

La festa dei morti nei rituali di una comunità del Sud. Immagini e rappresentazioni

di Mario Bolognari

Da molti anni osservo la festa dei morti nelle comunità arbëreshë, in particolare nel comune di San Demetrio Corone, in provincia di Cosenza. Ho descritto e decodificato le pratiche rituali di una singolare sequenza cerimoniale che si svolge il sabato della settimana che precede quella di Carnevale, secondo il calendario liturgico latino, ma che in quello greco assume il senso del ritorno periodico delle anime dei morti (in arbërisht *E Shtunja Persphirt*, in greco *Psyco-sabbaton*, ovvero sabato delle anime). In questa festa il cibo assume un grande rilievo e rende evidente la relazione cibo-morte (mangiare in onore dei morti, mangiare con i morti, mangiare i morti) presente in molte descrizioni etnografiche (De Martino, 2000; Fuchs, 1973; Volhard, 1991). Inoltre, essa connette i riti funebri individuali, nella cosiddetta *Panagja* che si celebra nelle abitazioni, dedicati ai defunti dell'anno precedente, con i riti collettivi dedicati a tutti i seppelliti nel cimitero, rappresentanti, a loro modo, di una comunità alternativa a quella dei viventi. Sia la *Panagja*, sia la benedizione delle tombe sono dei banchetti che i vivi tengono in onore dei loro congiunti, in forma privata nel primo caso, in forma collettiva nel secondo. Al termine della mattinata, inoltre, le famiglie consumano un pasto molto grasso nuovamente dentro casa.

Dopo aver pubblicato un breve articolo (Bolognari, 1990), mi dedicai a un'analisi di immagini fotografiche da me realizzate nel tempo e alla realizzazione di un documentario filmato con le riprese effettuate da Agostino Conforti, tecnico

del Centro Radiotelevisivo dell'Università della Calabria, che curò anche il montaggio (Bolognari, 1991). Il materiale raccolto in una lunga ricerca sul campo confluì poi in una monografia (Bolognari, 2001), seguita da una seconda edizione del 2010. Gli aspetti etnografici fondamentali furono ripresi in un successivo lavoro (Bolognari, 2004), che ebbe anche una seconda edizione nel 2008. In questi lavori facevo risaltare la natura riflessiva della festa rispetto alle domande della comunità circa il suo essere diversa, minoritaria, alloglotta. Nel senso che la comunità nella festa rifletteva la propria immagine e, nello stesso tempo, rifletteva su se stessa, sulle proprie peculiarità ed esperienze. La doppia attività riflessiva, come specchio e come autoanalisi, rese evidente che si trattava di una "tradizione" in continua mutazione, che ben presto avrebbe condizionato l'analisi antropologica.

Tuttavia, nelle osservazioni sopra richiamate l'aspetto dinamico della festa dei morti era solo accennato (ma presente), essendo stata da me privilegiata l'esigenza di narrare la specificità di una pratica cerimoniale, che poteva riassumersi nella formula "banchetto degli invisibili", cioè il pasto funebre nelle sue diverse manifestazioni, compresa quella dentro il cimitero, sulle tombe. Soltanto nel 2003 realizzai un lavoro dedicato esclusivamente ai mutamenti intervenuti nello *Psyco-sabbaton arbëresh*. L'occasione fu il Congresso nazionale dell'AISEA a Torino dedicato a *Festa viva. Continuità, mutamento, innovazione* (Bolognari, 2005). Esamina come il rito, a vallo

del millennio, si fosse trasformato nelle pratiche, dalla ripresa del culto da parte anche dei giovani all'uso di oggetti e cibi diversi da quelli tradizionali.

In questa sede, invece, vorrei soffermarmi principalmente sulle trasformazioni intervenute nelle forme narrative, nelle retoriche e nelle poetiche sociali (de Certeau, 2001; Herzfeld, 1985), in sostanza nelle immagini e nelle rappresentazioni (Pitkin, 1972; Sperber, 1984; Williams, 1988; Ginzburg, 1998; Goody, 2000; Faeta, 2005), che discendono dal modo in cui gli Arbëreshë si esibiscono e si raccontano, componendo una propria identità fluida e ideologica (Battaglia, 1995). Intendo quindi esaminare, sia pur sommariamente, il percorso e la trama della mia ricerca etnografica lungo un quarantennio.

La prima missione a S. Demetrio Corone è datata dal 1974. Era, per quella realtà, un momento di passaggio delicato e importante, perché si avviava a conclusione il lungo periodo di crisi delle minoranze linguistiche, coinciso con lo sviluppo industriale italiano e la grande migrazione degli anni Cinquanta e Sessanta, e si percepivano i primi segnali di una rinascita della comunità arbëreshë. Il resoconto etnografico di quelle prime indagini fu pubblicato in alcuni scritti (Bolognari, 1976 e 1978) che si concentravano sull'identità oscillante tra lingua italiana e albanese, tipica situazione di diglossia (Ferguson, 1959), tra migrazione e presenza, tra mondo globale e mondo locale. Durante quelle prime incursioni sul campo, e ancora per molto altro tempo, la festa dei morti mi fu nascosta. Nessuno dei miei informatori ed amici, compreso il parroco, mi parlò mai del sabato delle anime dei morti. Eppure, ci sarebbe stato qualche motivo serio per discuterne: era una celebrazione dal significato decisamente anti latino, in quel momento molto utile per sostenere la polemica contro ogni forma di assimilazionismo. Infatti, ogni elemento, che aiutasse a evidenziare le dif-

ferenze tra il mondo italiano e il mondo albanese, veniva enfatizzato, messo in mostra, persino idealizzato; ma la festa dei morti no.

Il rito del convito cimiteriale era ritenuto imbarazzante, non utile per definire l'identità arbëreshë, nonostante il nobile rinvio alle simbologie e alle configurazioni dell'antichità classica. Teoricamente si sarebbe potuto enfatizzare una pratica culturale che aveva tutte le caratteristiche dell'esotismo, dell'originarietà, dell'autenticità. Eppure, fino a quegli anni, la comunità ha occultato la ricorrenza agli occhi dell'estraneo, nonostante questi, come nel mio caso, fosse esplicitamente interessato alle curiosità. I riti che venivano maggiormente pubblicizzati erano quelli contenuti nella Settimana Santa o connessi con altre scadenze del calendario liturgico latino, come il Natale. Lo stesso termine "banchetto" si presentava come uno stereotipo inventato dall'esterno, non rispondente alla formula locale che, invece, prescindeva dal riferimento al cibo (*bemi te vdekurit*, facciamo i morti, cioè onoriamoli). L'unico documento scritto che faceva riferimento alla resurrezione periodica dei morti era la leggenda di Costantino e Jurendina, nota per le versioni letterarie, oltre che per le versioni orali e popolari. Sia nelle conversazioni pubbliche, sia in quelle private la leggenda del fratello che resuscita e si reca dalla sorella che vive lontano, così come promesso alla madre, veniva commentata per mettere in rilievo il rispetto della *besa*, della parola data, trascurando il fatto che Costantino, per rispettare la promessa, deve tornare dal mondo dei morti. La leggenda sosteneva la centralità della *besa* nel sistema dei valori etici e sociali del mondo arbëresh. Essa, la parola data, era considerata identificante, al pari della lingua, del rito religioso orientale (in comunione con la chiesa cattolica), del costume femminile (che la donna indossava in occasione del matrimonio e del funerale). La gastronomia era esibita soltanto parzialmente e timidamente,

soprattutto come parte di quella calabrese.

