

EDITORIALE

Rosario Perricone

Possiamo affermare, con Pier Paolo Pasolini, che ciò che chiamiamo “contemporaneo” si manifesta nella sfasatura, nell’anacronismo che il presente rivela rispetto alla percezione che abbiamo della nostra attualità (cfr. Pasolini 1998: 1562). Il contemporaneo, dunque, si sottrae a una coincidenza immediata con il tempo presente, rivelando invece una frattura, una tensione che lo decostruisce dall’interno. Secondo Giorgio Agamben, essere contemporanei significa avere la capacità di «oscurare lo spettacolo del presente» al fine di scorgere quella «luce che, diretta verso di noi, si allontana infinitamente da noi» (Agamben 2008: 8-9, 16). Si tratta, come suggerisce Georges Didi-Huberman, di «darsi gli strumenti *per vedere apparire le lucciole* nello spazio sovraespuesto, feroce, troppo luminoso, della nostra storia presente» (Didi-Huberman 2010:43-44): una postura critica, estetica ed epistemologica insieme, capace di individuare segnali deboli e dissonanti nei territori dell’eccesso di visibilità.

In questa visione, Pasolini e Agamben convergono nell’affermare che «fra l’arcaico e il moderno c’è un appuntamento segreto» (Agamben 2008: 20-21), una tensione che non è mai mera opposizione ma piuttosto una convergenza paradossale, una dialettica vitale in cui il passato remoto si iscrive come forza attiva nel cuore del presente. Il richiamo al lessico eracleo, con la sua immagine della lotta tra opposti come principio di armonia, suggerisce che la dimensione arcaica non è un semplice retaggio, ma una differenza

interna al tempo attuale, un dinamismo profondo che rende il presente un tempo “impuro”, strutturalmente ibrido. In questa prospettiva, l’arcaico diventa l’attuale, e l’attualità si configura come l’arcaismo del presente, soprattutto all’interno delle coordinate della nostra società “neo-moderna”, caratterizzata da una sovrapposizione simultanea di temporalità diverse.

Negli ultimi anni, abbiamo assistito a un processo di decolonizzazione dell’immaginario consumistico e a un rinnovato interesse per le cosiddette “tradizioni locali”. Tuttavia, queste non possono essere intese come semplici reliquie del passato. Come ci ricorda Arjun Appadurai, la località è una costruzione storica, un prodotto culturale la cui definizione si costituisce nel crocevia tra dinamiche locali e forze globali (cfr. Appadurai 2001: 35 e ss.). Le narrazioni attraverso cui le località emergono sono, infatti, plasmate e continuamente rinegoziate in relazione ai flussi transnazionali e ai nuovi regimi di senso.

In tal senso, la “tradizione”, lungi dall’essere una mera conservazione, si rivela sorprendentemente capace di variazione, offrendo ampi margini di rielaborazione a chi la interpreta e la mette in atto. Non è, quindi, il passato a produrre il presente, ma è il presente che modella il suo passato, lo interpreta, lo riscrive. La tradizione si configura così come una forma di temporalità vissuta: un dispositivo attivo che si innesta nell’esistenza concreta, come realtà esperienziale e condizione del vivere. Lo aveva già messo in luce Antonino Pagliaro, sottolineando come

il tempo vissuto sia essenzialmente presente attuato, dimensione esistenziale e non mero riflesso cronologico (cfr. 1972: 14 e ss.).

In questa prospettiva, le pratiche culturali locali non vanno lette come permanenze statiche del passato, né come sovrapposizioni residuali: esse rappresentano, al contrario, l'essenza stessa del cambiamento. Il loro essere "tradizione" non le rende passive o immobili, ma le situa al centro di processi di innovazione e trasformazione. Giuseppe Cocchiara ha evidenziato con forza questa visione, sottolineando come le tradizioni popolari debbano essere intese, prima di tutto, come "storia contemporanea". Nella premessa alla sua *Storia del folklore in Europa*, Cocchiara invita a leggere le tradizioni popolari come "formazioni storiche", individuando in esse un problema essenzialmente storico. Il compito dello studioso, scrive, è «quello di vedere come esse si sono formate, perché si conservano, quali sono stati e quali sono i bisogni che ne determinano non solo la conservazione, ma quella continua, e direi naturale, rielaborazione, dove è il segreto stesso della loro esistenza, che è un continuo morire per un eterno rivivere» (Cocchiara 1952: 24).

