

Festschrift

Scritti in onore di Cristina Papa

a cura di

Chiara Cipollari, Alexander Koenler, Massimiliano Minelli,
Daniele Parbuono, Giovanni Pizza, Georgeta Stoica, Filippo M. Zerilli



Morlacchi Editore U.P.

Questo volume è stato impresso in onore della Professoressa Cristina Papa, quale segno di profonda gratitudine della Casa Editrice, dei curatori e delle curatrici per i suoi alti meriti scientifici e per l'esemplare magistero.

Prima edizione 1° 2026

Impaginazione e redazione: Martina Galli
Progetto grafico di copertina: Giacomo Sidoni

ISBN/EAN: 978-88-9392-733-8
DOI: 10.61014/Festschrift/Papa

Copyright © 2026 by Morlacchi Editore, Perugia. Tutti i diritti riservati. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la copia fotostatica, non autorizzata.

Mail to: redazione@morlacchilibri.com | www.morlacchilibri.com

Finito di stampare nel mese di settembre 2026 presso la tipografia Digital Team, Fano (PU).

Festschrift

Scritti in onore di Cristina Papa

a cura di

Chiara Cipollari, Alexander Koensler, Massimiliano Minelli,
Daniele Parbuono, Giovanni Pizza, Georgeta Stoica, Filippo M. Zerilli

Morlacchi Editore U.P.

INDICE

Prefazione delle curatrici e dei curatori	9
STEFANO ALLOVIO	
La migrazione congolese in Sudafrica: solidarietà, convivenza e convivio	13
CONSTANTIN BĂRBULESCU	
L'uccisione sentimentale del maiale domestico	25
PAOLO BARTOLI	
Azione umana e costruzione della località in un villaggio indigeno del Messico	35
ALICE BELLAGAMBA	
Per un'antropologia degli affetti, delle aspettative, delle responsabilità: la famiglia senegalese all'epoca della migrazione "irregolare" (Kolda, Senegal meridionale, 2017-2023)	43
CRISTINA BEZZI	
"Ragazzi di strada" in Romania: una riflessione sulla pratica dell'etnografia in contesti di marginalità sociale	55
PARIDE BOLLETTIN	
Apprendere il fare antropologico come relazione	65
CHIARA CIPOLLARI	
Incontri e scontri. Il turismo rurale come "tuffo nel passato"	75
PATRIZIA MARIA LAURA CIRINO	
"A tutto campo"	85
PIETRO CLEMENTE	
Contadine. Ripensando al mondo femminile della mezzadria	93

FABIO DEI, DARIO NARDINI	
Il vino tra patrimonio e mercato: spunti dagli scritti di Cristina Papa sull'olio umbro	103
ADRIANO FAVOLE	
Città creative. Riflessioni su incolto e paesaggio (Nouméa, Nuova Caledonia)	113
ESTER GALLO	
I percorsi migratori delle infermiere indiane in Italia	125
MICHELANGELO GIAMPAOLI	
Antropolitiche locali: (r)esistenza etnografica in territorio umbro	135
SIMONETTA GRILLI	
Dal genere ai generi. Alcune riflessioni su generi plurali e articolazioni della relazionalità contemporanea	145
MICHAEL HERZFELD	
La comparazione oltraggiosa come esperienza autobiografica	157
BOGDAN IANCU	
Vetri, finestre e bricoleurs	167
ALEXANDER KOENSLER	
Le frontiere permeabili: Israele e Palestina in una prospettiva relazionale	177
FRANCO LAI	
La "ritornanza". Note su paesaggi e memorie	189
MARINELLA LŐRINCZI	
Un genere narrativo trascurato. I retroscena della ricerca e del saggio scientifici	199
ALESSANDRO LUPO	
"Noi siamo una pianta di mais...". Metafore, mitologia, simbolismo alimentare e consustanzialità ontologica nel Messico indigeno	209
ALBUM FOTOGRAFICO	219

CINZIA MARCHESINI	
Opposizioni. Attraversare confini	245
PIETRO MELONI	
Polisemie del cibo: famiglia e impresa, consumi e patrimonio	255
MARIANNE MESNIL	
Antropologia in agguato. Un incontro con Emile Benveniste e Marcel Mauss durante un viaggio turistico in Cina	265
MASSIMILIANO MINELLI	
Pragmatiche e politiche della cura	275
FERDINANDO MIRIZZI	
Il Pane di Altamura DOP: nascita e sviluppo di un <i>brand</i>	287
FABIO MUGNAINI	
Dall'olio al Palio. Bene patrimoniale e prodotto tipico	297
VINCENZO PADIGLIONE	
La nostra museografia ha da essere scientifica e riflessiva	307
GIANCARLO PALOMBINI	
Orlando improvvisato. I poeti a braccio in ottava rima	315
DANIELE PARBUONO	
Un rospo al giorno. Antropologia, patrimoni, formazione	327
GIOVANNI PIZZA	
Ben oltre la medicina popolare	337
ROBERTA POMPILI	
La produzione del genere in una ricerca sulla televisione locale umbra	347
VALERIA SINISCALCHI	
Al posto del denaro. L'antropologia economica ai margini e al centro dei processi economici	359
GEORGETA STOICA	
Il "mostro" del Delta del Danubio: riflessioni sulla protezione dell'ambiente	369

FELICE TIRAGALLO	
Etnografie implicite. Visioni della località e del quotidiano nel cinema documentario in Sardegna (1963-2021)	381
FILIPPO M. ZERILLI	
Informale, formale, in/formale. Allargamento dell'UE e consolidamento dello Stato di diritto a Pristina, Kosovo	395
CRISTINA PAPA	
Bibliografia degli scritti 1974-2025	407

Prefazione delle curatrici e dei curatori

Questo volume è dedicato a Cristina Papa, alla sua lunga e proficua carriera di studi e di ricerca. Si tratta di un omaggio che colleghe e colleghi, allieve e allievi, amiche e amici le tributano attraverso saggi in cui si racconta come le vite e le traiettorie professionali di ognuna e di ognuno abbiano incrociato il suo insegnamento, la sua attività scientifica, il suo impegno politico e la sua vicinanza umana.

Cristina Papa, nel 1966, sceglie l'Università degli Studi di Perugia per seguire le lezioni di antropologia culturale tenute da Tullio Seppilli, nella Facoltà di Lettere e Filosofia. Lezioni avvincenti che, come lei stessa ha avuto modo di ricordare in più occasioni, gettavano squarci di luce sull'interpretazione dell'Italia dell'epoca¹. L'ambiente dell'Istituto di Etnologia e antropologia culturale, fondato dallo stesso Seppilli, era familiare e affollato di giovani interessate/i e vivaci con cui Cristina Papa ha in molti casi poi condiviso la vita universitaria dei decenni successivi. Nel contesto intellettuale e politico dell'Istituto, ha maturato i propri orientamenti di studio per un'antropologia volta a cogliere il significato delle disuguaglianze, al fine di combatterle e superarle, cominciando a occuparsi della condizione femminile e, successivamente, delle dinamiche di genere.

Dopo la laurea inizia a collaborare alla didattica delle discipline demoetnoantropologiche, prima a Firenze, dove Tullio Seppilli insegnò per alcuni anni e poi a Perugia con un inserimento più organico nelle attività dell'Istituto come borsista e assegnista, coordinando, nel 1971, il seminario *Modelli culturali e valori concernenti la condizione femminile nel sistema neocapitalistico*. Il percorso di Cristina Papa, già da quel momento, non è stato isolato, ma si è intrecciato con quello dei collettivi e dei gruppi che tra Perugia, Firenze e Roma, a diverso titolo, si occupavano della disuguaglianza di genere; impegno confluito successivamente nella sua collaborazione con importanti rivi-

1 Molte delle informazioni relative alla prima parte dell'introduzione sono letteralmente riprese dalla autobiografia di Cristina Papa. Cfr. C. Papa, *Autobiografia*, "La ricerca folklorica", n. 73, 2018, pp. 269-274.

ste tematiche tra cui: “Rosa. Quaderno di studi e di movimento sulla condizione della donna”, “DWF”, “Memoria” e “Donne e Politica”, rivista della Sezione femminile della direzione del PCI, trasformatasi successivamente in “Reti”. L’impegno sulla disuguaglianza di genere si connette agli interessi per il lavoro a domicilio, con particolare riferimento alle sue basi economiche, analizzate anche più avanti nel quadro di un’ampia ricerca sulla mezzadria in Umbria.

L’inizio della collaborazione con “Donne e Politica” ha coinciso con la sua elezione a deputata della Repubblica nel collegio elettorale di Perugia tra le liste del Partito Comunista Italiano. In questo contesto l’iter politico e di movimento si sono proficuamente intrecciati con gli interessi di ricerca e con le attività in ambito culturale. Alla fine della legislatura riprende con maggiore intensità il suo lavoro presso l’Università degli Studi di Perugia, dove nel 1980 diviene ricercatrice, avviando la sua carriera accademica. Nel 1989, come professoressa associata, si trasferisce all’Università di Roma La Sapienza, dove rimane in servizio fino al 1993.

Negli anni romani il suo itinerario di ricerca ha uno sviluppo verso l’analisi del rapporto tra gli esseri umani e le altre specie viventi, dei saperi legati alla gestione delle aree boschive (dal legnatico alla raccolta di prodotti spontanei, come il tartufo, alla caccia) e delle pratiche agricole e alimentari. Nello stesso tempo, altre direzioni di ricerca ampliano l’orizzonte degli studi antropologici sull’ambiente, *in primis* la questione delle risorse genetiche locali.

Nell’ambito delle disuguaglianze di genere, del lavoro domestico e della famiglia, d’altro canto, è stato rilevante il suo impegno in diversi gruppi di ricerca attivi in Italia e all’estero; tra questi è da annoverare come di particolare rilievo la collaborazione con il gruppo di ricerca nazionale per l’*Atlante delle forme di famiglia* in Italia, coordinato da Pier Giorgio Solinas.

Nel frattempo, a Roma conosce Marianne Mesnil dell’ULB-Université Libre de Bruxelles che conduce ricerche in Romania sulla ritualità e sulle forme locali della religiosità e del simbolismo del mondo naturale. Approfitando del clima favorevole all’internazionalizzazione, che in quel periodo inizia a essere incentivata in Italia, e di un più generale ambiente culturale propenso al rafforzamento dell’Europa, coordina per Sapienza uno scambio Erasmus con altre ventidue università. Qualche anno dopo (1993-1996) diviene partner, come docente di Sapienza, di un programma di scambio dottorale europeo,

coordinato dall'Università dell'Egeo con altre nove università europee, che coinvolge docenti e allievi di diverse università in incontri periodici organizzati in sedi diverse.

Esito di questa apertura a livello europeo è l'avvio, in Romania, di una "missione etnologica" sul tema della trasformazione post-socialista, da lei diretta e finanziata per diversi anni dal Ministero degli Affari Esteri (1996-2002). A questa missione ne segue, nel 2009, una più breve sul tema della delocalizzazione produttiva italiana e dei fenomeni migratori romeni. Sulla delocalizzazione produttiva italiana in Romania e sulla corrispondente migrazione romena in Italia, ha continuato a lavorare fino ad anni recenti.

Nel 1996 torna all'Università degli Studi di Perugia, dove diviene professoressa ordinaria nel 2000 e rimane in servizio fino al 2018, anno del suo collocamento a riposo. Nella stessa Università ha ricoperto importanti ruoli accademici tra cui la direzione di corsi di laurea in discipline demoetnoantropologiche, la direzione del dottorato internazionale in "Etnologia e Antropologia" (AEDE), consorziato con l'Université Paris X Nanterre, l'Université Libre de Bruxelles e la Școala Națională de Studii Politice și Administrative di Bucarest. Ha inoltre diretto dal 2000 al 2008 il Dipartimento "Uomo & Territorio", poi confluito nel Dipartimento di Filosofia, Scienze sociali, umane e della formazione che lei stessa ha contribuito a fondare.

Sul piano dell'impegno nazionale nell'ambito delle società scientifiche del settore, Cristina Papa è stata socia fondatrice di ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi culturali) di cui ha tenuto la presidenza dal 2012 al 2017. Negli ultimi anni di mandato ha contribuito in modo decisivo alla fusione di questa società con AISEA (Associazione Italiana per le Scienze Etno-Antropologiche), che nel 2017 ha dato luogo a una nuova società scientifica di riferimento: la SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale).

È stata inoltre direttrice, dall'1.2.1988 al 19.9.1996, dell'Ente pubblico regionale "CEDRAV – Centro di documentazione e ricerca antropologica in Valnerina e nella dorsale appenninica umbra" e vicepresidente, dal 10.5.2000 al 20.9.2009, del "CIRTER – Consorzio interuniversitario di Ricerca sulla Forma del Territorio". Dal 2017 presiede la "Fondazione Angelo Celli per una cultura della salute", che dal 2021 ha assunto il nome di Fondazione "Alessandro e Tullio Seppilli".

Nella sua intensa carriera Cristina Papa ha avuto la responsabilità scientifica in molti progetti di ricerca nazionali e internazionali tra cui:

MURST 40%, *Per un atlante delle forme di famiglia nelle aree rurali: l'Umbria*, dall'1.6.1981 al 20.9.1984; MURST 40%, *Forme familiari, parentela, matrimonio in Umbria*, dall'1.2.1985 al 3.3.1990; MURST 40%, *Mestieri urbani tradizionali: scomparsa, sopravvivenza e trasformazioni*, dall'1.1.1990 al 31.1.1991; MURST 40%, *Pratiche e saperi tradizionali sull'ambiente naturale*, dall'1.1.1992 al 29.4.1994; MAE (Missioni etnologiche e archeologiche Ministero Affari Esteri), *Scienze etnoantropologiche e analisi della trasformazione sociale e culturale nella Romania contemporanea*, dal 10.5.1996 all'1.6.2003; PRIN 1998, *L'uomo e la natura. Dall'utilità ristretta all'utilità planetaria*, dal 20.12.1998 al 31.1.2001; PRIN 2000, *L'uomo e la natura: dall'utilità ristretta all'utilità planetaria*, dal 20.12.2000 al 30.1.2003; MIUR PON 2002, *SIT Calabria: processi conoscitivi avanzati ed individuazione di tecnologie e competenze per la gestione integrata delle risorse territoriali calabre*, dal 31.1.2002 al 30.4.2008; FEI (Fondo Europeo per l'Integrazione), *Identità e pluralità nel dialogo interreligioso*, dal 5.11.2010 al 30.12.2011; PRIN 2012, *Migrazioni, legami familiari, e appartenenze religiose: interrelazioni, negoziazioni e confini*, dal 8.3.2014 al 15.5.2017.

Dirige dal 2007 la collana editoriale "ITACA – Itinerari di antropologia culturale", per Morlacchi Editore, Perugia, e, dal 2012, fa parte del comitato scientifico della collana "Antropologia culturale e sociale", Franco Angeli, Milano. Ha inoltre partecipato ai comitati editoriali o scientifici di numerose riviste, tra cui: "Antropologia Medica" (dal 20.1.1987 al 31.1.1989); "Civilisation. Collection Ethnologies d'Europe" (dall'1.1.1990 al 10.9.2002); "Europea" (dall'1.1.1995 al 20.12.2002); "Lares" (dall'1.1.2003 a oggi); "Anuac" (dal 17.6.2011 a oggi); "Ateliers d'Anthropologie" (dall'1.1.2012 a oggi).

Oltre ai numerosi incarichi di insegnamento tenuti nelle università italiane, ricordiamo il suo impegno didattico all'estero presso la Freie Universität di Berlino, l'University of Aegean di Mitilene, l'Université Paris X Nanterre, l'Università Babes-Bolyai di Cluj-Napoca e la sede universitaria di Baia Mare, l'ULB-Université Libre de Bruxelles e l'EHESS-École des Hautes Études en Sciences Sociales, sedi di Parigi e Marsiglia.

Il volume si chiude con la bibliografia dei principali contributi di ricerca di Cristina Papa ed è impreziosito da un album fotografico che abbiamo predisposto attingendo dall'archivio personale della festeggiata.

La migrazione congolese in Sudafrica: solidarietà, convivenza e convivio

1. *Le associazioni congolesi di mutuo aiuto*

Alla fine del secolo scorso, dopo un prolungato periodo di ricerche etnografiche in Africa (ALLOVIO, 1997, 1999), indirizzai parte dei miei interessi di ricerca verso il mondo alpino; dapprima studiando i pastori transumanti di Roaschia, una comunità delle Alpi Marittime (AIME, ALLOVIO, VIAZZO, 2001) e successivamente all'interno di un progetto di ricerca coordinato da Stuart Woolf sul ruolo degli alpeggi nell'organizzazione della produzione dei formaggi Fontina e Abondance (WOOLF, VIAZZO, 2002). Risale a quegli anni il mio incontro con Cristina Papa e con la sua produzione scientifica. In particolare, la lettura della terza parte del volume *Antropologia dell'impresa* dedicata alla costruzione della tipicità dell'olio umbro mi aveva fornito alcune preziose coordinate per affrontare lo studio dei formaggi alpini e la loro patrimonializzazione.

A ben vedere, col senno di poi, l'intero volume del 1999 (*Antropologia dell'impresa*) insiste su un aspetto che è risultato centrale quando, tornato in Africa (RDCongo e Sudafrica), mi sono interessato alle associazioni di mutuo aiuto dei congolesi (ALLOVIO, 2023). Cristina Papa, nelle pagine del volume, insiste sul fatto che le indagini etnografiche e le riflessioni antropologiche hanno lo scopo di fare emergere la complessità dei contesti socioeconomici che non sono affatto riducibili alle logiche della razionalità utilitaria, quella stessa razionalità che ho rilevato parlando con i membri delle associazioni congolesi ma che, a una attenta analisi, non spiega del tutto le motivazioni profonde del mettersi insieme di migranti e rifugiati originari della RDCongo.

La mobilità dei gruppi umani, così come si registra nei processi migratori, determina, in molti casi, lo sfilacciamento della rete di parentela e di vicinato su cui si poteva fare affidamento nella società di partenza.

In realtà, l'emigrazione non dissolve la rete di parentela, anzi, sono molti gli studi che sottolineano l'importanza della rete di parentela nelle traiettorie e strategie migratorie; tuttavia, il tessuto sociale in cui un individuo è inserito deve necessariamente essere "ricreato" una volta giunto in nuovi contesti insediativi, e non è detto che lo si possa fare attingendo alla parentela. Una soluzione ampiamente riscontrabile è la creazione di forme associative che, per quanto riguarda la mobilità dei congolesi, ho potuto verificare in due contesti specifici: 1) a Kimbanseke, una municipalità della capitale Kinshasa dove, a partire dalla metà del secolo scorso, sono giunti centinaia di migliaia di individui emigrati dalle zone rurali del Paese; 2) a Cape Town (Sudafrica) dove, a partire soprattutto dalla metà degli anni Novanta del secolo scorso, sono giunti decine di migliaia di migranti e rifugiati congolesi in fuga dal collasso dello Zaire mobutista e attratti dal nuovo corso post-apartheid della "nazione arcobaleno" (BOUILLON, 1997, 2001; KADIMA 2001; STEINBERG, 2005; TRIMIKLINIOTIS, GORDON, ZONDO, 2008; OWEN, 2015; FLAHAUX, SCHOUMAKER, 2016).

In relazione a quest'ultimo contesto lo spettro associativo contempla gruppi informali che nascono in ambiti lavorativi o ricreativi, associazioni per il credito a rotazione costituite principalmente dalle donne e gruppi strutturati di mutuo aiuto, molti dei quali raggruppano individui originari della stessa regione della Repubblica Democratica del Congo (AMISI, BALLARD, 2005). Il funzionamento di queste associazioni prevede il versamento (solitamente mensile) di un somma di denaro e l'organizzazione di riunioni periodiche in cui si scambiano informazioni, si discutono le attività da intraprendere, si immaginano e si pianificano strategie finalizzate al miglioramento della vita degli associati. La maggior parte dei congolesi sono rifugiati o richiedenti asilo, sicché particolare rilievo viene dato al dialogo con le istituzioni statali sudafricane e alla riflessione socio-politica sul destino della nazione congolese. Di notevole interesse risultano le riunioni mensili, veri spazi di condivisione di un comune immaginario, di adesione a una concreta progettualità (funzionale a risolvere specifici problemi) e di partecipazione a frammenti di vita quotidiana congolese ricreata negli interstizi della società ospitante. Risulta pertanto importante recuperare frammenti del lavoro di ricerca etnografica svolto all'interno di queste riunioni dal 2015 al 2018 e successivamente riflettere sull'agire dei membri, su ciò che viene esplicitato e su ciò che invece resta implicito, benché iscritto nelle pratiche¹.

¹ In queste pagine si riprende, con alcune modifiche, quanto contenuto nel quarto capitolo della monografia che ho dedicato alle associazioni di mutuo aiuto (ALLOVIO 2023).

2. 8 maggio 2016

Durante il mio secondo soggiorno di ricerca in Sudafrica ho avuto l'occasione di partecipare a una riunione della CCK (*Communauté Congolaise du Kasai*), una mutualità nata nel 2014 avente un centinaio di soci (riconducibili ai gruppi baluba, bakuba, basonje), benché alle riunioni ho sempre visto non più di venti o trenta aderenti alla volta. L'incontro si è tenuto a Vasco, un sobborgo settentrionale di Cape Town, a casa di Marie José Batena, una delle fondatrici di un'altra associazione (*Organisation de la Femme Congolaise*) e consigliera in seno alla CCK. La scelta del luogo per la riunione era connessa a un evento tragico: Marie José Batena era morta due mesi prima, il 12 marzo e occorreva ricordarla nei modi opportuni, a casa sua, durante la riunione dell'associazione.



Foto 1: Riunione della CCK (foto dell'autore, 2016).

L'incontro, al quale mi sono presentato con vino e formaggio grana, si è svolto sulla base di un canovaccio piuttosto ricorrente nelle riunioni delle associazioni di mutuo aiuto: preghiera iniziale, raccolta e registrazione delle quote con immancabile lamentela verso coloro che non pagano e/o non partecipano, presentazione di nuovi membri, saluti di benvenuto per chi arriva, saluti di commiato per chi se ne va, rinnovo delle cariche (in questo caso è stata indicata una nuova consigliera in sostituzione della defunta), dibattito su come incrementare i membri e su quali strategie adottare per il futuro: meglio fare

un *likelemba* (un gruppo di credito a rotazione) o pensare in grande e puntare a diventare una ONG? In quale impresa economica investire? Comprare, con il contributo di tutti, una licenza per aprire un ristorante? Affittare una casa come associazione e poi subaffittarla ottenendone un profitto? Acquistare un taxi? Aprire un negozio?

La riunione si chiude con informazioni di servizio concernenti la gestione del gruppo WhatsApp e le regole sulle modalità di convocazione delle assemblee. Giusto il tempo per elevare la quota associativa mensile a 150 Rand² e tutti ci siamo ritrovati attorno a un grande tavolo per servirci del cibo preparato. Benché avessimo iniziato a bere e a sgranocchiare qualcosa fin dall'inizio della riunione e malgrado il tono sommesso delle interlocuzioni, consoni alla situazione, la convivialità ha preso il sopravvento nell'ultima parte del pomeriggio in un clima di sereno compiacimento per essersi ritrovati attorno a piatti tipici della cucina congolese: *fufu* (polenta di manioca) *mpondu* (una sorta di purea di foglie di manioca) con riso, pollo in umido e *mpiodi* (sgombro) alla brace.

3. 13 agosto 2017

L'anno successivo, partecipai nuovamente a una riunione della *Communauté Congolaise du Kasai* della quale ero stato nominato dal presidente Albert, non senza ironia, "*membre honoraire*". Nel primo pomeriggio raggiunsi Parow (Northern Suburbs di Cape Town), armato di vino e pannolini in quanto Etienne, un caro amico congolese rifugiato in Sudafrica da tempo, mi aveva avvertito che nella casa in cui si svolgeva la riunione era nato un bimbo pochi giorni prima. Come si può vedere dalla foto (2) ci siamo sistemati in cortile, approfittando di un pomeriggio di sole dell'inverno australe.

La riunione è gestita ovviamente da Albert, il presidente, il quale, dopo la solita preghiera iniziale, ricorda che, oltre a festeggiare e fornire solidarietà alla famiglia del neonato (al padre, Jean Remy, vengono consegnati i miei pannolini, altri beni e una busta con il denaro raccolto per l'occasione), occorre discutere del futuro dell'associazione e della tessera associativa, una questione spinosa che si trascina da parecchi mesi.

² Negli anni della ricerca (2015-2018) il valore del Rand sudafricano corrispondeva a circa 0,060 euro.



Foto 2: Riunione della CCK (foto dell'autore, 2017).

Albert lo conosco fin dal mio primo soggiorno a Cape Town. In questa, come in altre occasioni pubbliche, si impegna, dall'alto del suo ruolo, affinché sia mantenuto un certo formalismo e rigore, non senza difficoltà: gli arrivi e i congedi di soci si susseguono per tutto il pomeriggio, alcuni partecipano alla riunione per poi alzarsi e andare nel retro per vedere a che punto sia la preparazione del cibo. I temi introdotti nei vari interventi dei soci sono incentrati su quello che la mutualità potrebbe diventare in futuro. Qualcuno vorrebbe modificare lo statuto che però non è stato ancora registrato. C'è chi auspica più rigore, ovvero fornire aiuto solo a chi paga le quote mensili, altri nutrono dubbi che si possa procedere con troppa severità; Albert sbotta, ricordando a tutti che questa è una mutualità e non una società di filantropia, ma che in certi casi occorre aiutare anche chi non è in regola con i pagamenti. Alle 16:30 iniziano a circolare arachidi, patatine e bevande. Dopo non molto tempo il tavolo che si trova al centro della riunione è completamente occupato da piatti, *fufu*, *mpondu*, pollo in umido. Il profumo invitante dei pesci (*mpiodi*) sulla brace si diffonde nel cortile così come una certa atmosfera di convivialità.

4. 13 maggio 2018

È stato Zema, un pittore congolese che vive a Cape Town, ad avermi accompagnato, nel corso del mio ultimo soggiorno in Sudafrica,

a una delle riunioni mensili della MUREMA (*Mutualité de Ressortissants de Maniema*). La riunione si è svolta nel salone adiacente alla parrocchia cattolica di St. Agnes a Woodstock: un'ampia struttura avente le dimensioni di una palestra, affittata dall'associazione per 450 Rand. Ai tavoli, disposti lungo il perimetro del salone in modo da lasciare un ampio spazio vuoto al centro, hanno preso posto una cinquantina di soci e i membri del consiglio direttivo della mutualità.

La foto (3) ritrae il momento in cui un uomo, raggiunto lo spazio centrale del salone, esprime ai presenti il desiderio di entrare a far parte dell'associazione. Gli astanti non si sono opposti ma, con fare indagatorio, fra il serio e il faceto, hanno iniziato a incalzarlo con domande riguardanti la sua origine cercando di metterlo in difficoltà.



Foto 3: Riunione della MUREMA (foto dell'autore, 2018).

Fuori dal salone, prima della riunione, un signore di una certa età, vestito di tutto punto si è presentato al sottoscritto in qualità di *past-president* dell'associazione informandomi del fatto che essa venne istituita nel 2003 in occasione della morte di suo padre, avvenuta in Congo mentre lui si trovava già in Sudafrica. Occorre sottolineare che, l'irrompere della morte, la gestione del cadavere e le corrette modalità di elaborare il lutto risultano elementi ricorrenti e costitutivi delle società di mutuo aiuto fra migranti. Altri due *past-president*, i cui abiti sgargianti e di notevole fattura non potevano non essere un segno di

distinzione rispetto agli altri astanti, si sono avvicinati per salutarmi precisando che all'interno dell'associazione erano considerati al pari di vecchi saggi, "*les vieux sages du village*".

La riunione ha inizio con un incitamento (MU-RE-MA!!! OH!!!) ripetuto più volte da parte del vicepresidente, un giovane brillante e abile a motivare l'assemblea. Il presidente prende la parola (in kiswahili³) e, dopo aver chiesto un minuto di silenzio come segno di rispetto a Dio, ringrazia la mutualità per averlo aiutato in occasione del matrimonio avvenuto la settimana precedente presso il Consolato dell'Angola dove lavora e dove non sarebbe stato possibile invitare tutti quanti. Per tale motivo, la riunione mensile della MUREMA era l'occasione ideale per ringraziare tutti di persona. Il vicepresidente interviene a sua volta ribadendo che la riunione è stata organizzata proprio per festeggiare il matrimonio del presidente e in effetti pare approntarsi un'occasione festosa con un banchetto che sta prendendo forma al fondo del salone. I presenti applaudono e all'unisono scandiscono un assordante MU-RE-MA, OH!!!

Successivamente si passa a comunicazioni di tipo organizzativo: 1) mentre un socio, armato di quaderno, passa per raccogliere e registrare il contributo mensile (100 Rand), il presidente ribadisce l'importanza della regolarità nei pagamenti e la volontà della "governance" di essere trasparente nella gestione della cassa; 2) il vicepresidente informa i presenti sulle regole di utilizzo del gruppo WhatsApp dell'associazione ricordando di non utilizzarlo per questioni private e per condividere foto di cadaveri di familiari che giungono dal Congo.

A un certo punto, poco prima che vengano presentati pubblicamente i familiari di alcuni soci e il nuovo aspirante socio, una donna prende la parola chiedendo se qualcuno dei presenti abbia competenze informatiche in quanto è a conoscenza di una possibilità di impiego in tale ambito. Ancora una volta e con accresciuto entusiasmo si leva un assordante e convinto: MU-RE-MA, OH!!!

L'organizzazione è impeccabile. Alcuni soci passano per i tavoli a distribuire bibite zuccherate e bevande alcoliche. Gli interventi si susseguono con ordine. I familiari dei soci fanno conoscenza e socia-

3 Durante le riunioni di alcune associazioni emerge l'esigenza di utilizzare in parte la lingua della regione di provenienza dei membri (per esempio il tshiluba all'interno della *Communauté Congolese du Kasai* o il kiswahili all'interno della *Mutualité de Ressortissant de Maniema*) alternandola con il francese (la lingua che solitamente utilizzavo nelle conversazioni con i congolesi).

lizzano, una donna attraversa il grande spazio al centro e accenna a qualche passo di danza, altri la seguono con una certa difficoltà dovuta all'effetto degli alcolici, un socio rivolge sentite condoglianze ai membri di una famiglia presente perché informato della morte di un loro parente in patria. Verso le 19 arriva altro cibo dall'esterno attraverso un efficiente servizio catering. Quando, oramai tardi, io e Zema abbiamo lasciato il salone, la riunione non si era ancora conclusa.

5. Oltre la razionalità utilitaria

A partire da questi tre frammenti sfilacciati di esperienza etnografica è possibile effettuare alcune riflessioni. In primo luogo, è facile constatare che le tre riunioni, sufficientemente emblematiche di ciò che solitamente accade, sono connesse a eventi del ciclo di vita: la morte di una consigliera della CCK, la nascita del figlio di un socio della stessa associazione, il matrimonio del presidente della MUREMA. Questa constatazione mette in evidenza un elemento di continuità con le associazioni di mutuo soccorso che, anni addietro, avevo indagato a Kimbanseke (RD Congo) e con quanto emerge da una letteratura più ampia sul tema: gli eventi festivi e commemorativi riconducibili al ciclo di vita necessitano, soprattutto in contesto migratorio, il coinvolgimento e il supporto di una rete di individui che assomigli il più possibile alle comunità di origine.

Detto questo, le tre riunioni non sono state programmate come feste e commemorazioni, ma come riunioni mensili di una società di mutuo soccorso con tutte le formalità e le procedure statutarie, in relazione alle quali la dimensione “conviviale” e “ricreativa” pare essere, a priva vista, casuale e accessoria. Anch'io mi ero fatto l'idea che la preparazione del cibo e la convivialità fossero ornamenti e si collocassero in posizione marginale rispetto al nucleo della riunione. Questa sensazione mi veniva confermata dall'investimento retorico di chi si colloca in posizione apicale (per esempio, i presidenti) e di altri soci nel richiamo continuo agli scopi “razionali” (regolarità dei versamenti, efficienza gestionale, sostegno a iniziative economiche, sviluppo di strategie e opportunità, efficacia progettuale ecc.). Nonostante ciò, all'interno delle mutualità congolese pare davvero che la dimensione conviviale e ricreativa sia molto più importante di quanto si voglia fare apparire. Questo, dopotutto, non dovrebbe stupire più di tanto; come sottolinea

lo storico dell'alimentazione, Massimo Montanari, (2004: 130), l'etimologia del termine convivio indica una sovrapposizione fra il vivere insieme (*cum-vivere*) e il mangiare insieme: "A tutti i livelli sociali, la partecipazione alla mensa comune è il primo segno di appartenenza al gruppo. Questo può essere la famiglia, ma anche una comunità più ampia: ogni confraternita, corporazione, associazione ribadisce a tavola la propria identità collettiva" (MONTANARI, 2004: 131).

Detto ciò, per quale motivo gli aspetti conviviali e ricreativi vengono retoricamente "mimetizzati" sulla scena pubblica e nei documenti ufficiali (come, per esempio, gli Statuti delle associazioni) dietro al muro dell'agire razionale, sia esso reale, progettato, o solo auspicato?

A mio parere, questi aspetti conviviali e ricreativi vengono parzialmente dissimulati perché si pensa possano essere visti come non consoni a una morale classica della praxis moderna e modernizzatrice basata su principi di razionalità economica utilitaristica e di gestione connessa agli elementi produttivi e disancorata da quelli ricreativi. Queste strategie comunicative e performative rimandano, in una certa misura, ai modelli di interazione strategica messi in evidenza da Erving Goffman, (1969) dove una retorica di natura utilitaristica potrebbe dissimulare altre motivazioni.

Le società di mutuo soccorso – benché siano arene plurali costitutivamente innervate da reti sociali e funzionali a salvaguardare la stessa socialità e ad accrescere un benessere di prossimità di singoli e famiglie – sono state regolamentate al livello degli stati nazionali e incentivate a livello di grandi istituzioni internazionali, come dispositivi di supporto per lo sviluppo del benessere, inteso quasi essenzialmente come benessere economico incentrato sui profitti piuttosto che sui bisogni in senso ampio.

Si pensi al riguardo alla grande attenzione mostrata dalla Banca Mondiale negli ultimi trent'anni verso l'associazionismo volontario di base (incluse le mutualità) come promettente modalità di attivazione di un capitale sociale utile a combattere la povertà. Ne consegue che, se le società di mutuo aiuto congolese vogliono risultare meritevoli di attenzione e ammirazione all'interno del sistema capitalistico, se alcune di esse ambiscono a trasformarsi in ONG per meglio relazionarsi con gli organi di governo statale e con le agenzie di sviluppo internazionali che elargiscono fondi o se semplicemente pensano che certe giustificazioni alla propria esistenza accrescano la loro immagine all'esterno, allora è meglio cercare di apparire impegnate a incremen-

tare le opportunità economiche dei soci piuttosto che apparire come un sodalizio di individui che aspira a festeggiare i vivi (appena nati o appena sposati) e a commemorare morti mangiando *mpiodi*, *fufu* e *mpondu* in piacevole compagnia.

Occorre non essere fraintesi. Le società di mutuo soccorso si sforzano, ovviamente, di adottare strategie per migliorare le basi materiali dell'esistenza dei propri membri, ma fanno anche molto altro. Esse non possono venir racchiuse in una definizione univoca di capitale sociale orientato a un solo ambito del benessere, quello materiale. Le mutualità, a seconda del contesto e del momento in cui agiscono, della dimensione che raggiungono, dei presupposti con cui sono nate, dei propositi futuri, delle strategie adottate, perseguono molteplici obiettivi venendo "usate" collettivamente o dai singoli soci in molteplici modi; in questa prospettiva, è ragionevole pensare che l'ambizione al benessere possa concretizzarsi perseguendo, oltre a fini materiali, anche la convivialità e la prossimità festosa.

È significativo sottolineare che questa complessa convivenza di logiche economiche e logiche sociali è stata recentemente rilevata, nello stesso Sudafrica, all'interno delle associazioni locali, principalmente xhosa (BÄHRE, 2002, 2007; JAMES 2014).

Una conferma della pluridimensionalità del benessere, di quanto essa sia presente nelle società di mutuo soccorso e dei pregiudizi negativi dei sostenitori di una razionalità economicista totalizzante, è stata riscontrata anche nelle storiche società di mutuo soccorso sorte nella "grande trasformazione" industriale dell'Europa (POLANYI, 1944). John Lawrence Hammond e Barbara Bradby Hammond, nel volume *The Bleak Age* (1947) dipingono le *friendly societies* del XIX e XX secolo delle città del Lancashire (una contea a nord di Manchester) non solo come sodalizi di supporto reciproco nei casi di malattia e morte, ma come promotori di una forma di vita sociale, con affari comuni da amministrare e svaghi comuni da godere. Secondo gli Hammond, il merito di queste società di mutuo aiuto, non è solo quello di supportare i soci bisognosi, ma anche quello di dare alla vita monotona del Lancashire un po' di colore e spettacolo (*colour and pageant*) attirandosi – puntualizzano gli autori – le critiche di coloro che, all'epoca, li rimproveravano di perseguire l'intrattenimento sociale, mentre avrebbero dovuto concentrarsi sulla parsimonia (HAMMOND e HAMMOND, 1947: 227).

Le associazioni di mutuo aiuto diventano, pertanto, arene in cui prende forma – per utilizzare un concetto caro a Olivier De Sardan, (2008: 18-24) – una sorta di "multirazionalità" (economica, sociale, ri-

tuale, simbolica, politica, ecc.); arene in cui diverse “logiche pertinenti” convivono fianco a fianco: a volte in modo coerente e armonico, altre volte creando incongruenze, contraddizioni e tensioni.

Riferimenti bibliografici

- AIME M., ALLOVIO S., VIAZZO P.P., 2001, *Sapersi muovere. Pastori transumanti di Roaschia*, Meltemi, Roma.
- ALLOVIO S., 1997, *Burundi. Identità, etnie e potere nella storia di un antico regno*, Il Segnalibro, Torino.
- ALLOVIO S., 1999, *La foresta di alleanze. Popoli e riti in Africa equatoriale*, Laterza, Roma-Bari.
- ALLOVIO S., 2023, *Ricreare mondi, Mobilità e mutuo aiuto tra Kinshasa e Cape Town*, Laterza, Roma-Bari.
- AMISI B., BALLARD R. 2005, *In the absence of Citizenship: Congolese refugee struggle and organisation in South Africa*, University of KwaZul-Natal, Durban.
- BÄHRE E., 2002, *Money and Violence. Financial mutuals among the Xhosa in Cape Town, South Africa*, Institute for Social Science Research, Amsterdam (PhD thesis).
- BÄHRE E., 2007, *Reluctant solidarity: Death, urban poverty and neighbourly assistance in South Africa*, “Ethnography”, 8, pp. 33-59.
- BOUILLON A., 1997, *Les migrations africaines vers l’Afrique du Sud de l’apartheid à Mandela : la pompe aspirante toujours discriminante*, “Politique Africaine”, 67, pp. 56-62.
- BOUILLON A., 2001, *African Francophone Migrants to South Africa: Language, Images and Relationships*, in MORRIS A., BOUILLON A. (a cura di), *African Immigration to South Africa: Francophone Migration of the 1990s*, Protea e IFAS, Pretoria.
- FLAHAUX M.L., SCHOUMAKER B., 2016, *Democratic Republic of the Congo: A Migration History Market by Crises and Restrictions*, “The Online Journal, Migration Policy Institute”, pubblicato il 20-04-2016.
- GOFFMAN, E., 1969, *Strategic Interaction*, University of Pennsylvania, Philadelphia.

- HAMMOND J.L., HAMMOND B., 1947, *The Bleak Age*, Penguin Books, New York.
- JAMES D., 2014, *Money for Nothing. Indebtedness and Aspiration in South Africa*, Wits University Press, Johannesburg.
- KADIMA D., 2001, *Motivations for Emigration and Character of the Economic Contribution of the Congolese Emigrants in South Africa*, in MORRIS A., BOUILLON A. (a cura di), *African Immigration to South Africa: Francophone Migration of the 1990s*, Protea e IFAS, Pretoria.
- MONTANARI M., 2004, *Il cibo come cultura*, Laterza, Roma-Bari.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P., 2008 [1995], *Antropologia e sviluppo. Saggio sul cambiamento sociale*, Raffaello Cortina, Milano (*Anthropologie et développement. Essai en socio-anthropologie du changement social*, Karthala, Paris).
- OWEN J., 2015, *Congolese Social Networks. Living on the Margin in Muizenberg*, Cape Town, Lexington Books, Lanham.
- PAPA C., 1999, *Antropologia dell'impresa*, Guerini, Milano.
- POLANYI K., 1944, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of Our Time*, Beacon Press, Boston (trad. it. *La grande trasformazione. Le origini politiche ed economiche della nostra epoca*, Torino, Einaudi 1974).
- STEINBERG J., 2005, *A Mixed Reception. Mozambican and Congolese Refugees in South Africa*, ISS Monograph Series n. 117, Institute for Security Studies, Cape Town.
- TRIMIKLINIOTIS N., GORDON S., ZONDO B., 2008, *Globalisation and Migrant Labour in a "Rainbow Nation": A Fortress South Africa?*, "Third World Quarterly", 29, 7, pp. 1323-1339.
- WOOLF S., VIAZZO P.P. (a cura di), 2002, *Formaggi e mercati. Economie d'alpeggio in Valle d'Aosta e Haute-Savoie*, Le Château Edizioni, Aosta.

CONSTANTIN BĂRBULESCU

L'uccisione sentimentale del maiale domestico

A Cristina Papa

*senza la quale questo testo non sarebbe mai stato scritto
senza la quale saremmo stati... altri*

Le righe che seguono rappresentano la conclusione di una ricerca sull'allevamento e l'uccisione del maiale domestico in una comunità rurale della Transilvania, in Romania. Si tratta delle conclusioni di una ricerca condotta dopo il 2007 nell'ambito di una scuola di dottorato internazionale coordinata da Cristina Papa presso l'Università di Perugia¹.

1. Il maiale immaginario

Le riflessioni, basate sul materiale raccolto sul campo o su letture aggiornate, hanno messo in luce un dato essenziale: il maiale è pensato nella società contadina, e deve quindi essere studiato, da una duplice prospettiva: economica e sociale. Il maiale è molto di più di quello che mi raccontano i miei informatori, e quello che ricordano davanti al registratore a volte è la rappresentazione di un maiale immaginario, proprio perché, parafrasando Lévi-Strauss, il maiale è un animale buono per pensare. Ad esempio, ho colto un'incongruenza tra due immagini che gli informatori ripetevano spesso: un tempo, prima della collettivizzazione, negli anni Quaranta e Cinquanta, si tagliavano dei maiali piccoli:

E come dire, allora non era così, perché non era un maiale... era di 60-70 chili. Ooooh! Chi tagliava un maiale di un quintale, urca! Si tagliava un

¹ Dalla Tesi di dottorato l'autore ha tratto in seguito il volume *Ale porcului. Eseu asupra relației om-animal într-un sat transilvan* (Editura Mega, Cluj-Napoca, 2018), le cui conclusioni vengono riprese in questo scritto. La traduzione in lingua italiana si deve ad Otilia Ștefania Damian (NdC).

maiale di un quintale! E oggi giorno mia cognata ha tagliato un maiale di un quintale e mezzo (Maria Borbei, nata nel 1941).

Quello che comare Maria vuole dirci, in fondo, è che quel periodo era un'epoca di grande povertà e che oggi le cose sono cambiate in meglio. Ma era proprio così? Perché, d'altra parte, la maggior parte degli informatori afferma che un tempo, quando avevano le loro terre, "c'era tanto da magnà" e il maiale veniva allevato per un ciclo lungo di sedici mesi. E dicono anche che un maiale allevato per un ciclo lungo "si faceva grosso" di 150-180 chili. Da dove deriva allora l'immagine di questi Natali poveri? In assenza di dati statistici, l'unica spiegazione logica che sono riuscito a trovare è che, nel discorso, il maiale non è solo un'immagine della prosperità individuale della famiglia, ma è anche un'immagine della prosperità della comunità, per cui i tempi di povertà saranno caratterizzati da un basso consumo di carne di maiale, mentre la prosperità equivale all'abbondanza di carne di maiale. Il maiale grande e grasso diventa quindi un'immagine di abbondanza e il maiale piccolo e magro un'immagine di povertà.

Sia vivo che, soprattutto, morto, sia reale che immaginario, il maiale rivela il suo valore di "bene sociale" (STAN, 2004), dando coesione sociale alle relazioni di vicinato, alle generazioni all'interno della famiglia e sostenendo le rappresentazioni comunitarie.

2. *L'affettività*

Per me personalmente, la grande scoperta della presente ricerca è l'affettività che satura la relazione uomo-animale. L'amore dell'allevatore della ballata popolare romena *Miorița / La pecorella veggente* per i suoi animali non è solo un modo di dire, così come non è un modo di dire neppure l'atmosfera carica di affetto con cui le donne e i bambini circondano i maiali; è reale e si intravede sempre nelle parole dei contadini che mi ritrovo davanti. È onnipresente e non può essere ignorata. È una caratteristica essenziale del modo in cui i contadini allevano gli animali domestici, del "sistema di domesticazione occidentale", come dice Jean-Pierre Digard (DIGARD, 1990: 176-179; 231-248). Una delle caratteristiche fondamentali di questo sistema di domesticazione è proprio l'affettività che esiste tra l'allevatore e i suoi animali, una caratteristica essenziale che porta l'autore francese ad

affermare che in Europa si tratta di un “*élevage sentimental*” (DIGARD, 1990: 226). È questa l'atmosfera di calda, o più fredda, affettività che ho colto all'infinito in questa ricerca. L'ho scoperta anche in altri autori: Vasilica e la sua mucca nelle memorie di Ana Blandiana (BLANDIANA, 2013: 36) ne è il modello. Se cerchi, trovi. Anche Mircea Vasilescu ha avuto un incontro mirabile con l'affettività contadina nei confronti degli animali con cui vivono, nella persona della sua vicina di casa e della sua mucca – Lunica:

Ha una mucca, si chiama Lunica (perché è nata di lunedì) e, quando la munge, le parla. “Lei capisce quello che le dico, è solo che non riesce a rispondermi, la guardo che è là ed è come se volesse dire qualcosa e non ci riesce”. La mucca è “la mia quinta figliuola, è così che la chiamo” (VASILESCU, 2016)².

La fattoria contadina è popolata da due categorie distinte di esseri: da una parte ci sono le *persone*, dall'altra gli *animali*. Ma tutti, insieme, si relazionano tra di loro in base a un unico modello, quello umano. In altre parole, pur essendo una categoria distinta, gli animali sono di fatto parte del nucleo familiare e, in qualche modo, della famiglia, e devono obbedire alle regole sociali che governano queste unità sociali. In sostanza, gli animali *fanno parte* della fattoria contadina e *sono parte* della famiglia contadina. E vengono trattati come tale, cioè con affetto. È anche vero che ogni membro della fattoria contadina ha un ruolo economico, e quindi sociale, ma anche gli animali hanno il loro. Lo status speciale degli animali comporta a volte la loro morte per adempiere al loro ruolo nella fattoria, e credo che questa sia una delle principali linee che separano gli uomini dagli animali. E tutto ciò avviene perché lo status delle due categorie di esseri all'interno della fattoria è gerarchico, con gli animali in posizione subordinata.

Nonostante questa gerarchia, la somiglianza tra uomini e animali è profonda per il contadino, poiché il campo degli animali domestici è fortemente antropomorfizzato. Così come gli animali fanno parte della fattoria e della famiglia, anche se occupano un posto e dei ruoli distinti, allo stesso modo gli animali si avvicinano molto agli esseri umani, anche se non sono del tutto umani. Le relazioni di continuità, così forti a tutti i livelli, tra uomini e animali sono continuamente attraversate da linee di demarcazione e fratture che sono evidenti

2 Ringrazio mia moglie Elena Bărbulescu per avermi segnalato questo scritto.

nonostante l'antropomorfizzazione del dominio animale. Gli eterni paragoni tra gli animali, nel nostro caso i maiali, e gli esseri umani sottolineano da un lato questo continuum di esseri nella fattoria, ma dall'altro stabiliscono anche una distinzione altrettanto fondamentale: gli animali sono come gli uomini, cioè sono molto simili agli uomini, ma non sono effettivamente uomini.