Il nostro gruppo di ricerca (Callari Galli - Harrison, 1974: 253-324) impose alcuni nuovi temi, come la *gjitonia* (vicinato) (Fileni, 1976) e l'emigrazione (Bolognari, 1989). Interessante osservare che l'atteggiamento di rappresentare questi come temi rilevanti, occultando la festa dei morti, fosse comune tra conservatori e progressisti. Probabilmente i primi se ne vergognavano e i secondi ritenevano questa una manifestazione arcaica, di nessun interesse attuale. Scoprii *E Shtunja Persphirt*, leggendo un articolo sulla *Gazzetta del Sud*, il quotidiano messinese, molto diffuso nelle province calabresi. Un corrispondente locale, rompendo il patto del silenzio, pubblicò un'intera pagina proprio nel giorno della celebrazione, con una descrizione dell'evento e qualche fotografia. Quando mi recai a S. Demetrio Corone per chiedere conto di quanto avevo letto, ricordo che in paese quell'articolo era stato accolto molto negativamente: gettava discredito sui cittadini, aveva dilatato aspetti irrilevanti, era fondamentalmente impreciso. La domanda chiave era: perché parlarne sui giornali? Sì, era vero che la festa avesse determinate caratteristiche, ma quale ragione c'era di pubblicizzarle? Il punto attorno al quale vertevano le animate discussioni era il consumo di cibo dentro il cimitero: pane, soppresata, vino. Le autorità politiche ed ecclesiastiche, così come gli intellettuali del luogo, senza distinzione ideologica, politica o generazionale, tendevano a negare la festa, ormai estinta, soprattutto se paragonata a quella del passato, quando era possibile osservare una grande partecipazione. Essi ritenevano che queste fossero arcaiche tradizioni, considerate dagli altri italiani incivili e primitive e, pertanto, imbarazzanti per gli abitanti del luogo. Potevano essere tollerate localmente, come persistenza di un passato che si stava estinguendo, ma non potevano essere considerate patrimonio di cui andare orgogliosi, da tutelare e valorizzare. Per

la verità, la gente comune commentava in modo meno severo l'articolo e il giornalista, ritenendo la festa dei morti qualcosa di molto vicino al sentire di persone anziane, che pensavano alla morte come a una presenza quotidiana, amica, dominabile e dominata.

Ritengo che sia nel discorso dei singoli, che usavano toni risentiti, sia nel discorso collettivo, apparentemente scisso in due opinioni diverse, si possano individuare tracce di quella che Herzfeld ha chiamato disemia. «La tensione formale e codificata tra presentazione ufficiale di sé e quello che accade nel privato dell'introspezione collettiva» (Herzfeld, 2003: 31). Infatti, era del tutto evidente che le dichiarazioni pubbliche contraddicessero, non solo le pratiche concrete di queste persone e delle loro famiglie, ma anche i reconditi pensieri circa un'adesione intima ed emotiva ai rituali aborriti. Il tema vero di questa discussione risiedeva nella concezione dell'identità *arbëreshë* contemporaneamente come "altra" e come parte dell'identità nazionale italiana. Non a caso tutti gli intellettuali, di destra e di sinistra, cattolici e laici, esibivano in ogni circostanza i personaggi italo-albanesi che si erano distinti nel Risorgimento, quali attivisti rivoluzionari anti-borbonici. La gente comune aveva una minore raffinatezza nel tenere insieme elementi esotici e tratti unitari, ma la classe dirigente locale aveva ben chiaro il progetto di una rinascita della minoranza linguistica, in un quadro di compatibilità politica e culturale dentro lo Stato unitario moderno.

La festa dei morti e i rituali necrofagici impedivano questa prospettiva e andavano rimossi, comunque nascosti alla vista degli estranei, non in quanto tali, ma in quanto incapaci di districarsi nella «tensione tra stereotipi autopromozionali e introspettivi» (Herzfeld, 2003: 32), che rendono conflittuali le identità da costruire. A mio avviso, si tratta di un caso che supera la distinzione operata da Bromberger tra *identità sostanziale*

e *identità performativa*, che rimane dentro l'orizzonte della relazione tra soggetto indagato e osservatore esterno (Bromberger, 1993).

Soltanto nel 1989 riuscii a realizzare fotografie e filmati del banchetto all'interno del cimitero, della somministrazione dei *còllivi* in chiesa e dell'elevazione della *Panaja* nelle abitazioni dei defunti nell'anno precedente. Come detto, questo materiale confluì in alcuni lavori realizzati tra il 1991 e il 2001. Non ero giunto a quel traguardo facilmente; avevo dovuto sostenere molte discussioni con il parroco, durante lunghe serate invernali, e con i giovani che consideravano quella una manifestazione ormai finita e di scarso interesse. Ma un complesso insieme di circostanze, estranee allo Psycosabbaton, rendevano il mio lavoro meno vano e più fecondo, soprattutto l'affermarsi di un senso di orgoglio che nel decennio 1974-84 si era insinuato nella popolazione, una coscienza più meditata e impegnata degli intellettuali locali, una nuova passione politica per tutto ciò che poteva richiamare l'attenzione sul Mezzogiorno, la Calabria e la minoranza albanese, anche in controtendenza con le dominanti politiche di sviluppo economico e sociale.

La prima volta che mi recai a San Demetrio Corone armato di macchina fotografica e di telecamera, ho molto utilizzato l'amicizia con il parroco, autorevole leader locale. La sua autorizzazione, i suoi continui gesti per segnalarmi i momenti cruciali del rito, gli sguardi d'intesa, che non sfuggivano alla popolazione, mi permisero di osare più di quanto avessi sperato. Infatti, non erano mancati, nei giorni precedenti, avvertimenti e consigli sull'inopportunità di entrare con gli strumenti di ripresa visuale troppo in profondità nell'intimità delle cerimonie, soprattutto all'interno del cimitero. Al contrario, registrai tra i partecipanti un desiderio di esibizione, attestata dall'invito che tutti mi rivolgevano di "fare i morti", cioè di partecipare alle onoranze dei congiunti estinti accettando di consumare

almeno un bicchier di vino. Seguiva uno scambio di opinioni, una spiegazione delle relazioni di parentela, qualche nostalgico ricordo di come fosse quella festa una volta, più partecipata e sentita. Tutto questo, dopo che il parroco aveva completato la liturgia ed era andato via, lasciando i fedeli ai loro riti. Infatti, fino a quell'anno il sacerdote celebrava la messa, capeggiava il corteo dal centro dell'abitato fino al cimitero, effettuava una breve benedizione del luogo sacro e andava via.