È proprio in virtù di questo processo di attualizzazione permanente, di continua rielaborazione e integrazione culturale, che non è più adeguato parlare di "sopravvivenze" nei termini proposti dalla vecchia vulgata evoluzionista, secondo la quale le tradizioni costituirebbero meri residui di una preistoria delle idee e dei comportamenti. Come ha osservato lo stesso Cocchiara:

«La verità è che le tradizioni popolari, anche quando accusano gli echi di antiche esperienze religiose e sociali, sono pur sempre nel popolo storia contemporanea. Direi, anzi, la sua più intima storia contemporanea, in cui le medesime sopravvivenze si stemperano in continue rielaborazioni, che possono anche avere una loro particolare organicità. Nessuna tradizione avrebbe senso e valore, se essa non fosse pienamente accolta dal popolo e con significati che possono cambiare da un'epoca a un'altra» (Cocchiara 1978: 118).

Questo mutamento di paradigma ha condotto a un nuovo approccio, a una

modalità "non tradizionale" di occuparsi della "tradizione". Seguendo Zygmunt Bauman, è necessario passare da una «visione naturalistica della tradizione come eredità culturale radicata nel passato, a una comprensione della tradizione come costituita simbolicamente nel presente» (Bauman 2015: 29). In altre parole, la tradizione non va pensata come un blocco monolitico tramandato, ma come un sistema dinamico di senso continuamente negoziato e ricreato.

È questo incontro di temporalità – arcaiche, moderne, postmoderne – a nutrire l'immaginario della cultura occidentale contemporanea e a costituirne la trama narrativa dominante.

Nel presente numero di *Etnografie del contemporaneo*, questi intrecci tra permanenze e mutamenti vengono analizzati attraverso il racconto etnografico di numerose ricerche sul campo condotte negli ultimi anni da giovani studiosi e studiose. Le loro indagini offrono uno spaccato vivido e articolato delle forme attraverso cui la cultura si rinnova nel segno della memoria, e la memoria stessa si trasforma nel vivo delle pratiche presenti.

Nel contributo *Carnevali e maschere di Sardegna. Tradizione, ritradizionalizzazione, invenzione*, Sebastiano Mannia analizza come in Sardegna il passato e il presente, la continuità e il cambiamento, la tradizione e l'invenzione, il locale e il globale coesistano in perfetta simbiosi nei numerosi carnevali che connotano il tempo festivo dell'isola. In essi trovano spazio anche inversione e sovversione, scherno e contestazione, giudizio e condanna del carnevale, ovvero alcuni dei tratti costitutivi dei fenomeni carnevaleschi dell'area mediterranea, restituendo così un contesto articolato e complesso. Il carnevale, dunque, occupa in Sardegna uno spazio centrale e si impone all'attenzione degli studiosi con significati e funzioni continuamente rinnovati. In questa direzione, il contributo propone una rassegna, certo non esaustiva, dei carnevali sardi, tentando di evidenziare la complessità e la pluralità del fenomeno nell'isola.

Con *Il cammino dei morti. Partenze e ritorni dei defunti nel Messico indigeno*,

Giulia Cantisani esplora le pratiche funerarie del popolo Otomí della Sierra Madre messicana, in cui la morte comporta un graduale distacco del defunto dallo spazio sociale e la sua successiva reintegrazione nel mondo dei morti, un aldilà da cui può far ritorno solo una volta all'anno. I vivi hanno il compito di accompagnare l'anima lungo il suo cammino, favorendone la trasformazione ontologica attraverso gesti di cura e separazione. Per la comunità otomí di San Gregorio, la perdita di un membro si configura come l'evento critico per eccellenza e insieme come forza rigeneratrice della vita sociale.

Il saggio di Igor Spanò, *L'inversione (āvṛtti) dei riti: aspetti della concezione del calendario rituale nella celebrazione del gavāmayana*, indaga il concetto di bipartizione dell'anno nel calendario rituale vedico, fondato su due ricorrenze fondamentali: *viṣuvat*, in corrispondenza dell'equinozio di primavera, e *mahāvṛata*, in concomitanza con il solstizio d'inverno. Tali ricorrenze, inserite nel contesto del *gavāmayana*, un rituale annuale noto come *saṃvatsarasattra*, determinano un modello ciclico che si struttura sull'inversione dei riti nella seconda metà dell'anno. Il concetto tecnico di "inversione" (*āvṛtti*) nel lessico rituale viene così esaminato nelle sue valenze semantiche e operative, anticipando motivi che saranno sviluppati in forma più compiuta nei testi upaniṣadici.

In *Nuove ipotesi etimologiche sul lessico delle pratiche magico-rituali in Sicilia*, Pier Luigi José Mannella sintetizza alcune delle nuove ipotesi etimologiche emerse nel contesto della sua tesi di dottorato. Il lessico analizzato appartiene alla sfera delle cerimonie performative: lo studio sul fenomeno magico siciliano ha condotto a riletture diacroniche di agionimi e costrutti rituali, come i teonimi Zita, Liucarda, Nimisi, Aria, Aura, e altri formulari. In questo contributo, l'autore approfondisce per la prima volta i profili storico-etimologici di termini come *mammaluccu*, *mammalucia*, *fatucchiara*, *ciràulu* e *fuddittu*.