La difficoltà che noi moderni abbiamo nel comprendere come i contadini costruiscono le loro rappresentazioni degli animali deriva dal fatto che viviamo in una società che immagina le sue relazioni con gli animali in modo diverso; il naturalismo moderno, così ben studiato da Philippe Descola in un libro monumentale, ha costruito una configurazione specifica delle relazioni uomo-animale (DESCOLA, 2005: 241-279) che porta alle sue estreme conseguenze le fratture della visione contadina. Per l'uomo moderno, dopo Cartesio e soprattutto dopo Darwin, esiste un continuum di fisicità, come direbbe Descola, tra uomini e animali, ma una discontinuità assoluta per ciò che riguarda l'interiorità (DESCOLA, 2005: 242). In altre parole, l'uomo moderno, in seguito alla diffusa accettazione della teoria dell'evoluzione delle specie di Darwin, si considera parte della catena degli esseri viventi, ma dall'altra parte la spiritualità umana, la cultura in senso lato, lo individua in modo assoluto. Fino a poco tempo fa, nella cultura europea moderna il confine tra natura e cultura, tra uomo e animale, era assoluto. Fondamentalmente, in questa visione l'uomo non è un animale. Ma anche nella modernità contemporanea le cose sono un po' più complicate di così. Le società occidentali contemporanee, e anche quella rumena, costruiscono le relazioni uomo-animale domestico in un regime di dualità: da un lato abbiamo la categoria degli animali amati – i cosiddetti animali da compagnia – che godono di tutto il nostro affetto e vengono allevati in modo del tutto disinteressato, e dall'altro c'è la categoria degli “animali nascosti” – i cosiddetti animali da fattoria – quelli con un ruolo utilitaristico, del cui destino fino a poco tempo fa non volevamo sapere nulla. Per questo motivo, l'affetto tipicamente contadino per quelli che chiamiamo animali da fattoria pone problemi di categorizzazione nel mondo moderno. I contadini amano e interagiscono affettuosamente con gli animali da fattoria, il che li avvicina agli animali da compagnia, ma li sfruttano dal punto di vista economico (il che richiede, a volte, anche l'uccisione dell'animale, specialmente dei maiali) come nel caso degli animali allevati nelle fattorie moderne. Nel mondo contadino non esistono quindi né

animali da compagnia né animali da fattoria in senso moderno; gli animali del contadino si collocano a metà strada tra le due categorie.

3. *Uccidere, massacrare, sacrificare, tagliare*

Un primo problema che ho incontrato durante la mia ricerca è stato quello della terminologia. Come bisogna scrivere della morte del maiale? Parlando della morte del maiale ho usato quattro termini: ho parlato di “uccisione” del maiale, di “morte” del maiale, di “sacrificio” del maiale e infine di “macellazione” del maiale. E nessuno di questi termini soddisfaceva pienamente me o coloro che, in un modo o nell’altro, entravano in contatto con il testo. Mi è sembrato che in un lavoro scientifico nessuno dei termini citati fosse perfettamente adatto. “A tăia porcul”³ ovvero “ammazzare / tagliare il maiale” è un sintagma del linguaggio contadino entrato nel linguaggio comune e che, idealmente, si dovrebbe usare solo con le dovute virgolette; “la morte del maiale” induce l’idea di una fine “per cause naturali” che, nel caso del maiale, è così rara! “Uccidere il maiale” sembra quasi un nonsenso, sono soprattutto gli esseri umani ad essere uccisi. Infine, “il sacrificio del maiale” è il termine più adatto alla situazione nel linguaggio comune. Ma qui sorge il problema dell’utilizzo del concetto di “sacrificio”, che in antropologia ha un significato particolare. Non sappiamo se questo significato possa essere applicato al contesto di cui stiamo parlando. L’uccisione del maiale a Natale nella Romania contemporanea ha ancora qualcosa del carattere di un sacrificio o è semplicemente una pratica di macellazione? La domanda di per sé non ci appartiene: è stata sollevata per la prima volta da un professore francese membro della commissione giudicatrice del dottorato di ricerca: era perplesso dal fatto che avessi usato questo termine. Da allora siamo rimasti con quella domanda. La risposta ha varie sfumature a seconda di cosa si debba intendere per “sacrificio”; se prendiamo come riferimento la definizione data da M. Mauss e H. Hubert nel loro classico saggio: “il sacrificio è un atto religioso che, mediante la consacrazione di una vittima, modifica lo stato della persona morale che lo compie e lo stato

3 In romeno il termine tradizionale e maggiormente diffuso con cui si designa la macellazione del maiale (l’abbattimento e le successive operazioni di scuoiamento, squartamento e sezionamento) è “tăierea porcului”, letteralmente “il taglio del maiale” (NdT).

di certi oggetti di cui la persona si interessa” (MAUSS, HUBERT, 1997 [1899]: 55), allora l’uccisione del maiale nell’odierno villaggio di Feiurdeni è chiaramente una pratica di macellazione e non ha nulla a che vedere con un sacrificio. Ma il concetto di “sacrificio” ha una sua storia nell’antropologia moderna e se ci rivolgiamo alla contemporaneità e lo guardiamo, come fa Marcel Detienne parlando del caso dell’antica Grecia (DETIENNE, 1979: 7-35), piuttosto come un “modo lecito e pio di mangiare la carne», un consumo condiviso e normalizzato, allora possiamo concordare con Claudine Fabre-Vassas che operiamo con la nozione di sacrificio (FABRE-VASSAS, 1993: 361-364).

Tuttavia, per andare oltre le intuizioni e le supposizioni, e quindi per chiarire la situazione, è opportuno dare un’occhiata al grande dizionario della lingua romena contemporanea: il DEX. In questo modo si capisce che le mie intuizioni terminologiche erano corrette: “sacrificio” nel linguaggio comune si riferisce alla nozione di “sacrificio” cruento, ma questa accezione viene utilizzata solo quando si parla del passato antico; ora, “sacrificare” ha anche il significato comune e profano, che avvertivo, di “uccidere animali per scopi scientifici o utilitaristici» (DEX, 1996: 942). Di conseguenza, nel romeno contemporaneo, si è già consolidata la rottura semantica che permette di utilizzare la nozione di “sacrificio” senza la sua connotazione rituale, cioè per designare l’uccisione di animali per scopi utilitaristici. Un’ulteriore prova di tutto ciò è fornita dalla definizione della nozione di “tagliare” (in romeno “a tăia”) dove, tra i tanti significati, troviamo quello di “pugnalaré, *sacrificare* (s.n.) un animale (per valorizzarlo)” (DEX, 1996: 1073). In conclusione, nel rumeno contemporaneo “macellare/tagliare” e “sacrificare” sono diventati sinonimi e il loro significato semantico comprende anche l’uccisione degli animali per scopi utilitaristici. Queste due nozioni diventano così le uniche che possono essere utilizzate per designare l’uccisione dei maiali domestici nelle famiglie e fattorie contadine. Eppure non possono sfuggire al fantasma della loro origine...

Qui siamo di fronte a un problema tipicamente moderno: l’occultamento della morte, sia animale che umana, ha portato a una proliferazione di nozioni che eufemisticamente rinviano alla morte stessa, come aveva notato Albert Camus negli anni Cinquanta, utilizzando i resoconti della stampa sulle esecuzioni pubbliche (che, in realtà, non erano più pubbliche) (KOESTLER, CAMUS, 2008 [1957]: 120). La nostra costante fuga dalla morte ha portato alla creazione di una vera e propria nebulosa semantica in cui la morte viene suggerita in innumere-

voli modi e molto raramente nominata direttamente. Forse anche la società contadina soffre di questo complesso? Ha difficoltà a dare un nome alla morte? Gli etnologi ci hanno insegnato che non c'è alcun problema di questo tipo, che la società contadina ha "addomesticato la morte", come direbbe Philippe Ariès (ARIÈS, 1996 [1977]) e chi ha avuto nonni contadini nati intorno all'inizio del Novecento sa per esperienza quanto queste parole siano vere. Tutto ciò non vuol dire che per quelle persone la morte non fosse la Grande Esperienza, per tutti noi, per quanto cercassimo di "addomesticarla", la morte mantiene la sua aura di tragedia e mistero. Quello che intendo dire è che per loro la morte era un fatto normale, naturale, inevitabile; avevano una familiarità con la morte che oggi ci fa già venire i brividi... In queste circostanze, pensiamo che non ci fossero problemi di nessun tipo nel nominare ed accettare anche la morte degli animali. Comunque il termine generale usato per l'uccisione degli animali domestici è in romeno "a tăia" ovvero "tagliare", "abbattere", che ha certe risonanze vegetali: si abbattano alberi e animali. Stranamente, i nostri contadini vegetalizzano attraverso il linguaggio la morte degli animali domestici, il che in Francia è stato l'effetto del primo processo di eufemizzazione che ha sostituito "tuerie" con il termine "abattoir" (in romeno "abator"). La parola "abattoir" deriva dal verbo "abattre", che in origine è un termine forestale che significa "far cadere" o "far cadere a terra ciò che è in piedi" (VIALLES, 1987: 22). Ma se il nuovo termine francese significa in definitiva "far cadere a terra", quello rumeno, pur mantenendo una risonanza vegetale, si riferisce a un'altra fase del processo forestale: quella del sezionamento dell'albero con uno strumento affilato, che nel caso degli animali rinvia proprio all'atto di trafiggere e tagliare (sezionare). Nella sua ricerca sui mattatoi del Pays de l'Adour, Noémie Vialles pone particolare enfasi sul processo di deanimalizzazione della carne attraverso la sua vegetalizzazione, un processo che, come abbiamo già visto, inizia con il nome del luogo in cui gli animali vengono uccisi, e fino al modo di presentazione della carne nelle vetrine dei macellai – bellissimi vassoi pieni di carne incorniciati da tanta verdura – per passare poi attraverso il processo di estetizzazione delle carcasse, un processo chiamato, stranamente e in modo assolutamente inopportuno, "faire les fleurs" (VIALLES, 1987: 69), letteralmente "fare i fiori". Inopportuno perché il risultato di questa estetizzazione praticata sulle carcasse bovine non suggerisce affatto l'immagine di un fiore, ma piuttosto i disegni realizzati con un rastrello sulla sabbia di

un giardino zen (VIALLES, 1987: vii). Questo processo di vegetalizzazione è attivo anche nelle rappresentazioni contadine autoctone. Un primo esempio è stato riportato sopra. Anche il secondo sarà tratto da un fatto linguistico: la prima fase della sezionatura del maiale viene significativamente chiamata in romeno “crepare”, cioè l’operazione di “spaccare” il maiale, come se si trattasse di “spaccare” un tronco d’albero piuttosto che un animale. Oppure, il tronco del maiale quando viene tagliato, inciso, sezionato, per prima cosa fa una “crepa”, si spacca come un tronco d’albero. Cogliamo qui senza dubbio il processo di deanimalizzazione dell’alimentazione a base di carne, che tenta di “disporre sulla stessa linea l’uccisione (l’abbattage) degli animali con quella degli alberi, l’alimentazione carnivora con quella vegetariana, e di trasformare il sangue in linfa” (VIALLES, 1987: 69).

Questo processo di vegetalizzazione della morte animale, che abbiamo colto a livello terminologico, non indica forse il fatto che la morte animale pone dei problemi nella società contadina? Io credo di sì: la morte violenta degli animali, che si traduce in un prodotto adatto al consumo – genericamente chiamato “carne” (VIALLES, 1998) – è problematica in tutte le società. Unicamente le risposte che ogni cultura immagina per questo problema possono essere diverse. Abbiamo visto in precedenza che l’animale sacrificato per eccellenza per il consumo alimentare è il maiale. E ricordiamo che viene allevato e integrato nella fattoria contadina come una creatura di seconda categoria, ma che ha comunque diritto all’affetto e ad ottime cure da parte del suo allevatore. Nonostante la sua integrazione nella famiglia e nella fattoria, alla fine del suo ciclo di allevamento il maiale *deve essere ucciso* per poter essere consumato. Questo è il grande dilemma etico del contadino: come fa ad uccidere un animale che in qualche modo è parte della famiglia? Anche nella società contadina l’uccisione del maiale, ritualizzata, cercherà in qualche modo di occultare la violenza dell’atto. Ci vengono in mente le parole esplicite, di condanna, del compare Cornel nei confronti del macellaio che rimane con il pugnale in mano dopo l’accoltellamento – “significa che è un criminale”. Oppure il fatto che il maiale venga ucciso dagli uomini ma allevato dalle donne non può significare la stessa cosa? Ricordiamo che spesso l’uomo di casa non se la sente di togliere la vita al proprio maiale, mentre non ha alcuna reticenza a uccidere il maiale di qualcun altro. Questo metodo per evitare di uccidere “in famiglia” è molto simile all’usanza che conoscevo da bambino, secondo la quale la padrona di casa che

aveva bisogno di uccidere una gallina si presentava con il volatile e il coltello per strada e chiedeva al primo uomo (estraneo) che passava di “tagliarle” la gallina. Comunque sia, nella nostra cultura europea, versare il sangue di grandi mammiferi è un’attività tipicamente maschile. Le donne, comprese quelle di Feiurdeni, ammazzano solo il pollame.

La violenza inflitta ai maiali durante la macellazione è considerata legittima e necessaria, ma l’obiettivo è quello di evitare di causare eccessive sofferenze all’animale. Questo è uno dei motivi per cui, anche nel mondo contadino di oggi, l’accoltellamento e dunque l’uccisione dell’animale devono essere idealmente eseguiti da uno specialista: il macellaio. Una pugnalata fatta da un professionista non garantisce solo che l’animale sia ipoteticamente completamente dissanguato, ma anche che muoia in modo “corretto”: cioè rapidamente e senza eccessiva violenza. Chiunque abbia vissuto tra i contadini sa quanto siano disprezzati coloro che “tormentano” il maiale al momento del taglio. In definitiva, vediamo che la tanto vituperata società contadina, che pratica la “barbara” uccisione di maiali vivi con il coltello, ha sviluppato strategie per evitare l’eccessiva violenza sull’animale; il contadino non è indifferente al modo in cui viene ucciso il suo maiale. Dopo aver studiato il modo in cui i maiali vengono allevati e uccisi nella società contadina, queste accuse diventano ancora più bizzarre allorquando provengono da rappresentanti di una società moderna in cui i maiali vengono allevati in sistemi di tipo industriale e uccisi in massa in macelli nascosti alla vista. Tra le strategie per evitare la violenza dell’uccisione degli animali nella società contadina manca solo l’insensibilizzazione dell’animale prima dell’accoltellamento. Ma l’amore, l’amore e l’affetto con cui sono allevati e con cui sono circondati gli animali dei contadini, questi sono forse dimenticati?!

Riferimenti bibliografici

- ARIÈS Ph., 1996 [1977], *Omul în fața morții*, 2 voll., Meridiane, București.
- BLANDIANA A., 2013, *Fals tratat de manipulare*, Humanitas, București.
- DESCOLA Ph., 2005, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris.
- DETIENNE M., 1979, *Pratiques culinaires et esprit du sacrifice*, in DETIENNE M., VERNANT J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Gallimard, Paris, pp. 7-35.

- DEX – *Dictionarul Explicativ al limbii române*, 1996, Univers Enciclopedic, București.
- DIGARD J.-P., 1990, *L'Homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Fayard, Paris.
- FABRE-VASSAS C., 1993, *La bête singulière. Les juifs, les chrétiens et le cochon*, Gallimard, Paris.
- KOESTLER A., CAMUS A., 2008 [1957], *Reflecții asupra pedepsei cu moartea*, Humanitas, București.
- MAUSS M., HUBERT H., 1997 [1899], *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*, Polirom, Iași.
- STAN L., 2004, *Porcul social*, in MIHĂILESCU V., *Tranzițiile porcului*, Paideia, București, vol.1, pp. 23-26.
- VASILESCU M., 2016, *Vecina mea*, <https://dilemaveche.ro/sectiune/dileme-on-line/vecina-mea-de-la-tara-620271.html>, consultat la 06/10/2024.
- VIALLES N., 1987, *Le sang et la chair. Les abattoirs des pays de l'Adour*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.
- VIALLES N., 1998, *Tout chair n'est pas viande*, „Études rurales”, no. 147-148, pp. 139-149.

PAOLO BARTOLI

Azione umana e costruzione della località in un villaggio indigeno del Messico

Introducendo il volume collettaneo *Lettere di paesaggi* Cristina Papa scrive a proposito degli studi sul paesaggio:

Tra le analisi filosofiche e storico-artistiche che sottolineano gli aspetti estetico-percettivi, quelle oggettivanti delle scienze della natura, quelle formaliste e regolative dell'urbanistica e quelle patrimonialiste dei beni culturali, l'area che più di tutte resta opaca e che viene data per scontata e in qualche modo ininfluyente è quella dell'agire umano, un agire che quotidianamente costruisce la località all'interno di reti di relazioni anche con altre specie viventi... (PAPA, 2012: 7-8).

Sembra così sollecitare il contributo dell'antropologo, lo studioso che, per definizione e per vocazione, si trova nella posizione più vantaggiosa per osservare e descrivere le azioni umane situate in contesti specifici.

È pur vero che l'antropologo ha in comune con tutti gli esperti elencati da Papa la caratteristica di essere *esterno* alla località che è oggetto del suo studio ma è anche vero che la sua professione gli impone di collocarsi nel punto più vicino al mondo materiale e spirituale di coloro che la abitano. Si può anche dire che per periodi più o meno lunghi di tempo si trova a far parte dello stesso *paesaggio* che contiene le azioni di coloro che lo costruiscono e lo vivono stabilmente. Con la sua presenza, peraltro, vi introduce elementi di cambiamento ma di solito non li osserva in quanto paesaggio o almeno non sono questi l'oggetto principale del suo sguardo. Piuttosto, per dirla con Emilio Sereni, si dedica a un attento studio "del processo di *elaborazione* del paesaggio ad opera di una prassi umana associata sempre viva ed attuale" (SERENI, 1996 [1961]: 20).

In questo senso e in questa prospettiva intendo proporre una riflessione sul paesaggio di una piccola comunità indigena del Messico,

Temalac (stato di Guerrero), dove ho fatto ricerca per molti anni, fra il 1999 e il 2007. Va da sé che ricorrere in tale contesto al termine paesaggio è soltanto un espediente discorsivo se è vero che, come ha scritto Jean Cuisenier, “S’il est une notion étrangère aux habitants d’un lieu, aux hommes et aux femmes qui y ont installé leur demeure, c’est bien la notion de paysage” (CUISENIER, 1989: 244). In ogni caso, il territorio di cui parlerò, abitato da secoli e intensamente lavorato, difficilmente si presterebbe alla definizione corrente di paesaggio, almeno nel senso che non è stato mai visitato da nessun turista e tanto meno è stato oggetto di tutela urbanistica o patrimonialista.

Le strade sono quasi tutte di terra e sassi mentre le abitazioni che vi si affacciano rispondono a diversi livelli di pur relativa disuguaglianza economica. Le case più povere sono quelle tradizionali, semplicissime capanne con le pareti di *otate* (una specie di canna molto robusta) e il tetto di foglie di palma; le più numerose sono fatte con mattoni di *adobe*, un tipo di materiale composto di fango e paglia essiccati al sole. Le più rare e confortevoli sono le case di *concreto*, cioè di laterizio, in genere più grandi delle altre, intonacate e a volte abbellite da colori vivaci. Costruite con le rimesse dei tanti paesani che sono andati negli Stati Uniti in cerca di lavoro e fortuna, sono il segno più visibile della massiccia emigrazione che ha arricchito il villaggio di risorse economiche quanto lo ha impoverito di persone, soprattutto di giovani.

Il tetto di queste abitazioni è piatto e dal suo perimetro spuntano alti e spessi tondini di ferro destinati, in un tempo più o meno lontano, a fare da sostegno per un’eventuale e sempre possibile sopraelevazione di un piano. Per questo hanno sempre qualcosa di provvisorio e di non finito. Il modello abitativo più comune è la patrilocalità e queste case sono concepite per adattarsi alle necessità di una famiglia che cresce, o perché uno dei figli maschi si sposa o anche perché può sempre accadere che qualcuno rientri temporaneamente o definitivamente dalla emigrazione. Tutte le abitazioni, dalle più misere alle più ricche, dispongono di un *solar*, un terreno più o meno ampio che a uno sguardo esterno e frettoloso potrebbe sembrare un inservibile “residuo” ma che invece funziona come spazio polivalente dove razzolano galline e tacchini, dove si ammucchia il raccolto di mais, si conservano gli attrezzi da lavoro, si ricevono le visite, e che, nelle occasioni festive private e religiose, ospita rumorose comitive di familiari e conoscenti. Le costruzioni più curate sono il *Centro de Salud*, il piccolo ambulatorio in cui da qualche anno si offre un precario servizio medico, e soprattutto la

chiesa, sempre pulita e perfettamente tenuta, centro della vita religiosa e sociale del villaggio.

In effetti Temalac non possiede nessuna qualità che potrebbe caratterizzarlo come “bel paesaggio”. Non piace nemmeno a chi ci vive, come un giorno mi ha detto Raimundo, uno dei più preziosi informatori, interpretando il pensiero di tanti suoi compaesani: *estamos jodidos aquí, no hay nada, pero es nuestro pueblo*, siamo fottuti qui, non c'è niente, però è il nostro paese; qui, aggiunge, è dove siamo nati e cresciuti, qui viviamo, è la nostra comunità, la nostra radice. Lo stesso forte sentimento di appartenenza è condiviso anche dai giovani, sia dai pochi che sono rimasti in paese sia dai tanti che sono emigrati e si esprime, per esempio, in un orgoglioso attaccamento alla lingua (il *nahuatl*) che si è sempre parlata e alle tradizioni che, come le feste, si ripetono di anno in anno. Temalac è uno dei tanti piccoli e sconosciuti villaggi indigeni di cui non c'è traccia nelle patinate pubblicità destinate ai turisti, caratterizzati da un alto indice di povertà e di marginalità e dalla insufficienza o inesistenza di servizi di base come acqua potabile, fognature, raccolta dei rifiuti, assistenza sanitaria. Per dirla con Guillermo Bonfil Batalla si tratta di uno dei tanti tasselli che costituiscono il variegato mosaico del *México profundo* (BONFIL BATALLA, 1994), dove la alterità e la diversità culturale si sono finora tradotte in disuguaglianza sociale e in relazioni asimmetriche di dominazione/subordinazione.

Seguendo Cuisenier, sarei tentato di definire il villaggio, i terreni coltivati e le montagne che lo circondano un “non paesaggio” nel senso che nessuno degli abitanti lo guarda come tale mentre invece ne riconosce e costantemente ne ricrea tutte le possibili risorse, non solo materiali ma anche spirituali. Né, nonostante i numerosi e ampi spazi apparentemente vuoti, si potrebbe parlare di Terzo paesaggio e tanto meno di *residui*, nel senso che a questi termini dà Gilles Clément (CLÉMENT, 2005), visto che, come dirò, tutti gli spazi di pertinenza del villaggio, comprese le montagne circostanti, sono individuati da un nome e si prestano a molteplici attività economiche e cerimoniali. Durante il mio primo soggiorno a Temalac, *don* Epifanio, l'anziano della famiglia presso cui consumavo i pasti, mi invitò una sera a salire con lui sul tetto della sua casa per indicarmi, nominandoli, i monti che circondano il villaggio: non descriveva un paesaggio, tanto meno ne vantava la bellezza, ma con precisione di “antropogeografo” identificava per me i luoghi deputati alla ritualità e quelli ricchi di risorse materiali spiegandomene il nome. Così accompagnava il mio sguardo

verso il Malacocoxtli, dove abbondano i cactus a canne d'organo, il Tepetlayocan ricoperto di pietre, l'Huitlaloc che prende il nome da Tlaloc, la divinità azteca della pioggia e delle acque, il Teteltipan, il Cuapahyo e il Tlacacahualotepetl dove ci si reca a pregare e portare offerte per chiedere abbondanza di pioggia, il Zinacancuitlatl, così chiamato per una grotta ingombra di guano di pipistrelli, più lontano il Palantepetl dove si narra che in un remotissimo passato sulla sua cima si rifugiò e perì di fame la gente che vi era salita cercando scampo dal diluvio universale. Infine, al di là della cerchia di monti, si intravede una montagna grande e misteriosa, il Tecaballo, così chiamato perché guardandolo da lontano si può notare, scolpita sul suo fianco, una figura di cavallo con tanto di orecchie e di coda; un monte selvaggio, frequentato, come molti mi hanno riferito, da puma e da giaguari, e nelle cui viscere esiste una città dove i "rivoluzionari", dicono gli anziani, tenevano i loro cavalli. Anche qui, come ha osservato Malinowski a proposito del *kula*, il mito e le leggende trasformano il paesaggio naturale "in qualcosa di vivo e di familiare" caricandolo di significati e facendone oggetto di "intense emozioni" (MALINOWSKI B., 2004 [1922]: II, 302). Come ho potuto osservare, intense emozioni si manifestano apertamente, per esempio nelle cerimonie di *petición de lluvia* quando la popolazione, accompagnata da un o una *rezandero/a* che conosce le orazioni consegnate dalla tradizione va a pregare e a portare offerte sulla cima del Tlacacahualotepetl per impetrare la pioggia indispensabile per avere abbondanti raccolti. Ma il vasto territorio montuoso che circonda il *pueblo* costituisce un "paesaggio vivo e familiare" soprattutto perché è costantemente percorso da raccoglitori che ne conoscono e ne ricercano le tante specie vegetali da destinare all'autoconsumo e solo in piccola parte alla vendita. Non essendo proprietà privata, tutti gli abitanti di Temalac possono andare a raccogliere, oltre a numerose specie di piante medicinali, legname per cucinare e per costruire recinti, canne di *otate* per fabbricare le pareti delle abitazioni, foglie di palma per la copertura dei tetti, per la produzione di stuoie e per ricavarne legacci dai molteplici usi, *maguey* per la distillazione del *mezcal*, una quantità di frutti e di piante usate a scopo alimentare. Mentre la raccolta rappresenta una risorsa importante della poverissima economia locale, la caccia è praticata soltanto da alcuni uomini, i pochi che dispongono di un fucile e si spingono fino al Tecaballo per cacciare cervi e cinghiali e altri che si accontentano della fionda per tentare di abbattere qualche piccolo uccello.

Il territorio che si estende ai piedi delle alte montagne e delle colline è costituito da magri pascoli e da terreni coltivati, per lo più di modeste dimensioni, che costituiscono la base della economia locale. Solo le famiglie relativamente più agiate allevano piccole quantità di bovini, suini e animali da cortile (polli e tacchini) mentre la totalità della popolazione pratica una agricoltura di sussistenza: prima di tutto il mais, elemento primario e imprescindibile della alimentazione, e poi fagioli, pomodori, zucche, una grande varietà di peperoni, ecc. Non c'è soluzione di continuità fra gli spazi dell'abitare e gli spazi del lavoro agricolo e lo stesso *solar* intorno alla casa è spesso un orto in cui crescono alberi da frutto, si coltivano piante di tabacco o medicinali, erbe commestibili. Per di più, come ho accennato sopra, è anche il luogo dove si ammassano le pannocchie di mais in attesa che siano pronte da sgranare. Questi mucchi, disseminati in tutto il villaggio nell'epoca del raccolto, raccontano la "ricchezza" o la "povertà" della famiglia ma anche la abbondanza o scarsità di pioggia caduta nella stagione. Visti con gli occhi dei nativi sono forse questi mucchi l'elemento più significativo ed "emozionante" del paesaggio locale, testimonianza concreta e palese dello sforzo umano e, insieme, garanzia, più o meno generosa, di non patire la fame. Appena meno frequenti ma altrettanto vistosi sono i mucchi di zucche spaccate in due e messe a seccare e quelli di cuori di *maguey*, l'agave da cui si distilla il *mezcal*.

C'è così un *continuum* necessario e dinamico fra il lavoro nei campi o nella montagna e la vita familiare e sociale all'interno del villaggio, *continuum* che riguarda anche gli animali, soprattutto muli e maiali, che molti tengono in un recinto a fianco del *solar*.

Le "reti di relazioni con altre specie viventi" di cui scrive Cristina Papa costituiscono qui uno scenario denso di attività che non si lascia decifrare in nessun modo come paesaggio, tanto meno da uno sguardo esterno e lontano. Le rare volte che ho provato a fotografare il villaggio dall'alto, per esempio durante una escursione al Tlacacahuatlotepetl, non ho fatto altro, in realtà, che riprodurre questo sguardo inevitabilmente falsato da una prospettiva che ignora la ricchezza delle relazioni e delle attese che lo animano. È un po' come quando si ammira un presepio meccanico: in un primo momento si apprezza il cielo stellato, le montagne di carta colorata, le case e le grotte illuminate ma soltanto quando ci si avvicina fin quasi a toccarlo ci si accorge del fabbro che batte col martello, della vecchia che fila e di tutti gli altri elementi mobili che rendono "quasi viva" la scena.

Anche il paesaggio sonoro di Temalac, impresso nella mia memoria e registrato come disturbo nelle tantissime interviste realizzate negli anni, è ricco di segnali che rappresentano la vita locale, quella di tutti i giorni e quella delle ricorrenti cerimonie religiose e civili: asini che ragliano, galline che chiocciano, tacchini che gloglottano, maiali che grugniscono, cani che abbaiano sul far della sera e, in ogni occasione festiva, il fracasso musicale della banda e il fragore dei mortaretti che in grande quantità vengono sparati per omaggiare un santo o per festeggiare un matrimonio. Ogni mattina all'alba un altoparlante, a tutto volume e a ripetizione, allietta il risveglio dell'intero villaggio trasmettendo musica *ranchera* o *mañanitas*, sdolcinate canzoncine di auguri per qualcuno che compie gli anni, informando che presso la tal famiglia è disponibile pollo *destazado* (a pezzi), carne di maiale, pesce, ortaggi, ecc., invitando i padri di famiglia a presentarsi per un certo lavoro collettivo, convocando riunioni di interesse generale, annunciando che è arrivato il sacerdote per celebrare la messa, e così via. Con un secondo altoparlante il gestore dell'unico telefono a disposizione della comunità avvisa le persone di presentarsi per ricevere una chiamata ripetendo sempre la stessa frase: "*Bueno, x y tiene una llamada, tiene cinco minutos, x y*". Ovunque ci si trovi bisogna correre per arrivare al telefono entro cinque minuti e intanto tutti gli altri possono venire a conoscenza di chi viene cercato. Prima che cominciassero ad apparire i telefoni cellulari questo servizio, pur rumoroso e indiscreto, era l'unico mezzo che permetteva ai tanti emigrati negli Stati Uniti o in località lontane del Messico di mantenere un contatto con le proprie famiglie.

È l'emigrazione, d'altra parte, che caratterizza *in absentia* e dolorosamente il panorama umano di Temalac: molte abitazioni appaiono disabitate o abbandonate, in giro si vedono pochi giovani e la continuità della vita economica e sociale del villaggio poggia in gran parte sulle spalle dei tanti anziani che continuano a lavorare fino a che le loro condizioni di salute lo permettono. Nello stesso tempo gli emigranti con le loro rimesse più o meno regolari agiscono sul paesaggio locale sia, come ho accennato sopra, investendo i risparmi nella costruzione di case in muratura sia, soprattutto, contribuendo generosamente alle ingenti spese necessarie per l'organizzazione delle due grandi feste che animano il villaggio e richiamano moltitudini di persone dai paesi vicini. Entrambe le feste sono dedicate alla Vergine Maria o, per meglio dire, a due sue immagini, una statua lignea della *Purísima Concepción* e un dipinto della *Virgen de Guadalupe*,

conservate nella chiesa del villaggio e oggetto di grande venerazione. Ogni festa dura tre giorni, in gennaio e in dicembre, e molti emigrati affrontano lunghi viaggi per essere presenti agli eventi che di anno in anno riaffermano il forte senso di identità locale. Vale la pena ricordare che le due feste corrispondono alla divisione di Temalac in due *barrios*, in due quartieri, ai cui abitanti spetta il compito di organizzare la propria, prima di tutto grazie al contributo economico dei migranti. *Sin ellos no hacemos nada, no se hace nada!* Senza di loro non si fa nulla, commenta Raimundo facendomi il conto approssimativo delle migliaia di *pesos* che servono per i tanti eventi, religiosi e soprattutto ludici, che cambiano l'aspetto, di solito tranquillo, di Temalac. Sante messe e processioni cedono presto il posto ai balli, ai fuochi di artificio, alle bande di musicisti che suonano per le strade, agli spettacoli di giovani che cavalcano tori imbizzarriti, al grande consumo di birra e di *mezcal*. Il fragore continuo dei mortaretti sparati da mattina a notte è la colonna sonora che accompagna e sottolinea la trasformazione del consueto paesaggio quasi deserto di Temalac in una specie di carnevale affollato, rumoroso, variopinto. Diversamente dal nostro Paese dove il massiccio fenomeno della migrazione è fatto di arrivi declinati come problema di sicurezza, qui da dove sono partiti e continuano a partire, i migranti, rientrando per qualche giorno al villaggio o inviando denaro, costituiscono un aspetto essenziale dell'“agire umano che costruisce la località”. Ed è anche per questo che nessuna fotografia o dipinto, e nemmeno uno sguardo di turista, riuscirebbero a cogliere o a rappresentare il “paesaggio” di Temalac.

Riferimenti bibliografici

- BONFIL BATALLA G., 1994, *México profundo. Una civilización negada*, Grijalbo, México.
- CLÉMENT G., 2005, *Manifesto del Terzo paesaggio*, a cura di Filippo De Pieri, Quodlibet, Macerata.
- CUISENIER J., 1989, *À l'ombre des Carpates*, “Ethnologie Française”, vol. 19, n. 3, juillet-septembre 1989, pp. 244-252.
- MALINOWSKI B., 2004 [1922], *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, introduzione di Giancarlo Scoditti, 2 voll., Bollati Boringhieri, Torino.

- PAPA C., 2012, *Paesaggio/paesaggi: una introduzione*, pp. 7-16 in PAPA C. (a cura di), *Lecture di paesaggi*, Guerini, Milano.
- SERENI E., (1996) [1961], *Storia del paesaggio agrario italiano*, Laterza, Roma-Bari.

Per un'antropologia degli affetti, delle aspettative, delle responsabilità: la famiglia senegalese all'epoca della migrazione "irregolare" (Kolda, Senegal meridionale, 2017-2023)*

1. Per la famiglia

“L'ho fatto per la famiglia” è l'affermazione ricorrente nelle storie di migrazione dei senegalesi avventuratisi fra il 2011 e il 2019 sulla rotta mediterranea centrale, e rientrati al paese per iniziativa individuale o grazie alle operazioni di rimpatrio assistito che dal 2016 l'Organizzazione Mondiale della Migrazione, con fondi europei, ha organizzato in Libia e in altre località lungo il percorso¹.

Del ruolo centrale della famiglia nell'alimentare le ambizioni migratorie giovanili parlano da tempo il dibattito pubblico senegalese, il governo e le organizzazioni non governative senegalesi e straniere che, dopo il lancio del Fondo Fiduciario per l'Africa al Summit Europeo della Valletta del 2015², hanno partecipato ai tentativi dell'Unione

* Le ricerche alla base di questo saggio sono state condotte, assieme a Elhaji Cheikou Baldé, nell'ambito dei seguenti progetti: Agenzia Italiana per la Cooperazione, AID 10733, “Azioni di contrasto alla dinamica migratoria sul corridoio Senegal – Guinea-Bissau, Regioni di Kolda e di Gabu”; Agenzia Italiana per la Cooperazione, AID 011.427, “Ripartire dai giovani: promotori dello sviluppo locale e della migrazione consapevole” e PRIN-2022, “Navigating Returns: West African Experiences of Difficult Homecoming”.

1 Sulla migrazione “irregolare” senegalese si è sviluppata negli anni un'ampia letteratura. A titolo indicativo: sulla necessità di storicizzare il fenomeno (MAHER, 2017); sulle aspettative dei giovani (ZINGARI *et al.*, 2023); sulle campagne di dissuasione promosse dall'Unione Europea (SCHENETTI, MAZZUCATO, 2024); sui ritorni difficili dalla migrazione internazionale (STRIJBOSCH, MAZZUCATO, BRUNOTTE, 2023); sulla migrazione senegalese dagli anni 1950 fino agli inizi del 21 secolo (DIOP 2008).

2 Il Fondo Fiduciario per l'Africa – *l'European Union Emergency Trust Fund for*

Europea di arginare la mobilità sub-sahariana attraverso il Mediterraneo, intervenendo sui contesti d'origine in Africa Occidentale. Che cos'è allora la famiglia senegalese?

Cristina Papa (PAPA, FAVOLE, 2016: 199) ci insegna che il concetto “famiglia”, come usato nella quotidianità “necessita sempre di una messa a punto quando si passa ai linguaggi specialistici”. I contorni vanno delimitati, insistendo sul criterio della coabitazione per definire l'unità domestica, oppure occorre guardare ai criteri che strutturano una rete di relazioni parentali, come la filiazione patri o matri-lineare. E ancora si parla di famiglie monogamiche, poligamiche o estese. L'analisi dovrebbe includere i significati che al termine sono localmente attribuiti, così come le gerarchie, i conflitti e le tensioni che attraversano questa sfera di socialità, evitando di idealizzare le relazioni familiari (PAPA, FAVOLE, 2016: 199-200). È da questo spunto che, sulla base di ricerche etnografiche e storiche sulle dinamiche della migrazione “irregolare” condotte nella regione di Kolda (Senegal meridionale) a partire dal 2017, le prossime pagine argomentano la rilevanza di questa mobilità svantaggiata per avvicinarsi alla comprensione della “famiglia” come una rete relazionale in costante costruzione e discussione.

Due sono in *fulfulde* – lingua maggioritaria della regione di Kolda – i termini più usati per indicare questa istituzione. “Suduu”, la casa, corrisponde nel lessico antropologico al gruppo domestico, come spazio sia delle relazioni produttive e riproduttive sia delle abitudini, degli affetti e delle aspettative reciproche che nascono dalla coabitazione fra persone che hanno legami di sangue, di affinità ma anche soltanto di amicizia. La “suduu” può infatti accogliere orfani, figli di matrimoni precedenti, stranieri di passaggio. “Musidal” è invece la “parentela”, la “famiglia” in senso esteso, il “clan”. Nonostante derivi dalla radice “mus”, che significa allattare, il termine indica il rispetto reciproco e la solidarietà che dovrebbero sussistere tra fratelli e sorelle dello stesso padre, e in senso lato fra gli agnati (DUPIRE, 1970: 149). Il verbo qui usato al condizionale indica una tensione fra la rappresentazione ideale di queste relazioni e la loro negoziazione etica quotidiana. Quello che vorrei mostrare è come la migrazione “irregolare” generi delle situazio-

Africa (EUTF) – è un dispositivo di cooperazione tra Unione Europea e paesi africani centrato sul controllo dei flussi migratori, con progetti di supporto alla gestione delle frontiere, le forze dell'ordine, interventi di sensibilizzazione sui rischi della migrazione “irregolare”, e iniziative di sviluppo mirate a fornire ai giovani delle opportunità di realizzazione economica in loco (BELLAGAMBA, VITTURINI, 2021: 138-139).

ni sociali rivelatrici della costante interrogazione morale e sociale sui modelli da applicare e i risultati da raggiungere nel mediare (ma anche nel navigare) le relazioni parentali. La traiettoria di Mamadi, rientrato dal Niger a Kolda nel 2019, porta alla luce la complessità soggettiva dell'essere e del sentirsi riconosciuto come figlio in un contesto in cui si nasce in una “sudu”, si cresce in un'altra, e si aspira a ricostituire l'appartenenza originaria. La vicenda di Mussa, deceduto in Marocco nel 2023 e rimpatriato nel villaggio come salma, investe invece la figura paterna, considerata dalla comunità come in qualche modo responsabile dell'accaduto. Entrambe le situazioni arricchiscono la comprensione della migrazione di ritorno come dinamica ricostituzione della “casa(e) e delle appartenenze” (PAULI, 2021: 104).

2. *“Lawol ley”: una forma di migrazione svantaggiata*

Quando si parla di migrazione “irregolare” bisogna riconoscere che una definizione consensuale del fenomeno ancora deve essere raggiunta, e che comunque l'aggettivo “irregolare” qualifica il punto di vista e le politiche migratorie della società che riceve piuttosto che la prospettiva dei contesti d'origine³. Nella regione di Kolda è l'espressione fulfulde “lawol ley” a identificare questo tipo particolare di migrazione internazionale, compiuta in assenza di titoli legali per entrare e risiedere nel paese d'arrivo. “Lawol ley” è la “strada in basso”, in opposizione al viaggio aereo di chi raggiunge l'Europa e altre destinazioni del Nord globale con un relativo agio (MASI, 2024: 23). Fra il 2011, anno della morte di Muammar Gheddafi e il 2018 – periodo in cui gli sbarchi sulle coste italiane aumentarono in modo esponenziale, per poi ridursi grazie alle iniziative del governo Gentiloni nell'ultima parte del suo mandato (12 dicembre 2016-1 giugno 2018) e dei decreti sicurezza promulgati dal successivo governo Conte I (1 giugno 2018-16 dicem-

3 Si veda, per esempio: https://home-affairs.ec.europa.eu/networks/european-migration-network-emn/emn-asylum-and-migration-glossary/glossary/irregular-migrant_en; <https://www.iom.int/key-migration-terms>; è preferibile, quando la migrazione è considerata nella prospettiva dei paesi d'origine, parlare di “dislocazione forzata”, riconoscendo che “forzata” rimanda a livelli diversi di costrizione, da quella generata dal conflitto armato (come dal 2012 accade nel Delta interno del Niger, a cavallo fra Mali e Burkina Faso) a quella che consegue da storie di spoliazione, esclusione e sfruttamento (DELGADO WISE, 2022: 509). È questo il caso della regione di Kolda.

bre 2019) – la “lawol ley” ha dominato la vita quotidiana della regione di Kolda. Dopo una flessione dalla fine del 2019 al 2021, causata più dalla pandemia covid-19 che dagli interventi europei per contenerla, ha ripreso vigore: diminuite le partenze sulla rotta mediterranea centrale, considerata ormai troppo complicata e rischiosa, i senegalesi hanno imboccato la strada verso la Spagna, attraverso il Marocco o la rotta oceanica delle isole Canarie. È stata quest’ultima, negli anni 2005-2006, a segnare il primo grande ingresso della regione di Kolda nei circuiti della migrazione “irregolare” verso l’Europa, quando più di trentamila sbarchi sulle isole Canarie inaugurarono una prima stagione di accordi fra paesi europei, nello specifico la Spagna, e paesi dell’Africa Occidentale volti al controllo e alla riduzione dei flussi migratori. La seconda ondata di partenze importante è stata dopo la caduta del regime di Gheddafi nel 2011. Fra il 2014 e il 2017, la rotta mediterranea centrale ha attirato un numero di viaggiatori considerevole: complice di questo sviluppo è stato il miglioramento infrastrutturale della regione di Kolda e dell’intera rete di trasporti senegalese. Nel contesto di un’accresciuta interconnessione con l’esterno di una regione che per lungo tempo si è percepita, ed è stata percepita, sul margine delle dinamiche nazionali, la “lawol ley” è cresciuta. Pubblicato dall’OIM nel 2018, il profilo migratorio del Senegal segnalava che, dei 3023 migranti di ritorno dal Niger e dalla Libia che l’organizzazione aveva aiutato, il 25% proveniva dalla regione di Kolda.

3. *Di chi sono figlio?*

Nel 2020, Mamadi è uno dei “ritornati” che sostiene di essersi avventurato verso la Libia “per la famiglia”. La sua traiettoria personale è esemplificativa della complessità esistenziale che si cela dietro questa affermazione. Nato in una famiglia fulbe in un villaggio in prossimità di Kolda, Mamadi rimane orfano di padre in tenera età. La madre e i fratelli maggiori lo affidano alla zia paterna, sposata in una famiglia jahanka della città di Kolda. L’istituto dell’affidamento, “tutelle”, è una delle modalità attraverso cui le famiglie rurali assicurano – attraverso il coinvolgimento di amici, parenti in città – che i figli possano accedere alle opportunità del contesto urbano. L’affidamento di Mamadi alla zia paterna alleggeriva di una responsabilità l’unità domestica rimasta priva di capo-famiglia, e al tempo stesso gli prometteva l’opportuni-

tà di crescere in un ambiente più agiato. Lui apprende il jahanka, e si allontana dal suo background socio-culturale fulbe. Conosce però bene le sue relazioni “biologiche” e le sue appartenenze culturali. Ci racconta, infatti, che a un certo punto si sentiva arrabbiato e soffriva da un lato per essere stato allontanato dalla madre e dall'altro per essere stato solo parzialmente accolto dalla famiglia *jahanka* che lo aveva cresciuto⁴. Era allo stesso tempo, se è possibile tradurre i suoi sentimenti in un linguaggio socio-antropologico, un figlio biologico abbandonato e un figlio adottato mai completamente integrato.

Nel 2018, fra i giovani della regione di Kolda, la popolarità della “lawol ley” era ai suoi massimi. Fra coloro che partivano, alcuni riuscivano a raggiungere l'Italia in tempi molto brevi. Mamadi decide di provare e compie un passaggio “classico”: torna al villaggio e chiede ai fratelli maggiori un pezzetto di terra per fare una stagione agricola coltivando arachidi. Venduto il raccolto, cerca l'aiuto della madre per integrare la cifra che è riuscito a racimolare. La madre vende l'unica mucca che possiede per aiutarlo. Raggiunta la Libia attraverso il Niger, viene respinto indietro. Dal Niger, torna in Senegal grazie ai programmi governativi di sostegno per i cittadini in difficoltà all'estero. Nuovamente a Kolda, quando lo incontriamo cercava di ritagliarsi una nicchia nell'economia informale urbana, una fra i molti “ritornati” che non era riuscito a ottenere un supporto economico per la reintegrazione né dall'OIM né dagli altri progetti attivi sul territorio. La “lawol ley” ha reciso i suoi legami con la famiglia jahanka. I rapporti con la madre e i fratelli biologici, che Mamadi aspirava a ricostituire attraverso la migrazione, assumendo un ruolo di supporto economico nei loro confronti grazie alle rimesse che avrebbe generato, sono tesi. Il fratello maggiore gli rimprovera di aver sperperato le poche risorse della madre. “Hersa” – la vergogna – è un concetto fondamentale della vita relazionale fulbe, il cui significato va considerato contestualmente (DUPIRE, 1970: 189-190; MASI, 2024: 22). Non ci si vergogna in astratto ma nel concreto di una dinamica sociale d'interazione fra il soggetto e la sua rete relazionale. Il sentimento nasce dal fatto che le mancanze personali sono di dominio pubblico, anche se per evitar imbarazzo gli altri si astengono dal sottolinearle apertamente. Mamadi ci confida di essere in questa condizione, comune anche a molti altri ritornati dalla rotta mediterranea centrale (MASI, 2024: 159). La soluzione è l'isola-

4 Conversazioni con Mamadi, regione di Kolda, 9/10/2020, 12/10/2020, 7/11/2020, 28/11/2020.

mento, che si configura come una combinazione di iniziativa individuale (onde evitare il confronto, ci si sottrae agli sguardi altrui) e sociale: per evitare di suscitare “hersa”, gli altri evitano di interagire con la persona. Il confine morale fra questa forma di cura e l’abbandono è sottile, continuamente argomento di discussione.

Per reclamare la sua filiazione biologica e la sua appartenenza culturale, Mamadi ha tagliato la sua appartenenza socio-culturale ja-hanka. In una certa misura, la battaglia del riconoscimento l’ha vinta perché la madre lo ha aiutato a partire. Nel processo, però è diventato un fratello (e forse anche un figlio) che sente su di sé il peso delle basse aspettative che madre e fratelli hanno maturato nei suoi confronti. Quello che è riuscito ad ottenere, attraverso il tentativo di viaggiare la “lawol ley”, è una ri-parentizzazione al ribasso. Nel frattempo, il suo ritorno ha messo in moto altri processi relazionali. Nella città di Kolda ha trovato una donna che possiede una moto e cerca un giovane conduttore cui affidarla. Quella donna gli ha anche trovato un posto dove vivere in città: è un mentore estraneo alla rete familiare, tanto biologica quanto adottiva, che temporaneamente però ha assunto il ruolo di sostegno che caratterizza l’ideale della “musidal”. La “lawol ley” sembra essere il prodotto di questo percorso esistenziale caratterizzato dall’alternanza di connessione e disconnessione ma anche l’innescio di un faticoso riposizionamento, che coinvolge Mamadi, i fratelli maggiori e la madre stessa.

