimoniale. Come nel caso del Venezuela²⁷, scopo dichiarato dell'inventario è di potenziare "l'autostima culturale". Quel che conta è l'adozione e la considerazione da parte della comunità nazionale dei "criteri riflessivi di selezione e oggettivazione culturale" da parte della comunità stessa.

Molto significativo per noi il caso del Brasile, che rappresenta un interessante equilibrio tra tratti "selvaggi" e "civilizzati". Il Brasile ha infatti introdotto il concetto di "referenza_riferimento culturale": "anziché identificare dei "beni culturali" individuati in saperi "oggettivi" e caratterizzati da valore intrinseco, l'inventario individua le dinamiche di attribuzione di valore che producono le rappresentazioni culturali soggettive nei loro stessi produttori. La "coscienza patrimoniale" è il presupposto di questi inventari. E veniamo alla scelta di un "approccio misto", che coinvolga gli attori sociali, i professionisti accademici e istituzionali. Il Brasile, per esempio, ricorre alla competenze degli antropologi per identificare i sistemi di "referenze culturali", in un approccio al patrimonio visto come strumento di promozione di un "uso sostenibile" delle risorse culturali.

Alla luce delle discussioni emerse durante i lavori del Comitato, possiamo rilevare un nesso tra le tensioni nell'interpretazione che gli Stati fanno della Convenzione e le ambiguità nel suo testo, inadeguato a coprire l'ampissimo spazio dei casi che ogni realtà pone sul tavolo delle negoziazioni e dei riconoscimenti, spesso ovviato nell'evocazione dello "spirito della Convenzione". L'ambiguità di alcuni concetti crea quel margine ermeneutico che permette agli stati di interpretarne il testo in base ai loro interessi specifici, in funzione delle categorie istituzionali e della loro cultura e politica

²⁷P. 178 del Rapporto citato.

Dalle tradizioni popolari al patrimonio culturale immateriale. Un processo globale, una sfida alle frontiere

patrimoniale.” D'altra parte, gli interessi degli Stati e delle amministrazioni spesso rivelano logiche diverse da quelle che costituiscono il nucleo politico ed etico della Convenzione. La Convenzione è in questo senso uno strumento di educazione alla cultura della pace, della diversità culturale, della democrazia e dello sviluppo, ed il segretariato con i suoi esperti finisce per trovarsi spesso in posizioni delicate di conflitto con le lobbies degli “stati-parte”, impegnato a interpretare ciò che arriva dai “terreni” nazionali e a difendere il senso della Convenzione.

In questo senso, assistere ai lavori è esperienza illuminante, come entrare in un grande cantiere in cui filosofie politiche, culture amministrative, esperienze e limiti si misurano e confrontano alla luce di casi concreti, locali e spesso conflittuali.

4. I Festival come nuovi contesti della trasmissione

Vediamo l'orizzonte futuro come una speranza per le tradizioni e per la diversità da riappropriare in condizioni nuove. Lo abbiamo appreso da quelle grandi forme di tradizione partecipata e di ritualità collettiva che hanno saputo resistere ed adattarsi, smentendo la vulgata positivista delle tradizioni come passato inerte, o lo sguardo romantico nostalgico verso un mondo incorrotto. Le tradizioni sono ancora e sempre di più parte della nostra vita. (Pietro Clemente)

Nel 2007, anno della ratifica della Convenzione, in uno scritto dal titolo *Il patrimonio culturale intangibile italiano: il ruolo dei musei*, Pietro Clemente scriveva

Anche le nostre concezioni di tradizione, di cultura locale, di globalizzazione si sono approfondite a meglio radicate nel mondo in continuo cambiamento, non siamo puristi e sostenitori dell'arcaico, ostili ai processi innovativi, vediamo l'orizzonte futuro come una speranza per le tradizioni e per la

diversità da riappropriare in condizioni nuove. Lo abbiamo appreso da quelle grandi forme di tradizione partecipata e di ritualità collettiva che hanno saputo resistere ed adattarsi, smentendo la vulgata positivista delle tradizioni come passato inerte, o lo sguardo romantico nostalgico verso un mondo incorrotto. Le tradizioni sono ancora e sempre di più parte della nostra vita.