Per coloro che erano presenti, si era spostata la soglia dell'imbarazzo e della vergogna. Una forma di *outing* collettivo, che scatta quasi per incanto proprio perché unanime e condiviso. Nel corso della mattinata la gente si era abituata alla nostra presenza e faceva a gara ad avvicinarci e parlarci. Non incontrai molte persone che conoscevo, perché mi fu spiegato che la maggior parte dei partecipanti proveniva dalle campagne circostanti e non dal centro abitato. Ciascuno cercava di spiegare qualcosa, di darci elementi di meraviglia e curiosità. La condanna morale, che aveva costituito la base della ritrosia iniziale, si era dissolta e aveva lasciato il posto a una orgogliosa rappresentazione di se stessi in forma etica. Si affermava l'etica del culto dei morti, del rispetto per le tradizioni, di ciò che è classificabile come autentico e originario. «Bisognerebbe far conoscere queste cose ai giovani...», diceva qualcuno; «queste sono le cose autentiche che vale la pena coltivare», ribatteva qualcun altro. Gli stessi argomenti ed elementi che avevano costituito in precedenza la ragione dell'imbarazzo in pubblico, adesso venivano ostentati ed esibiti con orgoglio. Come se si fosse abbassata la soglia del senso morale individuale e pubblico, attraverso un dispositivo culturale che rendeva narrabile ciò che non lo era stato fino a quel momento. Erano state trovate le parole e gli argomenti per sostenere ideologicamente il confronto con l'altro, lo straniero, il censore della locale moralità.

La presenza degli strumenti della registrazione audiovisiva, contrariamente a quanto da taluni immaginato, aveva certamente avuto un ruolo catalizzatore. Sentirsi al centro di un'attenzione mediatica faceva saltare freni e inibizioni. «Su quale canale televisivo lo date questo programma?», ci hanno chiesto alcuni, speranzosi di vedersi in televisione e assumendo immediatamente un contegno telegenico e spigliato. Tuttavia, la sola presenza dei media non è sufficiente per spiegare la rinascita del senso di esserci nel mondo di quei contadini, braccianti, pensionati, impiegati, commercianti, uomini e donne che stavano scrivendo una pagina etnografica. Tuttavia, rimase una sfera intima inviolabile: il pianto rituale. Dopo che eravamo andati via dal cimitero, essendo giunta l'ora del pranzo che si consuma nelle abitazioni con un posto a tavola vuoto, riservato ai morti, su suggerimento del parroco, ritornammo ancora una volta nel cimitero spopolato. Speravamo di trovare delle donne pagate per piangere sul sepolcro di qualcuno. Ne scorgemmo una da lontano e ci avvicinammo per filmare il rito, ma l'anziana donna insorse a sassate. Mi fu spiegato che una volta le prefiche potevano svolgere il loro ufficio durante il rito collettivo, ma ormai da molti anni le poche rimaste si erano ritagliate un momento separato e segreto, anche per volere di chi pagava, non desideroso di rivelare il ricorso a questa pratica rituale considerata nella coscienza pubblica come primitiva. Si rammenti che la professione del cordoglio, inevitabilmente a pagamento, anche nell'antichità figurava negli elenchi dei mestieri sconvenienti accanto a quella dei delinquenti e degli usurai (Lutz, 2002: 169-181). A S. Demetrio tutti sapevano che alcune donne si sarebbero recate al cimitero fuori orario per il pianto rituale, ma nessuno violava i confini di questa che rimase una parte riservata della cerimonia. Una parte che non avrebbe seguito le sorti del resto del cerimoniale negli anni successivi.

Negli ultimi anni del Novecento e nei primi anni Duemila si è verificato un rovesciamento dell'atteggiamento dell'intera comunità, in particolare degli intellettuali e dei politici locali. Si è determinata una costruzione culturale della tradizione, nella quale lo Psycosabbaton diventa sempre più centrale nell'immagine e nella rappresentazione dell'identità arbëreshë. La chiesa e i suoi sacerdoti, dopo la morte del parroco, don Giuseppe Faraco, si sono erti a custodi della cerimonia, rimanendo nel cimitero fino a tarda ora e assistendo alla parte che in precedenza era stata considerata "pagana" e che ora viene inglobata nel sacro e nel divino. In una certa misura, questa tendenza è stata anche prodotta dal nostro resoconto etnografico e dal documentario, che erano stati restituiti alla comunità, secondo una prassi della ricerca ormai consolidata. La cooperazione, ma soprattutto la reciproca manipolazione e gli aggiustamenti fra le categorie di pensiero dell'etnografo, da una parte, e della popolazione locale, dall'altra, sono stati probabilmente alla base di questa inversione. In particolare, hanno consentito alla popolazione locale una riflessione su se stessa, che partecipava in una sorta di «osservazione della partecipazione» (Tedlock, 1991).

Posso citare numerosi esempi che dimostrano la fondatezza del cambiamento. Nel 2010, alla sua prima edizione, il Premio Arberia Film Festival è stato assegnato ad Angelo Luzzi per il documentario Psycosabbaton, con la seguente motivazione: «ha saputo cogliere e illustrare uno dei momenti più significativi delle tradizioni arbëreshë, scene e rituali ormai avvizziti e forse irrimediabilmente perduti, ma restituiti per sempre alla vita, grazie alla forza esternatrice del cinema». Nel frattempo, i cortometraggi e le fotografie realizzati sulla ricorrenza dei morti nei comuni arbëreshë si moltiplicavano.

Nel 2012 un'associazione di giovani di Vaccarizzo Albanese ha lanciato un evento su Facebook

al quale hanno aderito 259 invitati. I “mi piace” sono stati tantissimi, così come i commenti del tipo «belle queste nostre tradizioni» e «bisogna preservarle». La rete ha ulteriormente incoraggiato ad andare oltre la linea d’ombra della festa dei morti. I giovani dell’associazione propongono ai lettori del web «uno spazio comunicativo condiviso» (Palumbo, 2009: 27), per poter sostenere la liceità, la moralità, la correttezza di un cerimoniale da reinterpretare e ricostruire. Termini come bellezza, tradizione, preservazione definiscono i confini della nuova immagine da attribuire alla performance culturale (Turner, 1993).