Nel 2024, le divergenze sono superate. Mamadi si è stabilito al villaggio, e i fratelli gli hanno concesso uno spazio nella dimora familiare, e della terra su cui praticare l’agricoltura. Due sono le conclusioni che si traggono dalla vicenda. I primi agenti di reintegrazione dei ritornati della “lawol ley” sono le reti familiari strette (BELLAGAMBA, BALDE, 2022: 15-16). E, questo processo, come nel caso di Mamadi, non solo può durare diversi anni ma anche configurarsi come una tappa di una dinamica di apparentamento e dis-apparentamento, consolidamento e indebolimento dei legami familiari, che si estende sull’arco intero della vita.

4. *Che padre sei?*

Sori è uno “spagnolo”, così viene chiamata quella generazione di migranti che sulla fine degli anni 1980 e negli anni 1990 si avventurò verso la Spagna. Rispetto alle dinamiche di altre regioni del Sene-

gal, entrate nei circuiti della migrazione internazionali ancora prima dell'indipendenza del paese, la regione di Kolda ha una storia migratoria tardiva, complice negli anni 1970 la diffusione della coltura commerciale del cotone, che ha garantito prosperità agli agricoltori quando invece il settore languiva in altre parti del paese.

Nei primi anni 1990 Sori lascia il villaggio di Sare Baldekunda con un piccolo gruppo di coetanei del circondario. Qualche anno in Spagna come guardiano di una villa e poi il rientro: essendo deceduto il padre, le responsabilità domestiche lo hanno richiamato. Sori reinveste i proventi della migrazione nel bestiame riuscendo a inserirsi negli ingranaggi della SODIFETEX (Société de développement et des fibres textiles)⁵, la compagnia che gestisce dagli anni 1970 la produzione e commercializzazione del cotone nel Senegal sud-orientale. Da quel momento, rispetto agli standard locali, diviene una persona benestante.

Nel 2014, quando lo incontrai per la prima volta per parlare dell'economia della regione, aveva circa 200 capi di bestiame; il suo lavoro lo faceva viaggiare in altri paesi africani e in Europa. Ed è la vicenda del figlio Mussa, morto nel 2023 in Marocco, a offrire ulteriori spunti alla riflessione sui ruoli parentali. Il suo ritorno potrebbe essere qualificato come "estremo", parte di una ampia casistica di decessi provocati dalla migrazione⁶: l'ultimo rimpatrio, come corpo, per riposare nel piccolo cimitero di Sare Baldekunda. È il fallimento delle sue aspirazioni migratorie ma pure il fallimento della genitorialità, qui intesa come insieme di aspettative e di responsabilità nei confronti dei figli, quello che si vorrebbe fossero (e non sono) e ciò che si sarebbe socialmente chiamati a fare nei loro confronti. "Hersa", la vergogna, come ho già spiegato è la mancanza soggettiva percepita e sofferta nella relazione con gli altri. In questo caso è Sori il soggetto coinvolto: perché Mussa si è avventurato verso il Marocco? Lo ha forse Sori segretamente sostenuto nonostante la madre avesse cercato in ogni modo di dissuaderlo? Sare Baldekunda è un contesto sociale ristretto dove la maggioranza

5 <https://sodefitec.sn/> (ultimo accesso: 30 gennaio 2025)

6 La letteratura sul rapporto fra morte e migrazione si è spostata dalla considerazione del decesso nelle società di accoglienza dei migranti (morire nella migrazione) a quella delle morti provocate dalla dislocazione e avvenute nel processo (LESTAGE, 2019: 193). Solo nei primi cinque mesi del 2024, si calcolano 5000 persone annegate sulla rotta oceanica verso le Isole Canarie, provenienti da Marocco, Mauritania, Senegal, Gambia e Guinea-Bissau: <https://www.reuters.com/world/migrants-dying-unprecedented-numbers-canary-islands-route-ngo-says-2024-06-12/> (ultimo accesso 30 gennaio 2025).

della popolazione discende dal fondatore del villaggio: la crisi generata da un decesso si ripercuote ogni livello, ancora di più per la morte violenta di un giovane. Mussa, come altri figli di agricoltori e allevatori qualificabili come benestanti, era stato avviato sulla strada dell'istruzione, fino a conseguire la laurea in economia all'Università di Dakar. Niente lavoro però. Parte alla volta del Marocco, dove i senegalesi possono entrare senza un visto. Mentre è alla ricerca di una possibilità per raggiungere l'Europa, la polizia lo arresta. Perde la vita nell'incidente stradale del furgone che lo stava trasportando verso uno dei centri urbani del deserto, nei pressi della frontiera con l'Algeria⁷.

Perché Sori, dicono i giovani del villaggio, non ha usato i suoi contatti alla SODIFETEX per trovare un impiego a Mussa? Che cosa avrebbe motivato questa mancanza di responsabilità genitoriale? E altro ancora, perché è convinzione dei giovani di Sare Baldekunda che la generazione dei "padri" rifiuti di cedere il controllo sulle risorse chiave – terra e bestiame – che potrebbero consentire ai figli di costruire un futuro. Non solo: per ottemperare alle loro responsabilità domestiche, i "padri" tenderebbero a drenare non solo lavoro dai più giovani ma anche risorse economiche da quei figli che riescono ad avere un impiego salariato⁸.

Sori evita di menzionarmi le circostanze della morte di Mussa, quando lo incontro per porgere le condoglianze nel luglio del 2023⁹. La "lawol ley" è rimossa dalla nostra conversazione. Nel cortile della casa dove risiede con la seconda moglie, giace a terra un'unità di bollitura del latte. "Stai per aprire una latteria?", gli chiedo; "è per Maimuna, la madre di Mussa, che presiede l'associazione pastorale femminile di Sare Samba", mi risponde. Partecipare e presiedere a un'iniziativa che dovrebbe restituire un senso alla quotidianità di Maimuna è il modo con cui Sori cerca di mostrarsi in grado di assumere le responsabilità che socialmente è atteso un marito dovrebbe avere verso la moglie. Sare Baldekunda sta a guardare: è conoscenza condivisa che fra gli effetti disastrosi della "lawol ley" ci sia non solo la morte del viaggiatore ma anche quella successiva della madre, consumata interiormente dal dolore.

7 Sulla partecipazione del Marocco agli sforzi europei di contenimento della mobilità sub-sahariana è stato scritto molto. Dagli anni 2010, una politica di maggiore integrazione nei confronti dei sub-sahariani è stata accompagnata dalla dislocazione dei migranti qualificati come "irregolari" dalle coste mediterranee verso le zone desertiche del paese. Si veda: GROSS-WYRTZEN, 2020.

8 Note sul campo, regione di Kolda, 9/07/2023.

9 Conversazione con Sori, regione di Kolda, 5/07/2023.

5. *Conclusion*

In linea con i dibattiti che negli studi antropologici sulla parentela circondano il processo di “apparentamento” e “de-parentamento” (CARSTEN, 2004; GRILLI 2019; GONZÁLEZ DÍEZ, 2022), le due situazioni che ho cercato di descrivere, invitano a riflettere sulla dimensione performativa dei ruoli parentali: non si è figli o padri a prescindere, lo si diventa ogni giorno nel quadro più ampio di un continuo aggiustamento e valutazione degli accadimenti e delle scelte che si fanno (o non si fanno) da parte sia dei soggetti coinvolti nella relazione sia del contesto circostante. Questa dimensione socio-culturale minuscola e imbricata nelle traiettorie personali sfida le ambizioni di generalizzazione: è la strada dell'antropologia esistenziale, intesa quale spinta a teorizzare gli eventi come risultato dell'interazione dinamica fra le possibilità finite delle circostanze in cui gli esseri umani si trovano a vivere e la loro capacità di creare forme di socialità praticabili (JACKSON, 2012).

“La famiglia africana è estesa, molto estesa”, ha scritto Peter Geschiere (2020) parafrasando i suoi interlocutori camerunensi. Per cercare di capire come si estende e si restringe secondo le congiunture, e addentrarmi nel lavoro soggettivo e intersoggettivo della “sudu” e della “musidal” ho usato due situazioni di ritorno dalla “lawol ley”. “Tampere”, in fulfulde, “la fatica” è un concetto centrale nella vita sociale della regione di Kolda. È legittimo, e condiviso dagli interlocutori locali, parlare di una “fatica” della parentela: compassione, solidarietà, supporto affettivo e materiale (poiché l'uno ha bisogno dell'altro) – tutti concetti-chiave della cultura relazionale fulbe di questa parte del Senegal – sono i parametri attraverso cui il sé si misura rispetto agli altri e gli altri rispetto al sé. Due sono i punti di contatto fra questo esercizio etnografico e il contributo scientifico di Cristina Papa. Il primo è lo studio della famiglia e delle sue forme storicamente e culturalmente variabili (PAPA, FAVOLE, 2016). Il secondo è costituito dall'interesse per le dinamiche di trasformazione del mondo rurale (PAPA, 1994; PAPA, 2023): l'Italia centrale di cui si è interessata Cristina Papa e la regione di Kolda sono meno distanti (e diversi) l'una dall'altra di quanto potrebbe apparire, contesti agricoli, artigianali e pastorali partecipi di quella storia globale del lavoro che ha trasformato e continua a trasformarle attraverso la mobilità geografica della manodopera.

Quale tipo di antropologia praticare di fronte a queste realtà (PAPA, 1994: 559)? Lo studio della “lawol ley” dal punto di vista delle rela-

zioni familiari costituisce il primo passo di un progetto più ambizioso di comprensione storica del cambiamento socio-culturale, politico ed economico della ruralità senegalese dall'introduzione delle colture commerciali alla fine dell'Ottocento, passando dai grandi progetti di agricoltura irrigua degli anni 1980, fino ai processi di urbanizzazione rurale di questo nuovo secolo, ponendo le basi perché gli studi sull'Africa beneficino comparativamente delle esperienze che l'antropologia italiana ha maturato, attraverso il lavoro di Cristina Papa e di altri, sui cambiamenti e gli sviluppi delle campagne italiane.

Riferimenti bibliografici

- BELLAGAMBA A., BALDÉ E., 2022, *La migrazione in prospettiva: regioni di Kolda e Sédhiou (Senegal), Gabu (Guinea-bissau)*, Milano, Ledizioni.
- BELLAGAMBA A., VITTURINI E., 2021, *La storia locale del nesso migrazioni-sviluppo: Politiche, attori ed esperienze nel Gambia post-dittatura*, "Antropologia", vol. 8, n. 3, ottobre 2021, pp. 137-168.
- CARSTEN J., 2004, *After kinship*. Cambridge University Press, Cambridge.
- DELGADO WISE, R., 2022, *Unsettling the migration and development narrative. A Latin American critical perspective*, "International Migration", vol. 60, n. 4, march 2022, pp. 8-18.
- DIOP M. C., 2008, *Le Sénégal des migrations: mobilités, identités et sociétés*. Karthala Editions, Paris.
- DUPIRE M., 1970, *Organisation sociale des Peul: étude d'ethnographie comparée*, Librairie Plon, Paris.
- GESCHIERE P., 2020, "The African family is large, very large". *Mobility and the flexibility of kinship-examples from Cameroon*, "Ethnography", vol. 21, n. 3, july 2020, pp. 335-354.
- GONZÁLEZ DÍEZ J., 2022, *Dalla fictive kinship al kinning: vecchi e nuovi sguardi sulla parentela oltre la parentela*, "Rivista di antropologia contemporanea", vol. 3, n. 2, luglio-dicembre 2022, pp. 285-306.
- GRILLI S., 2019, *Antropologia delle famiglie contemporanee*, Carocci, Roma.

- GROSS-WYRTZEN L., 2020, *Contained and abandoned in the "humane" border: black migrants' immobility and survival in Moroccan urban space*, "Environment and Planning D: Society and Space", vol. 38, n. 5, may 2020, pp. 887-904.
- JACKSON M., 2012, *Lifeworlds: essays in existential anthropology*, University of Chicago Press, Chicago.
- LESTAGE F., 2019, *Comment les cadavres des migrants sont devenus des objets sociologiques. Notes sur quelques travaux en sciences humaines et sociales (2012-2018)*, "Critique internationale", vol. 2, avril 2019, pp. 193-203.
- MAHER S., 2017, *Historicising "irregular" migration from Senegal to Europe*, "Anti-Trafficking Review", vol. 9, 2017, pp. 77-91.
- MASI G. M., 2024, *Fallire la migrazione. Esperienze senegalesi di ritorno dalla Rotta Centrale Mediterranea*, Edizioni Arcoiris, Salerno.
- PAPA C., 1993, *Famiglia, residenza, patrimonio: quali modelli?*, "La ricerca folklorica", n. 27, aprile, pp. 13-33.
- PAPA C., 1994, *Le travail entre démologie, muséographie et culture matérielle*, "Ethnologie française", vol. 24, n. 3, juillet-septembre 1994, pp. 549-565.
- PAPA C., 2023, *Dalla deruralizzazione alle campagne urbane: processi e prospettive*, "Lares: rivista quadrimestrale di studi demo-etno-antropologici", vol. LXXXIX, n. 1, gennaio-aprile 2023, pp. 23-44.
- PAPA C., & FAVOLE A., 2016, *Nouveaux regards sur les pratiques familiales italiennes*, "Ethnologie française", vol. 46, n. 2, 2016, pp. 197-206.
- PAULI J., 2021, *Return migration*, in COHEN G., SIRKECI I. (a cura di), *Handbook of culture and migration*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham, pp. 95-109.
- SCHENETTI C., & MAZZUCATO V., 2024, *Doing and contesting borderwork in Senegal: local implementers of migration information campaigns*, "Journal of Ethnic and Migration Studies", vol. 50, n. 12, march 2024, pp. 2803-2821.
- STRIJBOSCH K., MAZZUCATO V., & BRUNOTTE U., 2023, *Performing return: victims, criminals or heroes? Senegalese male returnees enga-*

ging with the stigma of deportation, “Gender, Place & Culture”, vol. 30, n. 11, may 2023, pp. 1617-1637.

ZINGARI G. N., RICCIO B., SAKHO P., & CISSOKHO D., 2023, *It's only a matter of hope: rethinking migration decision-making in contemporary Senegal; among lived immobilities, development interventions, and social inequalities*, “Africa Today”, vol. 69, n. 3, spring 2023, pp. 27-51.

“Ragazzi di strada” in Romania: una riflessione sulla pratica dell’etnografia in contesti di marginalità sociale

Colgo con immenso piacere l’invito a scrivere questo articolo in onore di Cristina Papa, punto di riferimento fondamentale durante il mio percorso di studi. Non posso dimenticare il tempo infinito che Cristina è riuscita a trovare, nonostante la mole dei suoi impegni, per ascoltare i resoconti delle mie riflessioni etnografiche, i miei dubbi e spesso le mie frustrazioni, regalandomi sempre un’angolazione nuova con cui rileggere i dati e restituendomi spesso il coraggio di continuare anche quando avrei volentieri tirato i remi in barca. Conversazioni che non avvenivano solo negli orari di ricevimento e tra le mura del dipartimento, ma spesso anche davanti ad una tazza di tè nel salotto o nella biblioteca della sua casa, negli orari e nei giorni più improbabili.

Cristina è sempre riuscita ad affiancare il rigore scientifico ad un senso di informalità che creava anche aprendo le porte di casa ma soprattutto ascoltando, osservando e dando valore a nuove ipotesi senza mai dare nulla per scontato. La ringrazio non solo per avermi aiutato a sviluppare un approccio antropologico ma anche e più profondamente per avermi trasmesso quella capacità dello sguardo sull’altro che sa essere vicino senza sostituirsi ad esso, che sa valorizzare senza togliere l’oggettività, che sa essere severo senza mai sovrastare.

Questo scritto riprende in parte un articolo precedentemente pubblicato (BEZZI, 2012) e riporta alcune riflessioni teoriche sull’etnografia condotta in contesti di marginalità sociale in Romania e a Roma durante gli anni di laurea, di master e di dottorato condotti presso l’Università degli studi di Perugia, di Londra e di Siena. Ho scelto di concentrarmi su alcune questioni teoriche e metodologiche relative all’etnografia condotta in questi contesti, mentre non riuscirò qui a dare spazio alle voci dei bambini e ragazzi di cui ho seguito i percorsi di vita dal 1999 al 2006¹.

1 Per approfondimenti sulle storie di vita e i contesti etnografici si rimanda ad

1. *Marginalità sociale e “seduzione etnografica”*

In una ricerca condotta sulla memoria dei crimini della giunta militare in Argentina, Robben (ROBBEN, 1996) introduce il concetto interessante di *seduzione etnografica* per descrivere il tentativo dei suoi informatori, di fargli condividere il loro punto di vista. Ascoltando i parenti delle vittime l'autore si rende conto che davanti ai loro racconti non può più porre domande e essere oggettivo ma realizza di poter solo condividere in silenzio il dolore provato da chi racconta. In questi casi il ricercatore è sopraffatto dall'emozione e rischia di non essere più un ricercatore.

“In questi momenti di completo collasso della distanza critica tra i due interlocutori perdiamo ogni dimensione dell'impresa scientifica”. (ROBBEN, 1996: 94)

In queste parole, seppur riferendosi a contesti di violenza estrema, Robben a mio avviso sintetizza bene una questione metodologica fondamentale che riguarda tutti i contesti di ricerca etnografica ma in particolar modo quelli in cui il ricercatore si trova ad osservare situazioni di sofferenza e di degrado sociale.

Burgois (BOURGOIS, 2005 [1996]), conducendo l'etnografia in un degradato quartiere portoricano di New York, si immerge invece completamente nella realtà degli spacciatori di crack e delle loro famiglie, trasferendosi con la moglie e il figlio piccolo per quattro anni all'interno del quartiere. Sebbene non avesse partecipato direttamente all'attività dello spaccio il suo coinvolgimento era stato molto intenso e solo dopo avere instaurato un rapporto di lunga durata con gli spacciatori era riuscito a porre loro domande provocatorie o inopportune aspettandosi da questi una risposta veritiera.

come potremmo pretendere che un individuo specializzato nel rapinare anziani ci fornisca informazioni dettagliate circa le sue strategie di produzione di reddito?[...] per raccogliere dati attendibili gli etnografi violano i canoni positivisti della ricerca: viviamo un intimo coinvolgimento con le persone che studiamo (BOURGOIS, 2005 [1996]: 41).

altri scritti (BEZZI, 2007, 2007b, 2012), nei quali sottolineo come questi ragazzi non vadano considerati solo come delle vittime e tanto meno come dei soggetti devianti ma come persone che mettono in atto strategie di sopravvivenza e forme di resistenza contro un sistema che li esclude e cerca di togliere loro voce.

L'esperienza etnografica di Bourgois rappresenta un modello esemplare ma non sarebbe stata riproducibile nel mio caso. All'interno di quella che l'autore chiama la “cultura della strada”², termine e concetto che adottato ed applico anche al contesto della mia etnografia a Bucarest e Roma, anche la questione di genere ha avuto la sua rilevanza e in quanto donna non era stato semplice essere riconosciuta e rispettata.

L'antropologa Tosi Cambini (TOSI CAMBINI, 2000) nella sua ricerca condotta con i senza tetto a Firenze pone la questione dell'immersione totale nel campo come indispensabile al raggiungimento di risultati soddisfacenti, problematizzando la questione in modo articolato e soprattutto proponendo diversi gradi di immersione nel campo, praticabili quindi non più solo dagli antropologi più “radicali” o “maschi”. Per condurre una buona etnografia è necessario stringere dei rapporti di fiducia, questo non significa però partecipare emotivamente o attivamente a tutte le attività dei propri informatori.

per capire bisogna immergersi, poiché è il campo stesso a richiedere un grado di coinvolgimento più ampio. [...] In altre parole ci si accorge, come Leonardo Piasere fa notare per i rom, che ci possono essere dei casi dove non è possibile svolgere la ricerca etnografica “da manuale” (TOSI CAMBINI, 2000: 41).

Tosi Cambini sottolinea l'importanza dell'esserci e del condividere, anche attraverso il corpo, lo stesso spazio, in quanto il ricercatore per poter comprendere deve porsi alla minor distanza possibile. L'antropologa segue quindi un gruppo di senza fissa dimora passando con loro un periodo prolungato di tempo presso la stazione dei treni di Firenze dormendo anche alcune notti con loro all'aperto presso la stazione e familiarizzando con alcuni di loro in particolare.

Un'altra ricerca interessante condotta questa volta con un gruppo di senza fissa dimora a Roma è quella di Bonadonna (BONADONNA, 2001), che ribadisce in questi termini la necessità di porre una distanza tra se e l'oggetto osservato:

la telecamera serve come filtro delle emozioni, come diaframma interposto tra il ricercatore e l'evento, come modo per distanziarsi, attraverso il

2 Cultura della strada: una rete complessa e conflittuale di convinzioni, simboli, modalità di interazione, valori e ideologie che si è consolidata in risposta all'esclusione imposta dalla società dominante. La cultura della strada offre un contesto alternativo per l'autonomia e la dignità personale. (BOURGOIS, 2005 [1996]: 38).

mirino, dall'oggetto osservato al fine di non lasciarsi coinvolgere eccessivamente. Il timore di una identificazione emotiva destrutturante con quanto andavo osservando è stato ricorrente durante i mesi della ricerca. La telecamera è stata un'ancora di salvezza (BONADONNA, 2001: 59).

In queste parole Bonadonna esprime una delle paure che io stessa ho provato durante alcune fasi della ricerca ed allo stesso tempo mette in luce, anche se in termini un po' esasperati, un nodo problematico per chi conduce ricerca o lavora in contesti marginali.

Seguire dei minori che per loro natura sono in movimento, che per vivere spesso compiono attività illegali, che non facilmente danno confidenza a degli estranei e che percorrono i non luoghi delle capitali europee, non è stata cosa semplice. Non è stato semplice nemmeno trovare una metodologia per seguire delle probabili piste, né essere una donna sola e senza un ruolo riconosciuto che percorre la frontiera della strada e della marginalità. Durante la ricerca ho dovuto muovermi con diverse strategie e in diverse direzioni, a volte ho cercato di tutelarmi cercando collaborazioni con ONG, istituzioni, e mediatori, altre volte invece ho percorso questo cammino da sola.

2. Violenza strutturale e limiti del decostruzionismo

In alcuni miei scritti precedenti (BEZZI, 2007a, 2007b), in seguito ai primi periodi di ricerca a Bucarest e a Roma, mi ero concentrata in modo particolare sulla critica decostruttiva della categoria dei "bambini di strada" e dei "minori stranieri non accompagnati".

La ricerca è poi continuata a Calarași, una cittadina del sud della Romania da cui provenivano un gran numero di minori incontrati a Roma e non a caso anche molti bambini che nei primi anni Novanta migravano verso Bucarest, tra cui anche la mia principale informatrice, Claudia. Il seppur breve soggiorno a Calarași, a stretto contatto con la famiglia di Claudia e alcune altre famiglie dei quartieri degradati della cittadina mi aveva profondamente toccato e mi aveva sollecitato a rileggere il significato dei dati raccolti precedentemente facendo luce anche su alcuni nodi contraddittori della ricerca.

La politica decostruzionista in genere rimane confinata in discorsi accademici ermeticamente chiusi intorno alla "poetica" dell'interazione so-

ciali o a cliché sull’esplorazione del rapporto tra il sé e l’“altro”. Sebbene gli etnografi postmoderni rivendichino spesso un carattere sovversivo, la loro contestazione dell’autorità si incentra su una critica intellettualistica delle forme che ricorre a vocabolari evocativi, sintassi ludiche e polifonie di voci, anziché fondarsi su un coinvolgimento reale nelle lotte quotidiane. [...] soprattutto il decostruzionismo radicale impedisce di definire e valutare le esperienze di ingiustizia ed oppressione. Questo si traduce in una subdola negazione delle reali esperienze soggettive di dolore e sofferenza socialmente e strutturalmente imposte lungo le coordinate di classe, genere, sessualità (BOURGOIS, 2005 [1996]: 42).

È stato solo vivendo a Calarași all’interno di uno dei quartieri marginali della città denominato *Fantoma*³, in un appartamento di non più di 30 metri quadrati che ho imparato che cosa significa non avere spazio, moltiplicare i pani e i pesci, andare dalla vicina a chiedere del pane perché non c’è più nulla da mangiare. Attraverso la condivisione della quotidianità ho potuto sperimentare il sistema oppressivo di *violenza strutturale* che ha stretto nella morsa della povertà un gran numero di persone ed è alla luce di tale violenza che il fenomeno dei “bambini di strada” e dei “minori stranieri non accompagnati” dovrebbero essere letti.

Il concetto di “violenza strutturale” è stato utilizzato per la prima volta dal sociologo norvegese Johan Galtung, ed un sempre crescente numero di antropologi ha iniziato a dedicarvi attenzione, (DAS, 2000; SHEPER-HUGHES, BOURGOIS, 2004; DEI, 2005; FARMER, 2006; QUARANTA, 2006). Tra questi sicuramente una voce centrale è quella dell’antropologo medico Paul Farmer che così definisce la violenza strutturale:

[...] una violenza esercitata in modo sistematico – ovvero in modo indiretto – da chiunque appartenga a un certo ordine sociale: da cui deriva il disagio che queste idee provocano in un’economia morale ancora legata all’attribuzione degli encomi o delle colpe ad attori individuali. In breve il concetto di violenza strutturale mira a informare lo studio dei meccanismi sociali dell’oppressione. (FARMER, 2006: 22)

Ma ancora di più è stato quando il figlio di Claudia è stato investito, ironia della sorte, sulle strisce pedonali ed è entrato in coma che il mio equilibrio è totalmente saltato. Claudia si era allora trasferita a Bucarest nella mia camera ed assieme andavamo avanti e indietro dall’ospedale.

3 Fantasma.

Vivere questa esperienza fianco a fianco di Claudia, all'interno di un ospedale di Bucarest mi ha portato a comprendere come funzionasse quel meccanismo di oppressione e ingiustizia. All'interno di quell'ospedale ho raccolto la frustrazione e la sofferenza delle esperienze umane di una massa di persone di "quarta classe" che, sebbene già costrette alla sofferenza fisica e al dolore per i propri cari, dovevano anche lasciare l'intero stipendio nelle mani di chi, solo, le poteva guarire.

La violenza strutturale è strutturata e strutturante. Essa limita la capacità d'azione delle sue vittime. Stringe un cappio intorno ai loro colli, e tale strangolamento determina le modalità in cui le risorse – cibo, medicine, ma anche affetti – sono allocate e vissute (FARMER, 2006: 39).

Attraverso i racconti delle persone in ospedale mi era stato possibile comprendere meglio le storie di Alina, Catalin, Claudia e degli altri ragazzi di strada a Bucarest così come dei minori romeni che avevo incontrato a Roma.

Nel 2001 durante una delle mie visite ai ragazzi del *cantier*⁴, avevo portato con me il libro di una sociologa romena sul fenomeno dei bambini di strada, la cui copertina riportava una foto di un bambino che stava uscendo da un tombino. Alina aveva preso il libro tra le mani, aveva fatto scorrere velocemente le pagine speranzosa di trovarvi qualche sua foto, poi mi aveva bruscamente rimesso il libro in mano chiedendomi: "*beh, e che cosa scrive questa di noi?*"

Le spiegai come la sociologa sostenesse come la gran parte dei bambini di strada provenisse da istituti di stato o da famiglie povere e disgregate. Alina mi aveva guardato con un'aria perplessa, quasi lei non avesse mai riflettuto prima sul fatto che le ragioni della sua vita di strada fossero legate anche alle sue condizioni economiche e sociali. In seguito, come se qualcuno l'avesse svegliata, aveva iniziato a raccontarmi di come, quando lei era piccola, la madre fosse morta e il padre non lavorasse e avesse molti problemi con l'alcool. Alina in strada

⁴ *Cantier* significa cantiere. Il *cantier* è la casa in costruzione dove si rifugiava il gruppo di ragazzi con cui ho condotto l'etnografia nel 2001. Gran parte dei bambini e ragazzi di strada a Bucarest vivono nei canali sotterranei dove passano le tubature dell'acqua calda; da qui anche la definizione "bambini delle fognature" utilizzata soprattutto in ambito giornalistico. Tuttavia non tutti i bambini e ragazzi vivono nei canali, diversi gruppi si sono sistemati anche negli scheletri delle numerose case non terminate e abbandonate.

si distruggeva con l'*aurolac*⁵ e con l'eroina per non sentire la fame e il dolore emotivo. Solo una volta mi aveva parlato di quando l'avevano rapita e per un lungo periodo l'avevano imprigionata in una stanza obbligandola a prostituirsi. Si vergognava molto di quella esperienza, Alina si sentiva in colpa di tutto.

3. *La necessità di un'antropologia militante*

È proprio la non consapevolezza che rende più doloroso vivere certe situazioni, perché spesso la vittima finisce per incolpare se stessa anziché il sistema. Davanti allo sguardo di Alina che si stupisce per quanto scritto nel libro, non posso fare che abbracciare la riflessione che Bourdieu (BOURDIEU, 1993) fa in *La misère du monde*, relativamente al ruolo della ricerca socio-antropologica nei confronti della sofferenza sociale:

Sottoporre a scrutinio i meccanismi che rendono la vita dolorosa, addirittura insostenibile, non significa neutralizzarli; far emergere le contraddizioni, non significa risolverle. Ma per quanto scettici si possa essere circa l'efficacia sociale del messaggio sociologico, non possiamo sminuire l'effetto che esso può avere nel permettere a coloro che soffrono di scoprire le possibili cause sociali della loro sofferenza, e così di venire liberati dalla colpa; di fare emergere l'origine sociale, collettivamente occultata, della sofferenza sotto tutte le sue forme, comprese le più intime e le più segrete. (BOURDIEU, 1993: 1453)

Una delle voci più provocatorie relativamente al ruolo dell'antropologo che si trova a testimoniare quelli che lei chiama “crimini contro l'umanità” è sicuramente quella di Nancy Scheper Hughes (SHEPER-HUGHES, 1995)⁶ che esplicita come il ruolo dell'antropologia che si occupa di violenza non può fermarsi all'empatia scientifica ma deve essere “militante”. Sia Scheper Hughes che Bourgois (SHEPER-HUGHES,

5 La colla dal colore grigio metallico, che molti “bambini di strada” a Bucarest inalano da sacchetti di plastica. L'aurolac, ha degli effetti molto dannosi, soprattutto se inalato da bambini molto piccoli, blocca il loro sviluppo fisico, causa problemi gravi all'apparato respiratorio, cardiovascolare, gastrointestinale nonché disturbi neurologici.

6 Per alcuni articoli e ricerche condotte dall'antropologa Scheper-Hughes vedi: (SHEPER-HUGHES, 1995, 2000) e (SHEPER-HUGHES, WAQUANT, 2004).

BOURGOIS, 2004) mettono in evidenza che l'etnografo è chiamato a testimoniare anche in modo dettagliato le situazioni che osserva, per quanto cruento e violento, con uno stile realista, facendo attenzione allo stesso tempo a non fare una *pornografia* della violenza.

In questi anni, nel mio piccolo, spero di essere riuscita a dare un piccolo contributo anche solo dando voce ai bambini e ragazzi che ho incontrato e ascoltato, rivolgendomi a loro con rispetto e praticando quella sospensione del giudizio che l'antropologia insegna.

Gli anni di studio e ricerca antropologica sono stati per me un percorso di formazione importantissimo che mi ha permesso di sviluppare uno sguardo critico sulla realtà e un approccio autoriflessivo non sempre comodo ma sicuramente sempre più necessario.

Per questo motivo sono grata a Cristina Papa, non solo per il suo sostegno scientifico ma anche per la sua capacità rigorosa e umana di accompagnare noi giovani studenti: ascoltandoci, mettendosi e mettendoci in discussione, spronandoci, come avrebbe detto lei, "a gettare il cappello in avanti", ad avere fiducia in noi, cogliendo allo stesso tempo con uno sguardo analitico e arguto le nostre risorse e i nostri limiti.

Riferimenti bibliografici

- BEZZI C., 2007, *The Intervention of NGO and the social construction of the category of "street children" in Bucharest*, in IUAES Inter-congress *Mega urbanization, multi ethnic society human rights and development*, V. 3, Buddhadeb and Sumita Chaudhuri, Calcutta, pp. 360-369.
- BEZZI C., 2007b, *La costruzione sociale della categoria dei "bambini di strada" a Bucarest: politiche e retoriche delle ONG*, in *Annali dell'Università degli Studi di Perugia*, Università degli Studi di Perugia, Aracne, Perugia, pp. 65-90.
- BEZZI C., 2012, *La storia di Claudia. Ragazzi di strada in Romania o voci di resistenza in contesti violenti?*, in BETTI J., (a cura di), *Viaggi dialogici tra Italia e Romania. La cultura dinamica. Un nuovo approccio alla condivisione dei saperi*, Clueb, Bologna, pp. 51-82.
- BONADONNA F., 2001, *Il nome del Barbone*, Derive Approdi, Roma.
- BOURDIEU P., (a cura di) 1993, *La misère du monde*, Seuil, Paris.
- BOURGOIS P., 2004, *The Everyday Violence of Gang Rape*, in SHEPER-

- HUGES N., BOURGOIS P., (a cura di), *Violence in War and Peace. An Anthology*, Blackwell Publishing, Oxford, pp. 343-347.
- BOURGOIS P., 2005 [1996], *Cercando Rispetto. Drug economy e cultura di strada*, Derive e Approdi, Roma, [In search of Respect. Selling Crack in El Barrio, Cambridge University Press, Cambridge].
- DAS V., 2000, *Violence and the Work of Time*, in COHEN A.P., (a cura di), *Signifying Identities*, Rutledge, London, pp. 59-74.
- DEI F., 2005, (a cura di), *Antropologia della violenza*, Meltemi, Roma.
- QUARANTA I., (a cura di), 2006, *Sofferenza Sociale*, “Annuario di Antropologia Sociale”, Meltemi, Roma, vol. 8.
- FARMER P., 2006, *Un’antropologia della violenza strutturale*, in QUARANTA I., (a cura di), “Sofferenza Sociale, Antropologia Annuario”, anno 6, n. 8, Meltemi, Roma, pp. 17-49.
- ROBBEN A.C.G.M., 1996, *Ethnographic Seduction, Transference and Resistance in Dialogues about Terror and Violence in Argentina*, *Ethos* 24(1), pp. 71-106.
- SHEPER-HUGHES N., 1995, *The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology*, in “Current Anthropology”, 36 (3), The University of Chicago Press, Chicago, pp. 409-440.
- SHEPER-HUGHES N., 2000, *The Genocide Continuum*, in JEANETTE M., (a cura di), *Power and the Self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 29-47.
- SHEPER-HUGHES N., BOURGOIS P., 2004, *Violence in War and Peace. An Anthology*, Blackwell Publishing, Oxford.
- SHEPER-HUGHES N., WAQUANT L., 2004, [2002], *Corpi in vendita. Interi e a Pezzi*, Verona, Ombrecorte [Commodifying Bodies, London, Sage Publication].
- TOSI CAMBINI S., 2000, *Gente di Sentimento. Per un’antropologia delle persone che vivono in Strada*, CISU, Roma.

Apprendere il fare antropologico come relazione

Ringraziare Cristina Papa, autrice di numerosi saggi che hanno segnato la riflessione antropologica italiana, formatrice di generazioni di studentesse e studenti che poi hanno continuato il loro percorso con un nuovo bagaglio di conoscenze e promotrice del dialogo tra l'università e la società civile nello spirito di un impegno sociale, non è un compito facile¹. Da un lato si rischia di banalizzare il suo contributo alla disciplina ed alla società, e da un altro lato di omettere la dimensione più individuale e l'attenzione che Cristina Papa dedica alle persone che le stanno attorno. Un aspetto quest'ultimo che forse merita attenzione perché si riflette direttamente nella maniera in cui Cristina Papa introduce le giovani generazioni al fare antropologico. Ed è proprio con un esempio di questa cura e dedizione alle relazioni intersoggettive che voglio cominciare questo breve ringraziamento. Non mi riuscirà qui di esprimere nella sua interezza la gratitudine di chi ha cominciato il percorso antropologico sotto la sua guida, ma proverò invece a sottolineare le influenze su questo percorso e su come la guida di Cristina Papa sia stata antesignana di aspetti divenuti centrali nel fare antropologico negli anni successivi.

Per cominciare questa riflessione, voglio ricordare un momento nel 2007, quando stavamo discutendo la stesura della mia tesi di laurea magistrale, che stavo scrivendo sotto la sua supervisione. Dopo aver realizzato un periodo di "ricerca sul campo" con i Mebengokré della Terra Indígena Trincheira-Bacajá nell'Amazzonia brasiliana, mi trovavo a dover produrre una "etnografia" nella quale descrivere e riflettere su come si davano i processi di appropriazione ed incorporazione dei beni non-indigeni in questo popolo indigeno. Dopo una attenta lettura della prima stesura, Cristina Papa ha sottolineato come le

¹ Cristina Papa ha pubblicato una nota biografica nella quale ripercorre la propria esperienza con l'antropologia (PAPA, 2018).

persone non fossero presenti nel mio testo, chiedendomi di introdurre le donne, gli uomini, le ragazze ed i ragazzi Mebengokré protagonisti del testo non come individui anonimi di una comunità ma come soggetti di vite specifiche. Questa osservazione all'epoca risuonava, per uno studente di laurea magistrale, come una orientazione alla scrittura etnografica in linea con quanto la professoressa ci insegnava nei suoi corsi a riguardo della critica postmoderna (CLIFFORD, MARCUS, 1986).

Anni dopo, tuttavia, questa osservazione riflette un'altra richiesta epistemologica e politica, avanzata in altro contesto e da altre donne. Nel 2019, durante la *Marcha das Mulheres Indígenas* [Marcia delle Donne Indigene] in Brasile, evento che riunisce donne rappresentanti dei diversi popoli indigeni nella capitale del paese per la rivendicazione dei loro diritti, queste hanno lanciato il loro manifesto. In esso, dichiarano una ferma richiesta nella direzione di un riconoscimento al contempo delle loro epistemologie e delle loro soggettività: "Non è abbastanza il riconoscere le nostre narrazioni, è necessario riconoscere le nostre narratrici" (MARCHA DAS MULHERES INDIGENAS, 2021: 343, traduzione mia dal portoghese). Questa richiesta delle donne indigene brasiliane risuona quanto suggerito da Cristina Papa durante il nostro incontro descritto più sopra. Entrambe riflettono una attenzione alle soggettività personali come momento centrale delle relazioni alla base del fare antropologico. Nei prossimi paragrafi voglio descrivere, seppur brevemente, come questo antesignano insegnamento di Cristina Papa ha concomitantemente orientato quello che sarebbe stato il mio coinvolgimento antropologico in diversi aspetti di questo fare antropologico, in cui si mescolano ricerca e coinvolgimento con la società.

Come accennato, Cristina Papa è stata la mia supervisore della tesi di laurea magistrale, ma anche del dottorato. In questa seconda occasione, abbiamo deciso di continuare la ricerca con i Mebengokré dell'Ammazzonia brasiliana. In quella occasione, abbiamo deciso di concentrare gli sforzi etnografici sul tema della continuità e della trasformazione delle identità individuali e collettive nelle relazioni tra le persone e l'ambiente (BOLLETTIN, 2020). Nell'affrontare questo lavoro etnografico, Cristina Papa ha sempre letto e commentato con attenzione sia i lavori preliminari che le diverse stesure (financo delle note a piè di pagina), offrendo importanti suggerimenti legati alla propria esperienza personale che condivide generosamente. Un esempio è l'attenzione alle conoscenze ecologiche situate e su come queste pongano sfide epistemologiche per una loro comprensione:

Un limite importante nelle raccolte documentali delle cosiddette conoscenze popolari della natura risiede nella loro incapacità di considerare i complessi contesti originali a causa della maniera astratta in cui la conoscenza della natura è descritta (PAPA, 2004: 347 traduzione mia dall'inglese).

Questa attenzione ad evitare una generalizzazione delle conoscenze ecologiche locali nell'indagine etnografica rappresenta sia un richiamo a scongiurare una trivializzazione ed esotizzazione delle esperienze dei soggetti sia un invito a riflettere sulle dinamiche politiche associate (KOENSLER, PAPA, 2013).

I commenti di Cristina Papa hanno in quel momento orientato l'approccio al contesto etnografico con i Mebengokré, ma anche i lavori successivi. Per descrivere questa influenza, voglio descrivere brevemente un'altra recente esperienza. Dal 2018 al 2021, ho avuto la possibilità di lavorare come professore ospite presso l'Università Federale di Bahia, in Brasile, dove, con alcuni colleghi abbiamo costruito un progetto di ricerca-azione interdisciplinare con le comunità di pescatori di Siribinha e Poças nella regione dell'estuario del fiume Itapicuru. Il gruppo è costituito da biologi, ecologi, pedagoghi, filosofi, e un antropologo, chi scrive. Uno degli obiettivi del progetto, che ancora portiamo avanti, è la produzione condivisa di conoscenze ecologiche all'interno di un dialogo interculturale. Tuttavia, nonostante le ripetute menzioni ad un approccio "etnografico", questo si limitava spesso, da parte delle colleghe e dei colleghi di altre discipline, alla realizzazione di interviste e brevi soggiorni sul campo. In quel momento, nuovamente, gli insegnamenti di Cristina Papa sono emersi come cruciali nella produzione di un approccio capace di costruire relazioni tra i soggetti e tra questi ed il contesto. La definizione di prodotto locale come ossimoro tra mercato globale e contesto locale (PAPA, 2002), ad esempio, permette di tracciare la costruzione delle identità locali delle pescatrici di granchi a partire dal loro saper fare ed al contempo situarlo nei processi di trasformazione turistica di quella regione del nordest del Brasile. In questo modo, tali insegnamenti hanno nuovamente permesso di introdurre, questa volta in un contesto di un gruppo di ricerca interdisciplinare, l'importanza di una relazione tra le ricercatrici ed i ricercatori basata su una ispirazione etnografica (BOLLETTIN *et al.*, 2023) che permette di non irrigidire tali saperi. Un'influenza questa, che è stata foriera di un ripensamento delle dinamiche di campo nella direzione di processi collaborativi tra i soggetti coinvolti, pescatrici, pescatori, ricercatrici e ricercatori.

L'enfasi sulle dimensioni soggettive che influiscono nei processi di produzione del fare etnografico, quindi, diviene uno strumento capace di ridefinire l'approccio di ricerca in ambito interdisciplinare, come descritto, ma anche di produrre innovative dimensioni epistemologiche. Come enfatizza Cristina Papa a riguardo della nozione di paesaggio, ad una "concezione estetizzante [...] se ne è sostituita un'altra [...] focalizzata sul paesaggio ordinario, quello della vita quotidiana" (PAPA, 2012: 7). Questo slittamento semantico comporta due conseguenze evidenti, da un lato richiama l'attenzione verso le esperienze locali come punto di partenza per una comprensione dei fenomeni vissuti, e da un altro lato, verso le dinamiche intersoggettive di costruzione di significati in un contesto globale.

A questo riguardo, un altro esempio che coinvolge i Mebengokré menzionati più sopra permette di osservare il debito di chi scrive verso gli insegnamenti di Cristina Papa. Nel 2021, Bepkyi, un *inhōmbikwa*, amico Mebengokré, mi ha informato via WhatsApp che finalmente stavano per riappropriarsi di una porzione della Terra Indigena che era stata illegalmente invasa da alcuni possidenti locali non-indigeni negli ultimi anni. Bepkyi condivideva foto, audio e messaggi, fino a che, ad un certo punto mi ha chiesto esplicitamente di scrivere su questo avvenimento, perché, secondo il suo punto di vista, questo è ciò che gli antropologi fanno. Di fronte a questa richiesta, abbiamo convenuto che fosse opportuno produrre un testo assieme, per rendere protagonista la prospettiva Mebengokré. Nelle settimane successive abbiamo intrattenuto uno scambio assiduo e costante nel quale discutevamo attraverso messaggi audio il lavoro, composto di testo scritto ed immagini, che stavamo producendo, il quale poi è divenuto il primo lavoro di autorialità Mebengokré pubblicato su una rivista accademica (XIKRIN, BOLLETTIN, 2022). Chiaramente, dedicare l'attenzione al paesaggio ordinario diviene qui non solo un movimento nella direzione di una de-esotizzazione dell'Amazzonia a partire dalle esperienze e dagli sguardi di Bepkyi e degli altri amici Mebengokré, attraverso la co-scrittura del testo e l'inclusione delle immagini da loro prodotte, ma diviene anche uno strumento epistemologico per un ripensamento delle relazioni etnografiche.

La riappropriazione della Terra Indigena, che ha dato il titolo a tale articolo, pone l'accento su come l'espulsione degli invasori e la conseguente rioccupazione del territorio da parte dei Mebengokré sia inserita in un vissuto del paesaggio della foresta che si rende accessi-

bile attraverso le loro pratiche incorporate. La scelta di rendere tali pratiche visibili attraverso le fotografie come parte integrante, e non solamente illustrativa del testo, inoltre, evidenzia una ulteriore dimensione di questa “riappropriazione”, quella narrativa. Le immagini, infatti, sono state commentate dai revisori come simili le une alle altre, già che ritraggono i Mebengokré percorrendo tratti di vegetazione in fila “indiana”. A questo commento, Bepkyi, dopo l’usuale consultazione col restante della comunità, ha risposto che la foresta è molto diversa nelle diverse immagini, che quindi non sono simili. Il “paesaggio della vita quotidiana” diviene in questo caso un composito di innumerevoli foreste, esperienze, visualità e narrazioni. Esso diviene una ibridizzazione testuale e visuale che fa emergere una simmetria tra le epistemologie etnografiche ed indigene, uno strumento per la riappropriazione non solo del territorio, ma anche della narrazione da parte dei Mebengokré.

Da questi brevi esempi, a cui se ne potrebbero aggiungere molti altri, il lavoro di Cristina Papa, portato avanti in contesto italiano ed europeo, risuona negli sviluppi di una antropologia nelle terre basse sud-Americane. Se l’ispirazione a cui ho menzione all’inizio di questo saggio, offerta nel contesto della supervisione del mio lavoro di laurea magistrale prima e di dottorato poi, voleva essere un insegnamento ad un giovane studente di antropologia, essa al contempo evidenzia dimensioni epistemologiche rilevanti in maniera più ampia nel fare etnografico. Un ulteriore elemento deve essere però aggiunto, l’aspetto politico dell’antropologia. Commentando il lavoro di Tullio Seppilli, Cristina Papa rileva come: “Il tema dell’utilità sociale della ricerca, il rapporto tra intellettuali e società e tra sapere critico e trasformazione sociale è una questione aperta nell’antropologia contemporanea” (PAPA, 2020: 19). Se negli esempi introdotti finora la dimensione etnografica indica un coinvolgimento nella direzione di una risposta alle richieste emerse “sul campo”, rispettivamente tra le pescatrici ed i pescatori di Siribinha e Poças e tra i Mebengokré della Terra Indígena Trincheira-Bacajá, tale coinvolgimento politico assume una declinazione complementare al considerare le potenzialità della trasformazione sociale insite nel fare antropologico.

Tali potenzialità acquisiscono una concretezza quando si considera la funzione educativa dell’antropologia in ambito scolastico. L’antropologia, infatti, può “rappresentare anche uno strumento per insegnanti e istituzioni scolastiche per comprendere e intervenire in una società

sempre più multiculturale” (PAPA, 2016: 46). In questa direzione, un ultimo esempio merita di essere menzionato per evidenziare il debito di chi scrive nei confronti degli insegnamenti di Cristina Papa. Dal 2022 al 2024, infatti, in collaborazione con alcune colleghe e colleghi della Universidade Estadual Paulista², abbiamo dato vita al progetto di ricerca-azione “Dialoghi Simmetrici: educazione, culture e territorialità” [Diálogos simétricos: educação, culturas e territorialidades], finanziato dalla Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo e finalizzato a costruire un dialogo tra le scuole indigene e non-indigene dello Stato di São Paulo (BOLLETTIN *et al.* 2024). L’obiettivo è quello di valutare l’effettiva applicazione della legge 11.645/2008, che stabilisce l’insegnamento di storia e cultura afrobrasileiana ed indigena nelle scuole del Brasile. Per questo, abbiamo sviluppato un piano di lavoro che prevedeva da un lato una collaborazione con le scuole delle Terre Indigene di Renascer e di Piaçaguera, abitate dai Tupí-Guaraní, e le scuole pubbliche della città di Araraquara. Al di là dello studio delle pratiche effettive di attuazione dei precetti della legge, e proprio nella direzione di un intervento nella società prefigurato da Cristina Papa, abbiamo instaurato un interscambio tra i docenti delle scuole e soprattutto tra gli studenti. Questo ha permesso a questi ultimi di conoscersi reciprocamente ed in questo modo costruire relazioni reciproche dirette, che si sono consolidate, ad esempio, con la realizzazione da parte degli studenti di una esposizione relativa alle conoscenze scientifiche ed indigene dell’ecologia dello Stato di São Paulo che è stata aperta al pubblico nella città di Araraquara. Si comprende, quindi, come l’insegnamento di Cristina Papa a riguardo della funzione di trasformazione sociale dell’antropologia trovi una sua valorizzazione nei contesti educativi proprio quando questi si inseriscono in quell’universo relazionale tra soggetti con cui ho aperto questo breve saggio.

