

#37/39

ANTROPOLOGIA MUSEALE ETNOGRAFIA PATRIMONI CULTURE VISIVE



[ETNOGRAFIE DEL CONTEMPORANEO III: LE COMUNITÀ PATRIMONIALI]

“Uscirne insieme”. Farsi comunità patrimoniale (Padiglione-Broccolini), **Communitas** (Clemente), **Esporsi** (Simonicca), **Regime giuridico ad hoc?** (Pinton-Zagato), **Afrocubanismi** (Zapponi), **Aristocrazie** (Maltese), **Autorità** (Ferracuti), **Boghes** (Macchiarella-Cidda-Davoli-Mureddu-Pirisi), **Casa di Zela** (Rossi), **Casentino** (E. Rossi-A. Rossi), **Cocullo** (Giancristofaro), **Cullatori** (Ballacchino), **Ecomuseale** (Broccolini-Padiglione), **Effetto Dieta** (Moro), **Futura memoria** (Guerini), **L’indicibile comune** (Palumbo), **Luminara** (Di Pasquale), **Macrolotto 0** (Parbuono), **Mappe** (Bresciani-Micoli), **Margini** (Pizza), **Migranti** (Vietti), **Museo della Vergogna** (D’Orsi), **Olio** (Sanità), **Parata dei Turchi** (Mirizzi), **Post-restituzioni** (Favole), **Quotidianità/Eccellenza** (Ciccozzi), **Rete** (Santoro), **Rievocazioni storiche** (Dei), **Sottosuolo** (Benassi), **Spazioabitato** (Vereni-Bonetti), **Storia** (Iuso), **Taputapuatea** (Aria), **Terroni fuori sede** (Marano), **Tesori** (Paini), **Tratturi** (Bindi), **Valli Valdesi** (Colombatto)

sommario

- pag. 3 **"Uscirne insieme".
Farsi comunità patrimoniale**
Vincenzo Padiglione e
Alessandra Broccolini
- pag. 11 **Communitas**
Pietro Clemente
- pag. 16 **Esporsi**
Alessandro Simonicca
- pag. 22 **Regime giuridico ad hoc?**
Simona Pinton e Lauso Zagato
- pag. 27 **Afrocubanismi**
Elena Zapponi
- pag. 33 **Aristocrazie**
Stefano Maltese
- pag. 38 **Autorità**
Sandra Ferracuti
- pag. 43 **Boghes**
Ignazio Macchiarella,
Giuseppe Cidda, Franco Davoli,
Manuelle Mureddu e Giovanni Pirisi
- pag. 48 **Casa di Zela**
Emanuela Rossi
- pag. 53 **Casentino**
Emanuela Rossi in dialogo
con Andrea Rossi
- pag. 57 **Cocullo**
Lia Giancristofaro
- pag. 61 **Cullatori**
Katia Ballacchino
- pag. 67 **Ecomuseale**
Alessandra Broccolini e
Vincenzo Padiglione
- pag. 73 **Effetto Dieta**
Elisabetta Moro
- pag. 79 **Futura memoria**
Susanna Guerini
- pag. 85 **L'indicibile comune**
Berardino Palumbo
- pag. 90 **Luminara**
Caterina Di Pasquale
- pag. 95 **Macrolotto 0**
Daniele Parbuono
- pag. 100 **Mappe**
Michela Bresciani e Alessandra Micoli
- pag. 105 **Margini**
Giovanni Pizza
- pag. 110 **Migranti**
Francesco Vietti
- pag. 114 **Museo della Vergogna**
Lorenzo D'Orsi
- pag. 119 **Olio**
Helga Sanità
- pag. 124 **Parata dei Turchi**
Ferdinando Mirizzi
- pag. 129 **Post-restituzioni**
Adriano Favole
- pag. 134 **Quotidianità/Eccellenza**
Antonello Ciccozzi
- pag. 138 **Rete**
Vita Santoro
- pag. 144 **Rievocazioni storiche**
Fabio Dei
- pag. 149 **Sottosuolo**
Andrea Benassi
- pag. 154 **Spazio abitato**
Pietro Vereni e Brunella Bonetti
- pag. 159 **Storia**
Anna Iuso
- pag. 164 **Taputapuatea**
Matteo Aria
- pag. 169 **Terroni fuori sede**
Francesco Marano
- pag. 174 **Tesori**
Anna Paini
- pag. 179 **Tratturi**
Letizia Bindi
- pag. 184 **Valli Valdesi**
Carlotta Colombatto
- pag. 189 **Abstract**