Sul portale per gli Arbëreshë, «Jemi» (www.jemi.it), l’articolo più letto è stato postato nel 2006 col titolo *Commemorazione dei defunti*, definita «l’appuntamento religioso più caratterizzante» della realtà italo-albanese. «Piena di significati storici e demo-antropologici è la remota tradizione del frugale “pasto comune” in memoria di chi non c’è più». Questo articolo indica due innovazioni non scontate: una generale rivalutazione della festa e un interesse dei giovani per essa. Insomma, nell’arco di un quindicennio lo *Psychosabbaton* da celebrazione da secretare è divenuta festa da esibire come “caratterizzante”. Il complesso dispositivo culturale che si è innescato per produrre questa rivoluzione dei segni e dei significati, tuttavia, contiene in sé elementi contraddittori e una certa prudenza linguistica e concettuale. L’attributo “remota”, per esempio, rivela la permanenza di tabù che controllano la narrazione; così è anche per la definizione di “frugale” per il pasto consumato nel cimitero, quasi ad attenuarne le caratteristiche scandalose e dirompenti. Gli stessi termini “morte” e “morti” vengono tenuti fuori dalla narrazione, evidentemente ritenuti *mortificanti* e quindi da esorcizzare; meglio più attenuate espressioni come “defunti” o “chi non c’è più”. L’articolo di «Jemi» rivela la persistenza di inibizioni, persino sul web, il più dissacrante dei luoghi, quando

non può fare a meno di indicare lo *Psychosabbaton* come una «singolare consuetudine». Non soltanto la “singolarità” viene posta in rilievo, quasi a prenderne ideologicamente le distanze, ma anche l’essere, la festa, una “consuetudine”, per relegarla ad azione ripetitiva e convenzionale, non appartenente alle scelte volontarie della razionalità e della maturità di un popolo. La cautela del linguaggio è l’atteggiamento di «Jemi» e dei suoi giovani collaboratori, sia pure nel quadro di un più generale processo di patrimonializzazione (Palumbo, 2003) della celebrazione dei defunti, quale elemento tipico, rappresentabile e narrabile della cultura locale.

La cautela, invece, è stata sfrontatamente abbandonata dalla retorica pubblica degli uomini politici. Essi, lasciate da parte tutte le resistenze morali di un tempo, ora si mostrano come i più convinti assertori della tutela e valorizzazione delle tradizioni. Significativo l’esempio dell’Assessore regionale della Calabria per i beni culturali, che il 4 agosto 2013 declamava pubblicamente: «la cultura arbëreshë è viva e appartiene a una storia che viene da lontano e ci porta lontano... L’eco dei venti di Scanderbeg ancora si avverte sui nostri monti, nelle nostre vallate, un vento che non morirà mai». L’assessore, un professore universitario, sollecitato dal trovarsi a S. Basile, piccolo centro sul Pollino, ha dato corpo a una temperie culturale e a un progetto politico ben definito. Cioè, la programmazione dei fondi strutturali che la Regione Calabria intende destinare al decollo del turismo, sfruttando i beni culturali, compresi quelli demoetnoantropologici, come progetto sostenuto da ambedue gli schieramenti politici di governo e di opposizione. Non a caso, l’intervento era stato svolto in occasione della presentazione di un “documentario fiction”, finanziato dalla Regione e dalla ditta “Gas Pollino”, realizzato, come disse il sindaco orgogliosamente, per «raccontare il fascino delle nostre origini». Lo scopo

del docufilm era dichiaratamente turistico, visto che avrebbe dovuto essere inviato alle fiere di Barcellona, Tokio e Parigi. È singolare che il cortometraggio racconti dell'amore tra Lucrezia, bellezza locale, e Andrea, «un forestiero che si innamora di lei e della sua cultura». Espediente narrativo per promuovere un turismo culturale, senza omettere una lusingatrice strizzatina d'occhio al tema della sensualità. Quest'ultimo, per di più, con il rovesciamento dei ruoli di genere, che sia nell'immaginario nordico, sia nell'immaginario meridionale (e forse anche nelle pratiche) privilegia la seduzione della straniera da parte del maschio locale. In ogni caso, tutti ingredienti che hanno fatto parte della propaganda turistica del Sud Italia fin dalla fine del secolo XIX. In un certo senso, la tipicità e l'autenticità culturali qui vengono annegate in un più vasto stereotipo mediterraneo, che indulge alla identificazione del Meridione con la natura, l'arcaicità, l'erotismo prorompente, e con qualsiasi elemento possa esaltarne la diversità rispetto alla civiltà europea, fredda, distaccata e tecnologica.

In realtà, non è esattamente vero che le cose siano andate in maniera così lineare e univoca. Come sempre accade, dentro la comunità già prima c'erano stati elementi di una frattura del fronte del silenzio; similmente, dopo permasero resistenze a una caduta di ogni riservatezza sulla festa. Per esempio, già nel 1983 un sacerdote di rito greco aveva scritto: «A Santa Sofia d'Epiro, dopo la celebrazione funebre in chiesa, ci si avvia tutti al cimitero e ivi, dopo la benedizione dell'ossario, ciascuno si apparta. E qui sulla tomba dei propri cari viene aperta la salvietta contenente salumi, formaggi, pane e uova sode. E i familiari fanno una piccola consumazione sulla tomba dei propri cari. E chiunque passa accanto alla tomba viene invitato a partecipare alla consumazione. Si crede che i morti siano lieti quando si mangia e si beve in loro ricordo» (Bellusci, 1983: 99). In verità, si trattava di un religioso che

aveva notorietà di anticonformismo, proprio per la sua inclinazione a oltrepassare la soglia della vergogna. Certo, un intelligente esempio di anticipazione dei tempi. Bellusci ha anche scritto: «Un'indagine, la nostra, che tenta di riattraversare un cammino inverso in un mondo sotterraneo, dove si è avuto sempre paura e terrore di penetrare [...] Racconti mitici che costituiscono un legame, oltre che un ricordo, tra i vivi e i trapassati, tra il presente e il passato. Addentellati quindi coll'oltretomba, coll'animismo, colla metempsicosi, colla mitologia, col misticismo dei numeri, coi vari tipi di magia, col totemismo. Un patrimonio culturale di dati *in movimento*, ch'è servito ai nostri Antenati per affrontare e risolvere i problemi del passato e che, si crede, anche oggi utile per alleggerire gli affanni del presente, anche se il tutto viene filtrato da una mentalità considerata più moderna» (*Ivi*: 6). Al di là del linguaggio datato, l'autore dimostra di avere la preoccupazione di violare un patto comunitario e di rivelare cose indicibili, a causa del «loro miscuglio di bugia e di verità, di dimenticanza e di memoria, di reale e d'irreale, di riti e di leggende, di vita e di morte» (*Ibidem*). Inoltre, da religioso, conosce perfettamente la natura destabilizzante di credenze eversive dell'ordine (religioso, politico, sociale) costituito.

Tra le rivelazioni di Bellusci c'è anche la correlazione tra lo spirito di un uomo assassinato e lo spirito dello straniero, quanto mai interessante in un contesto culturale di minoranza linguistica. Ma ancor più interessante è la funzione dello spirito dell'ucciso, capace di rivelare l'identità dell'assassino. Nel racconto orale di un informatore si legge: «Se qui ammazzano una persona e passa uno, il primo che passa prende lo spirito dello straniero (cioè dell'ucciso). Perché non si perda (=resti sconosciuto), perché diventi palese (il nome di) colui che l'ha ammazzato, penetra lo spirito dello straniero dentro un'altra persona (vivente), perché questi sveli il nome dell'ucci-

sore (sotto l'influsso dello spirito dello straniero, ch'è penetrato in lui)» (*Ivi*: 42).