Per concludere, vorrei ritornare al debito di chi scrive nei confronti di Cristina Papa, per sottolineare un ulteriore aspetto del suo approccio antropologico. Al di là dell’attività di supervisione delle tesi di laurea magistrale prima e di dottorato poi, o della generosità con cui ha insegnato nei suoi corsi, voglio soffermarmi su un’altra lezione che

2 Vale la pena di menzionare che quando ero ancora studente all’Università di Perugia, proprio grazie all’interesse ed al sostegno di Cristina Papa, era stato stipulato un accordo di cooperazione interuniversitaria tra la nostra università e la Universidade Estadual Paulista, a dimostrazione della visione internazionale dell’allora direttrice del Dipartimento Uomo e Territorio.

da lei ho imparato. Cristina Papa, infatti, in ogni sua attività, di ricerca, insegnamento o di azione nella società, mira alla pluralità dei soggetti coinvolti ed al coinvolgimento di molteplici persone e gruppi. In questa direzione, la dimensione relazionale diviene centrale per comprendere l'approccio accademico, umano e sociale. Come direttrice del Dipartimento Uomo e Territorio, Cristina Papa sempre ha mirato a rendere protagonisti e partecipi studenti e colleghi, sostenendone le iniziative e promuovendone il coinvolgimento. Questa attenzione, di nuovo, può essere riconosciuta in anni più recenti, i quali vedono un accesso sempre più numeroso di studentesse e studenti indigeni nelle università brasiliane, nelle quali le loro proposte epistemologiche rendono centrale il tema della pluralità nel fare accademico.

L'antropologa Karipuna Manoela Primo dos Santos Soares (2022), ad esempio, sottolinea come la conoscenza sia sempre il risultato di un coinvolgimento collettivo, un *mutirão*, nel quale i diversi soggetti partecipanti collettivamente costruiscono e condividono le condizioni stesse della produzione e circolazione di epistemologie e pratiche di conoscenza. L'attenzione di Cristina Papa verso il coinvolgimento collettivo nella vita accademica sottende una simile attenzione verso l'effettivo riconoscimento dei diversi soggetti individuali e collettivi come risorsa dialogica centrale del fare antropologico e sociale. Per chi, come chi scrive, l'interesse verso l'antropologia è sorto a partire dalla volontà di conoscere il mondo indigeno amazzonico e con questo costruire relazioni dialogiche, l'insegnamento di Cristina Papa costituisce non solo un importante strumento etnografico, ma soprattutto umano. L'antropologia come pratica di conoscenza basata sulla costruzione di relazioni intersoggettive, fulcro dell'insegnamento di Cristina Papa quando ero studente, e tema a cui ho accennato all'inizio di questo contributo, si concentra su questa dimensione. Non solo pratica accademica o scientifica, ma dimensione umana di conoscenza e rispetto reciproco all'interno di relazioni simmetriche e complicità etnografiche. Molto altro ci sarebbe da aggiungere sul contributo di Cristina Papa alla formazione di generazioni di studentesse e studenti ed alla valorizzazione della disciplina nel panorama italiano ed internazionale. Qui però mi sono voluto soffermare su ciò che maggiormente mi ha influenzato dell'insegnamento di Cristina Papa, la sua attenzione per le relazioni umane, questo perché, come ha detto in anni più recenti l'antropologa e politica Xakriabá Celia Nunes Corrêa: "anche le relazioni sono epistemiche." (AUGUSTO, CORRÊA, PÔRTO, 2022: 314).

Riferimenti bibliografici

- AUGUSTO G., CORRÊA C. N., PÔRTO V., 2022, *Águas do conhecimento: deslocamentos e confluências entre o tradicional e o acadêmico*, “Revista de Estudos em Relações Interétnicas”, vol. 23, n. 1, pp. 304-323. <https://doi.org/10.26512/interethnica.v23i1>
- BOLLETTIN P., 2020, *Identità e Trasformazione: processi del divenire in una popolazione amazzonica*, Padova, CLEUP.
- BOLLETTIN P., EL-HANI C., LUDWIG D., 2023, *The challenges of symmetrical dialogue: collaborative and interdisciplinary research in Northeast Brazil*, “Ethnobiology Letters”, vol. 14, n. 2, pp. 47-55. <https://doi.org/10.14237/eb1.14.2.2023.1836>
- BOLLETTIN P., DANAGA A., PEGGION E., 2024, *Encounters between Indigenous and non-indigenous schools: Reflections from an ongoing action*. “Conhecimento & Diversidade”, vol. 16, n. 44, pp. 663-683. <https://doi.org/10.18316/rcd.v16i44.12239>
- CLIFFORD J., MARCUS G., 1986, (a cura di), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkley, University of California Press.
- KOENSLER A., PAPA, C., 2013, *Introduction: beyond anthropocentrism, changing practices and the politics of “nature”*, “Journal of Political Ecology”, vol. 20, n. 1, pp. 286-294. <https://doi.org/10.2458/v20i1.21767>
- MARCA DAS MULHERES INDÍGENAS, 2021, *Documento Final da Marcha das Mulheres Indígenas*, “Revista InSURgência”, vol. 7, n. 2, 2021, pp. 339-345.
- PAPA, C., 2002, *Il prodotto tipico come ossimoro: il caso dell'olio extravergine d'oliva umbro*, in SINISCALCHI V. (a cura di), *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza, pp. 159-191.
- PAPA C., 2004, *What does it mean to Conserve Nature?*, in SANGA G., ORTALLI G. (a cura di), *Nature knowledge: ethnoscience, cognition, and utility*, Berghahn Books, Oxford, New York, pp. 339-353.
- PAPA, C., 2012, *Paesaggio/paesaggi: una introduzione*, in PAPA, C. (a cura di), *Lecture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano, pp. 7-18.
- PAPA, C., 2016, *L'antropologia a scuola e nella formazione degli insegnanti*, Anuac, 5: 41-46. <http://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-2510>

- PAPA C., 2018, *Autobiografia dell'antropologia italiana*, “La Ricerca Folklorica”, vol. 73, n. 2, pp. 269-274. <https://www.jstor.org/stable/26893724>
- PAPA, C., 2020, *Tullio Seppilli: “Un’antropologia per capire, per agire, per impegnarsi”*, “AM. Rivista Della Società Italiana Di Antropologia Medica”, vol. 21, n. 49, pp. 17-32.
- PRIMO DOS SANTOS SOARES, A. M., 2022, *A autoria coletiva e a autoetnografia: experiências em antropologia com as parentas Karipuna do Amapá*, in “Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas”, vol. 17, n. 2, e20210026. <https://doi.org/10.1590/2178-2547-BGOELDI-2021-0026>
- XIKRIN, B., BOLLETTIN, P., 2022, *Reappropriating the Trincheira-Bacaja Indigenous Land*, in “Visual Ethnography”, vol. 11, n. 1, pp. 149-162. <http://dx.doi.org/10.12835/ve2022.1-109>

Incontri e scontri. Il turismo rurale come “tuffo nel passato”

Contribuire a rendere omaggio al percorso creativo e di ricerca di Cristina Papa è per me un onore. Cristina è un’antropologa stimata ma, soprattutto, è una donna che ha trasmesso sapere, curiosità e passione a generazioni di antropologi. Per me è la mentore a cui ricorro di fronte a molti dubbi.

Tutto il mio percorso di ricerca è avvenuto sotto la sua guida. I momenti in cui Cristina è stata più determinante sono stati quelli in cui, di fronte alle mie frustrazioni relative al lavoro sul campo, le parole di Cristina erano in grado di farmi cambiare prospettiva. Non soltanto Cristina ha lavorato sui paesaggi e sulle reti che uniscono località a fenomeni globali, Cristina è stata in grado di farmi vedere quelle reti ovunque, in esempi di vita “dietro l’angolo” che da giovane antropologa mi sfuggivano perché alla ricerca dell’altrove.

Nel 2001, dopo un lungo periodo di ricerca sul campo in Romania, stanca e frustrata da ciò che io interpretavo come una “messa in scena”, ma che le persone con cui lavoravo riferivano come “esperienza autentica”, Cristina mi ha accolta con un aneddoto che ho portato con me, nella mia valigia degli attrezzi, sempre.

Vicino al CEDRAV, a Cerreto di Spoleto, c’era un piccolo alimentari dove i turisti romani si fermavano quando andavano in Valnerina. Una volta, una famiglia voleva comprare la spesa di base per le vacanze, nei giorni successivi sarebbe andata a fare la spesa completa ad un supermercato più fornito. Al momento di comprare le uova, la signora chiese al proprietario del negozio se poteva farle il piacere di darle le uova del contadino, quelle che lei ricordava aver comprato l’anno precedente, che erano arancioni e gustose. Il negoziante le disse che non c’era problema e che le avevano nel retro del negozio. Quindi andò a prendere una confezione di uova dal retro, sporcò un po’ le uova nel giardino, le confezionò in una pagina di giornale locale e la famiglia romana lasciò il negozio felice e soddisfatta.

“Perché – mi chiese Cristina – devi essere così frustrata se a Botiza, alla cena di Natale la famiglia ospitante ha offerto ai turisti francesi il panettone che tu avevi portato, presentandolo come dolce tradizionale?”.

1. *L'incontro turistico*

Questo contributo dà conto di una parte della mia ricerca¹, le interazioni nell'*incontro* etnografico che si concretizzano in pratiche e retoriche intorno ad alcuni ambiti in un campo di relazioni che corrisponde in parte al mio “campo” etnografico, Botiza (Maramureș, Romania), e in parte ad una territorialità “globale”, che comprende anche la rete internet. Performance e interazioni, retoriche e incontri, riguardano il vissuto di ospiti e ospitanti, ma comprendono anche me (ospite, antropologa, non-turista), intermediari, tour operator, associazioni turistiche, istituzioni ed enti locali.

Nel mio lavoro ho analizzato le interazioni degli incontri turistici, le modalità per creare e rispondere alla domanda turistica, l'impatto del fenomeno turistico, le pratiche e le narrazioni dei soggetti riguardo specifiche questioni come la località, la tradizione e la ricerca del passato. La relazione *host/guest*² a Botiza, prima ancora di essere un incontro tra persone reali, comporta tutta una serie di pratiche organizzative, gestionali ma anche politiche e relazionali, nelle quali i locali si mettono in gioco e si esprimono in ruoli e professioni nuovi richiesti dal fenomeno turistico.

A Botiza il turismo rappresenta un'occupazione parallela ad altre attività economiche, un'attività in piccola scala gestita da alcune famiglie che, da un adattamento iniziale della propria casa per renderla fruibile ai turisti, sono passate ad investire nella costruzione di *dépendance* e seconde case per l'accoglienza. L'interazione ravvicinata ospitanti-ospitati produce una continua osservazione gli uni degli altri che ha come effetto

1 Si tratta del lavoro svolto all'interno del dottorato di ricerca in Metodologie della Ricerca Etnoantropologica, conseguito il 7 giugno 2005 presso l'Università degli Studi di Siena (in consorzio con le Università degli studi di Perugia e Cagliari), con una tesi dal titolo *Il turismo rurale a Botiza (Romania). Costruzioni della località e interazioni nell'incontro turistico*, tutor Prof.ssa Cristina Papa. La ricerca sul campo ha visto diversi soggiorni per un totale di 18 mesi circa tra il 2000 e il 2004, nel 2007 sono tornata in Romania per un breve periodo.

2 I termini *hosts* e *guests*, rispettivamente ospitanti e ospitati, vengono utilizzati a partire dal testo di Smith (1977). Si tratta di categorie costruite socialmente di cui va considerata la natura mutevole che le rende difficilmente distinte e distinguibili.

un cambiamento costante nelle pratiche di accoglienza e ospitalità. Ad esempio, se un'agenzia di viaggi propone un pacchetto vacanze che include il “tipico cenone di Capodanno”, il turista farà esperienza di una serata che contiene in sé frammenti di esperienze che l'*host* ha rielaborato per rispondere al meglio alle esigenze e alle aspettative del turista stesso. Anche l'esclusione dei turisti dalle attività locali teorizzata da alcuni antropologi (BOISSEVAIN, 1996) è continuamente messa in discussione dagli attori stessi dell'incontro che penetrano e costruiscono difese in un continuo gioco di ruoli in cui ognuno conosce bene il valore dei propri spazi ma è disposto, oppure è costretto, a negoziare l'inclusione dell'altro o l'incursione negli spazi altrui in maniera più o meno esplicita.

C'è differenza tra performance per i turisti da quella non per loro? Vedremo come una turista francese farà l'esperienza di lavare la propria biancheria in un fiume, per sentirsi come la sua *host* ma in un luogo relativamente semplice e con poco carico di lavoro. Vedremo come un'attività fisicamente faticosa, ma esteticamente necessaria, può diventare occasione di condivisione di un pasto diverso da quello turistico e come le relazioni di dono e gratuità possono essere ricche di fraintendimenti. Le motivazioni delle performance e chi, dal loro esito, ne beneficia, variano notevolmente a seconda di chi vi prende parte. Ci si aspetta che i turisti vogliano simboli espliciti di località, di pratiche ed eventi, per misurarsi con la tipicità del luogo.

Ciò che emerge dall'etnografia sono le modalità di commercializzazione e di rappresentazione della località esaminata. Prodotti e servizi orientati al mercato turistico vengono arricchiti di significato – “qualità”, “unicità”, “autenticità”, “prestigio” – associandoli a luoghi specifici. Le strategie di marketing spesso fanno riferimento a storie provenienti dal passato locale, ma rielaborate e narrate con rivisitazioni ad hoc per specifici mercati.

2. I luoghi dell'incontro

Il turista è inserito nella cornice che osserva e che vive e in quella cornice si vuole sentire attivo e non spettatore, vuole fare, oltre che visitare. Spesso l'industria turistica media, incanala e conduce questa sua presenza, le sue azioni e le sue pratiche. In particolare, in contesti come quello da me analizzato – il turista vuole sentirsi attivo e partecipe alle attività locali, altrimenti ne va dell'autenticità della vacanza stessa. Non

cerca la vacanza relax³, ma l'esperienza. In questo contesto il "patrimonio" locale, i saperi e le pratiche che il turista cerca saranno ancora più apprezzati se vissuti, manipolati e agiti dal turista stesso.

Voler lavare i panni al fiume e voler tagliare la legna, dimostrano che il turista vuole vivere la località scelta ma che in quella località vuole anche lasciare qualcosa di sé. Si mette in gioco un rapporto molto complesso di dare e avere di cui il turista stesso sembra essere in parte inconsapevole.

I mediatori turistici sanno bene ciò che i turisti cercano e lo mettono in scena, senza dare spiegazioni ai locali perché comunque, se non lì, altrove, troveranno quel passato a cui i loro clienti ambiscono. I modi in cui il passato è presentato nei vari contesti ci dà un'idea della varietà dei modi in cui può essere compreso ed espresso. Non possiamo pensare che la "mercificazione della cultura" sia una forma univoca di desocializzazione commerciale. Pur sapendo che le relazioni turisti-locali si basano su ordini di potere iniqui, possiamo leggere gli esempi d'interazioni che questa etnografia riporta come un recupero d'interesse nelle attività locali, da un lato, e una dimostrazione della loro validità, dall'altro.

Nel caso di Botiza si tratta di un passato comodo, elegante da viverci, con tutti i comfort della modernità celati dagli elementi architettonici che richiamano un paesaggio agrario immaginato, visto nei libri, nelle cartoline, che ricorda altri posti, che rende arcaico qualunque luogo indipendentemente dalla sua geografia.

Il lavoro di Cristina Papa ha mostrato un concetto di paesaggio come l'arena in cui differenti attori sociali mettono in campo non soltanto le proprie idee, convinzioni e vissuti, ma anche progetti e prospettive culturali e sociali. Grazie a Cristina è stato facile per me esaminare il paesaggio di Botiza attraverso l'analisi dei movimenti che lo caratterizzano. In altri lavori ho parlato di luoghi, paesaggi e trasformazioni e degli spazi in cui avviene l'incontro turistico (CIPOLLARI, 2009, 2011, 2012). Ho analizzato in particolare le pratiche di manipolazione degli ambienti, interni ed esterni, da parte delle famiglie che ospitano turisti, gli investimenti nelle infrastrutture da parte dell'amministrazione locale, le opere di ristrutturazione degli emigrati e le influenze, da parte di soggetti esterni, nella gestione turistica.

3 Negli anni Ottanta un filone di ricerca ha esplorato una forma di turismo denominata "le quattro S" "sea, sun, sand e sex", destinata specialmente a mete balneari in pieno sviluppo, come ad esempio Messico, Costa Rica e Caraibi (SMITH, 1977).

I paesaggi rivestono un ruolo importante in quanto influenzano e riflettono il modo in cui le persone si collocano nella storia e nel tempo, come definiscono le loro identità e, soprattutto, i modi in cui intendono la loro relazione con la natura, sia essa considerata come risorsa, luogo in cui vivere o spazio da attraversare. I luoghi vengono nominati, narrati, dipinti, ritratti, fotografati, mappati, acquistati, adorati e fatti oggetto delle più svariate pratiche umane e riflettere su ciascuno di questi modi d'interazione ci dice qualcosa in più riguardo le realtà sociali che li abitano.

I luoghi vanno pensati in relazione ai soggetti, agli oggetti e alle interazioni tra loro. Pensati in quanto luoghi di movimento, gli spazi implicano le relazioni e il posizionamento di beni, mettono in scena sistemi di differenze e si sovrappongono a sistemi di agenti. Il paesaggio, inteso come luogo non fisso ma mobile, è frutto e artefice a sua volta di mobilità fisica, fantastica e virtuale, che spesso si traduce in esperienza turistica. Parlare di paesaggio significa anche parlare della mobilità umana.

3. Pratiche condivise

Oltre alla condivisione degli spazi, il turismo rurale è in grado di offrire la “condivisione dei lavori”, che fa parte di quelle pratiche che, seppure non in maniera organizzata o preconfezionata, interessano il turista perché parte dell'esotico con cui si vuole confrontare. La maggior parte dei turisti che ho incontrato descriveva le attività della vita quotidiana dei loro ospiti come identificative di un'autenticità che a Botiza si presenta di fronte ai loro occhi. Le aspettative dei turisti sulla vita rurale vengono appagate non tanto da narrazioni evocative di miti o leggende, quanto da un passato illustrato tutti i giorni in modi differenti.

Attraverso esempi etnografici, cercherò di mettere in luce alcune delle pratiche performative che fanno parte dell'incontro turistico in cui i turisti sperimentano una realtà lontana da quella da cui provengono ma addomesticata rispetto alla vita quotidiana dei locali.

Durante il soggiorno a Botiza, solitamente i turisti lavano la propria biancheria in bagno con l'acqua calda del rubinetto, oppure, chiedono un secchio e del sapone. Olga Petric⁴, come quasi tutte le donne

⁴ I nomi sono tutti di fantasia.

di Botiza, difficilmente lava in casa e con l'acqua calda, preferendo andare al fiume. Lungo il corso del fiume che attraversa il paese, sono stati attrezzati ponti, scalini e passerelle per consentire alle donne di raggiungere i punti migliori. Ci sono dei punti in cui i dislivelli del fiume (a volte anche costruiti artificialmente) creano delle piccole cascate sotto le quali si trovano ceste di legno (*valtorile*⁵) in cui viene messa la biancheria da lavare.

Una turista francese, una volta, ha insistito con Olga perché la accompagnasse a lavare i suoi indumenti al fiume. Olga l'ha portata nel tratto di fiume davanti casa, scegliendo solo pochi panni, in un punto facile da raggiungere ma inusuale per il lavaggio della biancheria, tra l'altro in un orario del tutto insolito e con un seguito di bambine curiose di vedere una "straniera" con i piedi a bagno nel fiume. Olga si era evidentemente preoccupata che, al di là di quanto esternato, alla turista non potesse piacere veramente partire la mattina presto trasportando qualche chilo di vestiti da lavare e rimanere, a lungo nel fiume in un punto scomodo, come faceva lei, le ha quindi proposto una situazione che riteneva più adatta. La sera a cena la turista era molto soddisfatta mentre mi raccontava la sua esperienza, quella piccola, e neanche totale (per via della mole ben ridotta di biancheria da lavare), "condivisione" dei compiti domestici la faceva sentire più "vicina" alla sua ospite, perché, a suo dire, l'aveva aiutata a "capire molte cose della dura vita quotidiana di una donna della sua età in un paese come Botiza". Nel frattempo, in cucina, lontana da orecchie straniere, Olga si lamentava con me per aver perso un giorno di lavoro.

Il desiderio dei turisti di condividere aspetti e momenti di vita quotidiana con i loro ospiti non è un caso isolato, al contrario, la tipologia del turismo rurale porta i turisti a scegliere località simili a Botiza, per fare esperienza di un modo di vivere legato alla "ruralità", che alcuni vedono come un "tuffo nel passato", ma che molto spesso è quella parentesi al di fuori della vita ordinaria che il turismo consente di vivere.

Due ragazzi francesi, Rick e Marie, di circa trent'anni, viaggiavano con mezzi pubblici, zaini in spalla, seguendo gli itinerari consigliati dalla Rough Guide. Si sono fermati a casa Petric cinque giorni organizzando escursioni giornaliere nelle colline vicine. Più di una volta

5 Con la forza dell'acqua i tessuti girano come fossero in una lavatrice e vengono lasciati nel fiume per varie ore aggiungendo di volta in volta i detersivi necessari. Le *våltorile* possono contenere diversi chili di indumenti, alcune hanno un diametro di oltre un metro, secondo l'ampiezza del fiume.

Rick ha espresso il desiderio di lavorare per aiutare gli uomini Petric, che in quei giorni vedeva spesso tagliare e sistemare la legna per l'inverno, e avrebbe avuto molto piacere di passare una giornata nei campi con loro. Inizialmente Olga ha sorriso di questo suo interesse mentre Filipu (il figlio) non ha commentato e Vasile avrebbe voluto metterlo alla prova, ma Olga gli ha intimato di non farlo, preoccupata di far stancare troppo l'ospite che di certo sottovalutava l'impegno fisico necessario per certi lavori.

Un giorno è arrivato un carico di ghiaia che i Petric avevano acquistato per sistemare il piazzale di fronte. Rick mi ha pregato di insistere con Filipu per lasciare che lo aiutasse. Filipu, sempre in silenzio, ha preso una seconda pala e l'ha passata a Rick per stendere la ghiaia. In seguito i due sono riusciti a scambiare qualche parola. Il lavoro era duro, la giornata molto calda e i due sudavano. A fine giornata Rick si è detto molto soddisfatto di ciò che aveva fatto perché a suo avviso “il lavoro manuale lascia una bella sensazione”.

All'ora di pranzo Olga e Vasile propongono a tutti un pranzo gratuito, non previsto nella formula tipica colazione-cena, per ringraziare dell'aiuto. A questo punto è iniziata una sorta di discussione generale. Da un lato altri turisti francesi ospiti dai Petric si erano organizzati per partire per un'escursione e non volevano partecipare al pranzo per risparmiare tempo; Rick ci teneva a sottolineare che non voleva niente in cambio del suo lavoro perché non era quello il suo scopo, per lui era stato più che un piacere; Vasile voleva che io insistessi con i francesi per far loro capire che il pranzo era gratuito, che non volevano essere pagati nemmeno da chi non aveva lavorato. Mi resi conto subito che le insistenze dei padroni di casa stavano mettendo sempre più in imbarazzo gli ospiti e ho cominciato a discutere con Vasile perché smettesse di insistere. I Petric offrivano il pranzo esclusivamente in cambio del lavoro ricevuto e non accettavano un rifiuto. Inoltre, dato il gran caldo, nessuno aveva veramente fame. Ad un certo punto mi sono spazientita con Vasile che insisteva perché riuscissi a convincere Rick e Marie a mangiare a casa e partire più tardi. Fortunatamente i due francesi hanno capito la difficile situazione e finalmente hanno finito per accettare l'invito, seppure di malavoglia, anche per sollevarmi dalla discussione. Si sono seduti a tavola per la prima volta, turisti e famiglia Petric al completo. Filipu, pur conoscendo me da qualche settimana e i francesi da qualche giorno, era visibilmente imbarazzato; al contrario Greta (la sorella che viveva da anni in un contesto

urbano) non si è fatta alcun problema. All'inizio noi "giovani" eravamo entusiasti di constatare che il pranzo consisteva in fette di melone fresco, ma non sapevamo ancora che la pietanza principale fosse una *ciorbă*⁶ fumante (cosa normale dato che il pranzo era stato preparato inizialmente solo per la famiglia).

Nessuno ne ha assaggiato neppure un cucchiaino tanto era caldo, tranne Olga e Vasile, mentre Greta e Filipu si sono fatti forti del nostro (intesi come coloro non di famiglia) rifiuto ed hanno continuato a mangiare frutta come noi. Mentre sparecchiava, Olga, tra lo scherzo e il rimprovero, ha detto che quella sera non avrebbe dato da mangiare a nessuno perché la sua zuppa non era stata apprezzata.

Queste due situazioni, in cui ai turisti è stato consentito l'accesso ad attività normalmente di pertinenza degli abitanti locali, mostrano ambiguità e micro-conflittualità derivanti dal fatto che i confini che separano gli ambiti assegnati agli uni e agli altri sono stati superati. Come sottolinea Satta:

Le pratiche dell'ospitalità sono spesso interpretate in antropologia in base a una concezione che stabilisce *a priori* quali siano i confini da marcare; sembra che il problema dell'ospitalità sia quello di gestire i rapporti tra un interno e un esterno già ben definiti in partenza. [...] Lo straniero e la comunità si presentano come dati naturali, e l'ospitalità come l'istituzione che risponde al problema universalmente posto al loro rapporto (SATTA, 2001, p. 165).

Se, infatti, "la relazione di dono unilaterale a cui è sottoposto [lo straniero] costituisce il suo privilegio", essa stabilisce anche i confini e "il segno della sua differenza, dell'impossibilità che egli sia coinvolto nelle normali relazioni tra compaesani" (SATTA, 2001, p. 176). Una modalità, questa, che secondo Satta fa sì che lo straniero che viene accolto in una comunità venga incanalato in un sistema di norme e comportamenti, privandolo, in questo modo, della sua "pericolosità sociale".

L'interesse turistico per le pratiche e gli oggetti di uso comune porta alla valorizzazione del patrimonio materiale e immateriale tradizionale da parte delle comunità locali. Il potenziale della comunità e del luogo viene "scoperto" a partire dal contatto con l'esterno e nel tempo plasmato e rivisitato per adattarlo alle esigenze dell'"altro", in questo caso, il turista.

6 Zuppa a base di carne o verdure.

Riferimenti bibliografici

- BOISSEVAIN J., 1996, *Coping with tourists: European reactions to mass tourism*, Berghan Books, Oxford.
- CIPOLLARI C., 2011, *Il “passato” da esibire, vedere e portare a casa. Il caso del turismo rurale in Maramures (Romania)*”, in FALDINI L. (a cura di), *Saperi antropologici, media e società civile nell'Italia contemporanea*, CISU, Roma, pp. 461-470.
- CIPOLLARI C., 2012a, *Turismo e ricerca antropologica. Spazi di incontro e prospettive di ricerca*, in BETTI J. (a cura di), *Viaggi dialogici tra Italia e Romania. La cultura dinamica: un nuovo approccio alla condivisione dei saperi*, CLUEB, Bologna, pp. 41-50.
- CIPOLLARI C., 2012b, *Il paesaggio bello da vedere e buono da pensare. Manipolazioni e trasformazioni di un paesaggio rurale per l'ospitalità turistica*”, in PAPA C. (a cura di), *Lettture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano, pp. 133-156.
- CIPOLLARI C., 2009, (a cura di), *Scenari turistici*, CISU, Roma.
- URRY J., 2003, *The tourist gaze*, second edition, London and Thousand Oaks, London.
- SATTA G., 2001, *Turisti a Orgosolo. La Sardegna pastorale come attrazione turistica*, Liguori, Napoli.
- SMITH V.L., 1977, (a cura di), *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*, University of Pennsylvania Press, Pennsylvania.

“A tutto campo”

Era una mattina del 1994 e nei corridoi dell'Istituto di etnologia e antropologia culturale dell'Università degli studi di Perugia, in via dell'Aquilone 7, c'era un insolito via vai euforico caratterizzato da micro-conversazioni in cui riecheggiava un nome, Cristina, connesso a un ritorno evidentemente tanto atteso.

Cosa potesse significare quell'espressione “è tornata Cristina” e quel suo ricominciare “*at home*” per noi piccola “costola” di un collettivo, nato durante l'occupazione della “Pantera” del 1990¹ – complice la partecipazione a uno fra i più seguiti seminari autogestiti di antropologia culturale, culminato in una sorta di inchiesta sperimentale su rappresentazioni collettive, cognizioni, atteggiamenti e giudizi in differenti gruppi di occupanti – non mi era molto chiaro. Ma piano piano tutto prese forma e il cambiamento fu (è stato) “a tutto campo”.

1 Movimento studentesco di protesta – nato inizialmente il 5 dicembre 1989 dall'occupazione dell'università degli studi di Palermo (Facoltà di Lettere e Filosofia) ed esteso poi fino alla primavera del 1990, in numerose università italiane tra cui Perugia, Firenze, Bologna, Torino, la Sapienza di Roma, Napoli e infine Genova – contro il disegno di legge proposto dall'allora ministro dell'Università e della Ricerca Scientifica e tecnologica Antonio Ruberti dal 1989 al 1992 (Governo Goria) che prevedeva l'introduzione, nelle università italiane dell'autonomia scientifica, didattica, organizzativa, finanziaria e contabile. Il disegno di legge avvia il processo generale di privatizzazione di diversi ambiti pubblici (sanità, servizio postale, ferrovie) e stabilisce i prerequisiti istituzionali dell'assetto universitario per come lo conosciamo oggi. L'università con la Riforma diventa una istituzione organizzata secondo i principi di efficacia e di efficienza propri di una economia di mercato neoliberale. In quei 100 giorni di occupazione nell'ateneo occupato, si discuteva, durante i seminari autogestiti, di quelli che sono diventati i temi-problemi dei decenni successivi (barriere architettoniche, ecologismo, differenze sessuali). Nel gruppo di cui facevo parte e che si occupava di “Formazione, didattica e ricerca” si discuteva sulla funzione critica dei saperi e sulla necessità di sperimentare forme altre di conoscenza, non basate esclusivamente sul tradizionale nozionismo delle lezioni frontali.

Scelgo di utilizzare questa locuzione, originariamente nata – all’interno del lessico calcistico e in seguito adoperata in contesti di agonismo sportivo e politico – per indicare la capacità di un giocatore di saper ricoprire più ruoli. Questa qualità ti permette di “giocare” sapendo usare tutti gli spazi, senza limitazioni o vincoli a schemi rigidi e fissi, con piena libertà e contemporaneamente tratteggiare nuovi scenari e prospettive. Per anni sono stata intimorita e, al tempo stesso, affascinata da quello sguardo acuto e “a tutto campo”, in grado di trovare forme di interlocuzione con tutti, nonché dalla capacità di Cristina di saper passare al setaccio ogni sfumatura, saper fare domande scomode, esplicitare possibili impliciti conflitti, negoziare opportunità, ottimizzare risorse, mettere in rete le persone.

Ricordo ancora quella sorta di interrogazione pubblica, all’incontro avvenuto nel 1995, nella sala Lauree di Palazzo Manzoni, coordinato da Cristina Papa volto a chiarire il nostro ruolo all’interno di quella transizione a quel processo di cambiamento in atto, come gruppo e come soggetti singoli.

L’obiettivo dell’*audit* era quello di fare chiarezza sulla nostra modalità di presenza-permanenza in Istituto e sul futuro (se e quale) come gruppo: eravamo in sette, sei componenti di ACRIA² e un “battitore libero”. Alla riunione su “che cosa fosse lecito ipotizzare” per costruire qualcosa di “desiderabile” nel senso più profondo del termine, era presente, a parte noi, il gruppo storico degli antropologi e antropologhe con il quale eravamo abituati a interagire e a collaborare alle attività didattiche e di ricerca. E ovviamente Tullio Seppilli. Il fondatore di quel luogo speciale che ha consentito a diverse generazioni di allievi e allieve, di abitare uno spazio comune nel quale osservare, partecipare, collaborare, dibattere, confrontarsi e sperimentare la condizione di possibilità dell’essere insieme.

Il gruppo continuò a partecipare alle attività di ricerca condotte in Istituto, ma fu ben chiaro per ciascuno di noi che la tattica “di gioco” era cambiata, così come la nostra prospettiva grupppale di presa in carico, anche se l’Istituto continuò ad essere e a rappresentare un luogo fi-

2 Associazione Culturale Ricerca e Interventi Antropologici, attiva dal 1991 al 1999. Nata post occupazione da un progetto di collaborazione con l’istituto di etnologia e antropologia culturale dell’università degli studi di Perugia nell’ambito della conduzione di attività su metodologie di indagine e di intervento di tipo antropologico e nello specifico nella collaborazione con il Festival dei Popoli di Firenze, in ricerche relative all’antropologia visiva al cinema di documentazione e all’ideazione e organizzazione di rassegne di cinema etnografico e di documentazione.

sico e simbolico in cui trovare una identificazione in un progetto complessivo. O meglio uno spazio di sperimentazione in cui costruire un senso di appartenenza, in grado di generare i presupposti teorici delle nostre pratiche antropologiche e delle nostre relazioni collaborative.

Per quanto in quel momento non fossi capace di comprendere il significato di quell'incontro-confronto e le ragioni di quella postura definitiva, oggi sono grata a Cristina per aver saputo sollevare questioni vischiose, invitando tutti i partecipanti a fare delle scelte di metodo e a dichiarare il proprio posizionamento. *Last but not least* per non averci mai del tutto persi di vista “dentro e fuori dal campo”, nella dimensione dell'ascolto e del riconoscimento, pur avendo allargato la platea di riferimento.

L'istituto, divenuto nel tempo Dipartimento Uomo & Territorio – sezione antropologica, cambiò pelle, o per meglio dire *mission, vision* e obiettivi strategici. Si aprì verso altre aggettivazioni della disciplina, dall'etnologia europea all'antropologia sociale contemporanea (di genere, dell'ambiente, economica, dell'impresa e del turismo) all'avvio di programmi di studio e di mobilità internazionali (Socrates ed Erasmus) volti a promuovere la cooperazione tra atenei e implementare i progetti di Dottorato e le esperienze di scambio all'estero.

Di lì a poco sul finire del 1995 ho cominciato ad occuparmi di paesaggi olivicoli, in quanto beni culturali, di saperi tradizionali, conoscenze tacite, abilità incorporate e gesti tecnici ad essi connessi. All'epoca avevo una borsa di studio su “Cultura materiale e antropologia dell'alimentazione” presso il Consiglio Nazionale delle Ricerche – Istituto di Ricerche sull'Olivicoltura (CNR-IRO) sede di Perugia.

Ho incrociato le prospettive di studio e di ricerca di Cristina mentre iniziavo a riflettere sui principali temi e problemi relativi agli aspetti materiali e immateriali del patrimonio agro-alimentare ed a interessarmi di interrelazioni tra produzioni tipiche locali e produzione immaginativa di località.

Durante il mio lavoro di investigazione presso il CNR-IRO³ ho adottato un approccio concettuale che si è proposto di inquadrare la nozione di paesaggio olivicolo quale risorsa in grado di generare risorse, quale strumento di coesione sociale e fattore di “sviluppo” locale e

3 Progetto Finalizzato Beni Culturali (1996-2001) SOTTOPROGETTO: Archivio Biologico ed Etno-antropologico TEMATICA: Storia degli ecosistemi umani quali patrimoni storico-culturali dei quadri geoantropici LINEA di RICERCA: aspetti agro-genetici ed etnoantropologici inerenti l'olivicoltura del territorio umbro.

sostenibile dei territori⁴. Questo impianto mi ha condotta alla definizione di una linea di intervento che ha preso in considerazione visioni del mondo, memorie, conoscenze, saperi tecnici, di cui i produttori e artigiani dei paesaggi culturali sono portatori, attori e responsabili di quello spazio di vita e delle sue risorse.

Definire l'orizzonte di pertinenza di un campo di studi tanto vasto quanto quello del paesaggio, significa rimettere in questione alcuni nodi problematici. Evidenziare da una parte la necessità di superare la visione prettamente estetica ed estetizzante, spesso stereotipata, tipica di una rappresentazione panoramicista e vedutistica del paesaggio che tende alla conservazione vincolata del patrimonio, divenuto icona. Esplorare un approccio integrato che includa anche altre percezioni sensoriali – come il suono, le impressioni termiche e tattili – al fine di emancipare l'atto percettivo dal primato estetico visivo e aprirlo a una dimensione interpretativa più personale e soggettiva.

Dall'altra parte, si tratta di decostruire una visione della fruizione spettacolare in cui il soggetto, sia esso individuale o collettivo, si ritrova confinato nel ruolo di osservatore-spettatore passivo, senza mai diventare parte integrante e coprotagonista del paesaggio stesso.

In questo apprendistato dello sguardo ho imparato a distinguere un paesaggio vissuto e non solo visto, come nelle cartoline e nei panorami, guardato frontalmente e a distanza. A riconoscere un paesaggio strettamente legato all'idea di vivibilità e alla teoria della soggettivazione del paesaggio stesso, composto delle percezioni e rappresentazioni di coloro che lo vivono e lo abitano e che sono portatori-costruttori di visioni del mondo, aspettative, desideri e di una narrazione collettiva.

In altre parole, ad assumere una nozione estesa del paesaggio, agganciata a quella di territorio, nella sua componente percettivo-identitaria, "diffusa", multifunzionale e integrata. E una visione di paesaggio quale entità complessa in cui una molteplicità di elementi si

4 In quegli anni parallelamente alla diffusione massiva del *marketing* territoriale si sviluppa un filone normativo volto alla messa in valore dei paesaggi attraverso il meccanismo di riconoscimento di "itinerari e strade" incentrati sulla produzione di prodotti enogastronomici tipici di un luogo (ad esempio le vie dell'olio, vino, tartufi...). Le visioni politiche anche di tutela promuovono iniziative dirette a diffondere l'idea della certificazione dei territori attraverso il binomio-connubio olivicoltura-paesaggio, la promozione del collegamento tra cibo-territorio, tra sviluppo economico del territorio e promozione delle risorse agricole tipiche. Si veda a questo proposito il Registro nazionale dei paesaggi rurali di interesse storico, delle pratiche agricole e delle conoscenze tradizionali (d.m. n. 17070/2012.)

pongono in equilibrio fra loro, in una concertazione multilivello quale può essere una sorta di “assemblea del vivente”, capace di comprendere l’interconnessione esistente dell’intero eco-sistema di composizioni di interessi complessi e stratificati.

Il caso del paesaggio olivicolo è paradigmatico, non solo perché costituisce una delle manifestazioni più comunicative-espressive del paesaggio agrario – mostrando insieme al suo carattere dinamico, di testimonianza dell’azione dell’uomo, della natura e delle reciproche interrelazioni – ma perché mette in luce il ruolo attivo che esercita nella tutela e nella protezione dell’ambiente e non solo la sua funzione produttiva.

Per chi si occupa di antropologia del paesaggio, di ecomusei, di pratiche di valorizzazione territoriale, i lavori di Cristina Papa rappresentano uno sfondo di riferimento teorico importante, un punto fermo di confronto.

Devo riconoscere che nonostante il nostro dialogo sia stato contraddistinto da uno schema di relazione e/o tattica di gioco, esito di una alterna combinazione di momenti di intimità-estraneità e caratterizzato da una postura di “difesa” – che per rimanere nella metafora sportiva, in genere si attua a pallacanestro nella metà campo avversaria immediatamente dopo la rimessa in gioco della palla – Cristina ha sempre saputo “vedere le connessioni” e superare distanze di sicurezza, offrendomi, in alcune occasioni in cui ho incrociato i comuni campi di azione, uno spazio di ascolto attivo e riflessivo. È grazie a una sua visita, in compagnia di Giulio Angioni⁵, che ho iniziato a interrogarmi sul senso di far parte di un processo di ri-significazione di uno spazio di vita e di azione, sull’“essere quel paesaggio”. Sul significato dell’abi-

5 A quel tempo abitavo all’interno di un’azienda agraria a Montemalbe, una località a 7 km da Perugia, insieme a un gruppo di persone (studenti, lavoratori, attivisti, ex-mezzadri e newcomers) sorta di comunità transitoria sempre in bilico tra provvisorietà e ricerca di radicamento, con i quali avevamo iniziato un progetto di valorizzazione dell’area, a seguito della richiesta da parte del proprietario del terreno e dai residenti di delocalizzare l’agglomerato di antenne radiofoniche, televisive e di altro genere che sorgeva in località Ortilullo. La zona nel 2000 era stata designata dalla Regione dell’Umbria come Sito di Interesse Comunitario (SIC) in quanto area parte di una strategia di salvaguardia della biodiversità mediante la conservazione degli habitat naturali (direttiva Habitat, 92/43/CEE, dal 1997 recepita anche in Italia) e contemporaneamente considerata fra le postazioni – per la sua posizione orografica – di radio-telecomunicazioni previste nei piani nazionali di assegnazione delle frequenze, redatte dall’Autorità per le Garanzie nelle Comunicazioni.

tare un paesaggio in maniera multidimensionale e sulla sua capacità di generare senso di appartenenza. Quella domenica e quelle chiacchiere informali, dense di riferimenti e di conferme teoriche su quanto sperimentato durante gli incontri di animazione territoriale con quelle che oggi definiremmo “comunità di paesaggio”⁶, mi hanno incoraggiata a proseguire le attività, nate all’interno di un contesto di attivismo ambientale e sociale sui danni correlati da *elettrosmog*. Così insieme al comitato contro l’inquinamento elettromagnetico, contraddistinto da una forma di protesta promossa attraverso delle pratiche “performative-situazioniste”, ho iniziato ad ampliare il focus della mobilitazione mettendo in atto un tipo di aggregazione sociale su temi inerenti sia i rischi ambientali sia sulla raccolta di storie di persone e di luoghi, di legami capaci di intrecciare nuovamente abitanti e territorio.

Il paesaggio di Montemalbe è divenuto così uno spazio “buono da pensare e da agire”. Un luogo deputato a precise attenzioni, in grado di intercettare una molteplicità di elementi soggettivi della percezione dei suoi residenti. Uno spazio in grado di far emergere narrazioni portatrici di domande e di bisogni di intervento. Un nucleo possibile all’interno di un progetto antropopoietico che potremmo definire di produzione di un immaginario ecomuseale.

L’esperimento laboratoriale di mappatura partecipativa ideato insieme a Patrick Galletti, visionario proprietario dell’azienda agraria di Montemalbe, è stato rivolto a tutti gli abitanti residenti (circa 100 persone) con l’obiettivo finale di ripensare il rapporto tra il paesaggio, il patrimonio culturale e la narrazione. Questo sorta di inventario aperto, di manifestazioni percettive ed etnografiche in cui il comitato di Montemalbe aveva iniziato a ricostruire le forme con cui sono state usate e rappresentate le risorse ambientali e i paesaggi che ne sono derivati, i saperi, le pratiche e le loro trasformazioni nel tempo, è confluito alla Fondazione ecomuseo colli del Tezio *onlus*, presieduta da Giovanni Maria Fontana da Succulmino⁷. Il progetto è nato come un

6 Qui intese come comunità di vita e di interessi convergenti intorno a un territorio dotata di una visione trasformativa.

7 Nel settembre 2004 ho partecipato a degli incontri di animazione territoriale, promossi dalla Regione dell’Umbria nell’ambito della divulgazione del bando TAC (Turismo, Ambiente, Cultura), volti a sensibilizzare le diverse comunità locali, le imprese private e gli enti locali nel campo dei processi di progettazione negoziata auspicati. Da questi incontri sono nate delle micro-reti di partecipazione attiva al progetto interpretato come uno strumento innovativo per lo sviluppo sostenibile dell’area soggetto e oggetto di intervento.

laboratorio di pratiche di agire sociale e da un gruppo di studio e di analisi delle risorse ambientali, culturali e di promozione del territorio basata sulla cultura della sostenibilità. Nel tempo è divenuto un programma di sviluppo territoriale, punto di incontro di processi di strutturazione di interessi diversi tra il consorzio del comprensorio TAM (Tezio, Acuto, Malbe), la Fondazione Sodalizio di San Martino ente proprietario del Fusem – il parco-casa museo che raccoglie le opere di Brajo Fuso⁸ –, le comunità politiche di vertice e le comunità di base di residenti. Purtroppo non sempre le priorità dei principi eco-territorialisti, di progettazione condivisa del riabitare il territorio come atto politico e la promozione di incontri fra i saperi attorno alla cura degli ecosistemi umani e naturali dei luoghi sono state rispettate e hanno trovato alternative a come proseguire il progetto, approfondire temi e chiarire questioni (CIRINO, 2007: 62-64).

Cristina Papa e Giulio Angioni sono state le prime persone a sfogliare i materiali raccolti e prodotti, a consigliarmi di farne un confronto con le *Parish Maps*⁹, spingendo verso una rappresentazione cartografica non fine a sé stessa, ma un percorso personale e collettivo che comporta coinvolgimento, impegno e ricerca. Uno strumento attraverso il quale una “comunità” delinea, rappresenta, ricomponi in modo originale i contorni del proprio patrimonio, del paesaggio, dei saperi e delle pratiche e ricostruisce in termini attuali il legame tra le persone e i luoghi (CLIFFORD, MAGGI, MURTAS, 2006: 1-11).

Oggi posso affermare, in qualità di antropologa indipendente, consulente internazionale per l'UNESCO¹⁰ e attualmente funzionaria del

8 Brajo Fuso (Perugia 21 febbraio 1899, Perugia 30 dicembre 1980) artista, medico, pittore, scultore e scrittore che con la sua creatività ha saputo raccontare il '900 e le sue contraddizioni. Brajo ha dato vita a una originale espressione artistica connessa all'arte del riuso di materiali e oggetti della vita quotidiana considerati da buttare, ha saputo dare valore espressivo e senso ai materiali di scarto come scelta di un percorso creativo, la cui sperimentazione ha anticipato idee e stili successivamente proposti da importanti artisti di livello internazionale.

9 Nate in Inghilterra nel 1983 dall'intuizione di *Common Ground*, un'organizzazione senza fini di lucro, fondata da Sue Clifford e da altri attivisti del West Sussex che ha dedicato le proprie energie alla conoscenza e alla valorizzazione del patrimonio culturale attraverso il coinvolgimento attivo delle comunità locale e la creazione di uno strumento creativo in grado di rinsaldare e ricostruire in termini attuali il legame fra le persone e i luoghi.

10 Ramallah office of the United West Bank Territory, dal 2008 al 2012 in diversi programmi di ricerca interdisciplinare concernenti gli aspetti materiali e immateriali del patrimonio culturale palestinese, come componente del gruppo di ricerca inter-

Ministero della Cultura, che quel progetto ha rappresentato un punto di riferimento fondamentale nel mio percorso di ricerca-azione. È diventato uno spazio di riflessione da cui ripartire per continuare le mie attività di formazione e avvio di percorsi di *capacity building e capacity development*, finalizzati a rafforzare nei partecipanti la sensibilizzazione al patrimonio, con particolare attenzione agli inventari partecipativi e alla programmazione negoziale in contesti di conflitto.