Lia Giancristofaro - Università G. D'Annunzio di Chieti

Cocullo

1. Il "paese dei serpari" e la sua crisi: una auto-storicizzazione responsabile

Il nuovo orientamento storicista e riflessivo degli studi folklorici considera l'elemento folklorico non più come un mero "s/oggetto disadattato", ma come il prodotto in continua evoluzione di quei processi socio-culturali di cui gli studiosi stessi sono protagonisti (Sahlins 1976). Questo orientamento concettualizza i mutamenti che la modernizzazione ha prodotto sulle dinamiche della cultura popolare tramite il concetto di "espansione", riferito all'ampliamento dei contesti di formazione della cultura popolare (Bausinger 1961, Dei 2007). Il case-study che è oggetto della presente indagine è la reattività di un villaggio da cui è partito un movimento di "orizzontalizzazione" in seguito al problema contingente che la modernizzazione gli aveva ribaltato addosso, conducendolo all'agonia socio-economica. Negli anni Settanta, Cocullo, borgo montano della provincia aquilana in vertiginoso spopolamento (da 1200 a 250 abitanti) si aggrappava alla sofferta e criptica espressività della più emblematica tra le sue feste religiose: una festa discussa e coltivata con coraggio, dacché la Chiesa ufficiale ciclicamente prendeva le distanze da quella "pagana commistione" tra serpenti e sacralità che era stata sottolineata con interesse storico-filologico dagli etnologi evolucionisti (De Nino 1883). Nel pieno della riflessione post-demartiniana sull'espansione spaziale e sulla tendenza delle masse ad "allontanarsi dal campanile" per "ampliare" l'ambiente quotidiano, Alfonso Di Nola fu attratto dal profondo legame con l'ambiente che gli abitanti dimostravano tramite la manipolazione sacrale dei serpenti innocui, e a partire dal 1973 osservò questo aspetto attraverso un rapporto di partecipazione che diventò amicizia con i membri della piccola comunità¹. Di Nola analizzò l'elemento di Cocullo parallelamente ad altri due casi del patrimonio magico-religioso rurale: i rituali del bue genuflesso e l'allevamento sacrale del maiale di S. Antonio abate, tutti appartenenti a una cultura abruzzese che, coinvolta nei processi di rifondazione industriale, praticava e percepiva le sue tradizioni in un particolare stato di incoscienza. La festa di S. Domenico abate (detta *dei serpari*) consiste nella processione della statua ricoperta di serpenti vivi, non velenosi, precedentemente catturati, custoditi e alimentati in casa, per giocare il ruolo di attori protagonisti della "finzione rituale" della loro domesticazione per mano di S. Domenico. Grande riformatore della Chiesa, uomo di campo, predicatore e taumaturgo, questo antesignano di S. Francesco d'Assisi è amato e ricordato per la sua capacità di rassicurare gli abitanti delle montagne dai tanti mali che nei secoli passati si incarnavano nel "selvatico" e nel "demoniaco"². Il rito, nei suoi elementi devozionali fondamentali, ovvero il Santo e il serpente, era documentato dal XVII secolo, non prima. Inoltre, emergevano elementi storico-comparativi con la festa di Marcopoulos, nell'isola di Cefalonia, dove serpenti innocui venivano lasciati liberi all'interno della chiesa nel giorno dell'Assunzione, il 15 agosto. Nelle difficoltà di stabilire se il culto cattolico di Cocullo e quello ortodosso di Marcopoulos fossero fenomeni

1 - "Stringere la mano ad un cocullese significa ancora, nell'apocalisse semantica che invade la cultura di città, stringere la mano ad un uomo (...). Poiché l'ordine attuale delle cose non mi garantisce una concezione del mondo rassicurante e anzi mi precipita nell'angoscia, i residui folklorici, pur nei loro aspetti negativi, si costituiscono in ancoraggio salvifico per la mia umanità proiettata nella crisi" (Di Nola 1986).