Papàs Bellusci, che ho avuto l'onore di conoscere, ancor prima aveva posto in relazione la festa dei morti con la ballata di Costantino e Jurendina: «Nel sabato degli spiriti, *tek e shtùnia e shpirtravet*, anche la mamma di Costantino il Grande – come risulta nel canto popolare cantato nelle *vallje* frascinetesi il lunedì e il martedì di Pasqua – si reca al cimitero per piangere sulla tomba del proprio figlio morto in guerra. E quando la madre rimprovera al figlio di non aver mantenuto la *besa*, cioè la parola data, il giuramento di riportare da lei la figlia Jurendina, sposatasi con un uomo venuto da Venezia, sia in caso di lutto che di gioia, ecco che si avvera il prodigio: lo spirito di Costantino esce dalla tomba e cavalcando raggiunge la propria sorella e la riporta tra le braccia della madre afflitta» (Bellusci, 1973: ???). Soltanto qualche anno dopo ho rivalutato questa relazione, spostando la riflessione su una diversa interpretazione della ballata popolare.

Anche lo studioso di letteratura albanese Francesco Altimari negli anni successivi spostò la propria analisi sull'aspetto funebre: «Tra i canti leggendari più diffusi in area arbëreshe e che hanno riscontro nel folklore dell'area balcanica, ricordo qui il motivo [...] di *Costantino e Jurendina* (o Garentina), in Albania conosciuto come Kostandini e Dhoqina o Halil Garrija, in cui il giovane, per mantenere la promessa ('besa') fatta alla madre da vivo, si alza dalla tomba e le riporta la figlia sposata in terra straniera» (Altimari, 1986: 7). Tuttavia, l'interpretazione prevalente è rimasta ancora per molto tempo quella che mette in risalto il rispetto della parola data: «il mantenimento della parola data può essere considerato il filo conduttore dell'intera vicenda» (Nanci, 2006: 15).

Com'è noto, la vicenda coinvolge una famiglia numerosa, composta da nove figli maschi

e, per ultima, una femmina, e un'anziana madre. Una serie di eventi funesti si abbatte su di essa, causando la sua completa distruzione. La ragazza sposa un giovane venuto da lontano, ma alle nozze si oppongono tanto la madre quanto i fratelli, contrari ad un allontanamento della giovane dalla sua terra. Solo il più piccolo dei fratelli, Costantino, si dichiara favorevole e, per convincere la madre a dare il suo consenso, le promette che avrebbe riportato a casa la sorella in qualsiasi momento avrebbe voluto averla accanto, sia per un evento felice, sia per un evento triste. Il destino, però, si scatena sulla sventurata famiglia e la morte in guerra strappa alla madre tutti i figli maschi. L'anziana donna, rimasta sola e afflitta dal dolore per la perdita dei figli e per la lontananza dell'unica figlia, piange, si dispera e sulla tomba invoca la promessa che il figlio le ha fatto. Nella notte, che coincide con il sabato delle anime dei morti, Costantino risorge dalla tomba e si reca dalla sorella, al fine di ricondurla dalla madre. La ragazza, ignara della tragedia che ha coinvolto i suoi fratelli, si mette in viaggio con colui che è venuto a prenderla e, alla fine della loro misteriosa cavalcata, giunge alla casa natia. L'eroe lascia andare la sorella da sola dalla madre, mentre egli ritorna nella tomba, nel regno a cui ormai appartiene. La ragazza si presenta alla madre incredula e le dichiara di essere stata ricondotta a casa dal più piccolo dei fratelli. La donna, sconvolta, confessa la tristissima verità della morte di Costantino. Alla gioia subentra il dolore e la morte repentina delle due donne, annientate dalla contestuale rivelazione della morte e della resurrezione.

La leggenda può essere interpretata come il ritorno del fratello morto, grazie alla forza che la *besa* esercita nel mondo tradizionale, oppure come l'osservanza della *besa* da parte del fratello, in forza del suo ritorno dal mondo dei morti, come *revenant*. La seconda interpretazione si è fatta strada via via che la festa del sabato dei

morti assumeva un rilievo di bene culturale immateriale da preservare, contribuendo a sconfinare le diverse forme di gelosa difesa dell'intimità. La ballata di Costantino e Jurendina è presente in tutte le raccolte di racconti popolari dei diversi comuni dell'area arbëreshë (Aa. Vv., 1970; Malaj, 2004), ma è stata recuperata anche come tema colto da scrittori di grande prestigio sia del passato, come Girolamo De Rada, sia del presente, come Ismail Kadarè e Carmine Abate.

Nel testo di De Rada si può leggere chiaramente: «Quando poi il sabato de' Morti/ Raggiornò a' Cristiani,/ Venne fuori ed andò Ella (la madre) alla chiesa/ ov'erano le sepolture de' suoi figli:/ E di sopra ogni sepoltura,/ Ogni sepoltura de' figli suoi,/ Fece allumare una candela,/ E pianse una nenia;/ ma sulla tomba di Costantino/ Due cerei e due piante» (De Rada, 1866: canto XVII, 29-33). Tra l'altro, quando la figlia bussava alla porta della casa materna, la madre non intendeva aprire perché pensa che si tratti della morte che giunge a rapirla, e le due donne muoiono scoprendo che la figlia è stata condotta da Costantino morto («La madre spalancò la porta./ - Costantino mio è morto!») / E la madre abbracciando la figlia/ E la figlia stringendosi alla madre/ spirarono la madre e la figlia»). In De Rada era già evidente che la tradizione dello Psycosabbaton era alla base della leggenda. Tra l'altro, mentre i due fratelli cavalcavano alla volta di casa, Garentina (il nome nella versione deradiana) osserva che il fratello è pieno di polvere sulle spalle e sui capelli, segno di muffa mortifera che dovrebbe far crescere nel racconto l'inquietudine per un tragico annuncio.

Il romanzo di Kadarè, *Chi ha riportato Doruntina?* (Kadarè, 2008), invece, traspone la leggenda popolare in una sorta di giallo passionale e politico. È stato veramente il fratello morto a condurre la ragazza oppure un amore clandestino, come qualcuno sospetta, compreso il funzionario di polizia un tempo innamorato di Doruntina? In Kadarè la dimensione della promessa solennemen-

te fatta sparisce quasi del tutto e la morte lotta con la forza dell'amore, in un clima di spionaggio, sospetto e repressione. Kadarè insinua il dubbio sull'alternanza verità/falsità in un clima politico quale quello dell'Albania del regime comunista, celato dietro la finzione storica del Medioevo. Egli si inserisce in una vasta opera esegetica sulla relazione vivo-morto, sul valore politico rivoluzionario del segreto del morto *revenant*, sul sapere contestativo delle prefiche che vedono oltre il rapporto di polizia. Infatti, al funerale delle due donne le prefiche cantano che è stato Costantino a riportare Doruntina, diceria del tutto inaccettabile da parte del potere che decide di aprire un'inchiesta. Bisogna accertare i fatti e scoprire il vero colpevole, soffocando così il significato potenzialmente rivoluzionario del fatto, inaccettabile in sé, che sia stato un morto risorto o un uomo a torto ritenuto privo di vita. Com'è stato efficacemente sostenuto, «il narratore (Kadarè) si rivolge all'esperienza meno dominata dall'ingerenza e dal controllo della dittatura: la morte, i funerali, il lutto» (Colafato, 1998: 67).