Riferimenti bibliografici

- BOURDIEU P., 2022, *Il senso pratico*, Armando Editore, Roma.
- CIRINO P., 2007, *Ecomuseo dei colli del Tezio*, in “Percorsi Umbri”, vol. I, n. I, maggio 2007, pp. 62-64.
- CLIFFORD S., 2006, *Il valore dei luoghi*, in CLIFFORD S., MAGGI M., MURTAS D., *Genius loci. Perché, quando e come realizzare una mappa di comunità*, Ires Piemonte, Torino, pp. 1-11.
- DE VARINE H., 2005, *Le radici del futuro: il patrimonio culturale al servizio del patrimonio culturale locale*, CLUEB, Bologna.
- FASSIO, G., 2009, *La Mappa del Tesoro: patrimonio culturale e Parish Maps*, in BONATO L., (ed.), *Portatori di cultura, costruttori di memorie*, Edizioni dell’Orso, Alessandria.
- INGOLD T., 2016, *Ecologia della cultura*, Meltemi, Roma.
- SERENI E., 1961, *Storia del paesaggio agrario italiano*, Laterza, Roma-Bari.
- TURRI E., 2001, *Il paesaggio come teatro. Dal territorio vissuto al territorio rappresentato*, Marsilio, Venezia.

disciplinare che ha prodotto il report vincitore per l’Award of the UNESCO Greece Melina Mercouri International Prize for the Safeguarding and management of cultural landscape of Battir (Occupied Palestinian territory), Parigi, 24 maggio 2011 e infine come componente del gruppo di ricerca interdisciplinare internazionale “Pour un Observatoire du paysage palestinien: la cartographie comme moyen de l’utopie” partner: Association L’Atelier Volant (Lille), La Mairie de Lille, Conseil Régional Nord Pas de Calais, Ecole Nationale Supérieure d’Architecture et de Paysage de Lille, (Francia), UNESCO Ramallah Office, Architecture Department of Al Naja University of Nablus and the Battir Village Council (oPT)].

PIETRO CLEMENTE

Contadine. Ripensando al mondo femminile della mezzadria

1. Il mondo a metà

Nell'occasione di questo scritto ho avuto modo di ripensare alla cultura dei contadini mezzadri. Ed è infatti nella fase più densa degli studi su questo “mondo a metà” che ho avuto i rapporti più aurorali con gli antropologi perugini e con Cristina Papa. Anche se poi abbiamo avuto tante altre occasioni di incontro. I mezzadri umbri e quelli toscani facevano parte di una stagione di grande attenzione comparativa e interdisciplinare, stagione che era stata aperta per la parte senese da Alberto Mario Cirese (CIRESE, 1977). La sua partecipazione e la sua relazione a Bologna nel 1975 al convegno sulla museografia agricola, fu una tappa importante per il gruppo degli allievi senesi (sardo-senesi come si diceva allora) che si avvicinava così alla componente museale di quell'incontro prendendo parte all'inaugurazione e alla visita del Museo della civiltà contadina di San Marino di Bentivoglio (BO). Si trattava di un museo innovativo e paradigmatico di una stagione di nuova museografia in dialogo con la straordinaria e diffusa evidenza del collezionismo spontaneo dei musei e delle mostre locali che onoravano e davano dignità alla fine del mondo dei contadini mezzadri. Mondo ormai quasi interamente urbanizzato, perché gli antichi contadini e mezzadri erano passati a mestieri diversi (prevalentemente piccole aziende produttive o commerciali a gestione familiare). Carlo Poni, storico dell'Università di Bologna, e la sua scuola aprivano al confronto sulla “civiltà contadina” così come Sergio Anselmi dell'Università di Ancona realizzava un museo di Storia della mezzadria nella nativa Senigallia. A Siena molti di noi si dedicarono alla ricerca del “mondo a metà” elaborando progetti che ebbero esiti più di un decennio dopo¹. Nacque una rete nazionale in cui

1 Sul piano della ricerca ricordo Maria Luisa Meoni, Piergiorgio Solinas, Simo-

gli interlocutori erano studiosi di storia della cultura materiale, di geografia, di archeologia, di storia dell'agricoltura e del paesaggio. Fu una stagione memorabile. In quegli anni ci incontrammo sui temi del mondo contadino con Tullio Seppilli, Cristina Papa e Giancarlo Baronti in un percorso dialogico durato decenni. Nel suo libro *Dove sono molte braccia è molto pane* (PAPA, 1985), Cristina Papa – dopo uno scritto dedicato al tema dell'attesa del parto (PAPA, 1981) – mette in evidenza, ancora al femminile, il tema della condizione delle donne mezzadre cui dedica una appendice con la trascrizione di diverse interviste. Un tema sul quale il dibattito continuò e almeno in parte riprese nel 2010 quando a Firenze fu organizzato un evento dal titolo *l'Anno dei mezzadri*. Fu quella un'occasione di nuova riflessione su quel mondo così rilevante nell'Italia del secondo dopoguerra, ma la cui importanza non è mai stata riconosciuta dalla cultura ufficiale e dalla politica. Così è a partire dal tema delle donne contadine che ho pensato di riprendere il filo.

2. Donne

L'antropologia che prediligo è quella che nasce dalle storie della vita. L'antropologo ricolloca poi queste storie in contesti culturali specifici, consapevole però che le singole storie modificano continuamente i “contesti”. C'è in questo tipo di ricerca la possibilità di una larghissima apertura interpretativa con confini mobili e inquieti, e un corredo metodologico straordinario che consente di lavorare anche sul mondo contemporaneo. Avendo transitato vari piccoli mondi e tante diverse storie, ho capito che l'antropologia culturale (almeno quella che piace a me) non studia le leggi generali delle culture ma il modo in cui, dentro le singole vite, una cultura viene appresa, giocata, interpretata, trasformata. Una cultura non è nulla senza gli individui che la vivono e per i quali essa è un corredo senza il quale non potrebbero esistere, ma sul quale operano e cambiano in modi diversi a seconda dei luoghi e dei tempi, modi che hanno a che fare con la “liber-

netta Grilli, Fabio Mugnaini. Della nascita dei musei senesi fu protagonista Gianfranco Molteni. Già nel 1975 nasceva il Centro di Documentazione del Lavoro Contadino (CEDLAC) presso l'Amministrazione provinciale di Siena che dialogò con l'analogo CEDRAV umbro. Dal CEDLAC nacque nel 1979-80 la prima mostra in collaborazione tra Università di Siena e Comune di Buonconvento, *Il mestiere del contadino*; del 1980 è la mia prima pubblicazione di tipo generale (CLEMENTE, 1980).

tà individuale”. È questa “libertà” che rende diverse le storie e muove dall’interno le culture producendo così “lo spettacolo meraviglioso” e spesso impreveduto di una vita raccontata da dentro una cultura e di una cultura raccontata da dentro una vita (CLEMENTE, 1999)².

In questa mia dichiarazione di metodologia e di poetica antropologica, mi accorgo di avere trascurato di sottolineare che l’elaborazione di questa idea mi è stata possibile a partire da testimonianze di donne. Sul piano più ampio degli studi sono state le storie di donne negli anni Ottanta del Novecento ad aprire nuovi campi di pensabilità della vita quotidiana e delle relazioni umane e sociali. Mi riferisco ad esempio a Rigoberta Menchú, la cui memoria autobiografica *Mi chiamo Rigoberta Menchú* (BURGOS, 1982) è stata redatta dall’antropologa Elizabeth Burgos e a Nisa, la cui storia *Nisa, la vita e le parole di una donna!kung* (SHOSTAK, 2002) è stata messa in scena nell’importante libro dall’antropologa Marjorie Shostak. Rigoberta Menchú e Nisa sono due protagoniste della storia delle culture altre. Le due antropologhe che hanno dato loro una voce hanno più o meno la mia età e l’uscita dei loro libri non è lontana dalla data dei miei lavori senesi sulle storie di vita. I due testi sono molto diversi tra loro: quello di Nisa è una ricerca sul campo durata vari anni ed è il racconto di un’amicizia e d’intercomprensione pur in una grandissima distanza culturale, mentre quello di Burgos è invece la scrittura di una testimonianza durata un tempo relativamente breve. Entrambi i libri hanno diverse problematicità metodologiche. Ma hanno i tratti forti delle storie di vita, e marcatamente delle storie di donne. L’amore, il dolore, la paura sono sentimenti raccontati dalle donne anche nelle società etnologiche, mentre il lavoro e la guerra sono in genere oggetto dei racconti maschili. Sono due storie che, usando un termine poco scientifico, definirei appassionanti, perché lavorare con fonti autobiografiche ha sempre una componente emotiva e un forte dialogo ermeneutico.

Le mie guide più importanti del mondo contadino toscano sono state Dina Mugnaini e Delia Meiattini. La prima è stata la voce narrante – registrata e trascritta da Valeria Di Piazza – di una intervista durata alcuni anni e poi confluita nel libro *Io so’ nata a Santa Lucia* (DI PIAZZA, MUGNAINI, 1988), la seconda ha scritto la sua storia di vita in *Le barriere invisibili. Cronaca di una vita di donna dalla terra alla politica* (MEIATTINI, 1997). Dina e Delia, nate nel 1923 l’una e nel 1928 l’altra, sono state testimoni della guerra, del passaggio del fronte e

2 Ho rivisto ma solo redazionalmente un brano citato in CLEMENTE, 1999.

soprattutto del loro allontanamento dal mondo contadino mezzadrile. Dina, che viveva in un podere vicino a San Gimignano, se ne distacca a causa di un forte conflitto con la suocera mentre Delia, che stava in un podere a Buonconvento, se ne allontana per diventare un'attivista politica di professione. Entrambe mi hanno reso possibile vedere il mondo contadino toscano, e più specificamente senese, come luogo della vita quotidiana, dei valori, dei conflitti, dei sentimenti, degli investimenti morali e familiari. Proprio pensando a loro ho scritto un piccolo saggio dal titolo *Storie di vita tra dolore e pudore* che è un bilancio dei loro racconti e del mio apprendere da loro.

Ho conosciuto il mondo della memoria, legato alla guerra e alla resistenza, attraverso testimoni come Primo Levi e Jorge Semprun e attraverso ricercatori e interpreti come Franco Ferrarotti e Maurizio Catani che hanno avuto grande influenza sul mio modo di vedere e pensare le storie e le forme di vita. Il mio primo incontro però con la storia dolorosa di una generazione è avvenuto da giovanissimo con il *Diario* di Anna Frank, assai prima che diventassi un antropologo. E poi è la storia di una donna, quella di uno dei più importanti lavori di sollecitazione autobiografica di Maurizio Catani. Il libro che ne è scaturito, *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale* (CATANI, 1982), è diventato un vero classico della autobiografia condotta tramite dialogo, registrazione e trascrizione. E ancora un grande outsider e testimone del Novecento, come Nuto Revelli pubblicò nel 1985, *L'anello forte. Storie di vita contadina* (REVELLI, 1985). Gli antropologi e gli studiosi della memoria hanno riscontrato nel racconto femminile maggiore pienezza di memoria e ricchezza di punti di vista.

3. La terra

L'incontro con Cristina Papa è avvenuto su diversi temi di ricerca, a partire dalla storia dell'antropologia, al paesaggio e al mondo contadino della mezzadria. Come ho già detto, è a quest'ultimo tema che ho pensato per una riflessione in suo omaggio pur nella consapevolezza che dal suo libro *Dove sono molte braccia è molto pane* (PAPA, 1985) e dai miei scritti di quegli anni sulla mezzadria è passato un secolo. Ma forse una nuova prospettiva critica sui mondi contadini ci fa tornare a quegli anni e a quegli scritti per una nuova lettura. Il libro di Cristina è per me un riferimento per ripensare a

quello che il mondo contadino può ancora insegnare. Può servire per il futuro, per la rinascita di un contadino vissuto e per riflettere su ciò che le donne hanno perso nel passaggio alla vita urbana. Nel suo libro Cristina ne parla soprattutto nei due capitoli sulla divisione sessuale del lavoro³, ma ci torna in uno scritto successivo (PAPA, 1987) dove esplora i contesti giuridici del lavoro femminile. Gli studi di Simonetta Grilli hanno fornito ulteriori sguardi e direzioni al tema del femminile in contesti sia simili che diversi (GRILLI, 1997; 2007). Sono temi che con Cristina abbiamo riattraversato in occasione dello sfortunato *Anno del mezzadro*⁴, che nel 2010 ci vide tornare a riflettere sui temi relativi ai rapporti colonici e alle grandi lotte sociali che hanno trasformato la storia sociale e politica della Toscana ma anche dell'Umbria, dell'Emilia-Romagna e in generale dell'Italia contadina. Ci parve interessante, a tanti anni dalla fine di quell'epoca, rivedere quei rapporti come *forma di vita* alla quale riconoscere una alterità capace di insegnarci qualcosa di utile per il nostro futuro. Per ciò che riguarda i saperi e il mondo simbolico, le donne erano più vicine alle culture pre-moderne, alla sfera della morte e dei morti, alla sensibilità che le guidava, al di là della sfera lavorativa, nell'elaborare sentimenti, dolori, lutti, sogni. E "pluri-competenza" voleva dire che sapevano fare tutto, o almeno tutto ciò che ora è delegato a macchine, con in più una minuta conoscenza dei luoghi, della natura, delle risorse spontanee e delle medicine naturali. Uno scenario che è utile pensare anche alla luce di alcuni saggi di Tullio Seppilli (SEPPILLI, 2008) come *Dove sono finite le streghe* in cui si cerca di ritrovare nella transizione dal passato la completezza della sfera simbolica e dei sentimenti specifica del mondo contadino e di quello femminile.

3 Nell'appendice inoltre nel quadro della *ergologia tradizionale*, troviamo la trascrizione delle *interviste sul tema della divisione del lavoro*, il glossario dei mezzi e degli strumenti di lavoro usati nell'allevamento bovino, nel ciclo del grano, nel ciclo della vite. Le principali testimonianze sono femminili.

4 Si trattò di una iniziativa dell'IDAST (Iniziative Demo-Antropologiche e di Storia orale Toscane) che fu condivisa dal Consiglio regionale della Toscana. Avevamo sperato in investimenti rilevanti ma purtroppo, non avemmo risorse finanziarie. Quel che riuscimmo a fare fu grazie al volontariato e alla passione degli studiosi di storia, antropologia, geografia. Vi furono alcuni convegni, uno nazionale a Firenze, dove insegnavo. In quell'occasione riprendemmo il dialogo con Cristina Papa e altri colleghi perugini, in particolare con Giancarlo Baronti.

4. *Ripensare*

I mezzadri non ci sono più. Questo gruppo sociale che emerge qua e là, che prorompe talora in memorie singolari si è inabissato nella smemoratezza e nella vergogna, si è sciolto nel consumismo. La sua forza ha continuato a venire fuori dalle mani che coltivano orti, anche dentro le città, come germogli mai sopiti pur se non trasformati in parole. Sgorge nell'abitudine a lavorare insieme dei gruppi familiari ora dediti al commercio o alla piccola industria, o si manifesta in traumi psichici tra le generazioni come eredità delle forme complesse della famiglia contadina dove il potere dei padri o nonni capocchia o delle massaie nei grandi gruppi familiari veniva sofferto (FRANCINI, 1998). Diversamente dall'individualismo straniato del presente, i mezzadri e i contadini erano imprese di affrontamento collettivo del lavoro della terra per ricavarne le risorse per la sopravvivenza. Richiedeva solidarietà, lavoro di gruppo, formazione dei giovani, culto degli antenati e capacità di affrontare gli immancabili conflitti. Anche da qui, si può ancora imparare.

I contadini, sempre considerati arretrati e in via di scomparsa, sono invece stati protagonisti di grandi rivoluzioni e sono ancora attivi nella scena mondiale dall'America Latina all'Asia, contro le potenze economiche che li sfruttano. Una nuova letteratura su questi mondi sdogana del tutto le agricolture contadine facendole passare da resti di un altro tempo a speranze di futuro (VAN DER PLOEG, 2006, 2015), consentendo così di rileggere il passato anche in chiave di equilibri territoriali e di "coscienza di luogo" come risorsa storica collettiva (BECATTINI, 2015). Tutto ciò fa sì che il nostro modo di pensare quel mondo possa essere rimobilitato. Secondo me – che ora mi interesso di piccoli paesi e di zone interne in via di spopolamento – l'agricoltura contadina è una delle principali forme del futuro dei territori oggi in decrescita e abbandono.

Dopo il tramonto del ciclo storico contadino tradizionale, oggi si può ripensare alla mezzadria come una forma di vita alla quale chiedere nuovi consigli per costruire – con nuove tecnologie e forme di socialità – delle comunità basate su forme di autoconsumo, su comunità energetiche, telemedicina, scuole in rete, lavoro da remoto, e soprattutto un nuovo rapporto città-campagna⁵. Insomma, un modo nuovo di guardare alla terra, basato sui saperi e sulle competenze del territorio proprie dei contadini nel lungo periodo. Non a caso la gene-

⁵ Anche questo è un tema che è caro a Cristina Papa e sul quale l'ho sentita intervenire nel quadro dei suoi lavori sul paesaggio.

razione dei giovani che per scelta politica e ideologica volle inventare e costruire nuove comunità contadine negli anni Settanta e Ottanta del secolo scorso – mi riferisco alle regioni dell'Italia centrale – ebbe come maestri i mezzadri anziani rimasti sul territorio che li adottarono spesso come figli un po' incompetenti.

In questa prospettiva il ruolo che avevano in passato le donne può essere riletto in chiave positiva. Erano orticultrici, allevatrici del piccolo bestiame, panificatrici e cuciniere. Non accedevano ai lavori più specializzati non perché non li sapessero fare, ma perché l'aratura, la trebbiatura, l'aggrogatura e la carratura, la cantina e la stalla erano considerati lavori prettamente maschili. Da numerose testimonianze è emerso che durante la guerra, quando tanti uomini erano partiti soldati o erano nascosti o partigiani, le donne gestirono interamente i poderi, spesso con il solo aiuto dei bambini. In alcune storie di vita di donne contadine, come la straordinaria storia di Margherita Ianelli (IANELLI, 2015)⁶, contadina nella zona del Monte Sole, si vede che la sua vocazione per il rapporto e la gestione degli animali veniva ostacolata. In assenza di uomini, Dina Mu gnaini guidò il carro con successo anche se con grandi patemi d'animo.

La vocazione femminile verso un approccio alla sfera della cura degli animali e delle piante, è emersa fortemente nelle nuove esperienze di agricolture contadine e di allevamento. Nel mondo dell'emigrazione pastorale sarda, le donne, prima escluse dalla gestione del gregge, riuscirono – con significative battaglie familiari – ad avere successo. Nel film di Anna Kauber, *In questo mondo*, del 2018, è documentato in modo poetico l'orientamento femminile verso la pastorizia in forme diverse, spesso con nuove competenze e con forte attenzione alla tutela ambientale e al benessere animale.

5. Racconti

Dina ci ha raccontato i suoi sogni, per lo più legati al dialogo con il mondo dei morti familiari⁷, Delia ci ha narrato la politica intesa sia come cooperazione che come associazione ma ci ha anche fatti partecipi del perbenismo di quel mondo e dei pettegolezzi che nella federazione del

6 M. IANELLI, 2015 è stata vincitrice del premio Pieve Santo Stefano (prima edizione 1997 col titolo *Gli zappaterra*).

7 Un tema sul quale Maria Minicuci raccoglieva testimonianze ed anche uno dei modi più significativi del rapporto tra i vivi e i morti che la modernità ha tranciato.

PCI circolavano su di lei. Cose imprevedibili nella ricerca. Doni puri che il mondo maschile per lo più nasconde. Dina ebbe dal conflitto con la suocera e dalla morte del primo figlio, una carica di dolore e di energia che portarono a imporre al marito la fuga dalla terra. Questa energia la spinse al racconto e alla pubblicazione della sua storia; Dina raccontava perché si sapesse, aveva il “raro” senso del valore pubblico della memoria individuale. Delia ci ha raccontato l’alluvione provocata dall’esondazione dell’Ombrone in val d’Arbia, ci ha fatto vedere l’immagine delle mucche terrorizzate che galleggiavano nell’acqua, ha raccontato del bimbo figlio di braccianti del Sud che la sua famiglia ospitò per solidarietà.

La scrittura di Delia ha lo scopo di farsi leggere da donne e da giovani, per suggerire idee più chiare e fondate sulla vita di una donna. Il libro *Le barriere invisibili. Cronaca di una vita di donna dalla terra alla politica* è dedicato alle donne. Le barriere sono quelle che le escludono. Come per Dina, anche lei ha chiara la funzione collettiva della testimonianza e della memoria.

Dina ha raccontato il suo amore per il padre, la morte precoce di sua madre che dovette sostituire giovanissima nel ruolo di “massaia” e il lutto senza fine per la morte di un figlio. Delia manifesta la sua ingenuità e il timore che la pervase quando ad un corso di formazione del PCI sul lago di Como – mille miglia dal suo podere – le lessero “*Uno spettro si aggira per l’Europa, è lo spettro del comunismo*”, l’inizio del *Manifesto dei Comunisti* di Marx ed Engels. In effetti avere a che fare con uno spettro metteva in difficoltà la sua ingenua cultura di contadina.

Due storie ricche di aspetti inimmaginabili dal ricercatore. Non ridicibili alla sfera dell’economico, che ha dominato il mondo della mezzadria con i suoi conti di quote di ripartizione e valutazioni per punteggi del lavoro (quello femminile era sempre la metà di quello maschile). Racconti provenienti da un mondo difficile e conflittuale in cui era generalmente vero il modo di dire “*cognate pane e curtellate*”.

Proprio le donne che hanno aperto le campagne toscane e ombre alla scena della modernità abbandonando la mezzadria, possono essere protagoniste di una critica della società contemporanea e di una rivalutazione prospettica, mirata al futuro. Nei complessi movimenti degli ultimi settant’anni le donne hanno vissuto sia il moderno come emancipazione, che come tentativo di sottrarre ad esse una vocazione profonda al rispetto della natura e del mondo dei viventi, appiattendole sul mondo individualistico della competizione mercantile. La mia idea è quella di guardare al passato con un mutamento dello sguardo, passare dall’e-

spressione “le donne erano sfruttate e subalterne” – che è stato il motivo dell’esodo – a “le donne erano subalterne e sfruttate ma avevano grandi e plurali competenze, saperi e abilità”. Questa potrebbe forse essere una linea ispiratrice di un ritorno alle terre abbandonate e alle agricolture contadine di oggi, in cui la pluriattività è una risorsa di base. Mondi passati e possibili futuri che conosciamo soprattutto grazie alla ricchezza dei racconti delle donne. Raccontare la vita è uno degli aspetti della loro straordinaria varietà di saperi; cosa che mi è chiara da tempo, ma che è stata messa a fuoco nello scrivere questo testo per Cristina Papa.

Riferimenti bibliografici

- BECATTINI G., 2015, *La coscienza dei luoghi. Il territorio come soggetto corale*, Donzelli, Roma.
- BURGOS V., 1983, *Mi chiamo Rigoberta Menchú*, Giunti, Firenze [ed. or. 1982].
- CATANI M., MAZÉ S., 1982, *Tante Suzanne. Une histoire de vie sociale*, Librerie des méridiens, Paris.
- CIRESE A. M., 1977, *Condizione contadina, Nostalgia e partecipazione* in CIRESE A. M., *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Einaudi, Torino, pp. 3-34.
- CLEMENTE P., 1980, I “selvaggi” della campagna toscana: note sull’identità mezzadrile nell’Ottocento e oltre, in CLEMENTE P., COPPI M., G. FINESCHI G., FRESTA M., PIETRELLI V. (a cura di), *Mezzadri, letterati e padroni*, Sellerio, Palermo, pp. 17-124.
- CLEMENTE P., 1988, *Il mondo a metà. Sondaggi antropologici sulla mezzadria classica*, Annali Istituto Cervi, 9/1987, Il Mulino, Bologna, pp. 195-226.
- CLEMENTE P., 1999, *Gli antropologi e i racconti della vita*, “Pedagogika”, 3, ora in CLEMENTE P., *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*, CISU, Roma, 2013, pp. 97-100.
- DI PIAZZA V., MUGNAINI D., 1988, *Io so’ nata a Santa Lucia. Il racconto autobiografico di una donna toscana tra mondo contadino e società di oggi*, Società Storica della Val d’Elsa, Castelfiorentino.

- FRANCINI G., 1998, *Famiglie e individui: cosa passa tra le generazioni? Il caso della famiglia mezzadrile in Toscana*, "Terapia familiare", 57.
- GRILLI S., 1997, *Il tempo genealogico. Le famiglie dei mezzadri in una fattoria toscana*, Collana Laboratorio Etnoantropologico, l'Har-mattan Italia, Torino.
- GRILLI S., 2007, "Donne da famiglia", *competenze, abilità e riconoscimento sociale del lavoro femminile nella mezzadria*, in Ligi G. (a cura di), *I saperi del fare: tecniche, abilità, culture*, CUEM, Milano, pp. 77-94.
- IANELLI M., 2015, *Quando la mia mente cominciò a ricordare. Autobiografia 1922-1994*, Il Mulino, Bologna.
- MEIATTINI D., 1997, *Le barriere invisibili Cronaca di una vita di donna dalla terra alla politica*, Tipografia senese, Siena.
- PAPA C., 1981, *L'attesa del parto. Timori e desideri nei confronti del nascituro nella famiglia mezzadrile umbra del primo 900*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia", vol. XIX.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Editoriale Umbra, Foligno.
- PAPA C., 1987, *La famiglia mezzadrile come ambito normativo specifico e luogo di conflitti "di diritti"*, in CLEMENTE P. (a cura di), *Il mondo a metà. Sondaggi antropologici sulla mezzadria classica*, "Annali dell'Istituto Alcide Cervi", 9, Il Mulino, Bologna.
- REVELLI N., 1985, *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*, Einaudi, Torino.
- SEPPILLI T., 2008, *La rottura del rapporto tradizionale con il territorio*, in *Scritti di antropologia culturale*, voll. I-II, Olschki, Firenze.
- SEPPILLI T., 2010, *Dove sono finite le streghe*, "Lares", n. 3.
- SHOSTAK M., 2002, *Nisa. La vita e le parole di una donna!kung*, Meltemi, Roma [ed. or. 1981].
- VAN DER PLOEG J. D., 2006, *Oltre la modernizzazione. Processi di sviluppo rurale in Europa*, Mondadori, Milano.
- VAN DER PLOEG J. D., 2015, *I nuovi contadini. Le campagne e le risposte alla globalizzazione*, Donzelli, Roma.

Il vino tra patrimonio e mercato: spunti dagli scritti di Cristina Papa sull'olio umbro

1. *Olio, vino e località*

In alcuni contributi scritti tra la fine degli anni Novanta e i primi Duemila, con un certo anticipo sui tempi Cristina Papa rifletteva sulla condizione ambivalente di quei “prodotti agricoli e alimentari che, a partire da un loro riconosciuto legame con un luogo o con una tradizione produttiva, vengono protetti sulla base di specifici dispositivi regolamentari, costituendosi così di fatto come una categoria di beni patrimoniali da tutelare e valorizzare” (PAPA, 2000: 193). Papa proponeva la sua riflessione a partire da un caso emblematico, quello dell'olio extravergine d'oliva a marchio DOP “Umbria”, per la cui condizione rilevava alcuni aspetti “ossimorici” (PAPA, 2002). In particolare, evidenziava come, in casi come questo, la definizione di “prodotto tipico” fosse contraddistinta da due elementi costitutivi, distinti ma interdipendenti, vale a dire il valore economico e commerciale (“alienabile”) dei beni in questione, e il legame con un territorio specifico, con particolari *cultivar* e con sistemi di saperi “inalienabili” di cui quei prodotti costituiscono un emblema. L'olio riconosciuto e “protetto” per la sua qualità, concludeva la studiosa, oltre a essere un prodotto di mercato acquisisce alcune delle caratteristiche del dono, poiché il suo valore è fondato sulla sua appartenenza a un luogo e ad una collettività specifici – appartenenza che non viene perduta nel momento in cui il bene viene scambiato, poiché il vincolo con la sua “origine” viene mantenuto ed è esattamente ciò che lo caratterizza sul mercato e ne incrementa il valore economico.

In questi termini, la “tipicità” e la “località” di un prodotto diventano tali solo all'interno dell'orizzonte globale dei mercati in cui quel prodotto si colloca, che gli riconoscono una eccezionalità proprio in

virtù della sua provenienza e dei processi con cui è stato lavorato. Questa eccezionalità presuppone, in tutta evidenza, la possibilità di scegliere di cui la classe media ha potuto progressivamente godere a partire dagli anni del boom economico, e che non esisteva in un contesto caratterizzato prevalentemente dall'autoconsumo, o comunque da una circoscritta circolazione locale. E si fonda, spiega Papa, proprio nell'opposizione "alle politiche dell'industria alimentare che immette sul mercato prodotti di cui viene garantita l'osservanza alle norme igienico-sanitarie, ma di cui restano ignote la provenienza degli ingredienti e le tecniche di manifattura" (PAPA, 2000: 198).

Rileggere oggi quei contributi, alla luce anche di una recente ricerca sulle economie informali legate alle filiere alimentari in Italia centrale che abbiamo condotto nell'ambito di un Prin che ha coinvolto le Università di Macerata, Perugia e Pisa (e su cui ha lavorato anche Cristina Papa: DEI, NARDINI, 2023), ci permette di proporre alcune considerazioni aggiuntive in relazione ai processi di produzione e consumo del vino, un prodotto che conferma i presupposti fondamentali dell'analisi di Papa ma che contribuisce allo stesso tempo a complessificare il quadro. Senza volerne ripercorrere qui le tappe, dalla sua origine la storia del vino si inserisce infatti, in Europa e altrove, in un orizzonte molto ampio di scambi e commerci che hanno permesso, già nell'antichità greca e romana, la diffusione e l'acclimatamento della vite eurasiatica in specifiche aree di produzione e la progressiva elaborazione di una geografia del vino "di qualità" che per lungo tempo ha caratterizzato prevalentemente (ma non esclusivamente) il mercato del "lusso" (McGOVERN, 2004 [2003]; UNWIN, 1993 [1991]). La costruzione della "località" e della "specificità" del vino, insomma, insieme probabilmente a quella delle spezie e di altri beni di lusso, si definisce come quella dell'olio all'interno di mercati ad ampio raggio, ma precede di molti secoli l'industrializzazione delle produzioni e l'apertura di un mercato alimentare veramente globale.

Prendendo in considerazione anche solo la fase più recente della storia del vino in Toscana (e nell'Italia centrale), a partire dalla fine dell'Ottocento l'associazione tra il concetto di "qualità" (e il valore attribuito ai prodotti sui mercati) e la tipologia di uvaggi, le zone di produzione e le modalità di allevamento e di lavorazione era già da tempo riconosciuta, sia dagli esperti che dai consumatori. Senz'altro, fino almeno agli anni Cinquanta del Novecento una percentuale maggioritaria del vino prodotto anche nelle zone più celebri della viti-

coltura locale era destinata all'autoconsumo, e seguiva metodi "tradizionali" di allevamento e di produzione, più attenti alla quantità che alla qualità. Dalla fondazione dell'Accademia dei Georgofili nel 1753, volta a promuovere la conoscenza tecnica e scientifica nel settore agricolo, all'ostinazione di Bettino Ricasoli che a fine Ottocento elabora nel suo Castello di Brolio la formula del Chianti "perfetto", i tentativi di invertire questa tendenza per affermare modelli colturali e pratiche vitivinicole che esaltino le qualità organolettiche del prodotto sono sempre stati pensati, però, per i mercati esteri, gli unici disposti a pagare il surplus derivato da questi miglioramenti (CIUFFOLETTI, 2000). Il mercato del vino, si potrebbe dire, è sempre stato per certi aspetti "globale", e la definizione della "località" secondo le logiche che individuava Papa per l'olio ne ha caratterizzati il prestigio e il valore sul mercato da molto tempo prima che questi diventassero accessibili per la classe media, come è avvenuto negli ultimi cinquanta-sessant'anni. Al di là delle connotazioni parossistiche che questa sua qualità ha acquisito nella società dei consumi (NAVARINI, 2015), il vino ha sempre avuto un valore "distintivo" (UNWIN, 1993 [1991]).

Nel vino, poi, gli sforzi compiuti verso il miglioramento della qualità si sono caratterizzati spesso come veri e propri stravolgimenti della "tradizione". Anche nel settore oleario, come rilevava Papa, a partire dall'adozione dei disciplinari di produzione nei primi anni Novanta la qualità è stata garantita anche dalla progressiva adozione di modalità di lavorazione innovative, a fianco di quelle "tradizionali": riducendo i tempi tra raccolta e molitura delle olive, per esempio, o sostituendo i contenitori in terracotta con quelli in acciaio inox, ecc. Nel vino questo processo è stato ancora più drastico e, di nuovo, di più lungo periodo. Gli sforzi di Bettino Ricasoli, o quelli del marchese Vittorio degli Albizi, che ispirato da una sua esperienza in Borgogna promosse più o meno negli stessi anni una sperimentazione nelle sue tenute toscane, o ancora quelli dei rari pionieri della "qualità" che li hanno preceduti e di quelli che li avrebbero seguiti, fino all'entrata in vigore della legge n. 930 del 12 luglio del 1963 che regola le Denominazioni di Origine Controllata (DOC), erano tutti volti a una letterale sovversione dei sistemi di allevamento e di produzione "tradizionali" – anche quando formalmente sostenevano il contrario. Nell'Italia centrale, infatti, la gestione mezzadrile della terra aveva promosso la promiscuità colturale e la vite veniva quasi esclusivamente coltivata "maritata" ad altre coltivazioni arboree

(PAPA, 1985: 226-241). Questa modalità ben si adattava alle necessità di autoconsumo e autosussistenza dei mezzadri, ma comprometteva la qualità del prodotto – a causa della competizione tra piante diverse, della difficoltà nel controllare la produzione e la vegetazione, ecc. Per avere vini buoni serviva la coltura specializzata, che è stata adottata solo su estensioni limitate da proprietari terrieri particolarmente ispirati, fino a quando la fine della mezzadria, l'accesso ai consumi di una classe media sempre più ampia e infine l'adozione dei disciplinari di produzione DOC e DOCG hanno determinato il passaggio alla viticoltura intensiva, con un cambiamento drastico dello stesso paesaggio agricolo (MOCARELLI, PIÑEIRO, 2019).

2. *Vino, gusto e distinzione*

Dalle “rivoluzioni” vitivinicole di fine Ottocento, dunque, la produzione di vino di qualità in Toscana e in Italia centrale è stata sempre segnata dall'innovazione tecnologica, e quando questa ha avuto successo ha comportato un vero e proprio disconoscimento di una parte delle modalità produttive tradizionali fino a quel momento vigenti. Un esempio etnograficamente interessante di questo fenomeno può essere riscontrato nelle pratiche di produzione del vinsanto, uniformemente diffuse ma estremamente variegata sul territorio toscano, fino a quando si è cercato di uniformarle, normandole con appositi disciplinari per la produzione di “Vinsanto del Chianti Classico” e di “Vinsanto del Chianti”, rispettivamente, nel 1995 e nel 1997. Il vinsanto, tuttavia, è un prodotto che per varie ragioni mal si adatta all'inserimento nel mercato. Si tratta infatti di una tipologia di vino che ha costi di produzione molto elevati, per diverse ragioni: la perdita di una grande porzione della parte liquida dell'uva e i rischi di contaminazione da parte di muffe e altre malattie nel periodo di appassimento; l'evaporazione di parte del mosto durante l'invecchiamento; i lunghi tempi di affinamento e la difficoltà di controllare le variabili che potrebbero comprometterne la buona evoluzione; ecc. Questo lo rende difficile da collocare sul mercato, dove i vini dolci hanno un appeal limitato e dove può occupare solo fasce di prezzo elevate. Sono di conseguenza poche le aziende che decidono di produrlo, mentre rimane relativamente diffusa l'autoproduzione (sicuramente più diffusa rispetto alla produzione di vino, che invece può essere facilmente reperito a prezzi

vantaggiosi anche sui mercati locali). Per le stesse ragioni, tradizionalmente il vinsanto è stato sempre considerato nelle famiglie contadine un bene prezioso, associato alle occasioni straordinarie (le festività, soprattutto natalizie: da cui una possibile spiegazione dell'etimologia, "vin-santo") e al suo valore relazionale (la visita di amici o persone importanti, come il medico, per esempio) anziché alle sue proprietà nutritive, corroboranti o anche inebrianti. Un prodotto che alimenta un'economia del dono, e che ha mantenuto queste sue proprietà anche grazie alla difficile reperibilità sul mercato.

Insomma non si beve da soli, il vinsanto: si offre decantandone le qualità ("è bõno, questo, non come quelli che si comprano..."). Questo vale in parte anche per il vino. Il suo autoconsumo (individuale o familiare) riguarda spesso i tipi più economici e meno pregiati – quelli che ci vergogneremmo a mettere in tavola quando ci sono ospiti. In effetti, rispetto all'olio, il vino è molto più carico di significati relazionali e distintivi – nel senso di Bourdieu, che in *La distinzione* (2001) cita proprio (per la Francia, dove peraltro la storia del vino è un po' diversa da quella italiana) – le cantine di vini pregiati come aspetto cruciale di un capitale culturale che si eredita per via familiare; insieme, naturalmente, all'expertise enologico, cioè alla capacità di "riconoscerlo", di comprenderne la raffinatezza. L'incapacità di distinguere un vino pregiato da uno scadente, al contrario, è emblema della volgarità. Le classi inferiori, per Bourdieu, sono "costituite" appunto dallo sguardo di quelle più alte per il non saper distinguere, in tutti i campi, ciò che è raffinato da ciò che è dozzinale, privo di "stile". Non c'è per Bourdieu uno stile subalterno che si possa contrapporre a quello dominante: i subalterni non capiscono il gioco del gusto, ad esempio nell'apprezzamento dell'arte e dell'estetica degli arredi domestici; oppure imitano al ribasso lo stile "borghese" (ad esempio appendendo nelle loro case quadri di nessun "valore"). Tuttavia, il caso del vino, come anche quello degli arredi (ARIA, DEI, 2016: 270 sgg.) ci porta a mettere in dubbio questa visione. Gli interlocutori ex-mezzadri della nostra ricerca non partecipano certamente al gioco del "gusto" per i vini pregiati – pregiati come prezzo e come qualità riconosciute dagli apparati istituzionalizzati che normano il settore. Non acquisterebbero mai sul mercato una bottiglia che costi più di 10 euro, non solo per disponibilità economica, ma perché non apprezzano quel tipo di ricercatezza. Tuttavia esprimono una cultura del vino molto precisa, basata sull'autoproduzione, sul controllo della filiera, sul "sapere che cosa c'è dentro".

Nell'indagine etnografica condotta sulle aree del Mugello e della Valdelsa senese in occasione della ricerca sulle economie informali legate al cibo citata sopra, diverse persone (perlopiù uomini in pensione, figli di ex mezzadri o ex mezzadri a loro volta) si dedicano ancora oggi alla produzione casalinga di vinsanto. In questa attività, riproducono le tecniche, le pratiche e i saperi – e con esse i valori e i modelli relazionali – che hanno effettivamente vissuto e appreso nel corso della loro gioventù, o comunque riscoperto (e “immaginato”) successivamente, alimentando un senso di continuità con un passato percepito come più autentico e un connesso “senso dei luoghi”, che si mantiene almeno parzialmente fuori dalle logiche di sfruttamento economico dei prodotti del territorio e da una rappresentazione turistica, commerciale e artefatta del paesaggio (il *Chiantishire*: MELONI, 2021). Nel processo di produzione come nelle pratiche di consumo, queste persone alimentano una rete di relazioni e di scambio (dei prodotti, ma anche di lavoro, di aiuto reciproco, di spazi, utensili e macchinari ecc.) in cui contribuiscono a riprodurre un'idea della terra e della “naturalità” dei suoi prodotti legata a un consolidato pregiudizio antindustriale che si è imposto nelle campagne e nei piccoli e medi centri urbani soprattutto a partire dagli anni Sessanta-Settanta, quando la meccanizzazione dei processi produttivi dei prodotti alimentari e l'avvento della grande distribuzione hanno reso sempre più complicato ricostruire le origini e la provenienza di quello che finiva nei piatti (e nei bicchieri) dei consumatori (NARDINI, 2023: 124).

Questa “opacizzazione” della filiera alimentare (NICOLOSI, 2007) ha introdotto proprio in quegli anni nel dibattito pubblico e nell'agenda politica il concetto di “sicurezza alimentare”, rendendo prioritaria la necessità di controllare e disciplinare la salubrità, l'igiene e la provenienza degli alimenti. A questa esigenza ha risposto, come segnalava Papa per l'olio d'oliva di qualità, l'implementazione di una legislazione che potesse “garantire” (ed eventualmente “controllare”, nelle DOCG) l'“origine” dei vini, stabilita appunto secondo criteri di “località”, di “autenticità”, di qualità, di trasparenza e di aderenza a precisi processi di allevamento e trasformazione, che traggono il loro valore anche nel rapporto di opposizione nei confronti dell'industria alimentare.

3. *Industria e tradizione*

Anche in questo caso, tuttavia, se prendiamo in considerazione i processi di costruzione del valore (della “qualità”) del vino, il quadro si complica. Ce ne offre un esempio la storia della Casa Vinicola Fassati, importante realtà industriale fondata a Poggibonsi nei primi anni del Novecento, che per almeno sessant’anni, fino agli stravolgimenti nella vitivinicoltura toscana cui abbiamo fatto cenno, è stata motore centrale per l’economia locale, non solo vinicola, interessando altri settori produttivi e rendendo il vino a Poggibonsi, nel corso del secolo, una sorta di “fatto sociale totale”. Da fine Ottocento, la posizione privilegiata nel territorio del Chianti (allora ancora in formazione) e il fortunato collocamento sulle reti viarie e (soprattutto) ferroviarie, aveva reso Poggibonsi un crocevia strategico per la commercializzazione del vino prodotto sul territorio e nelle aree circostanti.

La produzione vitivinicola aveva anche in precedenza una importante tradizione nelle campagne del Chianti e della Valdelsa: come dicevamo, era stata però a lungo destinata all’autoconsumo e a una circolazione principalmente locale. Dalla fine dell’Ottocento essa diviene invece motore di sviluppo economico e fa breccia su nuovi mercati nazionali e internazionali. I marchi del Chianti e di altri vini di qualità come la Vernaccia (LISI, 2013) divengono noti in tutto il mondo: l’economia dell’area e soprattutto della città si riorganizza complessivamente in modo da rispondere a queste nuove esigenze e stimoli. La fase più importante di questo sviluppo si apre appunto nei primi anni del Novecento con la fondazione della Casa Vinicola Fassati (poi Enopolio), che per dimensioni, capacità imprenditoriali e sviluppo tecnico gioca un ruolo di trascinamento per quello che oggi chiameremmo un vero e proprio distretto del vino. Infatti la produzione e l’esportazione vinicola portano alla crescita di un ampio indotto sul territorio, relativo alla realizzazione di fiaschi e damigiane, all’imbottigliamento, all’imballo e al trasporto e così via. In relazione al vino si sviluppano mestieri che saranno centrali nella Poggibonsi del Novecento, come quello dell’impagliatura dei fiaschi, svolto a domicilio da moltissime donne, e che in alcuni casi svolgono una funzione trainante per il boom economico del secondo dopoguerra: basti pensare al fatto che la lavorazione del legno, volano dell’economia locale dagli anni Cinquanta in poi, nasce a Poggibonsi proprio grazie alla produzione di casse per l’imballaggio del vino.

In questi anni, l'organizzazione industriale e l'innovazione nelle tecniche enologiche e produttive sembrano andare di pari passo con il livello qualitativo del prodotto, come mostra il crescente apprezzamento dei mercati. Il sistema entra parzialmente in crisi con gli anni Sessanta e le nuove normative sulla denominazione di origine controllata, che favoriscono il decentramento produttivo e in sostanza relegano le cantine industriali alla fascia qualitativamente inferiore del mercato. Alcune delle imprese vinicole di Poggibonsi sopravvivono ristrutturando la propria organizzazione e le proprie strategie di mercato. Ma nel complesso l'immagine del vino cambia, distaccandosi completamente da quella della produzione industriale. Il vino di qualità è pensato come prodotto tradizionale, legato alla "località" e all'autenticità del paesaggio agrario e di saperi contadini e artigiani tramandati nelle fattorie. Attorno a questa immagine, come è stato notato (TADDEI, 2014: 19), si è poi ricostruita una storia, o sarebbe forse più giusto dire un mito, del vino toscano. Da questa storia-mito la fase industriale è stata espunta perché scomoda e ingombrante, non più rispondente ai nuovi requisiti che richiedono l'immaginazione di scenari bucolici e incontaminati.

Eppure quella fase ha avuto un ruolo cruciale nella costruzione dell'immagine internazionale del vino toscano, e ha gettato le basi tecniche, conoscitive, di sensibilità culturale ed expertise per le strategie di produzione e commercializzazione odierne. Anche se questo processo ne ha infine decretata la chiusura, l'Enopolio non si è infatti posto in netto contrasto con la costruzione della "località" e della qualità che ha infine condotto, negli anni più recenti, a progetti sempre più particolareggiati di "zonazione" del territorio del Chianti Classico, con la delimitazione delle "Unità Geografiche Aggiuntive", sul modello dei "cru" francesi. Al contrario, la promozione della vitivinicoltura di qualità è passata tra inizio Novecento e gli anni Sessanta-Settanta anche attraverso l'esperienza industriale poggibonsese, che ha permesso di impiegare, sostenere e formare il lavoro di alcuni dei tecnici e degli esperti che avrebbero svolto un ruolo determinante nella fase successiva dell'implementazione delle denominazioni d'origine e della svolta qualitativa degli anni Settanta, come Giulio Gambelli, figura quasi mitologica del vino toscano, e il suo "maestro", l'enologo Tancredi Biondi Santi, artefice negli anni Novanta di una delle etichette di Brunello di Montalcino più osannate e ricercate dagli esperti (MACCHI, 2016).

Il processo di valorizzazione e di tutela (di “patrimonializzazione”) del vino in quanto “prodotto tipico”, insomma, pur fondandosi su strategie di marketing e rivendicazioni politiche che dall’alto e dal basso fanno leva da cinquant’anni sull’“autenticità” di una tradizione fondamentalmente inventata e sulla negazione della produzione industriale, almeno in Toscana è passata anche attraverso l’industria. È stato soprattutto l’Enopolio che, a Poggibonsi e in estese aree del territorio attuale del Chianti Classico, ha favorito il miglioramento della qualità del vino e gli ha permesso di collocarsi sulle fasce più alte di quel mercato che valorizza e norma oggi la località dei prodotti, promuovendo contemporaneamente un’economia che non si limitava alla dimensione agricola, ma comprendeva quella industriale e commerciale, oltre che i saperi artigianali dei mestieri dell’indotto, le nuove forme del consumo, le questioni di costume.

Riferimenti bibliografici

- ARIA M., DEI F., 2016, *La famille et le monde des choses. Culture matérielle domestique dans la Toscane d'aujourd'hui*, “Ethnologie Française”, vol. XLVII, n. 2, pp. 265-276.
- BOURDIEU P., 2001, *La distinzione: critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.
- CIUFFOLETTI Z., 2000, *Storia del vino in Toscana. Dagli Etruschi ai nostri giorni*, Edizioni Polistampa, Firenze.
- DEI F., NARDINI D. (a cura di), 2023, *Economie informali: neoruralismo e filiere alimentari in Italia centrale*, “Lares”, vol. LXXXIX, n. 1, monografico.
- LISI M., 2013, *Sulle tracce della Vernaccia dal XIII al XXI secolo*, Siena, NIE.
- MACCHI C., 2016, *Giulio Gambelli. L'uomo che sapeva ascoltare il vino*, Slow Food Editore, Bra.
- MCGOVERN P. E., 2004 [2003], *L'archeologo e l'uva: Vite e vino dal Neolitico alla Grecia arcaica*, Carocci, Roma.
- MELONI P., 2021, *La gentrification della campagna nella Toscana meridionale: l'invenzione del Chiantishire*, “L'Uomo. Società Tradizione Sviluppo”, vol. XI, n. 2, pp. 35-60.

- MOCARELLI L., PIÑEIRO M.V., 2019, *Viniculture in the Italy of the Mezzadria (Tuscany, Umbria and Marche)*, in CONCA MESSINA S.A., LE BRAS S., TEDESCHI P., PIÑEIRO M.V. (a cura di), *A History of Wine in Europe, 19th to 20th Centuries*, Volume I, Palgrave Macmillan, London, pp. 227-251.
- NARDINI D., 2023, *Orti, tempo libero e “comunità di nostalgia”: cibo ed economie informali nella Toscana di oggi*, “Lares”, vol. LXXXIX, n. 1, pp. 121-152.
- NAVARINI G., 2015, *I mondi del vino. Enografia dentro e fuori il bicchiere*, Il Mulino, Bologna.
- NICOLOSI G., 2007, *Lost food. Comunicazione e cibo nella società ortorossica*, ed.it., Catania.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Editore Umbra, Foligno.
- PAPA C., 2000, *Il prodotto tipico tra patrimonio e mercato*, “Anales de la Fundación Joaquín Costa”, vol. XVII, pp. 193-204.
- PAPA C., 2002, *Il prodotto tipico come ossimoro: il caso dell'olio extravergine d'oliva umbro*, in SINISCALCHI V. (a cura di), *Frammenti di economie*, Pellegrini, Cosenza, pp. 159-193.
- TADDEI D., 2014, *Poggibonsi, la porta del Chianti*, in LOMONACO A. (a cura di), *Enopolis*, Poggibonsi.
- UNWIN P.T.H., 1993 [1991], *Storia del vino: Geografie, culture e miti*, Donzelli, Roma.