2 - Il patronato del Santo, fino al XVI secolo, verteva soprattutto sulla protezione contro le febbri, le tempeste e la grandine, elementi di origine demoniaca. Nella Marsica, in seguito, si manifestò l'esigenza specifica della protezione contro il morso di serpenti e cani idrofobi, estesa agli animali domestici, al gregge e alla mandria (Di Nola 1976).

di diversa origine e natura o se invece costituissero i residui frammentati di una più generale ed arcaica cultualità del serpente, grazie alla frequenza degli antropologi e al continuo dialogo con Di Nola, i Cocullesi maturavano un rapporto leale e demistificato con la loro memoria e con il passato dei luoghi: malgrado le sollecitazioni turistiche, estetiche e archeologiche, non si lasciò che il culto pre-romano della serpentina Dea Angizia entrasse irrazionalmente nel presente e si sovrapponesse al totem popolare di S. Domenico abate. L'antropologia militante degli anni Settanta, del resto, non poteva esimersi dal considerare l'elemento folklorico nel suo contesto socio-economico. Le aree periferiche e montane dell'Italia del Centro-Sud avevano cessato di funzionare in modo socialmente adattivo, in quanto drammaticamente emarginate dalla cultura di massa (Clemente 1979). I paesi della montagna, così come tutti i villaggi, erano unità autonome e vitali per via delle attività primarie e artigianali, ed in pochi decenni avevano perso gli equilibri produttivi, la connettività spaziale, le prospettive familiari, comunitarie ed esistenziali, trasformandosi in trappole per i loro stessi abitanti, bloccati da difficoltà logistiche, mancanza di servizi, disoccupazione, emarginazione culturale. Tuttavia, alcuni elementi magico-religiosi, come ad esempio il rituale di Cocullo, si riproducevano cambiando, caricandosi di nuove funzioni salvifiche, arginando la pervasività della cultura di massa e modificandone gli effetti nel contesto locale (Di Nola 1976). La restituzione dell'etnografia antropologica *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, tradotta anche all'estero, implementò, presso la comunità, la "coscienza sociale" di questa persistenza della loro società precedente, integrata e tendenzialmente egualitaria. Gli interessi del demo-etno-antropologo si sono dunque intrecciati in modo profondo ed empatico con gli interessi e il senso stesso della comunità studiata.

2. Cambiare per rinascere

A partire dagli anni Ottanta, il "s/oggetto disadattato", così come aveva consentito nel passato la "vittoria culturale" dei devoti in condizioni di vita piuttosto ostili, attraverso la sua documentazione e valorizzazione idiografica rafforzò nei cocullesi la resilienza a processi ben più distruttivi, cioè la destabilizzazione socio-culturale, la secolarizzazione e la mercificazione della vita umana. Insieme a Ireneo Bellotta, Di Nola condusse alla festa organi di stampa stranieri e studiosi come Vittorio Lanternari, Vincenzo Padiglione, Annamaria Rivera, Vittorio Dini, Arnaldo Nesti, Roberto Cipriani, Augusto Di Vincenzo, Ettore Paratore, Filippo Ferro con altri psichiatri del Policlinico Gemelli, assieme a centinaia di studenti degli atenei di Siena-Arezzo e di Napoli. Tra essi, Giovanni Pizza, Claudio Corvino, Erberto Petoia, Rosa Agizza. Sul campo della festa, gli studenti stessi verificavano che la loro repulsione al contatto con i serpenti, ritenuti viscosi e aggressivi, sorprendentemente si ribaltava in simpatia e domesticità, per una sorta di liturgia spontanea di iniziazione, di passaggio dalla paura ad una liberazione emozionale piuttosto stabile. Secondo Di Nola, a Cocullo la fede era una "grande narrazione" ancora viva grazie alla "finzione" della domesticazione delle serpi per mano del Santo che, trasformandosi in un rituale di superamento del male in generale, era attuale e funzionale per le migliaia di visitatori della festa e per la stessa comunità. Le file chilometriche di visitatori sulla A25 resero necessaria una maggiore organizzazione per rendere accessibile la festa e l'ospitalità locale andò oltre le aspettative pur di garantire comfort e sicurezza ai partecipanti. I tentativi di speculazione turistica vennero smussati da una comunità che oramai trovava il suo stesso senso di esistere nel dono, nella condivisione, nella resilienza eroica agli svantaggi. Alla morte di Alfonso Di Nola (1997), i Cocullesi chiesero una continuità ad Ireneo Bellotta e ad Emiliano Giancristofaro, da tempo attivi in quelle che, di fatto, erano "inventariazioni partecipative" e focus group di supporto ad un processo di riflessione che possiamo definire come "patrimonializzazione ante litteram". Ad opera di una comunità desiderosa di progettare un futuro coltivando la consapevolezza della propria storicità e la responsabilità del proprio "essere al mondo" nella fase di modernizzazione avanzata, nacque dunque il Centro Studi sulle Tradizioni Popolari "Alfonso Di Nola". Nei primi anni del Duemila, le politiche per il turismo si orientavano verso il folklore regionale con motivazioni estrattive e capitalistiche, sollecitando la "riscoperta delle radici più autentiche" e mettendo i microfoni a disposizione della labellizzazione, ovvero di quella "insopprimibile economicità" connessa al riconoscimento globale di un "elemento di qualità" nei beni culturali (Bartolini Morbidelli 2016). Ma la comunità cocullese continuò a chiamarsi fuori dall'inquadramento spettacolare, dalle pose retoriche, dalle mistificazioni storiche, dal narcisismo purista e dalle proposte dei registi teatrali. La festa restava gratuita, semplice e povera: una narrazione coerente che non derivava dalla somma degli assets coinvolti, ma dal rispetto dei tempi lenti, dei momenti topici. Le tecnologie entravano nella festa, negli an-