Carmine Abate, il più conosciuto degli scrittori arbëreshë contemporanei, ha recuperato la leggenda nella sua opera prima, *Il ballo tondo* (Abate, 1991), liberando da ogni pudore sociale il tema della relazione vivi/morti. In particolare, Abate recupera dalla versione popolare della ballata un verso che rende chiara la sua interpretazione: «Per la via che facevano, fischiettavano gli uccelli: "Il vivo col morto!"». Durante la cavalcata verso casa, gli uccelli rischiano di rivelare il mistero e di rompere l'incantesimo; Costantino si premura di minimizzare, invitando la sorella a non dare importanza a uno stupido volatile. Abate è un intellettuale che in modo moderno e complesso propone e promuove l'identità arbëreshë; la sua appropriazione della festa dei morti, attraverso la leggenda popolare, ha contribuito a modificare l'atteggiamento e la percezione giovanili.

Può essere utile ricordare che la leggenda del fratello *revenant* è diffusa anche in Romania e Grecia, come canto funebre, e in Serbia e Bulgaria, come canto nuziale. Nel 2008 una scrittrice canadese, Felicia Mihali, di origine rumena, ha pubblicato un romanzo dal titolo *Dina*, che riprende il tema tradizionale in chiave moderna e in maniera sotterranea e non esplicita. Si tratta di una narrazione in prima persona fatta da una emigrata rumena nel Québec, la quale apprende che la cugina Dina è morta, e più precisamente è stata uccisa. La domanda è «chi ha ucciso Dina?». Per esplicita dichiarazione di Mihali stessa, il sintagma proverrebbe, a parti invertite, direttamente dalle opere di Kadarè, dove il riferimento alla leggenda popolare è invece esplicito. Secondo un'autorevole corrente interpretativa (Vanhese, 2009), la cavalcata fantastica di un uomo tenebroso e spettrale e di una donna dalla lunga chioma ha attraversato la letteratura europea da *Lenore* di Bürger in poi, rinviando al tema arcaico della relazione tra vivi e morti e al sogno erotico incestuoso suggerito dalla relazione di parentela tra la donna e il fratello morto.

Nel diffuso processo di riscatto del pasto funebre consumato nel cimitero, una studentessa ucraina, iscritta all'Università di Messina, soltanto dopo avermi sentito raccontare in termini positivi e interessati dello *Psychosabbaton arbëresh*, durante la Pentecoste ha realizzato un video sull'analogo rito nel suo paese. Mi ha confessato di non averne mai parlato con italiani, marito e parenti compresi, perché avvertiva che tale pratica sarebbe stata giudicata primitiva, moralmente inammissibile, quindi da tenere segreta agli estranei. Il video – peraltro molto interessante – è diventato il modo con cui la studentessa ha squarciato il suo isolamento in Italia, esibendo curiosità e stranezze fino ad allora nascoste.

La cerimonia dello *Psychosabbaton* è stata utilizzata dalla comunità italo-albanese in Calabria come dispositivo di identità, tipico, autentico

e originale, capace di narrare il mondo locale dentro un panorama globale. Per consentire il trasferimento del locale nel globale, però, il cerimoniale è stato ripulito degli elementi più manifestamente contadini, come il vino, la soppresata, il formaggio, e degli attori più arcaici, come le prefiche. Dagli anni Ottanta sono stati introdotti liquori, caffè corretto, bevande imbottigliate, merendine, cibi confezionati di vario tipo e dolci. Le donne che offrivano il loro canto funebre dietro ricompensa, semplicemente sono sparite. Questa decantazione modernizzatrice non contraddice il progetto di tutela e valorizzazione patrimoniale. Anzi, ne manifesta tutti i risvolti ideologici e ne notifica la tangibile impronta destrutturante. La retorica sull'autenticità, originalità e tipicità della tradizione appare in tutto il suo valore mistificante, di "pulizia culturale", che promuove alcuni ordini di senso e ne cassa altri.

Ma apparirebbe astratto, questo ragionamento, se non fosse rintracciata la vera causa di tale opera di decantazione. In concreto, la rappresentazione locale viene restaurata in base a classificazioni, parametri e criteri globali. Per esempio, cosa pretende la domanda turistica, quali valutazioni e giudizi emette l'UNESCO o altro organo sovranazionale, quali benefici possono essere tratti dalla L. 482/99 e dalle altre leggi regionali di tutela delle minoranze linguistiche. Durante una breve esperienza fatta tra il 2009 e il 2010 come consulente dell'Assessorato al Turismo e alle minoranze linguistiche della Regione Calabria, al tempo retto da un esponente di Rifondazione Comunista, ho potuto stimare molto da vicino il senso di tutto questo. La programmazione dei fondi strutturali, infatti, prendeva il via da disposizioni europee non flessibili, che esigono l'adesione a criteri di valutazione transnazionali, il cui unico obiettivo è il conseguimento di un risultato misurabile in termini di PIL e di occupazione. Questo obiettivo, indub-

biamente giusto, tuttavia non consente alcuna "localizzazione" dei progetti, delle procedure e dei risultati. La conseguenza concreta è la difficile programmazione delle risorse nel comparto dei beni culturali, dove tutto diventa turismo, feste, natura. La stessa difficoltà si ripropone nella programmazione dei fondi della legge sulle minoranze o nella selezione delle candidature per accedere alla lista del patrimonio UNESCO, che impone l'adattamento dei mondi locali alle prescrizioni universali. Entro questo panorama finisce per prevalere il desiderio degli ambienti politici locali di accedere ai fondi comunque e a qualsiasi condizione, per acquisire prestigio e consolidare il potere delle élite.

Possiamo riassumere in quattro tipologie le ragioni che hanno determinato il superamento della soglia della vergogna e l'adozione della festa dei morti quale marcatore identitario locale, anche oltre l'adattamento alla globalizzazione. In primo luogo, sono venuti meno o si sono affievoliti i vincoli morali, che prima dettavano in forme nette il confine tra il bene e il male e che frenavano la rappresentazione della società in configurazioni arcaiche e superate. L'interesse dimostrato dall'esterno verso queste configurazioni ha concorso a una riflessione della comunità su se stessa di tipo relativistico, assimilando (soggettivamente) modalità interpretative oggettivanti (esterne). Ciò è stato possibile soltanto in un'epoca nella quale tale assimilazione non genera più esiti devastanti, ma può essere gestita entro un quadro plausibile di negoziazione tra la rappresentazione locale e quella degli altri (degli studiosi, dei media, dei poteri esterni). Inoltre, e questa è la seconda tipologia di ragioni, il mutamento delle posture culturali nei riguardi dello Psycosabbaton si è verificato mentre si affermava un forte desiderio di esposizione narrativa del segreto nella rete globale (dal *selfie* a *wikileaks*). Non soltanto perché esiste la rete, ma anche perché essa assolve a una fun-