Tra i fattori positivi della mondializzazione, che contrastano col dilagare della guerra e l'acuirsi dei cosiddetti conflitti di civiltà, c'è la crescita di una comunità internazionale di attenzione comune ai diritti, ai beni comuni, alla natura e al patrimonio, che si basa non sul presupposto che l'occidente è il punto di riferimento, ma sul confronto delle diversità e lo scambio delle esperienze. E' una delle principali controtendenze alla guerra e allo scontro di culture ed etnie e non possiamo sottovalutarla. Siamo assolutamente favorevoli al confronto, alla crescita del lavoro della Convenzione, alla collaborazione con le istituzioni, e siamo insieme consapevoli che si tratta di un campo di politiche culturali in cui spesso la critica e la protesta saranno vitali.

Per gli antropologi museali la missione di educazione alla diversità, l'impegno a trasmettere ai giovani il patrimonio e valorizzare l'esperienza delle culture locali e la diffusione di una cultura critica e riflessiva a contatto con i temi del patrimonio, è connessa con l'impegno a dare la voce ai protagonisti, a considerare gli interlocutori non 'oggetti' di conoscenza ma soggetti di testimonianza cui dare la parola, siamo professionisti dell'ascoltare le voci.

Questo ci riporta alla storia profonda dei nostri studi, alla critica radicale contro l'informazione unificata, al bisogno di dar voce alle esperienze diffuse, ai testimoni locali, esigenza

che non ha ancora scalfito i nostri mezzi di comunicazione. In Italia, e in connessione con i musei, c'è una grande rete di archivi della memoria orale, di scrittura della gente comune, dove le storie attendono di essere ascoltate e trasmesse. Questi archivi, supporti materiali di beni immateriali, ci sono necessari a conoscere l'esperienza delle diverse forme di vita e richiamano alla vocazione che i nostri fondatori del secondo dopoguerra delinearono per gli studi che rinascevano dopo il fascismo nel clima della nuova società aperta e delle grandi mobilitazioni sociali.

“... entravo - scriveva Ernesto De Martino negli anni 50 lavorando alla ricerca sul Sud della magia, del tarantismo, della lamentazione funebre sulle orme del *Cristo si è fermato ad Eboli* di Carlo Levi - nelle case dei contadini pugliesi come un compagno, come un cercatore di uomini e di umane dimenticate storie, che al tempo stesso spia e controlla la sua propria umanità e che vuol rendersi partecipe, insieme agli uomini incontrati, della fondazione di un mondo migliore”.

E per noi la convenzione UNESCO è un po' questo, cambiate le prospettive storiche radicalmente, essa ha a che fare con la fondazione di un futuro comune, di una ricomposizione tra generazioni e culture.

Nelle sue *Note lucane* De Martino scriveva negli anni 50 che i contadini di quelle terre marginalizzate ‘volevano entrare nella storia’. E Alberto Cirese scriveva di un ‘volgo’ protagonista del proprio destino, capace di scegliere la cultura da portare nel futuro.

In questo brano, profondamente attuale, Pietro Clemente cerca di connettere le profonde evoluzioni sociali con il bisogno di memoria, di tradizione e di appartenenza, invitando

l'antropologia a proseguire la sua vocazione profonda nel "dare la voce". I processi di riconoscimento aprono lo studio e la conoscenza al dialogo e alla progettazione di nuovi spazi di ascolto ed emergenza della diversità culturale. Le Convenzioni internazionali sono tentativi di costruzione di spazi di reciproco riconoscimento, postulando un accordo su principi comuni e un impegno a rispettarli.

Gli interventi dell'antropologo marocchino Ahmed Skounti durante i lavori della Convenzione, rilevano le tensioni che attraversano i dibattiti, la "*costante negoziazione tra lo spirito di una Convenzione internazionale e le categorie dei diversi contesti nazionali o locali*" ma soprattutto invitano l'occidente degli archivi, dei musei, delle opere d'arte e dei sistemi accreditati e sofisticati di selezione e classificazione dei beni culturali (in una gerarchia che va dal patrimonio storico artistico e monumentale alle forme "minori" di patrimonio e le "culture popolari") a cambiare il suo sguardo e i suoi sistemi di valutazione. L'insistenza con cui si richiama alla considerazione del contesto d'una pratica come condizione per la salvaguardia della pratica stessa, ci porta verso una più profonda comprensione del titolo del volume curato da Skounti, "dell'immaterialità del patrimonio culturale"²⁸, che introduce gli argomenti fondamentali per aprire le frontiere tra materialità e immaterialità del patrimonio, favorendo la considerazione dei fenomeni come "unità necessaria"²⁹.