goli della piazza si tenevano dirette televisive nazionali e internazionali, ma il profondo intreccio tra il folklore e i mezzi di registrazione di massa dilatava il significato del rituale, anziché consumarlo e involgarirlo. Questi elementi di modernizzazione non creavano una demarcazione tra gli spettatori e gli attori. La festa era sempre il trionfo della simmetria e dell'uguaglianza dinanzi al Santo e ai suoi selvatici aiutanti di un giorno: tutti i presenti si sentivano protagonisti e ognuno viveva l'evento in modo diretto. Dunque, il residuo storico di una fiorente società pastorale diventava il simbolo di tutte le feste patronali che, nei paesi montani in crisi, per un solo giorno all'anno significano la vita³. L'inefficacia della protezione "imbalsamante" era chiara a Di Nola, alquanto scettico sull'efficacia degli inventari classici, vincolati ad una visione centripeta e disciplinare del folklore. A suo avviso, che l'etnografo riducesse il proprio lavoro ad un mero "prelievo di dati" poteva persino configurare una "rapina antropologica"⁴: in sintesi, la mancanza di impegno dell'etnografo in un progetto di antropologia dello sviluppo nell'interesse della comunità osservata poteva mettere in discussione il senso stesso del lavoro etnografico. Le potenziali derive classificatorie della professionalità demo-etno-antropologica si sommavano, peraltro, al movimento popolare di "spettacolarizzazione del folklore", sollecitato da operatori e registi alla ricerca di autenticità e primitivismo. Infatti, a partire dai primi anni del Duemila, il consolidamento delle opulente neo-tradizioni in costume medievale, peraltro riccamente finanziato dalle istituzioni regionali, ha spiazzato le comunità paesane, le quali per reazione hanno commissionato un vero e proprio "restyling" delle feste patronali a consulenti teatrali e sedicenti antropologi esperti di costume tipico e di intrattenimento popolare. Il ripristino del "modello originario della processione", spesso ravvisato nel costume agro-pastorale borbonico, con donne a capo coperto e uomini dotati di schioppo ad avancarica, in effetti implementa l'impatto visivo e la partecipazione di turisti ed organi di stampa, realizzando però quello sconfinamento della devozione popolare nella rievocazione storica (Giancristofaro 2016) e quella mercificazione dell'etnicità che rappresentano il consumo e, al tempo stesso, la distruzione delle tradizioni (Lombardi Satriani 1973; Comaroff - Comaroff 2009). I cocullesi, in controtendenza, scelsero di mantenere una coerenza con la memoria recente e, in sintonia con i demo-etno-antropologi, riconfermarono la loro appartenenza al campo della "cultura disadattata", lasciando che l'elemento folklorico continuasse a denunciare l'etnocidio condotto dalla cultura mercantile nei confronti delle poetiche semplici e pre-moderne. Secondo quell'uso sociale dell'antropologia culturale che, da Boas a Gramsci, è stato indicato come il primo obiettivo della riflessione sulla diversità culturale e folklore, i membri del Centro Studi "Alfonso Di Nola" continuarono a sostenere i Cocullesi nel loro percorso di impossessamento del significato rivoluzionario e terapeutico del rituale che, appunto, diventava un "patrimonio intangibile".