zione riflessiva che azzerava la distanza tra il sé e l'altro. Terzo tipo di ragioni: è possibile chiedersi cosa è e cosa non è conveniente rappresentare. Cioè, quali sono «gli usi dell'immagine culturale come copertura di un'azione sociale» (Herzfeld, 2003: 18). Il calcolo della convenienza economica, politica, sociale prende il sopravvento nella sfera della festa e del cerimoniale, per cui tutto, simbologie, pratiche, significati, viene esaminato e selezionato in base al suo valore strumentale. Per ovvi motivi, questa è la tipologia meno confessabile da parte degli attori sociali interessati, che così scoprirebbero che le ideologie dominanti, per esempio dello Stato, «si rivelano simili alle retoriche della vita sociale quotidiana, sia per il modo in cui fanno le loro rivendicazioni sia per quello che sono solite ottenere» (*Ibidem*). Tuttavia, essa è certamente presente nelle diverse fasi della procedura di acquisizione al patrimonio comune e condiviso di ogni impegno culturale. Qui, parimenti, si annida il virus dello scontro all'interno della comunità, perché sarebbe inverosimile immaginare calcoli e interessi uniformi: ciascuna classe sociale, di genere o generazionale, ciascuna frazione politica manifesta una propria rappresentazione della totalità (la cosiddetta comunità). Un'ultima ragione del nuovo corso può essere attribuita alla possibilità, nell'epoca contemporanea sempre più probabile, di comparare il proprio ordine culturale con altri. Interpretare il proprio contesto cerimoniale nel quadro globale conferisce il senso, contemporaneamente, sia della relatività, sia dell'uniformità, procurando un allentamento di ogni dispositivo di autocensura e di imbarazzo verso l'esterno. Gli ambienti culturali da comparare possono appartenere al passato storico, cosa che tributa sempre prestigio al presente, specie se classico, come quello greco o etrusco, secondo un automatismo falsificante, ma sempre efficace. Così come possono appartenere al presente, come il caso ucraino citato, che rinvia

ogni considerazione sul versante relativistico, della tolleranza e della conciliabilità culturale. La comparazione diacronica e sincronica era in passato prerogativa dei tradizionali canali intellettuali, in particolare degli studi umanistici; con le nuove tecnologie della comunicazione, invece, è pervenuta a sistema "normale di base" di ogni aggiustamento della rappresentazione. Si tratta di dinamiche di appartenenza e distinzione, in cui agisce il gioco classificatorio di gusti e disgusti, alleanze e antagonismi, gerarchie e analogie, riprodotto originalmente a livello locale; dinamiche descritte da molti studiosi, per esempio nel campo della cultura materiale, a proposito dei prodotti standardizzati del consumo di massa (Douglas - Isherwood, 1984; Bourdieu, 2001).

Ai processi di carattere generale, come i quattro sopra descritti, nella realtà del nostro caso etnografico si aggiunge un evento storico che nell'immaginario italo-albanese ha una parte importante. Fino al 1991 gli Arbëreshë avevano vissuto in una "comunità immaginata" (Anderson, 1996), che li accomunava agli albanesi del resto del mondo, e in particolare con quelli dell'Albania, isolati dalla comunità internazionale per un cinquantennio, sotto il regime di Enver Hoxha. Tutte le affinità culturali tra le due sponde dell'Adriatico, compreso il concetto di *besa*, erano enfatizzate, mentre le diversità, come i riti religiosi, comprese le pratiche funerarie, erano poste in ombra. Dopo la caduta del regime comunista e l'avvento di un nuovo corso politico in Albania, l'arrivo di massa di migranti provenienti da quel paese, la "comunità immaginata" si disgregò, a causa dell'ansia che gli albanesi d'Italia avevano di essere confusi con gli immigrati. Questi ultimi divennero, dal 1991-92 e per circa un decennio, lo stereotipo del male assoluto in Italia e nel resto dell'Europa occidentale, identificati come efferati criminali e pericolose prostitute. La festa dei morti è divenuta così una memoria esotica del passato arbëreshë, da indi-

care come l'origine del loro specifico carattere etnico, distante dalla identificazione con i caratteri nazionali albanesi, entrati in un pericoloso cono d'ombra. Lo Psycosabbaton poteva allontanare il pericolo di una rischiosa sovrapposizione con caratteri indesiderati, marcando, in una sfera molto sensibile e profonda, una distinzione netta tra le due parti.

A parti invertite, in Albania è accaduto qualcosa di simile. Come sostiene Patrizia Resta, dopo la rivoluzione democratica, è stata reintrodotta la vendetta del sangue, come una nuova forma di narrazione del sé. L'antropologa italiana ha condotto una ricerca sul campo in Albania nei dieci anni successivi a quelli della caduta del regime, per capire, attraverso l'elaborazione culturale della *gjakmarrja* (la vendetta di sangue), il passaggio dal vecchio al nuovo modello sociale. L'Albania, per un verso sembra guardare al futuro, al mercato globalizzato, per l'altro è innegabilmente ancorata alla tradizione. In questa ambivalenza, si può «leggere la sequenza delle vendette riprese non come eventi criminali ma come mito, ovvero come narrazione simbolica del legame sociale e della relazione che lo stesso mito della vendetta stabilisce con la violenza» (Resta, 2002). I due tratti, lo psycosabbaton e la *gjakmarrja*, rivisti alla luce della contemporaneità e confinati ciascuno nel proprio ambito territoriale e simbolico, possono rappresentare due esempi paralleli di un medesimo dispositivo culturale che incide la configurazione identitaria.

Per comprendere la necessità di una nuova demarcazione dei confini identitari tra Arbëreshë e Albanesi, è sufficiente visitare alcuni blog, che possiamo definire "interessati" alla sovrapposizione o comunque alla non distinzione. Uno di essi è turismoinalbania.blogspot.it, che nel 2010 posta un articolo sugli italiani di origine albanese (Gramsci, Crispi, Enrico Cuccia, i papi Clemente XI e Clemente XII), ma la rete si scatena con circa cento commenti: Craxi, il leghista Cota, Raffaella

Carrà, ma anche Berlusconi, Bush, Napoleone Bonaparte, Robert De Niro e persino Totò. Qualcuno azzarda, scrivendo che «tutta l'Italia meridionale ha origini greco-albanesi», e istantaneamente giunge una risposta altrettanto sentenziosa: «non è vero. Il meridione ha poche origini greche e tantomeno albanesi. Ha qualcosa di egiziano e basta». Non è da meno serbia-italia.blogspot.it, che denuncia la lobby del trio USA-Italia-Albania, pilotata dalla casta di 23 deputati e 16 senatori del Parlamento italiano di origine albanese, responsabile del bombardamento della Serbia del 1999, che proclama: «fuori i politici albanesi». L'on. Scilipoti, noto alle cronache per le sue giravolte parlamentari, sol perché presentatore di un'interrogazione sulla L. 482/99, viene definito arbëresh, mentre si denuncia che nell'Italia meridionale vivono molti albanesi, dei quali, ovviamente, diffidare. Sul blog viene criticato anche Antonio Conte, al tempo allenatore della Juventus, definito "l'albanese", perché, si dice, «vuole cacciare Krasic», calciatore serbo della squadra torinese.