ADRIANO FAVOLE

Città creative. Riflessioni su incolto e paesaggio (Nouméa, Nuova Caledonia)

Incipit

Ho conosciuto Cristina Papa negli anni in cui presiedeva l'Associazione Nazionale degli Antropologi Culturali (ANUAC), guidando poi l'antropologia accademica italiana verso la costituzione della Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC). La prospettiva istituzionale di Cristina Papa è stata sempre quella di lavorare a un ampio spazio di convivenza disciplinare, dove trovassero spazio prospettive sul "vicino" e sul "lontano", attenzione alle culture popolari italiane ed europee e alle etnografie extra-europee. La sua attenzione per il contemporaneo implica un costante accento sul divenire creativo delle società umane, sulle trasformazioni economiche e culturali che le contraddistinguono.

Tra i temi ricorrenti nella produzione scientifica di Cristina Papa si collocano il paesaggio e la città. In questo scritto mi occupo del modo in cui il rapporto con il vegetale e con l'incolto viene ridefinito dalle popolazioni oceaniane che abitano a Nouméa, capoluogo della Nuova Caledonia. La città è un luogo di rielaborazioni creative di saperi e pratiche.

1. Gli "squats" di Nouméa

La città moderna è una costruzione antropocentrica, fatta a misura di un essere umano che si concepisce come unico e indipendente, che segna il mondo attraverso la cultura e relega la natura "fuori" da sé. La città sembra essere stata concepita per espellere l'incolto. Edifici in pietra e cemento, strade d'asfalto, piazze, monumenti. Scuole, università, a volte vecchie fabbriche avvizzite e incorporate nel tessuto abitativo. Alberi e parchi sono concepiti come spazi coltivati, ordinati, domestici,

prevedibili perché non gli è consentito espandersi. L'incolto non è del tutto assente: gli uccelli, tenaci difensori della natura in città, si muovono, nidificano, si fanno sentire; a violare il confine ci sono, sempre più spesso, volpi e cinghiali, rovi ed erbe indesiderate si affacciano sulla scena. Sono considerati segni di degrado. La vita urbana ha persino abolito o attenuato le stagioni. Riscaldamento, climatizzazione, ventilazione degli edifici, autobus e automobili nascondono le variazioni climatiche che in altre epoche hanno ritmato la vita degli esseri umani.

Le città però non sono tutte uguali. Ci sono città che vivono assediate dall'incolto e che a volte lo incorporano nel tessuto urbano. Nouméa, il capoluogo della Nuova Caledonia, un Paese d'Oltremare francese in Oceania, è per certi versi una di queste. Il centro della città ricorda molto da vicino i paesi della Costa Azzurra. Le baie con i piccoli porticcioli, le palme, i ristoranti, i centri commerciali, il traffico. Grandi cinema e sale da "Bingo", autobus e alcune torri che scimmiettano dal basso i grattacieli di Sydney e di Dubai. E tuttavia c'è qualcosa di diverso nell'aria e nell'acqua. L'Oceano Pacifico che la circonda con numerose ed estese anse che arrivano praticamente fino al centro cittadino rimane una grande riserva di incolto, nonostante le crescenti tracce di inquinamento e di occupazione umana. I cartelli che mettono in guardia i bagnanti contro gli squali ne sono un segno evidente, temuto. Osservando la superficie del mare capita di vedere pesci volanti, teste di tartarughe che emergono furtivamente e persino la coda da sirena dei dugonghi che pascolano tranquilli sui bassi fondali. Ma è nel verde pastello delle colline interne alla città che l'incolto si rivela in tutta la sua forza. E che evidenzia un modo di abitare la città, di abitare *con* l'incolto che differenzia una parte della popolazione originaria e aborigena di quest'isola, i Kanak, e anche gli altri oceaniani presenti sull'isola, dagli europei e da altri gruppi etnici e nazionali arrivati dopo l'occupazione francese avvenuta nel 1853.

Sulle colline che stanno dentro la città e che si ergono come altrettante fortezze verdi assediate dal cemento, crescono quelli che localmente sono chiamati *squats*, un termine localmente tradotto con "occupazioni abusive", "abitati spontanei", "baracche". Succede che a bordo mare o sui pendii qualcuno disboschi la leucaena (*Leucaena Leucocephala*), un'acacia originaria delle Americhe dalla crescita prodigiosa che ha sostituito la vegetazione originaria, dando vita a piccole radure pressoché invisibili. Succede che compaiono le prime piante coltivate: gli immancabili tuberi di taro, igname, manioca. Qualche

piede di banano. Un paio di papaye, a volte piccoli maiali allevati in recinti e, immancabili, cani dall'aria triste che vagano poi per la città. Pochi tronchi scorticati, tetti e pareti di grigie latte ondulate creano i primi ripari che diventano nel tempo abitazioni.

È difficile parlare di “baraccopoli” a proposito degli *squats* di Nouméa. Si tratta di abitazioni singole, mai accatastate le une alle altre. Negli *squats* non vivono necessariamente i più poveri ed emarginati (neppure i più ricchi certo) come si potrebbe immaginare. Ci vivono Oceaniani (originari di Wallis e Futuna, di Vanuatu) e Kanak che cercano un abitare più in linea con la loro visione del mondo, più ancorato in tradizioni che sono state stravolte dall'avvento della modernità. Rinunciano a rete elettrica e idrica – le connessioni a Internet al contrario spesso funzionano – in cambio di un abitato all'oceaniana. Negli *squats* si possono ospitare i parenti appena arrivati da altre isole o dal resto del territorio, si possono produrre cibi essenziali per gli scambi famigliari e tradizionali, si possono allevare maiali e polli e soprattutto si può vivere fuori dallo sguardo asfissiante della città. Fuori da una eccessiva intimità col mondo umano e in maggiore risonanza con l'incolto. Gli *squats* sono guardie disarmate contro l'omogeneizzazione dello stile di vita globale.

Molti Kanak ritengono inopportuno guardare qualcuno che non si conosce direttamente negli occhi. Gli studenti dell'Università della Nuova Caledonia non lo fanno e se faccio domande mi rispondono con un filo di voce. È come se una lunga convivenza con l'incolto – c'entrano eccome le brutalità della colonizzazione – avesse modellato un carattere schivo. L'incolto garantisce un abitare discreto. Si sta bene nella città invisibile degli *squats*. Ma di chi sono quelle terre? Del demanio francese, del Comune di Nouméa, della Provincia Sud o di chi, Oceaniano o Kanak, abitava il Pacifico ben prima che arrivassero i catasti e i registri di proprietà? Chi ha diritto a immaginare una città? In queste “terre di nessuno” può accadere che le ordinanze e le ruspe dell'amministrazione comunale spazzino via tutto.

Dobbiamo muoverci nello spazio e nel tempo per capire un po' meglio l'importanza dell'incolto per i Kanak.

2. Tribù di umani e non umani

L'isola principale della Nuova Caledonia è concepita dai suoi abitanti come divisa in due parti nettamente distinte. La *ville* ovvero la

città di Nouméa da una parte e tutto il resto del territorio che viene chiamato la *brousse* dall'altro. *Brousse* significa qualcosa come “bosca-glia” o “campagna”.

“A fine settimana vado in *brousse*”. “Risalite in *brousse* stasera?” sono frasi abituali da queste parti. La città, lo spazio “colto” con le sue grandi superfici commerciali, con i palazzi, i ristoranti e gli ospedali da una parte – salvo la città invisibile di cui abbiamo parlato – e la bosca-glia, l'incolto, dall'altra. La *brousse* non è solo meravigliosa foresta umida, con i suoi sentori di muffa e vegetazione in decomposizione, non è solo foresta secca di *niaouli* (*Melaleuca quinquenervia*, il locale eucaliptus) e felci grigie che da lontano sembrano grandi specchi nella foresta; non è solo grandi estensioni di mangrovia con ovunque sullo sfondo la laguna formata dalla più grande barriera corallina al mondo. Nella *brousse* ci sono i villaggi, piccole cittadine fondate per lo più dai coloni bianchi; ci sono enormi distese a prato in cui pascolano libere mandrie di mucche e cavalli; ci sono le coltivazioni di mais e patate. La *brousse* non è la *wilderness* o la natura selvaggia, ma uno spazio in cui la “civiltà” diventa più rarefatta, dove colto e incolto si intrecciano. È il *sertão* di cui parlava Claude Lévi-Strauss a proposito dell'Amazzonia, uno spazio che non esclude l'essere umano il quale, tuttavia, ha una posizione marginale e non dominante. Nella *brousse* caledone ci sono, soprattutto sulla costa est e sui rilievi, gli abitati a stragrande maggioranza kanak che vengono tuttora chiamati “tribù”.

Tchamba è una tribù della costa nordorientale della *Grande Terre*, l'isola principale dell'arcipelago caledone. La pista che la raggiunge, in parte asfaltata, prende avvio poco dopo il villaggio di Ponheriou-en, una manciata di case, un emporio con vecchi poster pubblicitari e una grande capanna collettiva col tetto di paglia, davanti al magnifico estuario del fiume omonimo. La prima parte della valle della Tchamba è appena appena in rilievo ed è un intreccio accidentato di pascoli, interrotti da grandi massi. Mucche pezzate e marroni, alcuni cavalli bruni, piccoli maiali di un rosa tenero pascolano insieme in un'amplissima area tutta recintata. I bovini domestici sono insieme dipendenti e nemici dell'incolto.

Quando i francesi presero possesso dell'isola, nel 1853, furono accolti senza troppi problemi: i Kanak come molti oceaniani avevano una lunga tradizione di “adozione” degli stranieri. Quando cominciarono a introdurre i bovini allevandoli allo stato brado cominciarono però i problemi, perché le mucche distruggevano l'incolto e anche le

culture di tuberi dei Kanak. Si racconta che un giorno il comandante delle truppe francesi avesse incontrato un importante capo tradizionale kanak. Davanti alle proteste di quest'ultimo per l'espansione delle fattorie dei coloni, il militare gli disse che se i Kanak non volevano che i bovini rovinassero le loro coltivazioni era sufficiente che innalzassero dei recinti. Pare che la risposta, impregnata di humor oceaniano, fosse stata: "Quando i nostri tuberi mangeranno le mucche lo faremo!".

Dopo alcuni brevi tornanti, il *ranch*, tuttora proprietà di una importante famiglia di coloni, svanisce. I prati lasciano spazio alla foresta tropicale. Spiccano nelle vallate macchie chiaroscuro di *Erythrina* (*Erythrina variegata*), il "pioppo kanak", le uniche di alto fusto a perdere le foglie in autunno. Ci sono, rari, alti fusti di *houp* (*Montrouziera cauliflora*) e di *banian* (*Ficus prolixa*), quest'ultimo detto l'albero dei morti perché un tempo le sue radici aeree in continua espansione accoglievano i corpi dei defunti. Un po' ovunque le grandi felci arboree, reliquie viventi di altre ere geologiche. La salita sembra non finire mai ed è una sorta di cuscinetto tra due diverse visioni della civiltà.

Uno stretto e alto ponte metallico che sovrasta il torrente Tchamba, ricco di gamberetti, pesci e anguille, annuncia l'arrivo alla tribù. Non ci sono cartelli stradali: l'unica insegna scritta indirizza verso una *gite*, una struttura d'accoglienza per i rari amanti del trekking. A differenza della città e dei villaggi della costa, la tribù kanak è un abitato che non enfatizza, ma al contrario nasconde la presenza umana. La pista attraversa tutta la tribù, lasciando intravedere case in legno coi tetti di latta o più raramente di paglia. Cucine all'aperto in cui ampie *marmittes* ("pentole") di fabbricazione russa, annerite da anni di cottura direttamente sul legno, fumano vapore. Qualche carcassa di automobile arrugginita, sacchetti di plastica nera e il rumore di sottofondo dei decespugliatori rompono subito la tentazione di esotismo. Non è più l'abitato kanak di un tempo, ma c'è ancora qualcosa di profondamente kanak nell'aria.

La tribù è una sintesi precaria e in continua evoluzione di colto e incolto. Le case, le cucine, l'ampio spiazzo al centro della tribù voluto dai primi missionari che costruirono il luogo di culto e la scuola, sul modello delle "riduzioni" gesuite sudamericane, aprono lo spazio della cultura umana. Così come, camminando tutt'attorno nei boschi, si incontrano le colture di igname e taro, i due tuberi che hanno permesso la colonizzazione umana delle isole del Pacifico. Le coltivazioni, oggi rare perché come mi spiega Ioane, la nostra guida kanak, "la gente

preferisce il riso!”, sono anch’esse pudicamente nascoste nella foresta. Sorgono su antichi terrazzamenti; sono incassati nelle pieghe di versanti scoscesi della montagna, a sfruttare i depositi di terra grassa, fertile, con la canalizzazione di serpentine d’acqua che garantivano la necessaria irrigazione. Le foreste, in area kanak, sono tutt’altro che spazi “naturalisti”, ma portano ovunque i segni dell’interazione tra culto e incolto.

L’abitato centrale della tribù è un trionfo di architettura vegetale. È come se le nostre piante da appartamento avessero fatto la rivoluzione e conquistato la casa, cacciandoci nell’angolino che in genere noi riserviamo a loro. Tanto sono all’apparenza povere e modeste le abitazioni, tanto è incantevole la vegetazione che a volte letteralmente le attraversa.

Ci sono piante che segnano la presenza attuale o antica di un abitato kanak. I grandi pini colonna (*Araucaria columnaris*) che già colpirono James Cook; le piante di cocco; i maestosi *houp*. E soprattutto le più piccole piante decorative, letteralmente centinaia di varietà di cordiline e di coleus. Piante decorative, piante protettive, piante per i neonati e per gli antenati; piante per curare e piante dalle foglie alimentari, piante del proprio clan e piante che arrivano dagli scambi consuetudinari che uniscono Tchamba alle altre tribù della catena centrale: piante originarie di qui e di mille parti di mondo perché, da quando hanno cominciato a viaggiare in Europa, i Kanak hanno trovato nuovi modo di alimentare la loro xenofilia, la passione per le piante (e anche per gli esseri umani) di origine straniera.

3. *Il mistero degli ignami*

Sono passati sessant’anni da quando un geniale linguista, etnologo, geografo francese che si chiamava André-George Haudricourt passò alcuni mesi in Nuova Caledonia per compiere ricerche di etnobotanica e di linguistica. Haudricourt fu colpito dalla profonda relazione che le società kanak intrattenevano (e per molti versi intrattengono tuttora) con l’igname, il tubero amidaceo che è al centro degli scambi cerimoniali.

La *civiltà dell’igname* gli apparve sotto molti punti di vista in contrapposizione alla *civiltà dei cereali*. Secondo Haudricourt occorre partire dalle qualità delle piante che l’uomo coltiva, dalle loro caratteristiche, potremmo dire dalle loro capacità di azione per capire la storia. In effetti le piante hanno una vita relazionale, spesso molto

intensa. I cereali e in genere le piante a grani si riproducono per via sessuale. I nuovi individui sono il frutto creolo dell'incontro tra i due "genitori", geneticamente diversi. Per questo, prima della meccanizzazione dell'agricoltura, il singolo coltivatore doveva operare a ogni semina un'attenta scelta dei semi. Separare il grano dalla zizzania, le buone varietà da quelle meno pregiate.

A differenza del grano, l'igname – come le patate del nostro giardino in effetti – si riproduce prevalentemente attraverso quelli che possiamo chiamare cloni. Potete interrare una mezza patata e riavrete, la stagione successiva, la raccolta di nuovi tuberi che sono geneticamente identici all'individuo che li ha generati. Il successo e la qualità del prodotto sono determinati da eventi esterni come la siccità o l'abbondanza di piogge, la qualità del terreno, la cura della crescita e magari lo svolgimento di magie appropriate. Non sarà tuttavia la scelta del seme a determinare la bontà dell'igname della prossima generazione perché, di fatto, si tratta di un clone dell'anno precedente.

C'è però un mistero in questa vicenda degli ignami della Nuova Caledonia: come è possibile, si chiede Haudricourt, che i Kanak possiedano centinaia di varietà di cloni di igname? Come è possibile che esistano ignami adatti a preparare un dono per un capo, ignami per il consumo quotidiano, ignami per le cerimonie della nascita, della morte e dei primi frutti, ignami bianchi, gialli, violacei? Come è possibile che nelle lingue kanak ci siano centinaia di nomi per indicarne la varietà?

Ioane mi scorta in mezzo a una foresta intricata, nei terreni attorno alla tribù di Tchamba. Nelle forre incassate dei versanti della montagna si vedono ancora bene le "serpentine" formate da bassi cumuli di terreno ammassato che un tempo avevano accolto i campi di igname. La soluzione al mistero di Haudricourt sta in alcuni piccoli semi scuri appesi alle appendici rampicanti di piante di igname dimenticate nel terreno. "Un giorno del 1959, scriveva lo studioso francese in uno dei suoi più celebri articoli, durante una inchiesta fonologica, mi imbattei in un monosillabo che significava: 'andare a cercare qualcosa nella *ja-chèrè* (in italiano sono *i campi lasciati a maggese*)'". In effetti gli ignami (come le patate in alcuni climi), si riproducono anche per via sessuale. Se si lasciano tuberi nel terreno, questi fioriscono e si ibridano tra loro e con specie selvatiche che vivono in foresta, dando vita a nuove varietà. Lontano dagli sguardi e dai ritmi della presenza umana, gli ignami si riproducono dando vita a "persone" inedite – in effetti i Kanak considerano gli ignami un po' come persone umane, o quasi umane.

I Kanak erano orticoltori itineranti. Non necessariamente itineranti su lunghe distanze. Per favorire l'abbondanza dei raccolti, ogni dieci o quindici anni i tuberi venivano coltivati su nuovi terreni e i vecchi campi abbandonati all'incolto. Ogni tanto, tuttavia, gli orticoltori tornavano sui propri passi per cercare nuove varietà. È così che scoprivano "nuovi" ignami, tutti da sperimentare in quanto a gusto, robustezza, colore.

L'incolto non era il caos, ma una attiva fonte di arricchimento. L'incolto è *creativo* e per comprendere in profondità questo concetto dobbiamo seguire ancora per qualche passo Haudricourt e la sua ricerca etnolinguistica.

Il termine *Bao* significa in alcune delle lingue kanak "Dio". O gli "Dèi". Si tratta di un termine polisemico. *Bao* sono suoni, silenzi, sensazioni insolite che ci fanno paura quando camminiamo in foresta; *bao* sono i sogni in cui spiriti e antenati danno consigli sull'agire futuro; *bao* sono incarnazioni anomale della pelle e altre malattie che arrivano improvvise; *bao* sono i *revenants*, defunti che tornano a visitare i vivi in modo inatteso; *bao* sono i cadaveri e i morti. Come è possibile che una sola parola indichi Dio, il cadavere, un rumore inspiegabile nella foresta scura? Un lungo passaggio di Haudricourt ci aiuta a capire e a mettere a fuoco la centralità della nozione di "incolto" nell'ecologia e nella cosmologia dei Kanak.

I *bao* sono gli esseri dell'altro mondo: dei, morti, fantasmi; ciò che corrisponde alla distinzione europea del naturale e del soprannaturale. E tuttavia, abbiamo il diritto di trasporre in Melanesia le nostre nozioni di dio e di soprannaturale? Non sarebbe meglio considerare l'uomo vivente come imparentato con il suo campo, dominio della vita quotidiana, del previsto, dell'atteso, del razionale visto che i cloni delle piante coltivate sono sempre identici a sé stessi? Al contrario, la *brousse* dove si seppelliscono i morti, non è forse la *jachère* (il "maggese"), campo passato o futuro, dominio dell'imprevisto, dell'accidentale, dell'anormale, benefico quando ci si trova un clone dal gusto migliore di quello che si conosce, malefico quando il nuovo clone, per una riproduzione atavica, contiene cristalli irritanti o le sostanze tossiche della pianta selvatica?

L'incolto, tra i Kanak, è il mondo delle *relazioni* tra umani e non umani, un mondo di possibilità, passate e future. L'uomo è parente del suo campo coltivato, ma deve la sua vita a quell'incolto che vive prima e dopo di lui.

In un passaggio successivo Haudricourt propone un'idea che ha la forza di mettere in discussione proprio la "vecchia" opposizione tra Natura e Cultura. L'oscura foresta di Tchamba è molto più di un luogo esotico, buono per curiosità folkloriche. Forse se ne può ricavare un insegnamento che ci dice molto su di "noi", sulla nostra visione antropocentrica del mondo. Seguiamo ancora per qualche passo Haudricourt che segue a sua volta i Kanak nei loro periodici ritorni ai luoghi incolti.

L'essere umano non è "coltivato" che durante la sua vita; alla sua morte torna alla natura. Questa natura tuttavia non ha niente di "naturale" almeno nel senso francese del termine, di modo che io preferisco opporre la "cultura" all'"incultura" [...] Per esempio, se la stessa parola (e lo stesso concetto) sono usati per "cadavere" e per "dio" è perché l'uomo vivente che mangia gli ignami è "coltivato", mentre, una volta morto, è diventato un "incolto", come il campo abbandonato diviene *jachère*. E così come il terreno lasciato a magese può ridivenire un campo, l'"incolto" può ridivenire "coltivato", e appare dunque come "dio", antenato dei clan.

Ecco perché, nei miti kanak, i morti risorgono ingurgitando pezzi ancora caldi di igname cotto!

Al pari dei kanak, molte società preferiscono ragionare in termini di convivenza tra colto e incolto, tra cultura e incultura, piuttosto che contrapporre la cultura umana a una natura totalmente *altra* dall'essere umano.

Riconoscere il ruolo dell'incolto nelle nostre vite ha molto a che vedere con l'ammissione della nostra vulnerabilità e della nostra dipendenza dagli altri esseri viventi che si curano di noi, umani o non umani che siano. L'incolto non è ovunque visto con fastidio come nelle nostre città. Gli squat di Nouméa sono il riflesso del tentativo oceaniano di riportare l'incolto in città, immaginando una città davvero oceaniana.

4. *Post-scriptum*

I lavori di Haudricourt a cui qui si è fatto cenno, hanno molto influenzato la prospettiva di Philippe Descola, l'autore che più di ogni altro in antropologia ha saputo rimettere in discussione la dicotomia tra natura e cultura. Ad Haudricourt si ispira anche Gilles Clement, l'autore del Manifesto del Terzo Paesaggio, un approccio che sta rivoluzionando il

nostro modo di concepire il “verde” e il selvatico in città. Oggi urbanisti e paesaggisti ritengono che occorra ripensare la città mettendo in dialogo colto e incolto, creando sintesi innovative tra selvatico e domestico. Parlare di agency e protagonismo delle piante e degli animali non è più un discorso da “figli dei fiori”, ma una maniera concreta di immaginare il futuro. Gli squats di Nouméa e le foreste di Tchamba non sono luoghi esotici, ma prospettive sul contemporaneo. Ringrazio Cristina Papa per averci sempre invitato a frequentare anche tradizioni antropologiche considerate a torto “minori” come quella francese, da cui arrivano molte delle idee che ho provato a presentare in questo scritto.

Nota bibliografica

Una versione di questo scritto compare, modificata, come cap. IV del mio *La via selvatica. Storie di umani e non umani*, Laterza, 2024.

Per un'introduzione alla Nuova Caledonia rimando a A. FAVOLE, *Oceania. Isole di creatività culturale*, Laterza, Roma-Bari, 2010. Alla città di Nouméa ho dedicato il capitolo *Nouméa. Forme di appropriazione oceaniana dello spazio urbano in una “ville blanche”*, in S. ALLOVIO (a cura di), *Antropologi in città*, Unicopli, Milano, pp. 101-124.

Il riferimento a Claude LÉVI-STRAUSS è tratto da *Tristes tropiques*, Plon, Paris, p. 185.

“Tribù” è un termine desueto in antropologia. Un tempo usato per definire le società “altre”, ha un accento primitivista e a volte degradante. In Nuova Caledonia, tuttavia, il termine, adottato dopo la colonizzazione, per definire le unità o riserve in cui i francesi divisero i nativi, è stato oggetto di una rivalorizzazione positiva da parte della società originaria. I kanak usano correntemente il termine per definire il loro luogo di origine e di residenza.

Le due citazioni di André Georges HAUDRICOURT sono tratte da *Nature et culture dans la civilisation de l'igname: l'origine des clones et des clans*, “L'Homme”, vol. 4 (1), 1964, pp. 93-104. La prima citazione è tratta da p. 97, le successive da p. 100. Di Haudricourt si veda anche *Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui*, “L'Homme”, vol. 2 (1), 1962, pp. 40-50.

La citazione finale relativa al modo in cui i Melanesiani accolsero James Cook è tratta da A. G. HAUDRICOURT, *Nature et culture*, op. cit. p. 102.

Di Gilles CLÉMENT si vedano in particolare *Manifesto del Terzo paesaggio*, Quodlibet, 2016 e *Elogio delle vagabonde*, DeriveApprodi, 2017.

I percorsi migratori delle infermiere indiane in Italia

1. Introduzione

La mobilità internazionale delle infermiere rappresenta un importante contesto per comprendere le cause socioeconomiche e gli effetti della migrazione. La domanda globale di professionisti della sanità aumenta in maniera significativa, a causa di fattori economici, demografici ed epidemiologici (WHO REPORT, 2016; 2020; UNITED NATIONS, 2019). In molte nazioni sono state attuate misure di semplificazione del riconoscimento di titoli stranieri, e si è promossa l'esenzione delle infermiere (e degli infermieri) dalle restrittive politiche sull'immigrazione (CHALOFF, 2008; VILLOSIO, 2015). Il reclutamento internazionale di personale sanitario ha prodotto molti cambiamenti significativi nei paesi d'origine, come l'India o le Filippine, che costituiscono tra i bacini di esportazione di forza lavoro specializzata più importanti. Questi ultimi hanno risposto alla domanda globale aumentando gli investimenti nella formazione di infermiere qualificati, spesso incoraggiando investimenti. Queste nazioni devono affrontare sfide sempre maggiori per salvaguardare i loro sistemi sanitari (WALTON-ROBERTS *et al.*, 2017) e il costo della formazione dei professionisti sanitari – a carico dei paesi d'origine – avvantaggia i paesi del Nord Globale.

Il tema delle migrazioni sanitarie è inoltre rilevante per problematizzare la presenza femminile nella migrazione da un punto di vista storico. La crescente presenza delle donne nei flussi globali di lavoro non qualificato o semi-qualificato viene solitamente ricondotta all'inizio degli anni Novanta del XX secolo (ANTHIAS, LAZARIDIS, 2000). Tuttavia, alcune studiose femministe mettono in discussione questo orizzonte temporale, poiché si basa su una distinzione troppo semplicistica tra un primo flusso di migrazione economica maschile e un successivo flusso di riunificazione familiare. Il reclutamento di infermiere migranti nel settore pubblico e privato da parte di paesi come il Regno

Unito, l'Irlanda o la Germania dimostra invece come la partecipazione di donne qualificate nelle migrazioni internazionali affondi le proprie radici già nei primi decenni del Novecento, e sia stata facilitata da istituzioni coloniali e/o da missioni religiose (KOFMAN, 1999; RAGHURAM, 2009; YEATES, 2004). I vecchi legami coloniali sono cruciali per comprendere le scelte e le strategie che le infermiere migranti adottano nel presente (PERCOT, 2006; ALONSO-GARBAYO, MABEN, 2009). Come in passato, la formazione infermieristica è considerata una valida alternativa a lavori meno qualificati – come il settore domestico e di cura a domicilio – ed è quindi valorizzata da molte famiglie dei ceti inferiori come un canale di mobilità socio-geografica (WALTON-ROBERTS, BHUTANI, KAUR, 2017; GALLO, 2023). L'emigrazione infermieristica delle donne contribuisce a ridefinire le relazioni di genere e i modelli di femminilità e mascolinità nei paesi di origine, mettendo alla prova il “tradizionale” concetto di capofamiglia (GERGE, 2005).

Il presente articolo si sofferma sulla migrazione delle infermiere dallo stato del Kerala (India meridionale) all'Italia centrale, con l'obiettivo di analizzare i cambiamenti intervenuti tra diverse coorti – arrivate in Italia tra la fine degli anni Sessanta e i giorni odierni – e il ruolo delle istituzioni cattoliche nei loro percorsi migratori. L'analisi evidenzia come a fronte di un aumento delle qualifiche professionali per le coorti più recenti, la loro formazione ed inserimento nelle strutture private cattoliche si accompagna ad una crescente precarietà lavorativa.

2. Approccio e contesto

L'analisi si basa su un progetto di etnografia multi-situata, condotta in Italia (Roma) e in Kerala (Ernakulam) fra il 1996 e il 2016, e integrato da altre tre brevi esperienze sul campo a Roma tra giugno 2018 e maggio 2022 e sulla raccolta e analisi di 62 storie di vita di infermiere indiani (42 donne e 19 uomini) – emigrati in Italia dalla fine degli anni Settanta e tutti di religione cristiana (autodichiarata).

Il Kerala nasce come stato dell'India nel 1956, a seguito dell'unione dei maharajati di Travancore e Kochi con la regione settentrionale del Malabar. Si tratta di uno stato multi-religioso, dove la comunità cristiana ammonta al 18.5% della popolazione (Censimento 2011). I cristiani malayali, i syro-malabar in particolare, hanno iniziato a emigrare come dottori e infermiere intono al 1920, dopo aver ricevuto

una formazione professionale nelle istituzioni religiose anglicane in. Trasferirsi nei principali centri urbani in India costituiva un importante passo verso mete internazionali, prevalentemente in altre aree coloniali come il Sud Africa, la Malaysia o Singapore oppure nel Regno Unito. Tra il 1920 e il 1960, la mobilità internazionale malayali ha incluso in maniera significativa infermiere provenienti dai ceti meno abbienti, e le loro rimesse sono state fondamentali per investire nell'istruzione delle generazioni successive (OSELLA e OSELLA, 2000; KURIEN, 2002). I flussi proseguono a partire dagli anni Settanta verso i paesi del Golfo Persico, dove lavora quasi il 57% delle infermiere, gli Stati Uniti (6%), Canada (5.5%), mentre un minor numero di esse si sono trasferite in Australia, Germania, Irlanda e Italia (ANAND e FAN, 2016; RAO et al., 2017).

L'emigrazione coloniale e post-coloniale ha contribuito a rafforzare l'immagine "negativa" della mobilità infermieristica femminile agli occhi delle élite malayali. Lo stigma di questa professione ha origine dalla paura dell'impurità che deriva dal contatto con i corpi malati, ma anche dalla preoccupazione morale rispetto all'emigrazione di giovani donne non accompagnate verso paesi stranieri per svolgere lavori considerati parzialmente degradanti. Il lavoro dell'infermiera è quindi screditato in Kerala poiché associato a "famiglie povere" e a "donne indigenti", il cui onore è compromesso dal vendere lavori di cura a persone estranee.

3. Il settore sanitario e le infermiere migranti in Italia

I lavoratori stranieri in Italia rappresentano il 68,9% della forza lavoro totale nel settore domestico e assistenziale, che impiega il 42% di tutte le lavoratrici immigrate (CARITAS, 2023). In un contesto di limitata mobilità professionale per gli immigrati, le professioni sanitarie qualificate e semi-qualificate – come infermiere o, in misura minore, come ausiliari – costituiscono una delle poche alternative al lavoro domestico. Sebbene negli ultimi due decenni sia cresciuta l'attenzione verso il ruolo dei lavoratori immigrati all'interno del settore domestico vi è una significativa mancanza di ricerca sulle infermiere straniere nelle strutture sanitarie italiane (CASTAGNONE, SALIS, 2015). Fin dalla sua creazione nel 1978, il Sistema Sanitario Nazionale italiano ha sofferto per la carenza di personale infermie-

ristico. La mancanza di professionalizzazione dell'assistenza infermieristica rendeva questa carriera poco attraente, e la sua base di reclutamento era in gran parte formata dalla classe operaia italiana e, progressivamente, di forza lavoro straniera. Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Duemila, il flusso di lavoratori immigrati nel settore sanitario è stato determinante per superarne le carenze, ma sussistevano problemi legati al riconoscimento dei titoli esteri. I primi anni Duemila hanno visto cambiamenti radicali in tre aree principali, legate tra loro. Innanzitutto, le procedure di assunzione sono diventate più semplici. In seguito alla riforma sull'immigrazione del 2002, le infermiere professionali sono state incluse nell'elenco di coloro che possono essere ammessi in Italia oltre i limiti delle quote annuali di immigrazione. Tra il 2002 e il 2012, il numero di infermiere straniere in Italia è aumentato del 10,4%, raggiungendo il 5% della forza lavoro totale. Secondo il Rapporto OCSE 2013, la maggior parte dei lavoratori proviene da Romania (60%), Polonia (25%), India (16%) e Perù (12%). L'assistenza infermieristica è stata formalmente riconosciuta¹ come professione sanitaria distinta, conferendole maggiore indipendenza e autonomia, in particolare nei settori della salute pediatrica, geriatrica e mentale (CASTAGNONE, SALIS, 2015). Nel 2013 le direttive UE hanno imposto l'assunzione di quote di cittadini stranieri. Tuttavia, l'occupazione nel settore pubblico è possibile principalmente attraverso cooperative o agenzie di lavoro subappaltate da strutture sanitarie pubbliche, con una conseguente precarizzazione dei contratti e dei diritti del lavoro. Nonostante questi mutamenti normativi formalmente inclusivi, le infermiere straniere rimangono in gran parte impiegate nel settore privato e con contratti temporanei o atipici, e la nazionalità ha un forte impatto sulle possibilità contrattuali (CHALOFF, 2008; GALLO, 2024). In particolare, dopo l'accordo sul Fiscal Compact del 2011 tra Italia e UE, le politiche di contenimento attuate dalle autorità sanitarie nazionali e regionali hanno avuto gravi effetti sul sistema sanitario nazionale. Ciò ha limitato l'assunzione del personale infermieristico, ha eroso le tutele dei lavoratori, ha aumentato e diversificato i contatti temporanei e ha contribuito al congelamento dei salari (ACCORINTI, GAGLIARDI, 2014).

1 Ciò è indicato nei due decreti-legge 42/1999 e 251/2000.

4. *La prima coorte (1960-1990)*

I dati sulle infermiere indiane impiegate nelle infrastrutture sanitarie italiane sono limitati. Le ricerche si soffermano sul contesto della regione Lazio e mostrano come la presenza delle infermiere malayali rifletta le tendenze descritte in precedenza. Nella seconda metà degli anni Novanta il numero di infermiere malayali che lavora nel sistema sanitario italiano è aumentato, con un incremento medio del 10% tra il 2005 e il 2011, con un picco del 18% nel 2006 e 2007, seguito da un calo significativo al 5% dal 2012 (ACCORINTI, GAGLIARDI, 2014). Molte infermiere indiane si sono laureate nel loro paese di origine (CASTAGNONE, SALIS, 2015) e lavorano principalmente negli ospedali privati cattolici o nelle case di cura con contratti a tempo determinato. Gli ospedali religiosi integrati all'interno del settore sanitario statale godono di autonomia giuridico-amministrativa in materia di assunzioni, contrattazioni e salari, e relazioni con i sindacati.

Le prime infermiere malayali sono arrivate in Italia alla fine degli anni Sessanta per diventare suore. Le attività dei missionari in India si ponevano l'obiettivo di far fronte alla diminuzione delle vocazioni negli ordini religiosi italiani, ispirandosi alla linea Vaticana elaborata a seguito del Concilio vaticano II sulle Chiese Orientali – compresa quella syro-malabar – considerate come una nuova linfa per le società “occidentali” secolarizzate. Il reclutamento delle suore cattoliche come infermiere si è rivelato cruciale nella politica di solidarietà selettiva portata avanti dalla chiesa cattolica, soprattutto a livello del reclutamento religioso e lavorativo transazionale. Nel contesto malayali, questo processo ha interessato in larga parte donne di classi e caste inferiori, proveniente dal Kerala rurale. Per la maggior parte di queste donne, la vocazione religiosa non era al centro della loro scelta di vita. Le storie di vita sottolineano piuttosto l'importanza di sollevare le proprie famiglie da problemi legati ad un eventuale dote e della volontà di intraprendere un'esperienza all'estero. L'arrivo nelle congregazioni italiane è stato spesso caratterizzato da esperienze traumatiche. Le suore italiane consideravano le donne malayali non soltanto come “inferiori” da un punto di vista etnico ma anche come lontane dall'ortodossia cattolica della chiesa di Roma. Tutto questo ha fatto sì che si creassero negli ospedali cattolici delle distinzioni tra le mansioni qualificate, svolte dalle suore italiane, e quelle immigrate prevalentemente impegnate in compiti ausiliari.

Nel contesto analizzato in questa ricerca, la scarsa considerazione delle infermiere malayali in Italia riflette la presenza di gerarchie di genere alla base del lavoro nel settore sanitario e l'emergere di strutture di potere etno-nazionali fra i religiosi italiani e stranieri. Le infermiere hanno denunciato numerosi casi di discriminazione, che hanno portato alcune di loro a lasciare le congregazioni alla fine degli anni Settanta e cercare migliori opportunità di vita e di lavoro pur rimanendo nel nostro paese. Molte delle infermiere arrivate in Italia negli anni Sessanta sono riuscite a trovare lavoro nella sanità pubblica, dopo aver lavorato per alcuni anni negli ospedali cattolici privati, anche grazie a matrimoni con Italiani e all'acquisizione della cittadinanza. Sebbene le donne appartenenti a questa coorte non siano in possesso di una laurea specialistica, esse hanno avuto maggiore probabilità di avere un contratto a tempo indeterminato in strutture pubbliche o private.

5. La seconda e terza coorte (1990-2010; 2010-presente)

La seconda coorte di infermiere immigrate in Italia dagli anni Novanta fino al 2010 costituisce una categoria intermedia. Rispetto alla precedente, questa coorte presenta un livello più elevato di qualifiche professionali: le lauree triennali sono nella maggior parte dei casi ottenute in India mentre quelle magistrali in Italia, e in entrambe i casi in istituti universitari religiosi privati. Rispetto alla coorte precedente, la maggior parte è impiegata in strutture cattoliche con contratti temporanei. Le istituzioni cattoliche continuano a influenzare la migrazione delle infermiere dal Kerala grazie all'ampia rete transnazionale delle parrocchie e a indirizzare le nuove coorti tra il lavoro domestico e quello infermieristico – che vengono spesso combinati. Nel complesso, sebbene altamente qualificati, i migranti appartenenti a questa coorte sono soggetti a condizioni lavorative peggiori, in special modo se assunti tra il 2002 e il 2010. I contratti a tempo indeterminato sono stati rimpiazzati da contratti atipici nelle case di cura ed è molto alta (58%) la percentuale di lavoratori che devono svolgere un secondo lavoro.

Le infermiere della coorte più recente criticano più apertamente lo sfruttamento negli ospedali religiosi, caratterizzato da lunghe giornate, dall'aspettativa di fornire servizi al di fuori dell'orario di lavoro e da una crescente competizione con i colleghi italiani. L'autonomia giuridico-amministrativa delle istituzioni religiose si combina ad una

cultura lavorativa tradizionalmente cattolica, che dà maggiore valore alla vocazione piuttosto che ai diritti (ANDALL, 1998), esacerbando così l'incertezza delle condizioni di lavoro per le nuove coorti di infermiere malayali. Queste ultime hanno spesso condiviso come venisse chiesto loro dai datori di lavoro o dalle infermiere capo di svolgere delle mansioni domestico-sanitarie la sera e nei fine settimana. Pur accettando queste richieste per poter aumentare il loro stipendio mensile, esse hanno sottolineato come i loro superiori giustificassero gli straordinari come parte dei loro “doveri morali” e che essendo “buoni cristiani” ci si aspettasse che si sacrificassero per il benessere altrui. Questa coorte, più delle altre, ha vissuto la tensione fra l'essere altamente qualificati e la mancanza di prospettive di carriera in Italia.

6. Conclusioni

Christa Wichterich (2020) ha recentemente sottolineato la necessità di analizzare le migrazioni globali delle infermiere tenendo conto sia del contesto di origine che di arrivo. In Kerala, ed in India più in generale, l'emigrazione può rappresentare una strategia per limitare lo sfruttamento lavorativo, specialmente nel crescente settore sanitario privato, e per beneficiare di salari più alti. Tuttavia, in Europa le riforme sanitarie in ambito pubblico e privato si sono tradotte nell'espansione di contratti atipici, con conseguenti restrizioni dei diritti dei lavoratori. Anche l'Italia si inserisce in questo quadro, ed esemplifica quello che potremmo definire nei termini di un apparente paradosso. Se, da un lato, le direttive nazionali e dell'UE hanno accresciuto la professionalizzazione e, almeno a livello formale, l'inclusione di infermiere stranieri all'interno del mercato lavorativo nazionale, dall'altro esse hanno favorito lo sviluppo di un'offerta formativa largamente fornita da istituzioni e investimenti privati. Dunque, in linea di principio, il mercato del lavoro è stato reso più accessibile per le infermiere straniere è stato facilitato il riconoscimento dei titoli nei diversi contesti regionali e nazionali. D'altro canto, le politiche di austerità attuate dal 2008 in poi e i relativi tagli alla sanità, assieme alla crescente privatizzazioni di quest'ultima, hanno contribuito a destabilizzare ulteriormente le condizioni di lavoro infermieristico.

In questo contesto, le reti e le istituzioni religiose svolgono un ruolo ambivalente, in particolare nel reclutare e formare infermiere

migranti. Storicamente le istituzioni cattoliche hanno svolto un ruolo chiave nel sovvenzionare le limitate risorse dello stato sociale, in parte attraverso l'uso di forza lavoro migrante e ciò risulta evidente all'interno della divisione internazionale del lavoro di cura. Esse hanno offerto alle infermiere migranti la possibilità di mobilità geografica e sociale ma contribuiscono allo stesso tempo al controllo e alla subordinazione delle lavoratrici, in parte favorendo una cultura occupazionale che valorizza maggiormente il lavoro come vocazione femminile ispirata da sentimento religioso, piuttosto che il rispetto dei diritti dei lavoratori. La natura semi-pubblica degli ospedali cattolici e, in più in generale delle istituzioni sanitarie religiose, garantisce loro privilegi sotto forma di finanziamenti pubblici e maggiore autonomia nel regolare contratto e relazioni con i sindacati. Dal 2008, gli ospedali religiosi hanno attratto sempre più infermiere malayali, e hanno quindi consolidato il loro ruolo tradizionale di "rete di salvataggio" in tempi di crisi occupazionale. Così come all'interno del settore del lavoro domestico e di cura a domicilio, il reclutamento delle infermiere avviene in base a criteri di idoneità preferenziale di alcuni gruppi etno-religiosi ed è caratterizzato da stereotipi che considerano certi valori morali e doveri lavorativi specifici delle infermiere provenienti dal Sud Globale.

Riferimenti bibliografici

- ACCORINTI M., GAGLIARDI F., 2014, *Integrazione sociale e lavorativa degli infermiere stranieri e Roma*, CNR, IRPPS Monografie.
- ALONSO-GARBAYO, MABEN, J., 2009, *Internationally recruited nurses from India and the Philippines in the United Kingdom*, in "Human Resources for Health", Vol. 7, pp. 37-48.
- ANAND S., FAN V., 2016, *The health workforce in India*, World Health Organization Report, Geneva.
- ANDALL J., 1998, *Catholic and State Construction of Domestic Workers*, in KOSER K e LUTZ H. (a cura di) *The New Migration in Europe*, Palgrave, Basingstoke, pp. 124-141.
- ANTHIAS F., LAZARIDIS G., (a cura di), 2000, *Gender and Migration in Southern Europe*, Berg Oxford.

- CARITAS, 2023, *Dossier Statistico Immigrazione*, IDOS, Roma.
- CASTAGNONE E., SALIS E., 2015, *Migrant Workers in the Italian Healthcare Sector*, Fieri Working Paper, Torino.
- CHALOFF J., 2008, *Mismatches in the informal sector, expansion of the informal sector: Immigration of health professionals to Italy*, OECD Health Working Paper, No. 34.
- GALLO E., 2023, *Religion and Indian Nursing Employment in Italy*, in JOHN M., WICHTERICH C. (a cura di), *Who Cares?*, Zubaan Academic, New Delhi, pp. 212-237.
- GALLO E., 2024, *Utility workers. Religion and the migratory stratification of foreign nurses across generation*. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 1-20. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2024.2438532>.
- GALLO E., SCRINZI F., 2017, *Genere, Religione e Rapporti di Lavoro Domestico*, in “Religioni & Società”, Vol. XXXII, n. 88, pp. 74-86.
- GERGE S., 2005, *When Women Come First*, University of California Press, Berkeley.
- KOFMAN E., 1999, *Female “Birds of passage” a decade later*, in “International Migration Review”, Vol. 33, n. 2, pp. 269-299.
- KURIEN P., 2002, *Kaleidoscopic Ethnicity*, Rutgers University Press, New Brunswick, NJ.
- OSELLA F., OSELLA C., 2000, *Social Mobility in Kerala*, Pluto Press, London.
- PERCOT M., 2006, *Indian Nurses in the Gulf*, in “South Asia Research”, Vol. 26, n. 1, pp. 41-62.
- RAGHURAM P., 2009, *Caring about brain drain migration in a postcolonial world*, in “Geoforum”, Vol. 40, n. 1, pp. 25-33.
- RAJAN S., IRUDAYA K., (a cura di), *India Migration Report 2010*, Routledge, New Delhi, pp. 196-216.
- UNITED NATIONS, 2019, *International Migration Report 2019*, New York, Department of Economic and Social Affairs, Population Division.
- VILLOSIO C., 2015, *Migrant Workers in the Healthcare Sector in 5 European Countries*, EU-LSF, Work-INT Research Reports.

- WALTON-ROBERTS M., BHUTANI S., KAUR A., 2017, *Care and Global Migration in the Nursing Profession*, in "Australian Geographer", Vol. 48, n. 1, pp. 59-77.
- WALTON-ROBERTS M., 2010, *Students Nurses and their Post Graduation Migration Plans*, in WICHTERICH C., 2020, *Who Cares about Healthcare Workers*, in "Social Change", Vol. 50, n. 1, pp. 121-140.
- WHO REPORT, 2016, *Health Workforce Requirements for Universal Health Coverage and the Sustainable Development Goals*, WHO Press, Geneva.
- YEATES, N., 2004, *Broadening the scope of global care chain analysis*, in "Feminist Review", Vol. 77, n. 1, pp. 79-95.

Antropolitiche locali: (r)esistenza etnografica in territorio umbro

A volte, il modo migliore per omaggiare una persona fondamentale nel guidarci lungo il percorso professionale fin dall'inizio – per quanto tortuoso e “girovago” possa essere stato finora – senza mai far mancare appoggio e consigli, è tornare alle origini: a quando questo rapporto nato, come tanti altri, sotto forma di relazione tra docente e studente universitario per la stesura di due tesi di laurea, si è trasformato in una più completa e complessa forma di collaborazione attraverso la partecipazione dell'allora “Dipartimento Uomo & Territorio” dell'Università di Perugia – diretto proprio da Cristina Papa – a un progetto pilota volto alla valorizzazione di quell'area dell'Umbria occidentale denominata “Alto Orvietano”.

Gli anni tra il 2002 e il 2006 costituiscono un periodo centrale per la mia formazione etnografica e per la comprensione di come le dinamiche socio-politiche (soprattutto locali, in quella fase) influenzino le realtà che l'antropologo si accinge a scoprire e studiare; talvolta, possono trasformarsi in ostacoli da dover faticosamente affrontare, utilizzando strumenti forse meno specifici della metodologia antropologica ma altrettanto necessari, quali la capacità di mediazione, la comprensione dei meccanismi di potere e resistenza, la necessità di accompagnarne e accettarne gli sviluppi e, a volte, di entrare a farne in qualche modo parte. Questo aspetto politico dell'analisi antropologica – in parte già emerso durante l'etnografia svolta per la tesi di laurea sulle comuni giovanili che, dagli anni Settanta, occupa(va)no le case sparse del Monte Peglia (POLIMENI, 1994; GIAMPAOLI, 2004) – si è manifestato ancor più nella successiva, incentrata sulla documentazione di pratiche, saperi e nomi locali relativi al paesaggio della vite e della pietra nel territorio di Montegabbione, (GIAMPAOLI, 2006)¹, e nel quasi contemporaneo inizio

1 Gran parte di questo lavoro – a partire dalla conoscenza del territorio, di molti

delle attività del progetto pilota per l'Ecomuseo dell'Alto Orvietano. I molti mesi di ricerca mi permisero di accompagnare, osservare e ascoltare Cristina Papa nel tentativo di far valere (anche) le ragioni accademiche e, più specificamente, antropologiche all'interno del gruppo di lavoro preposto alla creazione dell'ecomuseo del paesaggio in quel territorio: un gruppo eterogeneo per formazioni, prospettive teoriche, visioni ideologiche, obiettivi e mezzi per raggiungerli. Indipendentemente dal risultato finale, prendere parte all'intero processo è stato fondamentale per imparare a leggere le tante più o meno sottili dinamiche interpersonali e questioni politiche con cui il sapere antropologico deve confrontarsi quando esce dai dipartimenti per incontrare una specifica realtà sociale e gli *ἄνθρωποι* che la compongono.