3. Cocullo e la modernizzazione: da villaggio ad orizzonte patrimoniale

La grande crisi del 2008, potenziata dagli effetti del sisma del 2009, nel comprensorio di riferimento ha stretto ulteriormente la morsa demografica. Tuttavia, a Cocullo il rapporto "casalingo" coi serpenti ha indicato nuove angolature per affrontare la crisi. Questa espansione è avvenuta in un primo momento per prossimità geografica, secondo le vecchie leggi del diffusionismo, grazie all'apertura verso quei contesti vicini e montani che, da Villalago, a Pretoro, da Palombaro a Sora, praticano il culto dei serpenti o la devozione per S. Domenico abate, e grazie al consolidamento del legame coi paesani emigrati all'estero. Da una certa fase in poi, però, la prossimità spaziale ha perso importanza, trasformandosi in una sorta di "orizzonte patrimoniale" a difesa delle culture periferiche e dei loro diritti culturali, per una sorta di "unità di luogo" in cui chiunque porti avanti questa lotta finisce col "sentirsi a casa".

Nell'epoca della modernizzazione, la costituzione di una dimensione sociale costitutiva una dimensione locale – dunque, folklorica, visto che il folklore esonda oggi dalle vecchie definizioni – andrebbe analizzata nell'ambito della complessità contemporanea dei rapporti fra globale e locale (Bausinger 1961; Dei 2007). Un meccanismo tipico della modernità è la tendenza a costruire memorie attraverso il richiamo a un passato "immaginario", "remoto", "glorioso" e "autentico", contrapposto a un passato "realistico", "recente", "insignificante" e "inautentico". Il valore della tradizione, nella cultura di massa e di mercato, riguarda non "ciò che si è avuto in eredità direttamente dai padri", bensì "l'arcaico, che sembra messo in pericolo dal tempo recente" (Bausinger 1961: 146), sovvertendo la continuità generazionale e il senso stesso della trasmissione orale (idem: 149). Questa tendenza ha configurato un ampio orizzonte culturale che, basandosi sulla "cultura del tempo", sostiene l'immaginazione pubblica della discontinuità storica, coltiva il finalismo rovesciato, amplifica lo sconcerto e il disorientamento popolare,

3 - Feste che, in passato, erano strutture socio-economiche e nel Duemila si sono trasformate in sovrastrutture, in frammenti indigesti della memoria sociale di un Paese che si è rivelato impreparato a diventare ricco e a tornare povero, una povertà disperata al punto da imbalsamare questo surreale "capitale culturale" nel tentativo di dargli sostanza pedissequa e spendibilità economica nel mercato globale.

4 - All'epoca, la logica che muoveva gli inventari demo-etno-antropologici nazionali tendeva a deprimere la "partecipazione" delle comunità al livello del semplice "consenso al prelievo di dati". Questa prassi tende emarginare la consapevolezza patrimoniale da parte dei detentori e a modificare le dinamiche comunitarie (Arantes 2009:181-220).