Durante i lavori del Comitato, abbiamo notato la sistematicità con cui il Marocco, spesso portavoce dell'Africa e talvolta dei

²⁸Skounti, A. Tebbaa, O., 2011, de l'immatérialité du patrimoine culturel, Bureau régional de l'Unesco à Rabat.

²⁹Penso in particolare a Grégory Bateson, "Mente e natura. Un'unità necessaria." Ed. italiana 1984, Adelphy.

paesi arabi durante i lavori del Comitato³⁰, sottolinea la necessità di negoziazione con gli stakeholders, sul terreno, insistendo sulla considerazione delle funzioni e dei “nuovi” contesti sociali che garantiscano la trasmissione dei patrimoni culturali immateriali, come i festival.

In questo senso, riconoscere le funzioni sociali ed i contesti della trasmissione nel mondo contemporaneo è importante tanto quanto e forse più della conoscenza specializzata del “bene” o elemento da salvaguardare. La considerazione di processi vivi, in evoluzione e costante negoziazione impone la necessità di un monitoraggio permanente e la progettazione di strumenti di documentazione agili, interattivi e facilmente aggiornabili, ponendo le abitudini di studio di fronte alle sfide delle nuove tecnologie e dei media.

Considerando l'importanza del dialogo interculturale (sia all'interno delle frontiere nazionali che nel senso di apertura del patrimonio culturale come vettore di processi transnazionali) e la necessità di lavorare alla salvaguardia di tratti culturali considerati come strumento di appartenenza e continuità da articolate e complesse comunità di praticanti, la Convenzione ha suscitato una revisione critica delle metodologie di studio e lavoro intorno al patrimonio culturale, aprendo una riflessione sul ruolo degli studiosi e in particolare degli antropologi come mediatori e traduttori, costruttori di ponti³¹.

³⁰In seno ai lavori della Convenzione, i gruppi di paesi che non fanno parte del Comitato e che hanno dossier da difendere, fanno spesso passare messaggi attraverso gli stati parte del comitato e si organizzano dunque, a seconda dei soggetti di discussioni e dei dossier analizzati, per gli interventi.

³¹Nel 2013 si è tenuto a Bruxelles, per i 10 anni della Convenzione, un convegno sul tema della mediazione culturale, Cultural-Heritage-Broker. Critical success (f) actor for securing intangible cultural heritage.

Il festival “la notte della taranta”, potente momento di espressione culturale, costituisce un appassionante terreno di incontro tra competenze, sensibilità, ruoli di una vasta comunità di studio e lavoro, situandosi a pieno titolo nel contesto delle evoluzioni contemporanee del patrimonio culturale. Come si collega il festival alle esigenze delle comunità locali, all’antico fenomeno del tarantismo, alle pratiche magiche, all’esorcismo e alle danze terapeutiche, alle tradizioni di studio che hanno valorizzato nel tempo e trasmesso, studiando e interrogando, il senso delle culture della “terra del rimorso”?

Alcune risposte a queste domande mi pare di averle colte in una notte di viaggio con i giovani che si recavano in treno, tra Lecce e Melpignano, per partecipare al festival nella sua edizione del 2012. Quel viaggio in treno ed il sogno etnografico che allora era nato, mi aveva avvicinato molto alla comprensione del senso sociale del festival per le nuove generazioni della Puglia contemporanea. Il vissuto del festival nelle parole dei giovani mi aveva ricollegato alla memoria delle conversazioni con poeti marocchini e tunisini invitati in Sardegna nel 2011, in conclusione di un’avventura transfrontaliera e mediterranea vissuta grazie al progetto europeo IN.CON.TR.O³². Ho pensato dunque di chiudere queste note volgendo l’ascolto alla riva sud del Mediterraneo.

Viaggio, poesia e ospitalità. Parole mediterranee

Mohamed Bennis, poeta marocchino, ideatore della giornata della poesia dell’Unesco che vuole stimolare il dialogo attraverso la poesia, è convinto sostenitore dell’importanza della traduzione per la promozione della conoscenza tra le culture.

International colloquium ikv 10 years UNESCO Convention 2003.

³²<http://www.incontrotransfrontaliero.com/>

Questo brano, tratto dal capitolo “tra due paure”, del libriccino “Il Mediterraneo e la parola. Viaggio, poesia, ospitalità” ci parla di artisti e di viaggi, di poesia e di dialogo, di paure e di frontiere. Alcune righe che possono essere lette, nel segno dei festival e delle tradizioni come patrimoni vivi di un’umanità in viaggio, come elogio del dialogo, dell’incontro e dell’ascolto.