Il senso di questa osservazione sul campo, in

una proiezione temporale prolungata, ancorché retrospettiva, aspira alla definizione di una teoria della pratica rituale, che recuperi la processualità storica e che, come ho tentato di dimostrare, consenta di gettare luce su una rete di fatti sociali di cui il rito è parte, ma non esclusiva. Si tratterebbe di superare alcuni limiti della ricerca etnografica italiana sulla festa, ampiamente denunciati da più parti (Faeta, 2005; Palumbo, 2009), di frammentarietà e limitatezza nel tempo della pratica di campo, nonché l'assenza di riferimenti teorici solidi e un certo essenzialismo proprio dell'approccio ruralista. Attraverso l'interazione tra l'etnografo e le sue restituzioni, da una parte, e la comunità locale, dall'altra, il rito fa coagulare il senso di contraddittorie elaborazioni consapevoli e inconsapevoli. In particolare, il senso della tensione tra la resistenza nel tempo delle forme rituali e la loro flessibilità e adattabilità, in funzione di politiche dell'identità e di strategie del simbolismo che scaturiscono dal conflitto/collaborazione tra il livello (presunto) alto dei poteri nazionale e transnazionale e il livello (presunto) basso dei poteri comunitario e locale.

Riferimenti bibliografici

- Aa. Vv., 1970, *Racconti popolari di S. Sofia d'Epiro, S. Demetrio Corone, Macchia Albanese, S. Cosmo Albanese, S. Giorgio Albanese, Vaccarizzo Albanese*, Olschki, Firenze, 2 voll.
- Abate, C., 1991, *Il ballo tondo*, Marietti, Genova.
- Altimari, F., Bolognari, M., Carrozza, P., 1986, *L'esilio della parola. La minoranza linguistica albanese in Italia. Profili storico-letterari, antropologici e giuridico-istituzionali*, ETS, Pisa.
- Anderson, B., 1996, *Comunità immaginate. Origine e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma.
- Battaglia, D., 1995, *Rhetorics of Self-Making*, the University of California Press, Berkeley.
- Bellusci, A., 1973, *Vallet në Shën Kostandin Arbëresh*, in «Zgjimi», 2, pp. 49-54.
- Bellusci, A., 1983, *Magia miti e credenze popolari. Ricerca etnografica tra gli Albanesi d'Italia*, Biondi, Cosenza.
- Bolognari, M., 1976, *Resoconto di una ricerca sulla situazione di diglossia di una comunità italo-albanese condotta a S. Demetrio Corone nel periodo della festa del paese ritrovato*, Università della Calabria, Cosenza.
- Bolognari, M., 1978, *Il silenzio della tradizione*, Sciascia, Roma - Caltanissetta.
- Bolognari, M., 1989, a cura di, *La Diaspora della Diaspora. Viaggio alla ricerca degli Arbereshe*, ETS, Pisa.
- Bolognari, M., 1990, *In Calabria rituali albanesi*, in «Geodes», XII, n. 9, pp. 122-123.
- Bolognari, M., 1991, *"Il banchetto degli invisibili"* (video ¾ pollice, colore, in italiano, 28 min.), testo di M. Bolognari, regia, riprese e montaggio di A. Conforti.
- Bolognari, M., 2001, *Il banchetto degli invisibili. La festa dei morti nei rituali di una comunità del Sud*, Abramo, Catanzaro.
- Bolognari, M., 2004, *Appuntamento a Samarcanda. Taccuini e saggi di ricerca antropologica*, Abramo, Catanzaro.
- Bolognari, M., 2005, *Psychosabbaton arberesh: dal declino all'innovazione del banchetto funerario*, in Bonato, L., 2005, a cura di, *Festa viva. Continuità, mutamento, innovazione*, Omega, Torino, pp. 145-150.
- Bolognari, M., 2006, *Edipo, Medea e l'esercito furioso*, in «Catanzaro Arberia», a. I, n. 4, pp. 39-55.
- Bolognari, M., 2006, *Riti di passaggio nella cultura arbereshe*, in «Polifemo», a. VI, n. 2, pp. 103-110.
- Bromberger, Ch., 1993, *L'Ethnologie de la France et le problème de l'identité*, in «Civilizations», XLII, 2, pp. 45-63.
- Bourdieu, P., 2001, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.
- Colafato, M., 1998, *Emozioni e confini. Per una sociologia delle relazioni etniche*, Meltemi, Roma.
- Callari Galli, M., Harrison, G., 1974, *La danza degli orsi*, Sciascia, Caltanissetta-Roma.

- De Certeau, M., 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- De Martino, E., 2000, *Morte e pianto rituale. Dal lamento funebre antico al pianto di Maria*, Bollati Boringhieri, Torino.
- De Rada, G., 1866, *Rapsodie d'un poema albanese raccolte nelle colonie del napoletano*, Bencini, Firenze.
- Douglas, M., Isherwood, B., 1984, *Il mondo delle cose. Oggetti, valori, consumo*, Il Mulino, Bologna.
- Faeta, F., 2005, *Questioni italiane. Demologia, antropologia, critica culturale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ferguson, C., 1959, *Diglossia*, in «Word», 15, pp. 325-340.
- Fileni, F., 1976, *Spazio della ggitonia e delle relazioni sociali*, Università della Calabria, Cosenza.
- Fuchs, W., 1973, *Le immagini della morte nella società moderna*, Einaudi, Torino.
- Ginzburg, C., 1998, *Rappresentazione. La parola, l'idea, la cosa*, in Id., 1998, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano, pp. 82-99.
- Goody, J., 2000, *L'ambivalenza della rappresentazione. Cultura, ideologia, religione*, Feltrinelli, Milano.
- Herzfeld, M., 1985, *The Poetics of Manhood. Context and Identity in a Cretan Mountain Village*, Princeton University Press, Princeton.
- Herzfeld, M., 2003, *Intimità culturale. Antropologia e nazionalismo*, L'ancora del Mediterraneo, Napoli.
- Kadarè, I., 2008, *Chi ha riportato Doruntina?*, Tea, Milano.
- Lutz, T., 2002, *Storia delle lacrime. Aspetti naturali e culturali del pianto*, Feltrinelli, Milano.
- Malaj, P. V., 2004, *Racconti popolari di Santa Caterina Albanese*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Nanci, G., 2006, *La leggenda del fratello morto*, in «Catanzaro Arbëria», a. I, n. 1, pp. 11-21.
- Palumbo, B., 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.
- Palumbo, B., 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze.
- Pitkin, H. F., 1972, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley-London.
- Resta, P., 2002, *Pensare il sangue. La vendetta nella cultura albanese*, Meltemi, Roma.
- Sperber, D., 1984, *Il sapere degli antropologi*, Feltrinelli, Milano.
- Tedlock, D., 1991, *From Participant Observation to the Observation of Participation*, in «Journal of Anthropological Research», n. 47, pp. 69-94.
- Turner, V., 1993, *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna.
- Vanhese, G., 2009, *La légende du frère revenant dans la littérature moderne et contemporaine. Kush e solli Doruntinën? d'Ismail Kadaré et Dina de Felicia Mihali*, in «Arhiva», n. 1, pp. [????](#).
- Volhard, E., 1991, *Il Cannibalismo*, Boringhieri, Torino.
- Williams, R., 1988, *Keywords. A vocabulary of culture and society*, Fontana, Glasgow.