non agevola la cura dei luoghi, diventati mero sfondo di un transito casuale e sradicato. La comunità di Cocullo, rivendicando il diritto di decidere in autonomia sui propri limiti e su cosa ergere a tradizione, ha chiaramente scelto il proprio passato "realistico", "recente" e "contaminato", andando per l'ennesima volta controcorrente, confermando la sua vocazione ad essere un "s/oggetto disadattato" e diventando un orizzonte patrimoniale per quanti desiderano ritrovarsi in questo ambito. Virtuosi poveri, i Cocullesi, intensificano il ruolo dell'animale selvatico come vettore del sacro, con le relative conseguenze nell'ambito del modello ecologico: il Comune ospita un'azienda che produce energie rinnovabili, ha messo al bando i pesticidi e promuove l'educazione al rispetto per la natura, tanto che gli animali catturati per la festa vengono curati, censiti, schedati e microchippati dal veterinario, come si fa per tutte le specie in via di estinzione. In questo modo, i Cocullesi hanno dato un senso contemporaneo al patrimonio folklorico: un senso ispirato ad un modo nuovo di leggere la cultura, spostando l'attenzione da una interpretazione monumentalistica ed autoreferenziale ad una visione ampia e antropologica, volta a valorizzare quelle forme di vita che rischiano la scomparsa sotto il ritmo incalzante della società violenta e totalitaria dei bisogni fittizi. Il rituale di Cocullo, che negli anni Sessanta rischiava di essere bollato come un "omaggio al passato", oggi è il progetto orizzontale di un futuro sostenibile per le periferie disagiate, il simbolo delle tante comunità che si oppongono alle gerarchie globali, l'esempio di un rapporto virtuoso e discreto con gli antropologi che hanno restituito fiducia, consapevolezza e resilienza al proprio terreno di ricerca. Dal 2010, grazie all'interessamento di un'équipe di SIMBDEA e in sinergia col Centro Studi, i valori della solidarietà tra le generazioni, della diversità culturale, del dialogo e della pace promossi dall'UNESCO sono diventati le fondamenta di un ambizioso progetto di implementazione dell'economia e della società locale. Il progetto, nonostante la carenza di fondi, impegna in rete le piccole comunità appenniniche unite nella devozione al Santo, la grande narrazione ecologica all'interno della quale riconoscersi come figli di una tradizione condivisa, nell'ambito di un ampio orizzonte politico, economico e sociale. In conclusione, il caso di Cocullo rappresenta: a) una buona pratica etnografica e di restituzione nel lungo periodo; b) lo scenario quarantennale delle alterne vicende della professionalizzazione dei demo-etno-antropologi italiani; c) un caso di "salvaguardia ICH" che, pur essendo localmente pianificato e auto-finanziato, è allineato con la Convenzione UNESCO ICH 2003; d) la divergenza delle politiche regionali dalla Convenzione UNESCO ICH 2003, stante l'abbandono delle aree montane e il trentennale sostegno riservato ad opulente neo-tradizioni urbane; e) un campione della "nuova orizzontalità folklorica" originata dalla insufficienza di quella ipotetica macrosocietà industriale globale che, ingegneristica, tecnocrate, prevedibile e standardizzata, boccia l'apporto riflessivo e olistico delle teorie e delle pratiche antropologiche.

Riferimenti bibliografici

- Arantes, A. (2009) *Limits, Uses and Implications of Intangible Cultural Heritage Inventories*, in Toshi Kono (ed.), *Intangible Cultural Heritage and Intellectual property*, Cambridge, Intersentia.
- Bausinger, H. (1961[2005]) *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Napoli, Guida.
- Bartolini, A. - Morbidelli, G. (2016) *L'immateriale economico nei beni culturali*, Torino, Giappichelli.
- Clemente, P. (1979) *Dislivelli di cultura e studi demologici italiani*, "Problemi del Socialismo", XX, 15: 127-150.
- Comaroff, J. L. - Comaroff, J. (2009) *Ethnicity, Inc.*, University of Chicago Press.
- Dei, F. (2007) *Per un approccio riflessivo alla cultura popolare. Una essay-review di Hermann Bausinger*, "Lares", LXXIII, 2: 31-54.
- de Martino, E. (1978) *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Clara Gallini, a cura, Torino, Einaudi.
- de Nino, A. (1883 [1964]) *Usi e costumi abruzzesi*, Firenze, anast. Olschki.
- Di Nola, A. M. (1976) *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Torino, Boringhieri.
- Di Nola, A. M. (1982) *Il senso del folklore*, in "Rivista Abruzzese", XXXV, 1: 12-19.
- Di Nola, A. M. (1986) *La festa di Cocullo tra mutazione e sacralità*, "Rivista Abruzzese", XXXIX, 2: 180-192.
- Giancristofaro, L. (2016) *Le tradizioni al tempo di facebook*, Lanciano, Carabba (in stampa).
- Lombardi Satriani, L. (1973) *Folklore e profitto: tecniche di distruzione di una cultura*, Rimini, Guaraldi.
- Sahlins, M. (1976) *Culture and practical reasons*, Chicago, University Press.