Poesia, tradizioni e narrazioni sono strumenti potenti con forte valenza politica: armi per cambiare il mondo.

Non saprei spiegare come sia nata in me, adolescente, la distinzione tra colonizzazione e cultura francese. Questa consapevolezza ha trasmesso una speciale forza d’animo nel difendere la mia libera appartenenza alla cultura mediterranea; i testi francesi incarnavano la relazione che mi legava all’altro profilo di questo mare dalle onde che confluivano. La cultura della libertà e dell’avventura hanno in egual misura alimentato il mio folle desiderio di girare l’Europa. Allora bastava il passaporto. Era il 1968. (...) All’epoca ero intimamente convinto di avere il diritto di appartenere sia all’una che all’altra riva del Mediterraneo. Nonostante la storia conflittuale che dividevano. (...) I miei figli non possono, oggi, attraversare con facilità il Mediterraneo per giungere in Europa. La riva settentrionale ha chiuso le porte al sud. (...) Alla fine degli anni 80 ho cominciato ad avere la sensazione che lo spazio aperto del mediterraneo mi fosse stato rubato; e, di conseguenza, che mi avessero definitivamente cacciato dall’Andalusia (...) Ciò che è accaduto alla fine degli anni ottanta e in maniera più prepotente, nell’arco degli anni 90, è in netto contrasto con il sogno del passato. Va evidenziato che, per assurdo, la nostra espulsione dal Nord si è intensificata con l’amplificazione politico-mediatica dell’idea mediterranea. I valori della

diversità, dei diritti dell'uomo e della democrazia, della condivisione e della cooperazione sono investiti di significati contraddittori. (...)

La mia cultura e la mia avventura poetica mi permettono di parlare, qui e ora, nonostante la paura. Non solo la paura di un oppressivo potere arabo, ma anche la paura del potere della riva nord, divenuto più violento e meno sensibile alla logica dell'apertura verso l'altro. Così proprio io, figlio della riva sud, sono prigioniero di due paure, paura di sé e paura dell'Altro.

Io sono una voce polifonica e non un'eco unidimensionale. Ognuno di noi ascolta l'altro, nella sua libertà e nella sua avventura, salvaguardando la ricchezza infinita della cultura umana, ognuno, secondo Gadamer, trasforma l'idea che ha dell'altro perché il “dialogo è una forza metamorfizzante”. E la voce degli artisti e degli intellettuali che potrebbero difendere, ancora una volta, il senso aperto del Mediterraneo futuro, plurale e armonioso. Il dialogo è la nostra giusta voce: “ascoltare l'altro – spiega Gadamer – mi sembra essere la vera elevazione dell'uomo all'umanità”.

Bibliografia

1. Lourdes Arizpe Cristina Amescua SpringerBriefs in Environment, Security, Development and Peace, Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage, Volume 6, 2013.
2. Aikawa-Faure Noriko, 2009. «La Convention de l'Unesco pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel et sa mise en oeuvre», *Le patrimoine culturel immatériel à la lumière de l'Extrême-Orient, Maison des cultures du monde, Babel, Paris, pp. 13-45.*

3. Arantes, A, 2013, "Beyond Tradition: Cultural Mediation in the Safeguarding of ICH" [Anthropological Perspectives on Intangible Cultural Heritage SpringerBriefs in Environment, Security, Development and Peace](#), Volume 6, 2013, pp. 39-55.
4. Anderson Benedict, 1991. *Imagined communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, Verso, London-New York [trad. it. *Comunità immaginate. Origine e diffusione dei nazionalismi*, prefazione di Marco d'Eramo, Manifesto Libri, Roma, 1996].
5. Appadurai Ariun, 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis-London [trad. it. *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma, 2001].
6. Amselle Jean-Loup, 2004. «Patrimoine immatériel et art contemporain africain», *Museum International*, n° 221-222, pp. 86-92.
7. Augé Marc, 1992. «Les paradoxes du patrimoine», in M. Augé (a cura di), *Territoire de la mémoire. Les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*, Fédération des écomusées, Salins-les-Bains, pp. 20-21.
8. Bateson, G. 1980, *Mind and nature*, [trad. italiana 1984 "Mente e natura. Un'unità necessaria." Adelphy]
9. Bendix Regina, 1997. *In Search of Authenticity. The Formation of Folklore Studies*, The University of Wisconsin Press, Madison.
10. Bendix, Regina, Aditya Eggert, Arnika Peselmann, eds. (2012): [Heritage Regimes and the State](#). *Göttingen Studies on Cultural Property*, Vol. 6. Göttingen: Göttingen University Press 2012.
11. Bauman, R., 1992, "Foklore", in R. Bauman (ed.), *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments*, New York, Oxford University Press, pp. 29-40.
12. Bennis, M., 2009, *Il Mediterraneo e la parola*, Roma, Donzelli editori, pp. 3-9.