Le vicende dell'Ecomuseo del Paesaggio Orvietano – progetto sperimentale avviato dalla Provincia di Terni e dal GAL Trasimeno Orvietano – sono ormai piuttosto lunghe e complesse.² Qui interessano quelle legate ai primissimi tempi di vita del progetto, quando attori provenienti da diversi settori della società civile, pubblici e privati – architetti, assessori, ingegneri, agronomi, antropologi, artisti, abitanti dei borghi e delle case sparse nelle campagne – hanno provato a trasformare le proposte teoriche di Georges Henri Rivière, volte alla valorizzazione culturale di un'area senza doverne rinchiudere alcune specificità in spazi chiusi e spesso da essa scollegati (AUGÉ, 1992; ROLLAND-VILLEMOT, 2020), in una concreta proposta di valorizzazione del territorio locale.³ A partire dall'estate del 2003 viene definita la porzione di territorio che sarà compresa nei confini del futuro ecomuseo; a ciò segue il progetto di creazione di un "Atlante del patrimonio della

suoi abitanti e attori politici – è risultato fondamentale per poter procedere al "censimento dei saperi" sviluppato in quello stesso periodo all'interno del progetto pilota per l'Ecomuseo del Paesaggio dell'Alto Orvietano.

2 All'inizio del progetto il territorio compreso all'interno dell'ecomuseo comprendeva i comuni di Montegabbione, Monteleone d'Orvieto, Alleroni, Fabro, Parrano, Ficulle e San Venanzo. A questi si è aggiunto quello di Castel Viscardo, portando ad otto il numero di municipi interessati con i rispettivi territori. Per maggiori informazioni, si veda il sito: <https://www.ecomuseodelpaesaggio.it/>

3 Secondo l'articolo 1 della Carta degli Ecomusei (Ministero Francese della Cultura e Istruzione, 4 marzo 1981): "L'ecomuseo è un'istituzione culturale che assicura in forma permanente, su un determinato territorio e con la partecipazione della popolazione, le funzioni di ricerca, conservazione, valorizzazione di un insieme di beni naturali e culturali, rappresentativi di un ambiente e dei modi di vita che lì si sono succeduti".

comunità” con l’elaborazione di “mappe di comunità” locali,⁴ precedute e accompagnate da corsi per “facilitatori” che possano fungere da tramite fra le comunità e i committenti; a seguire, la sintesi dei lavori svolti. I tempi di svolgimento di queste attività, inizialmente destinate a concludersi nell’ottobre del 2004, si sono dilatati fino al settembre del 2005, quando sono confluite in un successivo e più vasto progetto di intervento sul territorio promosso dalla Provincia di Terni: il “Progetto Rural Med II: Foro Permanente e Rete dei Centri per lo Sviluppo Rurale nel Mediterraneo” con al centro sempre l’ecomuseo del paesaggio.

Nella fase iniziale e già fondamentale del progetto, sono presto emerse criticità che hanno segnato la trasformazione da prospettiva teorica a costruzione pratica. In particolare, si è presto percepita la distanza tra i modi e tempi necessari al reale coinvolgimento delle popolazioni locali in modo da ottenere “... una selezione di spaccati esperienziali così come traspaiono dalle stesse narrazioni autobiografiche” (PAPA, 1985: 33), e quelli – molto più ristretti e sbrigativi – caldeggiati da alcuni membri del comitato tecnico-scientifico e dall’ente patrocinator. Se “territorio”, “patrimonio” e “popolazione” sono le tre parole chiave attorno alle quali si è unanimemente articolata la creazione dell’ecomuseo, l’ultima – quella, forse, più importante – è finita spesso per divenire da soggetto a oggetto del lavoro progettuale: il delicato processo di costruzione delle relazioni, difeso dall’antropologia come essenziale a garantire effettiva partecipazione “dal basso”, non sempre è stato percepito come tale da altre sensibilità sia scientifiche che politiche, apparentemente più preoccupate a produrre rapidamente “risultati” e “materiali” che giustificassero il progetto e i suoi costi.

Eppure

il rapporto con la popolazione non ammette discussioni: è la partecipazione della popolazione che legittima l’Ecomuseo. Partecipazione, collaborazione, concorso, associazione, complicità, connivenza, confidenza...:

4 “La mappa di comunità è uno strumento con cui gli abitanti di un determinato luogo hanno la possibilità di rappresentare il patrimonio, il paesaggio, i saperi in cui si riconoscono e che desiderano trasmettere alle nuove generazioni. Evidenzia il modo con cui la comunità locale vede, percepisce, attribuisce valore al proprio territorio, alle sue memorie, alle sue trasformazioni, alla sua realtà attuale e a come vorrebbe che fosse in futuro. Consiste in una rappresentazione cartografica o in un qualsiasi altro prodotto od elaborato in cui la comunità si può identificare”. (<http://www.mappadi-comunita.it/>)

la ricerca di rapporti stretti con la popolazione è importante, ma è anche importante quante forme sottilmente differenti questa partecipazione può assumere. (Gérard Collin, cit. in REINA, 2014: 136).

Mentre un piccolo gruppo di ricercatori, coordinato da Cristina Papa quale referente dell'Università degli studi di Perugia, si occupava di organizzare il "censimento dei saperi" locali – utilizzando il territorio comunale di Montegabbione come terreno privilegiato di lavoro – gli altri membri del comitato tecnico-scientifico cercavano, ciascuno in modo autonomo, di coinvolgere le popolazioni locali nella creazione di una "mappa di comunità" per ciascuno dei comuni interessati dall'ecomuseo.

Alcune righe recuperate dalla già citata tesi di laurea sul paesaggio di Montegabbione restituiscono bene lo stato d'animo generato dalle riunioni del comitato; tenute bimestralmente a Terni, Orvieto o in uno dei comuni interessati, in molti casi si contraddistinsero per scambi di opinione anche piuttosto accessi tra chi sosteneva la necessità di risultati rapidi da un lato e i tempi richiesti dall'etnografia e dalla costruzione delle relazioni con gli attori locali dall'altro.

La grande sfida a questo riguardo è quella di riuscire a conciliare, in virtù della realizzazione di quello che dovrebbe essere un progetto di cooperazione per il bene di un'area interessata, da un lato le proposte dei cosiddetti "esperti" chiamati a sovrintendere al progetto, dall'altro la necessità, appunto, che la partecipazione popolare sia sentita e vissuta dalle persone stesse come fondamentale, poiché il loro apporto è determinante. Tutti gli esperti del mondo non riuscirebbero a creare dal nulla nessun ecomuseo, proprio perché per lo più non ne fanno concretamente parte. Un ecomuseo non può esistere se non sono gli abitanti stessi di un'area interessata a tale forma di tutela del paesaggio a volerlo fortemente, ed a fare sì che tale idea divenga realtà e si perpetui nel corso degli anni. (GIAMPAOLI, 2006: 9)

Scorrendo i verbali delle riunioni del comitato tecnico-scientifico, queste frasi, scritte a posteriori, appaiono più come una logica constatazione che non come un'imprevista scoperta. Nel corso della seconda riunione del comitato, tenutasi il giorno 8 settembre 2003 dalle 15 alle 19 presso la sala polifunzionale del Comune di Montegabbione, la definizione dei compiti e la verifica della tempistica del progetto sono i due punti centrali all'ordine del giorno. Da un lato, Cristina Papa ribadisce che l'ecomuseo non può nascere da un'azione verticista e

paternalistica, ma deve scaturire dalla volontà della comunità: “Gli esperti non hanno verità, ma punti di vista, come pure gli abitanti del territorio” ricorda il verbale; dall’altro, i due architetti incaricati dalla Provincia di Terni di guidare il “Gruppo Progettazione e Coordinamento Tecnico” – il già citato “comitato tecnico-scientifico” – pur rilevando un “clima di diffidenza e un atteggiamento della popolazione che non facilita la realizzazione del progetto”, insistono che l’ecomuseo saprà risvegliare l’attenzione delle comunità verso il proprio patrimonio per avviare un successivo sviluppo coerente e sostenibile. Non è difficile percepire quanto ampia sia e rimanga la distanza tra la prospettiva “dal basso” da un lato, e quella “dall’alto” dall’altro. Inoltre, viene ribadito dai due coordinatori come l’obiettivo principale e preliminare all’istituzione vera e propria dell’ecomuseo sia quello di fornire “alcuni risultati concreti e visibili”; resta implicita ma chiara, stando alle note etnografiche prese in quell’occasione, la possibilità che ciò possa essere fatto, almeno in questa fase, anche a prescindere dal reale coinvolgimento degli attori locali.

I verbali ricordano anche le critiche sollevate successivamente da Cristina Papa nei confronti del committente (Provincia e GAL) che non sembra volere o poter chiarire le attribuzioni e le modalità di incarico e di svolgimento dei compiti, lasciando in tal modo per sé la reale capacità decisionale. Tali critiche trovano eco in quelle di altri membri del comitato, come Franco Travaglini (dal verbale: “Gli pare che il metodo di lavoro proposto non sia sufficientemente partecipativo. Il comitato deve essere solo portatore di informazioni che vengono sviluppate poi dalla popolazione. Chiede anche delucidazioni su come pensano di impostare la I fase per favorire la partecipazione”) e Karl-Ludwig Schibel (“coinvolgere gli attori del luogo, partire dagli obiettivi futuri e tornare indietro per verificare cosa recuperare del patrimonio del passato”), cui fanno da contraltare le risposte dei capi-progetto volte sì a coinvolgere le comunità, ma anche e soprattutto a valorizzare il lavoro svolto da “amministrazioni, enti, esperti...” nella costruzione dell’ecomuseo. Sarebbe ingenuo non notare come i progettisti siano pagati dal committente – e, per questo, probabilmente bisognosi di risultati immediati anche a scapito della metodologia e a rischio della partecipazione – mentre gli attori locali vengono chiamati in causa senza alcun coinvolgimento economico (che non sia quello, futuro, indirettamente prodotto dall’ecomuseo) e, pertanto, meno vincolati a “produrre” rapidamente risultati.

A tutto ciò si aggiunge il problema che persino le amministrazioni locali di quasi tutti i comuni – in linea teorica considerate come “agenti” del committente nel territorio – nella realtà dei fatti si dimostrano poco o per nulla interessate al progetto. A Montegabbione, come a San Venanzo e altrove, questo viene largamente percepito come proiettato sui territori senza un reale coinvolgimento decisionale delle comunità (e delle stesse amministrazioni); pesa, inoltre, l'assenza di un immediato indotto economico sulle casse locali, cosa cui le amministrazioni sono sempre, per vocazione o per necessità, più che interessate.

In tale contesto, anche i “prodotti” di questa prima fase di creazione dell'ecomuseo – su tutti le già citate “mappe di comunità” – emergono come un insieme di azioni/creazioni piuttosto diseguali per metodologia, contenuti e, soprattutto, per il livello di partecipazione (o meno) degli abitanti dei vari comuni all'intero processo. Nel corso delle riunioni del comitato tecnico-scientifico il dibattito in tal senso è risultato più volte acceso, a maggior ragione con il trascorrere dei mesi e l'evidenza che il lavoro in corso non fosse omogeneo all'interno dell'Alto Orvietano. La realizzazione concreta e la successiva presentazione delle mappe, avvenuta negli ultimi mesi del progetto pilota, hanno dimostrato quanto i timori di alcuni non fossero infondati: La “mappa di comunità”, ovvero lo strumento attraverso cui la comunità stessa può e deve parlare, in alcuni casi si rivela essere appena il frutto dell'iniziativa di un ristretto gruppo di persone o – persino – l'espressione della visione di un singolo e concreto realizzatore, uno dei progettisti. Due esempi mostrano, in modi diversi, le difficoltà incontrate nel momento di passare dall'elaborazione del progetto alla sua realizzazione pratica.

Nel comune di San Venanzo, la maggior parte degli abitanti non ha mostrato alcun interesse per l'iniziativa; di conseguenza la locale mappa di comunità – peraltro una delle più ricche di spunti e graficamente accattivanti, tra le cinque prodotte negli otto comuni interessati – è il risultato dell'iniziativa di un gruppetto di residenti della piccola frazione di San Marino. Una manciata di persone – ben intenzionate – difficilmente può rappresentare un ampio territorio comunale con oltre duemila abitanti...

D'altro lato, nel caso di Fabro, si è arrivati al (grave) paradosso per cui i già pochi membri della comunità locale che avevano deciso di partecipare attivamente alla progettazione della mappa hanno sco-

perto, a cose fatte, che il membro del comitato tecnico che coordinava i lavori in quel comune aveva messo mano alla mappa appena prima della stampa, modificando – anche sostanzialmente – contenuti e immagini scelti dai residenti.

Non è forse un caso che proprio il comune di Montegabbione, in cui si sono intersecati gli sforzi etnografici del Dipartimento Uomo & Territorio nel realizzare il “censimento dei saperi”, la presenza di Franco Travaglini in veste sia di residente che di membro del comitato tecnico scientifico dell’ecomuseo, e l’entusiasmo di un ex sindaco e figura di primo piano della comunità locale, Renato Montagnolo, sia il territorio in cui i risultati prodotti siano stati – pur se imperfetti – maggiormente in sintonia tanto con le premesse teoriche del progetto che con quelle di una parte rilevante della popolazione. Anche qui, tuttavia, e fermo restando la collaborazione ottenuta da molti abitanti, non è passato in secondo piano un elemento cui si è poco sopra accennato e che, alla prova dei fatti, può essere visto come un considerevole insuccesso della fase pilota dell’ecomuseo: la pressoché totale estraneità delle istituzioni locali (amministrazioni comunali, Comunità Montana, etc.) rispetto al progetto e, nel caso specifico di Montegabbione, anche rispetto alla realizzazione del “censimento dei saperi”.

Fra le principali cause di questo generalizzato disinteresse, è legittimo menzionare lo scarso lavoro di sensibilizzazione delle istituzioni locali da parte del direttivo del progetto per l’Ecomuseo del Paesaggio Orvietano. Spesso impegnato in discussioni teoriche, di metodo, di tempi e “risultati” e, talora, in conflitti interpersonali, il comitato non è riuscito a promuovere tale progetto presso coloro che, nelle intenzioni, dovevano esserne i reali attori e beneficiari, vale a dire le comunità locali e i loro rappresentanti istituzionali.

Al tempo stesso, si può imputare ai rappresentanti di queste stesse comunità di non aver saputo, o voluto, cercare di comprendere in pieno cosa questo progetto di riqualificazione paesaggistica potesse significare per i loro territori, e non aver quindi premuto essi stessi sulla Provincia o sul comitato tecnico-scientifico per ottenere costanti informazioni sullo stato di avanzamento del progetto e, magari, presentare proposte o istanze atte a indirizzarlo maggiormente verso il soddisfacimento delle esigenze delle comunità locali. Io stesso, nei mesi passati a lavorare a Montegabbione e dintorni, ho avuto modo di riscontrare lo scarso interesse verso il lavoro che si stava svolgendo da parte di politici locali, peraltro senza che ciò suscitasse particolari

considerazioni nei miei interlocutori o li rendesse meno partecipativi. Fa eccezione, in questo senso, anche in virtù del suo passato di sindaco in grado di comprendere la portata anche politica del progetto in atto, il solo Renato Montagnolo che, in più occasioni, ha insistito per presentarmi all'allora sindaco e ad altri rappresentanti locali, oltre che a tanti suoi compaesani.

Cosa resta, allora, dell'esperienza fatta nell'Alto Orvietano, anche a prescindere dai risultati ottenuti o meno dal progetto pilota? Innanzitutto, a livello personale, la tesi di laurea sul paesaggio realizzata a Montegabbione. Retrospectivamente, mi piace pensare che essa sia stata anche una sorta di "paracadute" creato – con la lungimiranza e l'esperienza che so essere proprie di Cristina Papa – per evitare che, una volta di più, questioni politiche, burocratiche, e quelle dinamiche individuali e interpersonali spesso "nascoste" dietro il paravento della (micro)politica, potessero far morire i semi di una buona idea in un arido campo di solipsismi e supposti "risultati".

Resta anche l'esperienza di aver fatto un vero e proprio corso pratico di metodologia antropologica applicata alla politica locale; un "corso" le cui lezioni mi sarebbero servite, poi, in molti altri contesti in cui avrei vissuto e svolto ricerca, dalla Francia al Brasile, fino agli Stati Uniti. Infine, resta in me il ricordo della difesa, ferma e cosciente, di Cristina Papa circa il valore della ricerca etnografica e il rispetto che si deve ai suoi modi e tempi, anche – e soprattutto – quando ci si trova a confronto con il "mondo reale", ovvero il terreno, i suoi diversi interlocutori e le sue dinamiche, non sempre facili da comprendere e accettare.⁵

Riferimenti bibliografici

AUGÉ M. (a cura di), 1992, *Territoires de la mémoire: les collections du patrimoine ethnologique dans les écomusées*, Fédération des écomusées, coll. "Patrimoine culturel", Salins-les-Bains.

GIAMPAOLI M., 2004, *Gli occupanti delle case sparse del monte Peglia, storie di vita ed analisi etnografica*, tesi di laurea v.o., Università degli studi di Perugia.

⁵ Una volta conclusa e discussa, la tesi di laurea venne anche presentata in pubblico a Montegabbione. Oltre agli esemplari dati agli informatori e ad alcuni amministratori, una copia fu consegnata alla locale biblioteca.

- GIAMPAOLI M., 2006, *Saperi, memorie e pratiche di azione sulla natura in una etnografia nel comune di Montegabbione, Umbria*, tesi di laurea specialistica, Università degli studi di Perugia.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane: Famiglia tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Editoriale Umbra, Foligno.
- POLIMENI P., 1994, *Le comunità agricole del Monte Peglia*, tesi di laurea v.o., Università “La Sapienza”, Roma.
- REINA G., 2014, *Gli ecomusei: Una risorsa per il futuro*, Marsilio Ed., Venezia.
- ROLLAND-VILLEMOT B., 2020, *L'écomusée, une nouvelle forme de muséologie à l'international?*, “e-Phaistos. Revue d'histoire des techniques”, n. VIII-1, 1^{er} mai 2020, pp. 36-48.

Dal genere ai generi. Alcune riflessioni su generi plurali e articolazioni della relazionalità contemporanea

Sul modo in cui la categoria di genere si è affermata in Italia (seppur tardivamente) e sulle caratteristiche e le difficoltà di fare antropologia di genere e femminista nel nostro paese molte cose sono state dette (BELLAGAMBA, 2000; BUSONI, 2000; DA RE, 2009; RIBEIRO COROSSACZ, GRIBALDO, 2010; MATTALUCCI 2012; POMPILI, AMENDOLA, 2017). Cristina Papa (1985, 1987) ha certamente svolto un ruolo decisivo sia nell'avvicinamento dell'antropologia italiana alla questione di genere sia nella riflessione sui controversi rapporti tra antropologia e femminismi nel nostro paese, dando così un serio contributo alla costruzione di un terreno di ricerca e di riflessione politica. Non sorprende che il suo interesse sia stato attratto più di recente dalla *pluralizzazione* della categoria di genere, che le è apparsa come formidabile occasione per aggiornare le categorie dell'analisi e osservare con rinnovata attenzione i processi di essenzializzazione e di naturalizzazione che rischiano di compromettere l'intellegibilità della vita sociale contemporanea (PAPA, 2018).

Di seguito rifletterò sulle ricadute teorico-metodologiche di questo spostamento di sensibilità verso la moltiplicazione – e persino frammentazione – del genere verso i generi entro gli studi di famiglia e parentela, i quali, a partire dagli anni Novanta del Novecento, si sono aperti a nuove prospettive teoriche e di ricerca grazie ai cosiddetti *new kinship studies*. Ritengo che la moltiplicazione del genere, delle sessualità e dei corpi non conformi rappresenti un formidabile osservatorio per seguire le trasformazioni profonde cui è andata incontro la relazionalità contemporanea.

1. La nozione di “sex-gender system” e l’analisi unificata di genere e parentela

Come noto, il costrutto di genere è stato decisivo nella “rinascita”, a partire dagli anni Novanta, degli studi di parentela. I *new kinship studies* hanno tratto linfa vitale dall’analisi unificata di genere e parentela (COLLIER, YANAGISAKO, 1987; CARSTEN, 2004). Sulla scia della critica dei fatti biologici del sesso operata da Gayle Rubin già a metà degli anni Settanta, i sistemi di parentela sono da allora interpretati come manifestazioni osservabili di un “sistema sesso-genere” (*sex-gender system*), in cui la materia biologica del sesso e della procreazione umana sono trasformate in prodotti sociali che riflettono le forme di dominio degli uomini sulle donne.

Il nesso tra genere e parentela è al centro dell’interesse di Cristina Papa già nel volume *Dove sono molte braccia è molto pane* (1985) in cui affronta la questione dei rapporti di potere tra i sessi nell’ambito della vita familiare mezzadrile in Umbria, a partire da una accurata analisi della divisione sessuale del lavoro. Il termine genere non è ancora entrato nel dibattito antropologico italiano e anche Cristina gli preferisce il termine sesso, del quale però dimostra di avere una visione profondamente antiessenzialista che deriva dal femminismo materialista di ispirazione francese: una categoria di analisi depurata da ogni connotazione biologico naturalista che rappresenta il carattere socialmente costruito dei rapporti di potere tra uomini e donne.

Cristina Papa è la prima antropologa italiana, come riconosce Gabriella Da Re (DA RE, 2009), a fare riferimento al saggio di Gayle Rubin – considerato uno snodo cruciale negli studi di genere e femministi – convinta della necessità di assumere la prospettiva del “sistema sesso-genere” nell’analisi della divisione sessuale del lavoro nella famiglia contadina. Tale analisi richiede di essere messa in relazione ai sistemi di parentela, soprattutto in un contesto come quello mezzadrile,

dove i ruoli sessuali relativi ai rapporti di consanguineità e affinità si sovrappongono, all’interno dell’unità di convivenza, a quelli relativi ai rapporti di produzione, così da rendere più evidenti alcuni dei meccanismi e delle articolazioni di quello che Rubin chiama *sex/gender system* (PAPA, 1985: 86).

Vale la pena sottolineare come, nella prospettiva di Rubin, la visione della natura costruita del sesso e del corpo sessuato abbia aperto

alla possibilità di immaginare altri modi di concepire il rapporto tra differenze biologiche e differenze sociali. Il suo obiettivo era quello di smascherare l'essenzialismo e l'univocità delle categorie normative di maschile e femminile e mettere in discussione i modelli dominanti di genere, sessualità e orientamento (etero)sexuale.

A ben vedere l'analisi critica dei processi di naturalizzazione che investono le possibili identità sessuali e di genere (a partire dalla meccanica determinazione del genere dal sesso e la conseguente riduzione del maschile e del femminile a una semplice opposizione binaria), si è poi consolidata all'incrocio di interessi scientifici che si sono sviluppati in concomitanza nel campo della ricerca etnografica e in quella storica, così come nel campo delle scienze mediche (BUSONI, 2000). A partire dagli anni Settanta, l'osservazione etnografica di contesti in cui è ammessa la variazione tra generi, la fluidità di un corpo che sfugge al binarismo di genere e la possibilità di ridisegnare i ruoli nelle pratiche sessuali comincia ad essere interpretata come la prova dell'esistenza di sistemi sesso/genere in cui viene decostruita la rigidità dei generi (e di figure sociali impersonanti una sorta di "terzo genere" o per meglio dire un "genere liminale") e si palesa la fluidità dietro alle categorizzazioni sociali. Diversi sono gli esempi di soggetti nel cui corpo si ritiene coabitino due identità, capaci di fluttuare tra il genere maschile e quello femminile, i quali trovano riconoscimento e valorizzazione nei loro rispettivi contesti sociali, andando a ricoprire ruoli familiari e a svolgere compiti consoni al loro genere elettivo (dai "two-spirits" tra le popolazioni degli indiani delle pianure, ai *sipiniq* tra gli Inuit dell'Artico, alle *hijra* e le *sādhin* in India, le *fa'afāfine* a Samoa, ecc.)¹. Le etnografie rivelano inoltre la natura socialmente costruita dei corpi sessuati, la cui funzionalità è intesa come l'esito di un agire "antropopoietico" che implica scambi di sostanze e altre azioni mirate a realizzare un completamento dal punto di vista propriamente biologico; esemplare al riguardo il caso dei Sambia (HERDT, 1993).

L'antropologia femminista ha giocato un ruolo fondamentale nella critica all'idea del sesso come un antecedente immutabile, un dato di natura. Se inizialmente alle caratteristiche dei corpi e al loro diverso ruolo nella riproduzione si riconosceva la funzione di "sfondo ambiguo e suggestivo del genere" (MOORE, 1994), tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta si è diffusa l'idea che le caratteristiche

1 Cfr. BISOGNO, RONZON (2007), in cui sono raccolti in traduzione italiana casi etnografici relativi a India, regioni dei Balcani, Brasile, Polinesia e Nordamerica.

fisiche e i processi fisiologici dipendono dai significati che sono loro attribuiti sul piano sociale e culturale. Sottolineando la priorità della divisione sociale (e quindi del genere) rispetto a quella naturale (del sesso), si è finito per interrogare la “natura” stessa del sesso, guardando a come le parti del corpo (genitali, funzioni riproduttive, biologia del corpo) sono socialmente valorizzate e culturalmente costruite, insieme al ruolo e ai significati variabili che gli vengono attribuiti nelle pratiche sociali.

D'altra parte, sul versante delle società euroamericane, la sessualità (e il modello eterosessuale e binario) assurge, fin dagli anni Settanta, a legittimo oggetto di ricerca per le scienze storiche che, sulla scia di Michel Foucault, si mostrano interessate a indagarla primariamente in quanto costruito socioculturale e al contempo politico. Una proficua riflessione è stata avviata circa il ruolo del pensiero medico-scientifico e dei processi di medicalizzazione nel consolidare il modello del dimorfismo sessuale (due sessi/due generi) (LAQUEUR, 1992). Se è innegabile il contributo dei saperi esperti nella categorizzazione binaria delle identità sessuali e di genere (il modello dominante dei due sessi e dei due generi), così come nella loro eventuale patologizzazione e nel correlato tentativo di correzione, è altrettanto vero che tali saperi hanno contribuito a problematizzare proprio l'univocità del sesso, che smette di essere una base rocciosa, indiscutibile, su cui si fonda il genere. In campo medico si assiste, infatti, a partire dagli anni Sessanta, al mutamento della visione del corpo sessuato, grazie alle scienze della vita che propongono definizioni e significati del sesso biologico che sfuggono alla visione dicotomica maschile/femminile. La scoperta dei diversi piani della sessualità (il piano anatomico; quello fisiologico e ormonale dato dalle strutture sessuali interne; quello cellulare e cromosomico) ha contribuito in modo significativo alla ri-significazione del maschile e del femminile, i quali finiscono per declinarsi entro un relativo spettro di variabilità, un *continuum* anche a livello propriamente biologico (KESSLER, 1996; BUSONI, 2000). Sempre ad opera dei saperi medici, si assiste, sul versante della riproduzione, ad una vera e propria scomposizione e ricomposizione dei corpi riproduttivi, fatto che costringe a problematizzare la nozione stessa di parentela, diventata campo d'azione e di negoziazione strategica in stretta connessione con le definizioni di corpo, di persona, di genere, di ruoli sessuali (CARSTEN, 2004).

2. *Gender trouble e kinship trouble: relazionalità “altre”*

Nell'ambito dell'interesse specifico per le pratiche e gli aspetti performativi della parentela/relazionalità, tipico dei *new kinship studies*, alcune esperienze familiari non conformi hanno precocemente attirato l'attenzione di ricercatrici come Ellen Lewin (LEWIN, 1993) e Kath Weston (WESTON, 1991) le quali hanno indagato rispettivamente la maternità lesbica e le “famiglie scelte” di gay e lesbiche.

Fin dall'avvio dei *new kinship studies*, i modelli relazionali degli omosessuali costituiscono un osservatorio per certi versi privilegiato per indagare la metamorfosi della parentela. L'emergere, in particolare, del desiderio di genitorialità tra soggetti dall'orientamento sessuale non conforme – tra donne lesbiche, ma soprattutto tra uomini gay, il cui desiderio ha trovato stimolo e risonanza nella medicina della fertilità – ha messo in luce l'irrelevanza dell'orientamento (etero)sessuale e del genere per l'educazione e la crescita dei figli.

La ricerca sociale ha giustamente sottolineato la funzione destabilizzante dell'omogenitorialità (CADORET, 2008) rispetto al modello naturalizzato di famiglia e filiazione, il suo porsi come sfida diretta all'eterosessualità obbligatoria assunta a fondamento etico-morale, pratico e simbolico della riproduzione familiare. Sul piano della costruzione della relazione filiale, poi, la disgiunzione tra sessualità e concepimento non è solamente una condizione aleatoria (come nel caso delle coppie eterosessuali costrette a confrontarsi con la propria infertilità e a ricorrere alle tecnologie mediche), ma è simbolicamente assunta come elemento costitutivo della propria condizione, capace di conferire un significato specifico all'esperienza genitoriale (non più fondata sulla complementarità sessuale e di genere intesa come base della sua complementarità procreativa e educativa).

D'altra parte, la crescente adesione a modelli di genere, di sessualità e di orientamento sessuale non binari ha costretto a prendere atto di schemi relazionali in cui l'intimità, la sessualità, la sociabilità e la cura possono declinarsi in modalità decisamente inedite. La maggiore o minore fluidità delle identità soggettive non può che riverberarsi nelle scelte relazionali (monogame, poliamorose, ecc.) come sul piano della filiazione, sia a livello della procreazione che su quello dei ruoli genitoriali e di cura ad esse connessi. Anche le famiglie comunemente definite omogenitoriali, non di rado, raggruppano soggettività diverse: possono essere costituite da due madri o da due padri, da più di

due genitori (co-genitorialità) o da un solo genitore (genitori single), ognuno dei quali può riconoscersi nel genere assegnatogli alla nascita (cis genere), o viceversa identificarsi come trans o di genere non binario e al contempo rivendicare un orientamento non monosessuale (ma bisessuale, pansessuale, polisessuale, asessuale, eteroflessibile, ecc.).

In generale, l'interrogazione della propria identità sessuale e di genere ha aperto a varie esplorazioni soggettive e finito per mettere in discussione alcune rigide dicotomie come uomo/donna, eterosessuale/omosessuale, amore/amicizia, relazioni significative/relazioni non significative, ecc. La nozione di parentela *queer* risulta pertanto più appropriata nella misura in cui punta a superare l'essenzializzazione delle identità soggettive dei propri membri, ammettendo la varianza di genere e di orientamento sessuale, nonché la possibilità che soggetti diversi possano trovarsi accomunati in una medesima famiglia (cfr. GRILLI, 2022). Non solo le diverse soggettività racchiuse all'interno dell'acronimo LGBTQI+ appaiono intrinsecamente plurali, polimorfe, situazionali, ma le loro vite si intrecciano in combinazioni relazionali varie e in costante divenire. Impegnate a comporre le proprie famiglie secondo schemi non convenzionali, tali soggettività realizzano forme di *companionship* e percorsi di filiazione che per lo più disattendono le norme sociali, legali, morali dominanti suscitando interrogativi circa la loro legittimità in quanto soggetti parentali a pieno titolo.

3. Genitorialità in divenire

Da quando Thomas Beatie ha raccontato pubblicamente la propria genitorialità transgender nel 2008 (si parlò di lui come dell'uomo incinto) e la sua foto di uomo barbuto in avanzato stato di gravidanza fece il giro del mondo, suscitando reazioni di scandalo e di curiosità morbosa, il tema della genitorialità trans ha cominciato a destare attenzione tra gli/le studiosi/e (HÉRAULT, 2014; GROSS, 2015; GUNNARSON PAYNE, ERBENIUS, 2018). Il percorso di affermazione di genere (che può essere binario, quando il soggetto punta a un genere diverso da quello di nascita, oppure non binario, quando invece il soggetto resta "tra i generi", adottando un genere fluido e un orientamento sessuale non etero) è sempre denso di indizi utili per guardare ai processi di revisione e costruzione relazionale che coinvolgono tali soggettività, le quali si trovano sia a rinegoziare le relazioni con figli,

partner, ex partner e altri parenti, sia a costruirne di nuove, persino a progettare nuove filiazioni. L'esperienza della filiazione post transizionale rappresenta senza dubbio la nuova frontiera della transgenitorialità, resa possibile dall'abolizione della sterilizzazione forzata e dalla possibilità di conservazione della fertilità tramite crioconservazione di gameti prima di effettuare la transizione. In Italia la questione della preservazione della propria fertilità comincia ad essere avvertita dalle persone trans forse anche in ragione del sempre più precoce esordio della incongruenza di genere (in molti casi in soggetti adolescenti).

Il consolidarsi di una "coscienza procreativa" tra persone trans ha suscitato reazioni e interrogativi di vario genere a partire dall'effettivo uso del materiale biologico per fini riproduttivi. Potranno un giorno queste persone utilizzare i propri gameti per diventare genitori biologici? E come? In quale relazione di coppia? In quale ruolo di genere? Cosa vuol dire sul piano sociale, legale e simbolico trovarsi in un ruolo di genere e in uno status genitoriale del tutto disallineato rispetto al piano biologico/cellulare?

Ha fatto scalpore, qualche settimana fa, il caso di un giovane uomo in transizione che ha scoperto, poco prima dell'intervento di isterectomia e di aver già avuto la rettifica anagrafica dei documenti, di essere in gravidanza da cinque mesi. I mezzi di comunicazione ne hanno parlato con un misto di allarmismo, curiosità pruriginosa, e non sono mancate reazioni di vero e proprio sconcerto. Possiamo solo accennare a tale vicenda, che si inserisce in un contesto – quello italiano – nel quale la questione delle parentele trans, e soprattutto dei diritti riproduttivi dei soggetti trans, ha avuto scarsa risonanza nel dibattito pubblico e persino nella riflessione scientifica, ma è stata invece costantemente trattata in ambito giurisprudenziale.

La preoccupazione che si verifichi un disallineamento tra genitorialità cellulare (ovuli, seme), ruolo di genere (che può essere maschile, femminile, fluido, non definito, ecc.) e status genitoriale del soggetto, è difatti ben riconoscibile nell'approccio di molti giudici, i quali continuano a manifestare un puntuale interesse ad accertare il venir meno della funzionalità degli organi riproduttivi, tanto che la condizione di sterilità "da preoccupazione latente" tende oggi "a manifestarsi *expressis verbis*" (SCHUSTER, 2017: 17). Nonostante alcune sentenze (in particolare le cosiddette sentenze gemelle del 2015 della Corte Costituzionale) abbiano trasformato l'operazione chirurgica genitale in una eventualità che non può essere imposta dal giudice, il

richiamo frequente in esse ad aspetti come la spermatogenesi, la capacità erettile, la produzione ovocitaria si giustifica solo in ragione della necessità di escludere una eventuale filiazione post transizione.

Il timore, riconoscibile in tali prese di posizione, è che una persona diventi genitore con il sesso biologico originario, ma con il genere anagrafico modificato, generando un'incoerenza tra genitorialità biologica, identità di genere e status giuridico di genitore. Come interpretare tali esperienze di genitorialità? E soprattutto, di quali strumenti teorici dobbiamo dotarci per collocare nella giusta prospettiva tali esperienze umane?

Riflettendo sulle inquietudini suscitate in Francia tra esperti come medici, biologi ed endocrinologi dalla genitorialità post-transizione, Laurence Herault propone di considerare queste forme di genitorialità come inedite, ma non tali da sconvolgere il senso dell'umano. In particolare, lo sconcerto generato dalla cosiddetta "gravidanza maschile" mette in luce, secondo la studiosa, le nostre concezioni "essenzialiste e dualiste dell'identità sessuata". Herault sottolinea anche come, nei protocolli medici, il termine identità venga frequentemente impiegato in riferimento a molteplici livelli – identità cellulare (o molecolare), identità di genere, identità genitoriale – dando per scontato che tra questi piani debba esserci un allineamento fondativo (HERAULT, 2014: 89).

Hérault suggerisce di cambiare prospettiva e di ridimensionare il significato della biologia nella definizione dei legami di parentela come nella definizione della identità della persona. Se si assume che l'identità di una persona non sia questione di proprietà biologiche ma di storia e di relazioni, allora è possibile rendere intellegibili anche le gravidanze di uomini trans e la genitorialità delle donne trans. La persona non può essere definita semplicemente facendo l'elenco delle sue caratteristiche biologiche; il senso dell'umano espresso nella sua esperienza si ricava primariamente attraverso il racconto della sua vicenda umana, della storia che la definisce nella sua singolarità rendendo conto dei molti e differenti legami che la uniscono ad altri e che la fanno esistere in un particolare contesto sociale. Se si prova a descrivere il concepimento trans "nel linguaggio delle relazioni e delle azioni", cioè in termini di storia e di *modi di azione, piuttosto che in termini di proprietà*, esso si rivela tutt'altro che un fatto sconvolgente, e quella che a prima vista appare come una "discordanza identitaria tra lo statuto genitoriale e quello sessuato passa in secondo piano" (HÉRAULT, 2014: 80).

Torna utile la riflessione di Rosi Braidotti la quale invita a guardare alle contraddizioni della società contemporanea adottando nuovi modelli di soggettività non più unitari e monolitici, ma che rispecchino al contrario in modo adeguato la complessità e la frammentarietà attuale. È necessario dotarsi di “schemi di pensiero e di figurazioni che ci permettano di spiegare in termini efficaci e positivi i cambiamenti e le trasformazioni ora in atto”, nella consapevolezza che “La visione unitaria del soggetto non può essere un antidoto efficace ai processi di frammentazione [...] che caratterizzano la nostra era”. (BRAIDOTTI, 2008: 42).

Seguendo tale prospettiva, la presenza di figure genitoriali rappresentate da donne biologiche generanti, ma performanti il ruolo di padri sul piano socio-legale e da uomini biologici generanti che sono madri sul piano socio-legale, non può che essere interpretata alla luce di altre disgiunzioni (tra sesso e genere, tra genitorialità biologica e status genitoriale) che si aggiungono a quelle prodotte dalla medicina della riproduzione (tra sessualità e procreazione, tra procreazione e genitorialità, tra nascituro e corpo materno, tra corpi, sostanze e funzioni riproduttive).

Mi sembra andare in questa direzione l'indicazione di Cristina Papa (2018) che, tornando a riflettere sui diversi femminismi e sul loro rapporto con le scienze sociali, invita a prendere sul serio la riflessione dei femminismi “altri”, come quelli afroamericani e postcoloniali, i quali hanno contribuito a una fondamentale denaturalizzazione del concetto di genere, evidenziandone la formazione all'intersezione di diversi fattori culturali, sociali, politici, razziali, ecc. Non possiamo che condividere la sua convinzione secondo cui l'analisi dei corpi e delle loro specifiche differenze incarnate sia oggi più che mai cruciale per superare definitivamente l'idea di una donna universale e di una naturale sorellanza universale – di cui invece il femminismo della differenza continua a farsi portavoce – favorendo una visione in grado di cogliere le peculiarità socio-culturali e storiche delle esperienze soggettive. Sia l'approccio intersezionale che gli studi *queer* hanno indubbiamente favorito l'emergere di una nuova sensibilità verso l'irriducibile singolarità delle esperienze soggettive dal carattere processuale, situato, in costante divenire, che richiedono di essere comprese in relazione ai diversi assi di discriminazione e oppressione e tenendo conto della loro volontà/capacità generativa e performativa. Solo seguendo tale prospettiva l'antropologia può cogliere la sfida di avvicinare e dare conto della complessa specificità delle esperienze relazionali dei soggetti che eccedono la norma eterosessuale e financo il binarismo di genere.

Riferimenti bibliografici

- BELLAGAMBA A., 2000, *I confini dei generi. Alcune questioni problematiche in antropologia*, in BELLAGAMBA A., DI CORI P., PUSTIANAZ M. (a cura di), *Generi di traverso. Culture, storie e narrazioni attraverso i confini delle discipline*, Edizioni Mercurio, Vercelli, pp. 70-83.
- BRAIDOTTI R., 2008, *Trasposizioni. Sull'etica nomade*, Luca Sossella Editore, Roma.
- BUSONI M., 2000, *Genere, sesso, cultura. Uno sguardo antropologico*, Carocci, Roma.
- CADORET A., 2008, *Genitori come gli altri: omosessualità e genitorialità*, Feltrinelli, Milano [ed. or. 2002].
- CARSTEN J., 2004, *After Kinship*, Cambridge University Press, Cambridge.
- COLLIER J. F., YANAGISAKO S. J., 1987 (a cura di), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford.
- DA RE M. G., 2009, *La nozione di Genere*, "Antropologia Museale", 22, pp. 54-55.
- GRILLI S., 2022, *Declinazioni queer di famiglia e parentela. Sfide teoriche e nuovi immaginari*, "Rivista di Antropologia Contemporanea", 2, pp. 331-356.
- GROSS M., 2015, *L'homoparentalité et la transparentalité au prisme des sciences sociales : révolution ou pluralisation des formes de parenté?*, "Enfances Familles Générations", 23, pp. I-XXXVII.
- GUNNARSON PAYNE J.G., ERBENIUS T., 2018, *Conceptions of transgender parenthood in fertility care and family planning in Sweden: from reproductive rights to concrete practices*, "Anthropology & Medicine", 25, 3, pp. 329-343.
- HÉRAULT L., (a cura di), 2014, *La parenté transgenre*, Presses Universitaires de Provence, Aix-Marseille.
- HERDT G., (a cura di), 1993, *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*, Zone Books, New York.
- KESSLER S., 1996, *La costruzione medica del genere: il caso dei bambini intersessuati*, in PICCONE STELLA S., SARACENO C. (a cura di), *Genere: La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Il Mulino, Bologna, pp. 95-117.

- LAQUEUR T.W., 1992, *L'identità sessuale dai Greci a Freud*, Laterza, Bari [ed. or. 1990].
- LEWIN E., 1993, *Lesbian Mothers: Accounts of Gender in American Culture*, Cornell University Press, Ithaca (NY).
- MATTALUCCI C. (a cura di), 2012, *Etnografie di genere. Immaginari, relazioni e mutamenti sociali*, Altravista, Lungavilla (PV).
- MOORE H., 1994, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane*, Editoriale Umbra, Foligno.
- PAPA C., 1987, *Problemi e prospettive per una antropologia dei sessi in Italia*, in MARCUZZO M. C., ROSSI DORIA A. (a cura di), *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 123-137.
- PAPA C., 2018, *Quale femminismo e quale soggetto politico?*, in POMPILI R., AMENDOLA A. (a cura di), *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, pp. 25-40.
- RIBEIRO COROSSACZ V., GRIBALDO A. (a cura di), 2010, *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e il maschile*, Ombre Corte, Verona.
- RUBIN G., 1975, *The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex*, in REITER, R.R. (a cura di), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York, pp. 157-210.
- SCHUSTER A., 2017, *La rettificazione di sesso: criticità persistenti*, "Forum di Quaderni Costituzionali", 7, pp. 1-37.
- WESTON K., 1991, *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Columbia University Press, New York.

MICHAEL HERZFELD

La comparazione oltraggiosa come esperienza autobiografica

La comparazione antropologica non può essere che autobiografica perché parte sempre dall'esperienza personale. Leggendo il saggio autobiografico di Cristina Papa (2018) si capisce che gli antropologi non siano sempre quelle persone sradicate e esiliate all'estero come Lévi-Strauss (1960), ma a volte invece sono persone che incontrano il destino che ne fa antropologi attraverso un incidente casuale oppure uno sbaglio che li porta in una direzione inaspettata. Cristina Papa ci racconta come la sua consapevolezza dell'antropologia come modalità intellettuale le avvenne così: un libraio le suggerì il *Pensiero selvaggio* di Lévi-Strauss e il percorso seduttore iniziò. Scoperta imprevedibilmente e spesso in circostanze simili a quelle di Cristina Papa, continuamente arricchita da nuove indeterminatezze, l'antropologia è rivelatrice per chi, avendo subito esperienze di estraneità a casa o a scuola, non si sente a suo agio con le certezze assolute, né in scienza né in politica.

Incontri iniziali con l'antropologia come quelli di Papa influiscono subito sul pensiero di chiunque provi riluttanza o diffidenza verso quelle scienze sociali che sembrano aver poco a che fare con le esperienze vissute fino a quel momento. Aprono la strada a nuove interpretazioni della realtà, filtrate dalla diversità culturale che è il patrimonio particolare della razza umana – l'unica razza che abbiamo, come ho scritto recentemente (HERZFELD, 2024: 16). Più l'esperienza scopre nuovi orizzonti, più la consapevolezza antropologica nascente si ribella contro la rigidità concettuale di certi approcci che ignorano l'indeterminatezza e gli aspetti ludici della vita sociale (MALABY, 2009: 207-209).

In realtà, non si può separare la percezione dei fatti etnografici dalle circostanze storiche per cui assumiamo un certo atteggiamento intellettuale. Una riflessione come quella di Papa, per esempio, ci consente di situarci nel contesto più ampio nel quale i nostri contributi scientifici verranno interpretati e giudicati. Così, la comparazione, vet-

tore essenziale della nostra disciplina, parte dall'esperienza personale e irradia tutto il nostro pensiero scientifico, che lo riconosciamo o no. La comparazione è necessariamente un prodotto delle nostre prime esperienze, giustamente chiamate "formative", che ci insegnano, sin dai primi momenti della consapevolezza, quella modalità interpretativa che riconosciamo, paradossalmente, come un senso comune tutto individuale. Già l'esperienza dello scoprire che quel senso comune è tutt'altro che comune fornisce un modello molto adatto alla flessibilità culturale considerata essenziale per il funzionamento della ricerca sul campo che è il cuore metodologico ed etico della nostra disciplina.

Così, la comparazione emerge, non come una procedura strutturata dai formalismi e da una determinata serie di fattori anticipatamente determinati, ma, al contrario, come una procedura di durata infinita che parte dalla propria presenza corporale nel mondo vissuto. Si tratta della *riflessività*, concetto a volte molto conteso, il quale, tuttavia, fa parte integrante della vera empiricità¹.

La comparazione antropologica, pertanto, non è quella "controllata" immaginata dagli studiosi di orientamento oggettivista. Invece, è una procedura a passi spesso imprevedibili, un'avventura pure, il cui punto di partenza è solitamente una serie di incidenti fortunati nel senso della *serendipità*. Si ricordi che questo termine è derivato dal nome di Serendip conferito dai primi esploratori europei ad arrivare per caso all'odierna Sri Lanka, e che prende come base metaforica la buona fortuna che portò gli esploratori in un posto inaspettatamente ricco di risorse alimentari.

L'antropologia è aleatoria in questo senso. Prima di arrivare sul "campo", il ricercatore non è quasi mai in grado di sapere che cosa sta per scoprire. Questa incertezza gli crea grandi difficoltà nei confronti di burocrazie tenute a imporre un modello uniforme dell'etica sulla ricerca sociale, ignorando sia la vasta gamma di sistemi etici nel

1 È importante sottolineare che l'*empiricismo* è il contrario dell'*empiricità* genuina perché non riconosce che, malgrado qualsiasi ricerca presupponga l'esistenza di una vera realtà (perché altrimenti la ricerca non avrebbe senso), la *conoscenza* dei fatti parte inevitabilmente da un atto cognitivo da parte del ricercatore, quanto imperfetto che sia. Chi non riconosce questa mediazione cognitiva cade nella trappola dell'oggettivismo. Certi tipi di fatti sono più affidabili di altri, ma ciò non annulla la soggettività, in un senso complessivo, di ogni osservazione culturale o sociale. Non è un caso che l'oggettivismo sostituisca spesso una mostra imponente di dati statistici (a volte anche di rilevanza discutibile) all'osservazione minuziosa di dettagli contestualizzati che è il consueto prodotto della ricerca etnografica.

mondo sia l'impossibilità di prevedere il percorso di una ricerca che si appoggia sull'agentività degli interlocutori locali e sul fattore altrettanto imprevedibile della loro disponibilità. Invece di attardarmi sugli aspetti amministrativi della nostra attuale situazione professionale², vorrei focalizzare l'attenzione sull'importanza epistemologica del riconoscere l'indeterminatezza di ogni incontro etnografico, un incontro che riproduce quello che Papa (2018: 269) chiama la "casualità" che a volte detta le nostre scelte di studio e a volte ci consente di contrastare le interpretazioni quantitative e oggettiviste preferite e spesso strumentalizzate dai gestori del potere governativo.