Il lavoro di Ivana Vermiglio, *Etichette comunitarie asinine in Sicilia*, si concentra sulla figura simbolica e culturale dell'a-

sino. Dopo un'introduzione che recupera riferimenti storico-simbolici e biblici, l'autrice delinea una breve storia etimologica dei termini "asino" e "sceccu", per poi offrire una mappatura della distribuzione geografica in Sicilia di alcune etichette etniche asinine, ricche di implicazioni culturali e sociali. Nell'intermezzo fotografico, le fotografie di Melania Messina sublimano le tensioni conoscitive e si collocano nei margini – non sempre pacifici e "buoni da pensare" – del rito, del sacro e del mito. La mostra fotografica, frutto di una trentennale frequentazione del Santuario di Santa Rosalia, si trasfigura in una raccolta di ex voto visivi, dove si fondono corpo, immagine e devozione. L'esperienza vissuta dall'autrice implode ed esplode nelle sue fotografie, che vengono offerte, quasi devotamente, alla forza rammemorante della memoria collettiva.

Nel contributo «Siccome il padrone sono me». Libri, proposte e curatele nel carteggio Cocchiara-Formiggini, Giuseppe D'Angelo presenta le lettere inedite scambiate tra Giuseppe Cocchiara e l'editore Angelo Fortunato Formiggini tra il 1923 e il 1938. Il carteggio documenta una relazione editoriale fatta di progetti comuni, come l'antologia *Stenterellate* e un profilo mai pubblicato di Pitre, oltre a rivelare una profonda affinità intellettuale, pur tra difficoltà economiche e ostacoli storici.

Osservare, contemplare, morire: Leonardo Sciascia e la rappresentazione della morte è il titolo del saggio di Carmelo Bellardita, che affronta il tema della morte nella produzione letteraria di Sciascia. Spesso trascurata, la riflessione sulla morte attraverso l'opera dello scrittore siciliano, dalla critica al potere e alla repressione, fino alle sue ultime interrogazioni filosofiche. Il contributo mette in luce come la morte sia elemento strutturale nella sua poetica, chiave di lettura privilegiata per comprendere giustizia, memoria e destino umano.

Con *Palermo nominata e innominata. Considerazioni onomastiche su Borgo Vecchio di Giosuè Calaciura*, Mario Chichi analizza il sistema onomastico del romanzo, rivelandone la tensione tra no-

minazione e reticenza. L'opera si configura come una tragedia corale, sospesa tra denuncia sociale e lirismo arcaico, e il quartiere di Borgo Vecchio diventa metonimia di ogni margine urbano. L'indagine si concentra sulla scelta dei nomi propri e toponimi, individuando in tali dinamiche chiavi interpretative multiple e sfumate.

Infine, Silvia Lavanco Livreri, nel suo saggio *El Abrazo: un dialogo tra arte, terra ed ecologia nell'arte di Delcy Morelos*, esplora l'opera dell'artista colombiana, soffermandosi sull'omonima mostra esposta presso la Dia Art Foundation di New York nel 2024. Attraverso l'impiego di materiali organici come terra e argilla, Morelos mette in discussione prospettive antropocentriche, dando forma a un'esperienza multisensoriale che invita a riflettere sulle cosmologie indigene e le teorie ecologiche contemporanee. La materia, dotata di propria agenzialità, diviene tramite di un'arte che dissolve i confini tra umano, ambiente e spiritualità.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI:

- Agamben G. 2008, *Che cos'è il contemporaneo?*
Roma, Nottetempo.
- Appadurai A. 2001, *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*.
Roma, Meltemi.
- Bauman R. 2015, *La ricerca sul campo in ambito folklorico nelle sue relazioni contestuali*, in P. Clemente e F. Mugnaini (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*. Roma, Carocci, pp. 99-107.
- Cocchiara G. 1952, *Storia del folklore in Europa*.
Torino, Einaudi.
- Cocchiara G. 1978, *Le tradizioni popolari sono preistoria contemporanea?*, in Id., *Preistoria e folklore*. Palermo, Sellerio.
- Didi-Huberman G. 2010, *Come le lucciole. Una politica delle sopravvivenze*. Torino, Bollati Boringhieri.
- Pasolini P.P. 1998, *Romanzi e racconti. II. 1962-1975*, a cura di W. Siti e S. De Laude, Mondadori, Milano.