13. Bourdieu, P., 1979, *La distinction*, Paris, Minuit [trad.it. *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983].
14. Bortolotto C. (ed.), 2012, *Le patrimoine culturel immatériel, enjeux d'une nouvelle catégorie*, Paris, MMSH.
15. Bravo Gian Luigi, Tucci Roberta, 2006. *I beni culturali demoetnoantropologici*, Carocci, Roma.
16. Bromberger, C. Todorov, T., 2002, *Germaine Tillon, une ethnologue dans le siècle*, Actes sud.
17. Ciarcia Gaetano, 2006. «La perte durable – Etude sur la notion de patrimoine immatériel», *Les carnets du Lahic n° 1*, Lahic/Mission à l'ethnologie, Paris. Disponibile in rete <http://www.lahic.cnrs.fr/spip.php?article327> [consultato il 10 ottobre 2009].
18. Cirese, A.M., 1973, *Cultura egemonica e culture subalterne*, Palermo, Palumbo.
19. Clemente, P., 2001, “Il punto su: il folklore”, in P.Clemente, F-Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Roma, Carocci, pp. 187-220.
20. Clemente, P., 1996, *Graffiti di museografia antropologica italiana, Protagon toscana*.
21. Clemente P., 2008. *L'antropologia del patrimonio culturale, intervento al primo convegno nazionale dell' A.N.U.A.C (Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali), Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, Matera, 29-31 Maggio 2008. Disponibile in rete: http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=219:lantropologia-del-patrimonio-culturale&catid=65:interventi-pietroclemente&Itemid=81

22. Cultural Properties Protection Department, Japan, 1950. Law for the Protection of Cultural Properties. Disponibile in rete:
www.wipo.int/tk/en/laws/pdf/japan_cultural.pdf.
23. Dei Fabio, 2009. «Realdo Tonti e il popolare underground.: per salvare l'ottava rima Dall'Unesco», in P. Clemente, A. Fanelli (a cura di), *L'albicocco e la rigaglia. Un ritratto del poeta Realdo Tonti*, Gorée, Siene, pp. 241-254. Disponibile in rete:
http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=135:realdo-tonti-e-il-popolare-underground&catid=54:cultura-popolare-e-cultura-dimassa&Itemid=
24. Dei, Fabio, 2009, *Tra le rovine dell'agorà. Testimonianze*, 462
Disponibile in rete:
http://www.fareantropologia.it/sitoweb/index.php?option=com_content&view=article&id=211:tra-le-rovine-dellagora&catid=56:lantropologia-nella-sfera-pubblica&Itemid=70
25. Clifford James, 1997. *Routes*, Harvard University Press, London.
26. De Varine Hugues, 2005. *Les racines du futur. Le patrimoine au service du développement local*, Asdic, Lusigny-sur-Ouch.
27. Dei, F., 2002, *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Roma, Meltemi.
28. De Martino, E., 1958, *Morte e pianto rituale*, Torino, Boringhieri.
29. De Martino, E., 1959, *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli.
30. De Martino, E., 1961, *La terra del rimorso*, Milano, Il Saggiatore.
31. De Martino, E., 1962, "Note lucane", in *Furore simbolo valore*, Milano, Il Saggiatore.
32. Heinich Nathalie, 2009. *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.

33. Herzfeld Michael, 1991. *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*. Princeton University Press, Princeton.
34. Goody Jack, 1977. *The domestication of the savage mind*, Cambridge University Press, Cambridge, New York-Melbourne.
35. Hobsbawm Eric J., Ranger Terence (a cura di), 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
36. Horkheimer, M. – Adorno, T.W., *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a.M., Fischer Verlag [trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966].
37. Kirshenblatt-Gimblett Barbara, 2004. «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum International*, n° 56, pp. 53-65.
38. Lowenthal David, 1998. *The Heritage Crusade and the Spoils of History*, Cambridge University Press, Cambridge.
39. Mariotti L., 2008. «Prospettive italiane della Convenzione per la salvaguardia del patrimonio culturale immateriale. Ipotesi di analisi tra antropologia e norme giuridiche», in C. Bortolotto (a cura di), *Il patrimonio immateriale secondo l'Unesco: analisi e prospettive*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, pp. 67-83.
40. Mariotti, L., 2011, *patrimonio culturale immateriale: un prodotto metaculturale*. In *Beni immateriali. La Convenzione Unesco e il folklore*. *La Ricerca Folklorica*, n.64, Grafo. pp.19-27.
41. Moores, S., 1993, *Interpreting Audiences. The Ethnography of Media Consumption*, London, Sage [trad. it. *Il consumo dei media. Un approccio etnografico*, Bologna, Il Mulino, 1998].
42. Seitel Peter (a cura di), 2001. *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment of the 1989 Unesco Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore*, Center for Folklife and Cultural Heritage, Smithsonian Institution Press, Washington.
43. Palumbo Berardino, 2003. *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.

Dalle tradizioni popolari al patrimonio culturale immateriale. Un processo globale, una sfida alle frontiere

44. Pomian Krzysztof, 1996. «Nation et patrimoine», in D. Fabre (a cura di), *L'Europe entre cultures et nations*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 85-95.
45. Poulot Dominique, 1997. *Musée, nation, patrimoine: 1789-1815*, Gallimard, Paris.
46. Smith Laurajane, 2006. *The Uses of Heritage*, Routledge, London-New York.
47. Unesco-ACCU, 2006. Réunion d'experts sur la participation des communautés à la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel: vers la mise en oeuvre de la Convention de 2003, 13-15 marzo 2006, Tokyo.
48. Unesco, 2008. Orientations devant guider la mise en oeuvre de la Convention du patrimoine mondial, Centre du Patrimoine mondial, Paris.
49. Unesco s.d. Identifying and inventorying intangible cultural heritage [brochure di informazione].
50. Unesco, 1972. *Convention concernant la protection du patrimoine mondial, culturel et naturel*, Paris, 16 novembre 1972.
51. 2003. *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*, Paris, 17 ottobre 2003.
52. 2005. Expert meeting on Inventorying Intangible Cultural Heritage, Paris, 17-18 marzo 2005.
53. 2006a. Réunion d'experts sur la documentation et l'archivage du patrimoine culturel immatériel, 12-13 gennaio 2006. Disponibile in rete: <http://www.unesco.org/culture/ich/doc/src/00068-FR.pdf>.
54. 2006b. Meeting on inventorying intangible cultural heritage in Ethiopia, Djibouti and Somalia, Addis Abeba, 19-20 Ottobre 2006. Report, 4 gennaio 2007. Disponibile in rete: http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?lg=FR&pg=00015&theme_meeting=00027.

55. 2007. Identifier et inventorier le PCI, versione non ufficiale, 18 gennaio 2007.
56. 2010. Operational Directives for the Implamentation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. Adopted by the General Assembly of the States Parties to the Convention at its second session (Paris, 16 to 19 June 2008), amended at its third session (Paris, 22 to 24 June 2010).
57. 2009. Unesco World Report: Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue.
58. Van Zanten Wim (a cura di), 2002. Glossaire - Patrimoine culturel immatériel (testo elaborato nel corso di una riunione internazionale di esperti all'Unesco il 10-12 giugno 2002), Commission nationale néerlandaise pour l'Unesco, La Haye.
59. Zagato, L. e Vecco, M., 2011 "Le culture dell'Europa, l'Europa della Cultura", Franco Angeli.
60. Zingari Lapicciarella, V. 2009, Intervistare, in "Etnografie del contemporaneo, pratiche e temi degli antropologi", AM22.
61. Zingari Lapicciarella, V., 2011, Patrimoni culturali immateriali e diritto alla cultura tra musei, territori e comunità. Note dalla Savoia alpina, in "La ricerca folklorica", n. 64, pp. 95-105.
62. Zingari Lapicciarella, V. 2011, Percorsi francofoni al patrimonio culturale immateriale, in "Pensare le culture ai tempi dell'Unesco", pp. AM 28/29, pp.70-82.
63. Zingari, V. Giuffré, M., 2010, Oltre il testo, oltre l'intervista, Sguardi etnografici, in Pistacchi, M, (a cura di) «Vive Voci, l'intervista come fonte di documentazione», ed. Donzelli, Roma, pp. 123-155.