Papa (2018: 269) osserva che "la mitologia greca mi offriva degli strumenti di comprensione delle etnografie presenti in quel libro [di Lévi-Strauss]". Anch'io avevo studiato quei miti (e non solo, poiché studiavo anche la lingua antica e la storia greca antica), ma qui subentra immediatamente la comparazione perché da quel punto i nostri percorsi verso l'antropologia si separano. La mitologia, è vero, ha sempre la capacità di infiammare l'immaginazione. Pare che avessi già, ad un'età abbastanza tenera, iniziato ad interessarmi inconsciamente all'antropologia, concepita (come di solito allora) come una grande avventura di esplorazione delle parti più esotiche del mondo, perché scrissi un dramma destinato ad essere montato per una competizione al liceo. Il protagonista si trovava in una foresta delle regioni più selvagge dell'America meridionale, dove un dio davvero esotico, illuminato (avevamo usato una sostanza chimica, imparata da mia madre chimica, che lampeggiava nel buio), impedì all'esploratore antropologo di proseguire oltre. Pare che l'antropologia facesse già parte del mio mondo immaginario, malgrado non fossi ancora in grado di capire che stavo per diventare un antropologo io stesso. Anzi, ho continuato con gli studi in lingue e culture "classiche" (cioè greche e romane) e da lì mi sono iscritto ai corsi di archeologia all'Università di Cambridge.

Lì, insoddisfatto da un approccio aridamente tassonomico di una disciplina che speravo mi permettesse di potere studiare la cultura greco-romana nei suoi aspetti culturali ed estetiche, innamorato anche della cultura e della lingua della Grecia moderna in seguito a una visita scolastica, ed esposto all'antropologia sociale che faceva parte obbligatoria del primo anno della laurea, volevo cambiare direzione. Il mio professore, archeologo di orientamento oggettivista, mi sco-

2 Si veda comunque il fascicolo di aprile 2024 della rivista *Anthropology Today* (2024, 40[2]).

raggiò, dicendo che siccome non avevo ottenuto voti adeguati in archeologia avrei ottenuto sicuramente gli stessi voti bassi in qualsiasi altra disciplina e quindi non valeva la pena di cambiare. Così, deluso, continuavo a studiare l'archeologia con il minor sforzo possibile, mentre frequentavo gli amici greci sviluppando le mie capacità linguistiche e facendo le mie prime ricerche sul folklore greco, soprattutto sui canti della parte occidentale di Creta. Era già gettata la mia "alea", la mia sorte intellettuale e personale, ma non lo capivo ancora (cosa compatibile con un percorso così aleatorio), e ci sarebbe voluto un periodo di alcuni anni e tutta una serie di altre esperienze prima che, ormai pienamente consapevole di questo mio desiderio mio, riuscissi ad iscrivermi nei corsi pre-dottorali in antropologia sociale all'Università di Oxford³.

Nell'Italia degli anni Sessanta e Settanta, molti antropologi facevano ricerca sugli aspetti politici della società italiana. In Inghilterra, paese ancora ancorato alla sua storia di grande potenza coloniale, la stragrande maggioranza degli antropologi si occupavano di paesi lontani e, con poche eccezioni, consideravano le ricerche antropologiche svolte in Europa di poco interesse. A prescindere del famoso libro di J.K. Campbell (alla fine il mio direttore di tesi) sui Sarakatsani della Grecia settentrionale (CAMPBELL, 1964), un testo che Rodney Needham considerava l'ottima etnografia pubblicata su una società di parentela cognatica⁴, la bibliografia anglofona sulle società europee era scarsa e di qualità variabile. Pochi antropologi anglofoni s'interessavano al lavoro dei colleghi italiani; eredi di atteggiamenti coloniali la cui analisi critica avevano appena iniziato, credevano che in Europa meridionale non ci fossero antropologi degni di questo nome.

La mia formazione in studi classici negli anni del liceo non ebbe l'effetto desiderato dalla pedagogia coloniale. Mi affascinavano invece i canti e i racconti del paese contemporaneo. A breve avrei scoperto come la cultura antica, nella forma concepita dagli studiosi ottocenteschi, gravasse sulla Grecia contemporanea come strumento ideologico per mantenere il potere dell'élite filo-occidentale. Raggiunsi la consapevolezza di questi aspetti ideologici lentamente, durante un anno di studio nel dipartimento di Folklore ellenico dell'Università di Atene.

3 A questo racconto mancano alcune fasi intermedie, su cui ho scritto, e magari scriverò, altri testi autobiografici. Qui volevo menzionare solo i dettagli che potrebbero aiutare il lettore a capire l'argomento centrale di questo breve saggio.

4 Come dichiarò nel corso di una lezione in sede.

In quello stesso periodo entrai in contatto con Peter S. Allen e Renée Hirschon, i quali stavano ormai sviluppando le proprie carriere scientifiche in antropologia, e iniziai a pensare di fare lo stesso anch'io.

Quindi, il percorso che mi portava alla ricerca antropologica in Grecia non era meno aleatorio di quello di Papa, ma mi consentiva di allontanarmi sia dal paese nativo (dove, inoltre, mi sentivo abbastanza estraneo a causa del cognome tedesco e dei genitori profughi del nazismo). Grazie alle mie amicizie studentesche, parlavo già abbastanza bene il greco, cosa che mentre facilitava l'accesso sociale, attirava anche il sospetto che fossi una spia, in un paese poco abituato a sentire la lingua nazionale dalla bocca di uno straniero⁵. Poi, da dottorando, iniziai la ricerca su un piccolo paese di Rodi, ma la permanenza finì nella mia espulsione dalla Grecia nel 1974, negli ultimi giorni del regime militare. Dopo il crollo del regime, tornai in Grecia per poi far ricerca in un paese di montagna a Creta, dove incontrai un'accoglienza ben più calorosa – un'accoglienza che continua anche oggi, rafforzata dalla traduzione greca della mia etnografia del paese nel 2012.

Negli anni Novanta, la Grecia cominciava a sembrarmi troppo familiare, mentre, al contempo, le tensioni intorno al caso macedone – su cui mi coinvolsi in un caso eclatante che attirò la rabbia di esponenti dell'estrema destra nazionalista – mi spinsero a cercare un nuovo luogo di ricerca. La scelta di Roma era motivata in parte dal fatto che parlavo già un italiano corrente, e in parte perché Roma forniva un'occasione eccezionale per studiare gli effetti della politica del restauro storico sulla cultura locale, come avevo già fatto in una cittadina di Creta. Nel rione Monti, la gentrificazione sfrenata era già iniziata – una situazione tragica in cui tante persone vennero espulse da una zona dove abitavano da secoli. Poi, avendo già provato l'esperienza di staccarmi dal contesto greco dove sapevo muovermi senza difficoltà per affrontare, a Roma, un mondo abbastanza differente bensì sempre mediterraneo ed europeo, a un certo momento in visita da un caro amico thailandese a Bangkok nel 1997, mi venne in mente la possibilità di far ricerca anche lì e di ampliare così gli orizzonti della comparazione.

All'età di cinquant'anni mi misi ad imparare il thailandese, dopodiché iniziai, con grande esitazione, la ricerca a Bangkok, e così cominciavo a scoprire come la comparazione tra Grecia e Thailandia potesse risultare più feconda di sfide concettuali e metodologiche di quella tra

5 La situazione odierna è molto diversa. Molti immigrati, anche persone di colore e quindi visibilmente di origine straniera, parlano un greco eccellente, a volte perfetto.

Grecia e Italia. È vero che la Grecia e l'Italia, due paesi dell'Europa meridionale con un passato visto come il fondamento della cultura europea, offrivano diversi spunti interessanti di comparazione. Mi sembrava importante, ad esempio, ribadire la comparazione tra l'immagine ufficiale di una Grecia culturalmente e linguisticamente piuttosto uniforme dove la capitale parlava la lingua ufficiale del paese intero, e un'Italia la cui ampia diversità culturale permetteva che Roma parlasse un dialetto particolare e dove le minoranze etniche e linguistiche godevano di un livello di riconoscimento ufficiale rifiutato a simili gruppi in Grecia. Col tempo, tuttavia, cominciavo a riflettere sulle somiglianze che stavo intuendo tra la Grecia e la Thailandia, le quali risalgono al rapporto di disuguaglianza tra questi paesi e i grandi poteri coloniali. Questa comparazione fece nascere il concetto di "cripto-colonialismo", sul quale sto lavorando ancora oggi (HERZFELD, 2022: 12-29).

Tali comparazioni potrebbero sembrare inizialmente piuttosto oltraggiose, ma, appunto come le metafore che ci svelano nuove prospettive, aprono la strada alla scoperta di dinamiche finora ignorate e sfidano le certezze promosse dall'evoluzionismo ancora soggiacente a certe varianti dell'antropologia (come giustamente osservano, in contesti differenti, sia Cristina Papa (2018: 272) che James Ferguson (1994: 38). La comparazione critica è in grado di snodare le strutture del potere soggiacenti all'antropologia stessa.

Vorrei sottolineare due aspetti fondamentali di questo tipo di comparazione. Il primo concerne la somiglianza tra le comparazioni e le metafore. Una metafora crea una connessione finora inaspettata o sconosciuta tra due oggetti. Più ci sorprende la metafora, più rivelatrice sarà e più facilmente ci aprirà la mente a nuovi significati, caratteristiche nascoste e connessioni sommerse. Lo stesso vale per le comparazioni. Quelle rigidamente strutturate non concedono molte aperture alle sorprese gioiose della scoperta di aspetti sconosciuti. Quelle invece che tentano di contrastare i presupposti convenzionali – come quello razzista che chiede come mai oso paragonare un paese europeo ad un asiatico – aprono nuove prospettive sulle dinamiche politiche dei fenomeni sociali e culturali. Ma è altrettanto importante ricordarsi che tutte le comparazioni partono da quel percorso personale e soprattutto dall'esperienza del primo spostamento dal contesto familiare. Così si garantisce che la comparazione, per quanto oltraggiosa che sembri, rimanga sempre connessa alla realtà vissuta e che, di conseguenza, goda di maggiore affidabilità.

Il secondo aspetto fa parte integrante del pensiero di Papa. Si tratta dell'inuguaglianza in tutti i sensi. Papa s'interessò all'inuguaglianza tra donne e uomini, su cui svolse anche un ruolo politico simile a quello svolto da molte donne universitarie dell'epoca (PAPA, 2018: 271). Non era difficile capire che l'inuguaglianza di genere si riproduceva attraverso altri tipi di inuguaglianza. Così, il suo lavoro riconosceva sin dai primi passi ciò che oggi si chiama "intersezionalità" (COLLINS, 2015) ossia la convergenza di diversi tipi di svantaggio politico, e il suo racconto fa capire come emerse, passo per passo, un senso di comparazione vissuta tra i vari contesti sociali da lei indagati.

È importante, tuttavia, riconoscere che la comparazione stessa possa finire per gestire il potere dell'osservatore e che possa anche, di conseguenza, riprodurre l'inuguaglianza politica di tipo coloniale. Qui comunque subentra la *riflessività* dell'antropologia, ossia la capacità di riflettere sulla propria storia e di strumentalizzare l'inconveniente di un passato così diverso dalle posizioni ideologiche prese negli ultimi anni affinché si possa evitare qualsiasi ricaduta nelle strutture opprimenti di una volta. La comparazione riflessiva si oppone all'inuguaglianza, partendo sempre dall'autoconsapevolezza dello stesso ricercatore. In tal modo la comparazione serve, attraverso l'autocritica continua, da strumento critico contro l'abuso del potere nella vita politica e amministrativa. Se la comparazione viene strumentalizzata per motivi di controllo politico o se invece serve a svelare le operazioni del potere, il suo significato verrà determinato, in fin dei conti, dalle motivazioni dell'utente.

Quindi, al di là della sua utilità epistemologica, la riflessività possiede anche un valore politico che non va dimenticato. Gli aspetti paralleli tra inuguaglianza di genere, di ceto sociale e di rapporti coloniali risalgono sempre alla stessa tendenza di chi gestisce più potere, a qualsiasi livello, di provare non solo a stabilirlo ma anche a farlo crescere in difesa delle risorse appena ottenute. Inoltre, il potere si riproduce ad ogni livello sociale secondo abitudini culturali che garantiscono la sua riconoscibilità. Così, come provai a dimostrare attraverso una ricerca svolta sull'apprendistato in una cittadina di Creta (HERZFELD, 2004), ogni livello di inuguaglianza, da quello tra apprendista e maestro fino a quello che separa un paese come la Grecia dalle strutture amministrative dell'Unione europea, riflette una dinamica condivisa.

Qui si tratta di *concentricità* più che di *intersezionalità*; ma queste sono prospettive compatibili tra di esse e capaci insieme di fornire un ritratto dell'interazione reciproca tra i vari livelli, contesti e modi di

operazione del potere. È questa interazione complessa che costituisce l'oggetto immediato di un'antropologia comparativa e politicamente sensibilizzata, e che consente alla nostra disciplina di cercare nella quotidianità dei nostri interlocutori quei piccoli dettagli che a volte smentiscono le rivendicazioni del potere, o svelano le sue modalità, ai livelli più ampi come quelli dello Stato e dei rapporti internazionali.

Non sono mai sceso in politica, come fece Papa, ma credo che l'antropologia non possa che essere una disciplina profondamente politica. Sostengo, inoltre, che uno dei motivi per cui il razzismo continua ad avvelenare la vita pubblica risiede appunto nella mancanza di istruzione antropologica ai primi livelli della scuola. Se i bambini imparassero sin dall'infanzia che l'identità culturale non ha niente a che fare con l'eredità genetica, non abbraccerebbero così facilmente, negli anni dell'adolescenza, l'odio razziale (HERZFELD, 2024: 160-161).

Quindi, malgrado le differenze tra i nostri percorsi, la comparazione tra essi svela un ampio terreno comune. Ecco come la comparazione parte dalle esperienze degli antropologi stessi, ma poi vola verso orizzonti più ampi e società sempre più diverse. Così facendo, potrebbe, e dovrebbe, cambiare il mondo.

Riferimenti bibliografici

- CAMPBELL J.K., 1964, *Honour, family, and patronage: A study of institutions and moral values in a Greek mountain community*, Clarendon Press, Oxford.
- COLLINS P.H., 2015, *Intersectionality's Definitional Dilemma*, "Annual Review of Sociology", 41, pp. 1-20.
- FERGUSON J.G., 1994, *The anti-politics machine: "Development", depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- HERZFELD M., 2004, *The body impolitic: Artisans and artifice in the global hierarchy of value*, University of Chicago Press, Chicago.
- HERZFELD M., 2022, *Subversive archaism: Troubling traditionalists and the politics of national heritage*, Duke University Press, Durham NC.
- HERZFELD M., 2024, *Lo Stato nazione e i suoi mali*, Castelvecchi, Roma.

LÉVI-STRAUSS C., 1960, *Tristi tropici*, Il Saggiatore, Milano.

MALABY T.M., 2009, *Anthropology and play: The contours of playful experience*, “New Literary History”, 40, pp. 205-218.

PAPA C., 2018, *Autobiografia*, “La Ricerca Folklorica”, *Autobiografia dell’antropologia italiana*, vol. 73, 2, pp. 269-274.

Vetri, finestre e bricoleurs

*Vitrier, vitrier!
Dans son bleu réglementaire
Vitrier, vitrier
La casquette de travers
Qu'il était beau le père
Vitrier, vitrier
Artisan, ouvrier
C'est ce qui le rendait fier
(Chanson et texte: Olivia Ruiz)*

Questo articolo sintetizza alcuni dei risultati della ricerca etnografica che ho svolto tra il 2006 e il 2010 durante il dottorato presso l'Università degli Studi di Perugia, sotto la supervisione della professoressa Cristina Papa e del professore Vintilă Mihăilescu¹. Nelle pagine della mia tesi ho cercato, tra le altre cose, di mettere in evidenza le principali dinamiche che hanno portato alla formazione di una comunità professionale specifica, ovvero quella dei falegnami di finestre di Mărgău (nel distretto di Cluj), che si sono stabiliti a Bucarest a causa di una migrazione stagionale con tendenze di stabilizzazione protrattesi per oltre mezzo secolo. Durante la ricerca, mi sono concentrato su due periodi storici principali: il periodo tra il 1949 e il 1989, durante cui molti di questi vetrai facevano parte della Cooperativa Tecnica del Vetro (una cooperativa artigianale per installatori di vetri durante il regime comunista rumeno), e il periodo post-comunista, quando l'introduzione di nuove tecnologie, come la finestra a doppi vetri ad esempio, ha prodotto cambiamenti radicali all'interno di questa comunità.

Ho descritto dunque le *routine* lavorative quotidiane e le relazioni sociali tra i membri di questa comunità di artigiani, nonché le strate-

1 AEDE – Dottorato internazionale in Etnologia e Antropologia, con una Tesi di dottorato intitolata *Vetri, vetrai, finestre termopan e imprenditori: trasformazioni postsocialiste della comunità bucarestina dei vetrai di Mărgău* (2011).

gie economiche influenzate dalle pratiche dell'economia secondaria durante il periodo socialista. Ho dedicato una particolare attenzione alle traiettorie collettive e individuali che si sono configurate dopo il 1989, quando i membri più giovani della cooperativa si sono orientati verso l'imprenditorialità, mentre i più anziani hanno preferito rimanere fedeli alla cooperativa. Partendo da un progetto il cui obiettivo principale era lo studio di una comunità, mi sono reso conto che la dinamica propria di quest'ultima era sempre interconnessa con la vita sociale delle finestre in Romania. Con l'introduzione delle finestre a doppi vetri, i miei obiettivi di ricerca si sono ampliati per includere sia i modelli di consumo di queste *fetish-commodities* (beni feticcio) che i processi produttivi e la forza lavoro coinvolti nella loro realizzazione. In breve, il mio tentativo è stato quello di costruire una biografia sociale della finestra socialista e post-socialista nel contesto di studio della comunità di pratica.

Più di un secolo fa, gruppi isolati di vetrai provenienti dal comune di Mărgău (Cluj) iniziarono a migrare verso le periferie rurali di Bucarest. Agli inizi, il mestiere del vetraio era definito da un percorso itinerante, descritto dai miei interlocutori in termini di storie picaresche: molti di loro noleggiavano un vagone ferroviario nella città di Huedin (vicino a Cluj), smontavano i carri ruota per ruota, li caricavano insieme ai cavalli e partivano verso Bucarest o altre grandi città della Romania. Dopo alcuni giorni di viaggio, rimontavano i carri e iniziavano a percorrere i villaggi attorno alla capitale in cerca di clienti per riparare le finestre rotte.

L'età in cui un futuro vetraio cominciava il suo apprendistato (un passaggio obbligatorio al fine di ottenere il certificato di lavoratore ambulante) era molto bassa (12-14 anni) e, secondo le testimonianze dei miei interlocutori, poteva scendere persino a 8-9 anni. Per ciascuno dei vetrai con cui ho parlato, l'esperienza del viaggio a lunga distanza con il carro rimane un elemento costitutivo di questo mestiere, una forma di apprendistato nomade che guardano con una sorta di nostalgia, mitigata però dalle difficoltà inerenti che hanno affrontato. L'apprendistato era inevitabile, in quanto garantiva al futuro vetraio una preparazione minima e specializzata, valorizzata anche dal suo comportare il passaggio da un percorso nomade e precario a una forma di professionalizzazione di questa pratica, attraverso la sedentarizzazione condizionata dal lavoro in uno dei laboratori delle cooperative specializzate di Bucarest.

Ci troviamo in un contesto lontano dall'apprendimento realizzato a partire dai libri, descritto così da Cristina Papa:

Qui, imparare richiede volontà, astuzia, e non è, contrariamente a ciò che si potrebbe pensare, compito dell'apprendista. Il saper fare consente di mantenere un potere rispetto coloro che ne sono privi: la competenza non viene quindi distribuita gratuitamente, e per questo deve essere "rubata" (PAPA, 2000: 40).

Pertanto, questo *savoir-faire* è quasi sempre accompagnato da un *savoir-voir*, "quello sguardo rapido del sarto prima di cucire" descritto dagli etnologi francesi Denis Chevalier e Isac Chiva (1991). Oppure, traducendolo nel caso specifico qui analizzato, quello sguardo "lanciato" dal vetraio prima di tagliare il vetro. Chevalier e Chiva collegano l'acquisizione di un *savoir-faire* all'acquisizione di attitudini e abilità mentali particolari: la capacità di anticipare la reazione della materia, un'abilità caratteristica del mestiere (*métier*). Questo campo di automatismi ha a che fare con una conoscenza routinizzata che obbliga l'artigiano a costruire risposte proprie in termini di strumenti, gesti e materiali. La *routine* e, attraverso essa, l'intimità con la materia, rimandano a ciò che la letteratura etnologica francese definisce *coup de main* (un movimento), un gesto efficace e preciso eseguito con destrezza che richiede un lungo tempo di pianificazione, sperimentazione e prova. Questo sistema tecnico è un processo costruito esclusivamente attraverso esperienze empiriche e una lettura sensoriale. Esso non solo consente azioni routinarie, ma, quando necessario, immagina rapidamente improvvisazioni, in breve: il *bricolage*. Come nel caso dei produttori di pane di Spoleto, oggetto di una ricerca condotta da Cristina Papa (1999), anche qui esisteva una "contiguità spaziale" tra l'impresa e la famiglia, nel momento in cui gli spazi domestici e quelli di produzione coincidono o sono adiacenti.

La prima forma di organizzazione cooperativa dei vetrai di Mărgău residenti a Bucarest, ma anche dei pochi colleghi locali, è stata la *Cooperativa Geamgiul* [Cooperativa il Vetraio], fondata il 24 ottobre 1949, il cui scopo dichiarato era: "l'organizzazione comune della produzione di beni di largo consumo, al servizio delle necessità di chi lavora, il continuo miglioramento delle condizioni di vita e l'innalzamento del livello professionale e culturale dei suoi membri" (Atto costitutivo, punto 2). Questo frammento era comune a tutte le cooperative artigianali della Romania e, in generale, rispettava il modello organizzativo sovietico, almeno a livello burocratico.

Il primo presidente della cooperativa fu un abitante di Mărgău. Tuttavia, sotto la pressione dei rappresentanti del regime comunista, nessuno dei successivi presidenti provenne più da quel villaggio della Transilvania, una situazione che continuò fino alla fine del 1989. A metà degli anni Cinquanta, il sistema cooperativo locale ricevette direttive precise per adattarsi al modello sovietico. All'inizio dell'aprile del 1955, in occasione dell'Assemblea Generale della nuova *Cooperativa Tehnica Sticlei* (CTS) [Cooperativa Tecnica del Vetro], il verbale della riunione registrava che il presidente aveva sottolineato la necessità di sostituire il vecchio statuto in conformità con la decisione del Comitato Centrale del Partito Operaio Romeno del 19-20 agosto 1953, in cui si dimostra che le attuali forme delle cooperative artigiane sono obsolete e che è necessario un nuovo statuto; si aggiungeva inoltre che è stata presa in considerazione l'esperienza della cooperativa degli artigiani dell'URSS.

Col tempo, i vetrai sono stati costretti ad abbandonare le botteghe situate negli spazi residenziali delle periferie di Bucarest e a lavorare in laboratori situati generalmente alla base dei grandi complessi di abitazioni collettive. Tuttavia, hanno continuato a portare con sé membri della famiglia con cui lavorare (le mogli, i fratelli o i figli).

Uno degli incentivi principali che spingevano i vetrai della CTS a lavorare ore straordinarie era il calcolo dei guadagni significativi. A differenza di altri lavoratori del sistema socialista, i membri delle cooperative venivano pagati "a cottimo": sulla base dei ricavi generati dal lavoro svolto, il reddito salariale veniva redistribuito, oscillando di mese in mese. Questo sistema di pagamento funzionava nel seguente modo: un vetraio lavorava in un laboratorio dove sostituiva vetri rotti o, su richiesta, tagliava un pezzo di vetro affinché il cliente potesse procedere autonomamente con la riparazione domestica; un altro cliente poteva chiedere la realizzazione di uno specchio o l'incorniciatura di un ritratto. Tutte queste piccole attività venivano contabilizzate centralmente e il profitto netto della cooperativa veniva redistribuito in base alla quantità di prestazioni svolte. Questo volume di lavoro era valutato in base ai prodotti realizzati dal vetraio durante il mese. Inoltre, la cooperativa esternalizzava i servizi dei vetrai ad aziende di Bucarest che necessitavano di riparazioni alle finestre delle loro sedi o ad altre istituzioni (scuole, asili, ecc.). Questi incarichi diventavano una realtà ricorrente per i membri della cooperativa, i cui servizi erano richiesti in numerosi cantieri della capitale e di altre città del paese.

D'altra parte, poiché l'impresa di stato ICRAI (*Impresa di Costruzioni, Riparazioni e Amministrazione Immobiliare*) non riusciva a tenere il passo con il numero crescente di costruzioni a Bucarest (CHELCEA, 2004), i vetrai della cooperativa venivano spesso chiamati per aiutare, naturalmente dietro compenso. Negli ultimi decenni del periodo socialista, poiché gran parte degli appartamenti di nuova costruzione soffrivano di una qualità carente degli accessori domestici (a causa dell'urbanizzazione esplosiva), tra cui finestre mal montate, i vetrai erano sempre più coinvolti, su richiesta degli inquilini dei nuovi condomini, in attività informali di riparazione.

Per evitare le conseguenze derivanti dall'appropriazione di materiali dal luogo di lavoro, come accadeva in altri contesti lavorativi dell'economia secondaria, questi artigiani riuscivano a immaginare una *geografia degli scarti* di vetro, utilizzando le rimanenze accettate come margine di perdita inerente. In altre parole, si arrangiavano. Un'altra strategia per generare *surplus* era richiedere, tramite i rapporti con i fornitori di materie prime, una quantità superiore a quella necessaria per il lavoro ufficiale. Se queste strategie non funzionavano, altre forme di improvvisazione offrivano vie d'uscita. Ad esempio, quando veniva annunciata una visita del leader socialista Nicolae Ceaușescu in una fabbrica, i responsabili di reparto amici dei vetrai chiedevano ai lavoratori di scheggiare alcune finestre delle grandi sale, così da giustificare richieste urgenti di riparazione.

Una particolarità distintiva della comunità di vetrai di Mărgău era l'uso prolungato della “lingua gumușcă.” Questo linguaggio segreto era spesso impiegato nelle relazioni commerciali, specialmente nelle pratiche di tipo speculativo, piuttosto che nel lavoro di *routine*. Tuttavia, dato che le relazioni commerciali e lavorative si sovrapponevano, soprattutto dopo il mescolamento con i “guzii” (colleghi non originari di Mărgău) all'interno della cooperativa, la lingua assunse anche il ruolo di gergo professionale. Le pratiche di vendita informale risalgono a quando questo tipo di commercio poteva essere svolto in forma itinerante, soprattutto con l'aiuto della *Carte de Moș*². Nella nuova configurazione, però, queste pratiche informali furono criminalizzate, e la gumușcă divenne uno strumento di difesa – “dei deboli” (SCOTT, 1985) – estremamente utile.

2 La *Carta del Moș* – un permesso speciale – permetteva ai *moși* della Transilvania di svolgere attività economiche (commercio, sfruttamento del legname, agricoltura) in un contesto regolamentato, garantendo loro la libertà di trasportare e vendere prodotti in diverse parti della Transilvania o dell'Impero Austroungarico.

Una delle parole che ha attirato particolarmente la mia attenzione è stata *tălăuze*, cioè “finestre”, utilizzata talvolta dai miei interlocutori anche come verbo transitivo: *să tălăuzească*. Per molto tempo sono stato convinto che il verbo significasse semplicemente tagliare e montare finestre. Un evento del mese di ottobre 2010 ha però cambiato la mia interpretazione: sentii un vetraio parlare con la moglie in *gumuțască*: “Emil Boc ăsta nu prea tălăuzește bine” [“questo Emil Boc non guida il paese molto bene”]³. Divertito, chiesi cosa significasse *tălăuzește bine* in quel contesto. Mi rispose che indicava la capacità di guidare, di condurre con competenza.

Successivamente, cercai di chiarire questo concetto con altri interlocutori. I molteplici significati di questo termine intrecciano comprensione della situazione, capacità di agire e improvvisazione in base al contesto; in tal senso, l'espressione ricorda le “astuzie e ingegnosità” tecnologiche che aumentano l'efficacia dei prodotti, come descritto da Victor A. Stoichiță nei suoi studi sui musicisti della Fanfara Zece Prăjini (STOICHIȚĂ 2008). Questi le chiamano *șmecherii* (astuzie) o *ciorăanii*. Così, il taglio, il montaggio e la vendita delle finestre potevano trasformarsi in un “trucco tecnologico” legato alla tattica teorizzata da Michel de Certeau e ripresa da Stoichiță per descrivere i contesti in cui emergono *ciorănia* e *șmecheria*.

Quando iniziai la mia ricerca nel 2006, la maggior parte dei giornali nazionali e locali in Romania lamentava di tanto in tanto la sorte dei piccoli artigiani “colpiti” dall'introduzione delle nuove tecnologie nei processi produttivi. Calzolari, sarti, pellicciai e falegnami erano i protagonisti di storie malinconiche sulla modernità accelerata, che sacrificava i resti di un mondo tradizionale, ovvero artigianale, sull'altare di una spinta innovativa. L'innovazione tecnologica acquisiva così connotazioni morali negative, poiché distruttive. La storia dei vetrai di Mărgău, “condannati” dall'avvento dei doppi vetri alla scomparsa e alla perdita del monopolio su un'attività che avevano praticato per decenni nei laboratori della CTS, divenne argomento di decine di *reportage*. Questo avvenne soprattutto dopo che, nell'autunno del 2007, l'emittente Realitatea TV trasmise il documentario che avevo realizzato l'anno precedente.

In uno dei capitoli della tesi ho indagato e analizzato le trasformazioni postsocialiste delle finestre, esplorando come la loro natura incorpori nuovi significati, i cambiamenti tecnologici nei processi di

3 Emil Boc, ex-primo ministro, figlio di un vetraio di Mărgău.

produzione e le trasformazioni che hanno prodotto all'interno della comunità di pratica studiata. Mi riferisco qui all'introduzione, nel panorama produttivo, dei doppi vetri (finestre termo-isolanti, soprattutto in PVC), che hanno ormai sostituito la maggior parte delle classiche finestre in legno. La finestra, che per decenni ha costituito un accessorio importante ma comune delle abitazioni locali, si è trasformata improvvisamente in un oggetto di consumo. Questo cambiamento ha innescato una serie di altre trasformazioni: nella comunità di pratica dei vetrai presa in esame, la finestra è invocata come l'oggetto che ha cambiato drasticamente il rapporto con l'industria delle riparazioni o come opzione imprenditoriale di piccole dimensioni e di successo. Inoltre, essa rappresenta il fulcro geometrico della modernizzazione domestica (non solo in termini di comfort).

Uscita dal socialismo con un numero impressionante di membri e di laboratori, la cooperativa iniziò, alla fine del primo decennio post-socialista, a perdere un numero significativo di cooperatori. Alcuni andarono in pensione, mentre i più giovani lasciarono l'organizzazione per intraprendere attività imprenditoriali in proprio. Privata, dopo il 1989, delle assegnazioni gratuite di materie prime da parte dello Stato – che avevano costituito la base dell'“economia degli scarti” del periodo socialista – e rimasta tecnologicamente arretrata o comunque aggiornata solo quando era ormai troppo tardi per competere nel settore della lavorazione del vetro, la cooperativa dovette confrontarsi con un mercato aggressivo. In questo mercato operavano attori con un potenziale finanziario infinitamente maggiore, una realtà spesso richiamata dal direttore della cooperativa. Le relazioni economiche con i clienti non erano più negoziate per ciascun servizio prestato; ora esistevano solo prezzi fissi che i vetrai dovevano rispettare, essendo obbligati a emettere ricevute fiscali.

Il paradosso del cambiamento vissuto dalla cooperativa e dai suoi membri è rappresentato – come osservò uno dei miei interlocutori – dal loro ritrovarsi “capitalisti nel comunismo”, intendendo con ciò una forma di arretratezza e inadeguatezza: essi erano infatti tra i pochi che potevano negoziare qualcosa ufficialmente, ma queste negoziazioni e pratiche commerciali erano scomparse. Nella primavera del 2008, I.B., il direttore della CTS, mi confidò che era impossibile convincere i membri della cooperativa a investire nella modernizzazione dei laboratori e nell'adattamento alle “nuove esigenze del mercato.” Il direttore raccontò che, a metà degli anni Novanta, aveva cercato di

importare nuove tecnologie automatizzate dall'Italia, ma si era scontrato con le proteste dei membri della cooperativa, che avrebbero dovuto imparare a produrre nuovi manufatti da persone più giovani di loro, invertendo il tradizionale flusso generazionale di trasmissione del sapere, sperimentato da sempre nella comunità.

Nell'ultima sezione del mio lavoro, ho riflettuto sui casi di due imprenditori, ex vetrai della CTS, attraverso un'analisi comparativa. Entrambi avevano praticato lo stesso mestiere all'interno della stessa organizzazione, e le loro aziende attuali avevano come fondamento due elementi essenziali per il loro percorso imprenditoriale: la famiglia/parentela e una tradizione di questa pratica ereditata lungo una linea di discendenza patrilineare. I dati etnografici emersi dallo studio di questi due casi hanno messo in luce non solo il modo in cui la famiglia ha garantito la trasmissione di un mestiere, ma anche come abbia creato le condizioni per strutturare percorsi imprenditoriali. Questi dati hanno inoltre rivelato visioni imprenditoriali alternative a quelle proposte dal modello neoliberale che domina la Romania degli ultimi decenni.

La partecipazione alle attività tipiche dell'economia secondaria (unico settore percepito dai ricercatori delle economie socialiste come simile all'economia di mercato) sembra essere l'esperienza chiave che ha permesso a questi attori di mostrare flessibilità rispetto al proprio oggetto di lavoro, adattandosi ai cambiamenti tecnologici drammatici introdotti dopo il 1989. Inoltre, questa esperienza ha consentito di convertire le abilità "mercantili" (così come definite dagli stessi attori) in progetti imprenditoriali recenti. Entrambi gli imprenditori considerano il mercato dei vetri e dei manufatti un luogo denso di molteplici possibilità da sfruttare, ma sempre con prudenza, testando l'efficacia delle opzioni con una strategia caratterizzata da piccoli passi e indietreggiando in presenza di potenziali rischi e sempre avendo accanto qualcuno della famiglia. Queste abilità furono apprese durante la pratica costante dell'economia secondaria. Questi due individui rappresentano, da prospettive differenti – uno con un progetto imprenditoriale di grandi dimensioni, l'altro quale *petty capitalist* (piccolo capitalista) simile a quelli descritti da Smart e Smart (2005) – l'immagine di imprenditori-*bricoleur*. Rimettere al centro dell'attenzione una relazione tra parentela, famiglia e produzione (PAPA, 1994) è stato, in questo caso, una necessità metodologica.

Harvey (2002) sottolinea che le nuove forme organizzative nella produzione hanno cominciato a rappresentare una minaccia per le

aziende tradizionali, portando a un'ondata di fallimenti, chiusure di fabbriche, deindustrializzazione e ristrutturazione. Allo stesso tempo, "i sistemi di produzione flessibili hanno permesso e, in larga misura, dipendono dall'accelerazione del ritmo dell'innovazione nei prodotti, insieme all'esplorazione di nicchie di mercato altamente specializzate" (HARVEY, 2002: 156). Inoltre, "tutto ciò ha conferito un valore speciale all'imprenditorialità intelligente e innovativa, sostenuta da un intero arsenale di decisioni rapide, informate e sicure" (ivi: 158). Applicando queste osservazioni al caso degli attori protagonisti di questo studio, emerge che il contesto postfordista tende a privilegiare coloro che hanno intuito il nuovo paradigma: oggi, il successo non appartiene più a chi aspetta che un bambino rompa una finestra per avere lavoro (come nel film *The Kid* di Charlie Chaplin), ma a chi si adatta rapidamente ai nuovi artefatti e alle innovazioni. Le competenze che i vetrai della CTS possiedono ancora oggi riguardano, come le definisce in modo ispirato Douglas Harper, "una forma culturale del passato che continua a esistere in una tasca laterale, al di fuori della cultura generale" (HARPER, 1987: 9). Oggi, il sapere artigianale non dipende più esclusivamente dalle conoscenze e competenze acquisite all'interno del laboratorio, ma si basa sempre più su abilità apprese al di fuori dello spazio produttivo, in relazione al *mercato*.

Riferimenti bibliografici

- CHELCEA L., 2004, *State, Kinship and Urban Transformations During and After Housing Nationalization (Bucharest, Romania, 1945-2004)*, Tesi di dottorato, University of Michigan.
- CHEVALIER D., CHIVA I., 1991, *Introduction. L'introuvable objet de la transmission*, in CHEVALIER D. (a cura di), *Savoir faire et pouvoir transmettre. Transmission et apprentissage des savoir-faire et des techniques*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, pp. 1-14.
- HARPER A. D., 1987, *Working Knowledge: Skill and community in a small shop*, The University of Chicago Press, Chicago.
- HARVEY D., 2002 [1991], *Condiția Postmodernității*, Amarcord, Timișoara.
- PAPA C., 1994, *Il nostro pane quotidiano...*, "La Ricerca Folklorica", n. 30, ottobre 1994, pp. 41-50.

- PAPA C., 1999, *Antropologia dell'impresa*, Guerini scientifica, Milano.
- PAPA C., 2000, *Storie di vita di panificatori milanesi*, in SAPELLI G. (a cura di), *I panificatori milanesi*, Mercatorum mediolani universitas, Milano, pp. 29-69.
- SCOTT J. C., 1985, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven (CT).
- SMART A., SMART J. (a cura di), 2005, *Petty Capitalists and Globalization. Flexibility, Entrepreneurship, and Economic Development*, State University of New York Press, New York.
- STOICHIȚĂ V. A., 2008, *Fabricants d'émotion. Musique et malice dans un village tsigane de Roumanie*, Société d'ethnologie, Paris-Nanterre.

Le frontiere permeabili: Israele e Palestina in una prospettiva relazionale

1. *Sassi amichevoli?*

“Si tratta di sassi amichevoli?”, mi chiedeva Cristina Papa, mentre un gruppo di bambini beduini palestinesi ci lanciava un paio di sassolini. “C’è un pericolo?”, aggiungeva con il suo modo sobrio e relativamente distaccato. Come spesso in situazioni difficili, il suo viso non fece intrappolare nessuna inquietudine. La verità era che non potevamo sapere di che tipo di sassi si trattava. Eravamo alla ricerca della clinica eco-sostenibile nel paese beduino Wadi el-Na’am nel deserto del Negev, nella parte meridionale dello stato israeliano. Non lontano da una grande arteria di comunicazione che coniuge il centro di Israele al Mar Rosso, si trovano le capanne e le case di lamiera di beduini palestinesi, parte della minoranza (circa 23% della popolazione israeliana, esclusa i territori occupati) di cittadini palestinesi che vivono all’interno dei confini dello stato israeliano e che godono dei diritti di cittadinanza israeliana.¹

Insieme al suo marito, Cristina era venuta a trovarmi nel 2011 per alcuni giorni.²

1 Da decenni, i miei interessi di ricerca sono stati indirizzati alla comprensione degli spazi ibridi che facilmente sfuggano alle grandi categorie interpretative (cf. KOENSLER 2013, 2015, 2016, 2019).

2 Ho condotto le ricerche sull’argomento in autonomia e su iniziativa personale e quindi la responsabilità per le implicazioni e conclusioni è soltanto la mia.



Foto 1: Cristina Papa e Luciano Giacchè con operai durante la costruzione del nuovo villaggio Gva'ot Bar nel deserto del Negev, maggio 2010.

In questo periodo ero postdottorando agli istituti di studi sul deserto nel campus a Sede Boqer della Ben Gurion University del Negev, dove conducevo una ricerca sulla produzione delle rivendicazioni politiche nel conflitto israelo-palestinese e insegnavo in un programma di coesistenza e ambientalismo per studenti giordani, israeliani e palestinesi. Era un periodo pieno di stimoli intellettuali. Pur non trattandosi di uno dei terreni di ricerca di Cristina, lo scambio continuo su tematiche legate alla produzione delle rivendicazioni politiche e del cambiamento sociale ha portato negli anni ad alcuni risultati (cf. KOENSLER, PAPA, 2011; KOENSLER, PAPA, 2015).



Foto 2: Cristina Papa in attesa di una visita di scolareschi ebraici nel villaggio beduino di Bir Hadaj, deserto del Negev, Israele, maggio 2010.

In questo breve saggio riporterà alcuni istanti significativi dell'attivismo di solidarietà tra cittadini israeliani e palestinesi nella città di Hebron, nei territori palestinesi occupati della Cisgiordania, per mettere in luce il “sapere di frontiera” tra Israele e Palestina. Questo sapere può contribuire a una prospettiva più relazionale degli avvenimenti di conflitti, eludendo le dinamiche di fissazione e oggettivazione che spesso caratterizzano le percezioni delle relazioni sociali in conflitti (THAKUR, 2020).

Il campus cosmopolita di Sede Boqer, con studiosi del deserto da ogni angolo del mondo, dal Sudan all'Armenia, si trovava a una decina di chilometri da Wadi el Na'am e quella mattina eravamo venuti a cercare i luoghi della mia ricerca di dottorato, ma non era facile ritrovare i luoghi e le persone. Molto era cambiato. Quello che era stata una clinica costruita da una coalizione di Organizzazioni non governative (Ong) ebraici e beduini era stata trasformata in una stalla per capre, dopo che era rimasta inutilizzata e un nuovo vento islamista aveva preso il sopravvento tra i cittadini beduini a Wadi el-Na'am.



Foto 3: Cristina Papa in attesa nel villaggio beduino non riconosciuto di Wadi el-Na'am, maggio 2010.

2. *Oltre l'immaginario separatista*

La linea di separazione tra Israele e Palestina viene comunemente immaginata come una linea netta e caratterizzato da polarità avverse e opposte, ma uno sguardo più approfondito sulla letteratura sul concetto di frontiera può rettificare alcuni degli stereotipi più popolari. Da un punto di vista antropologico, il concetto di “frontiera” è stato definito in diversi modi, ma viene inteso come un luogo di incontro attraversato dai dislivelli di potere e, quindi, come un’entità dinamica che si evolve continuamente (DONNAN, WILSON, 2012). Vedere la frontiera come un’entità in movimento, quindi, significa osservare come essa, viene costruita, spostata, demolita e ricostruita. La critica antropologica alla metafora del “mosaico etnico”, con i suoi confini ben delineati e statici, comporta anche la problematizzazione delle categorie di appartenenza etnica (BRUBAKER, 2015). Negli anni '60 Frederik Barth (BARTH, 1969) rivisita la definizione di “etnicità” e

dei suoi confini, mostrando in diversi casi di studio le interdipendenze reciproche tra i confini etnici. Le sue ricerche hanno contribuito fino ai giorni nostri a sostituire l'immagine del "mosaico" con nozioni capaci di cogliere le dimensioni storiche e le interazioni dei diversi gruppi (EICKELMAN, 2002; HOCHBERG, 2021; FABIETTI, 2002; MONTERESCU, HAZAN, 2018).³ Una letteratura emergente contribuisce ai lineamenti di un approccio relazionale allo spazio israelo-palestinese, mettendo l'enfasi su comunanze trasversali e differenze interne. Per esempio, Gil Hochberg (HOCHBERG, 2007) propone il superamento dell'"immaginario separatista". Daniel Monterescu e Haim Hazan (MONTERESCU, HAZAN, 2018) esplorano gli spazi interstiziali nelle appartenenze nazionali tra palestinesi e ebreo-israeliani a Yaffa.

3. Attraversare le frontiere

I sassolini a Wadi el Na'am simboleggiavano la fine di un lungo periodo in cui il villaggio di Wadi el Na'am è stato all'attenzione di relazioni tra ebreo-israeliani e cittadini beduini palestinesi. Per anni, una fitta rete di attivista e iniziative aveva attraversavano i confini reali e simbolici. Gruppi come il "Forum per la coesistenza", il gruppo di medici "Guarire nel deserto", "Bustan" (orto) e altri erano tra i protagonisti che trasformavano la desolazione di Wadi el Na'am in uno sperimento vivace di rinnovo sociale. A Wadi el Na'am il progetto di cooperazione era fallita, ma ne erano nati altri. Per esempio, una rete di solidarietà e di amicizie tra cittadini israeliani e palestinesi ad Al-Khalil (Hebron, nelle lingue occidentali) nella Cisgiordania.

Nella primavera del 2007 la strada che porta dal Negev israeliano alla Cisgiordania occupata era interrotta da un nuovo posto di blocco. Al tempo, si vedeva solo una lunga fila di pali che si estendono lungo le colline e un gruppo di lavoratori palestinesi che li copre con la rete metallica che poi costituirà la "barriera" o il "muro". Davanti a noi invece si trovano diversi blocchi di cemento che ci costringono

3 Una serie di lavori antropologici e geo-politici dimostra come gli abitanti al di là della frontiera interna rimangono spesso invisibili o vengono percepiti come ostili, primitivi e cioè come un potenziale pericolo (RABINOWITZ, 1997; YAHIEL, 2024). Gruppi sociali che sono soggetto a politiche di espansione da parte del gruppo dominante esistono in una vasta gamma di stati moderni e società multiculturali, incluso l'Italia e la Svezia.

a rallentare. Poco più avanti ci ferma un soldato israeliano di circa diciotto anni con un'arma automatica in mano. “Andiamo a Kiryat Arba! A Kiryat Arba!” grida Eyal, uno studente israeliano, dal finestrino. Il ragazzino armato apre le porte della nostra macchina e dava uno sguardo veloce alle nostre facce. Poi diceva: “Tutto okay. Tutti a Kiryat Arba, giusto? Buon viaggio”. Kiryat Arba è un insediamento israeliano nei territori palestinesi occupati, abitato da molti ebrei religiosi.⁴ E infatti, una decina di chilometri più avanti, prendiamo la strada verso la città palestinese Al-Khalil e non quella verso l'insediamento israeliano.

4. H1

Quel giorno non si trattava invece semplicemente di una visita tra amici. Nella città incontreremo un gruppo di un'organizzazione per i diritti umani che è venuto da Gerusalemme. Alcuni amici degli studenti israeliani, volevano farci vedere i loro filmati che mostravano degli attacchi di coloni estremisti contro i residenti. Al-Khalil, a circa trenta chilometri sud di Gerusalemme, è stata abitato insieme fino agli anni '20 sia ebrei che musulmani e ancora oggi esistono delle reti di amicizia, come dimostra l'interessante etnografia di Joyce Dalsheim (DALSHEIM, 2013). Tuttavia, a partire dagli anni '70 alcuni coloni di una corrente ideologica estremista hanno occupato una parte della *casbah*, la città vecchia araba. Successivamente la loro presenza è stata legalizzata, in un compromesso tra i movimenti colonizzatori cristiano-evangelisti ed ebraici e il governo israeliano (MORRIS, 2003). Da decenni, organizzazioni israeliane e internazionali (p.es. B'tselem, *International Solidarity Movement* e molti altri) si impegnano a tutela degli abitanti palestinesi.

Una volta raggiunto il gruppo di Gerusalemme, una decina di persone, ci muoviamo insieme verso il centro storico. I negozi arabi sono chiusi o distrutti, mucchi di rifiuti e di case distrutte si accumulano nelle vie tra rotoli di filo spinato e rifiuti domestici, blocchi di ce-

4 La maggior parte degli insediamenti assomigliano più a quartieri residenziali dormitori vicino al confine israeliano, dove ci si trasferisce chi è in cerca di affitti a buon mercato. Kiryat Arba, invece, fa parte della minoranza di insediamenti che è prevalentemente abitati da coloni religiosi. Il nostro gruppo, in realtà, avevamo poco dell'aspetto tipico degli ebrei religiosi.

mento sono distribuiti dall'esercito: servono per proteggere soldati o passanti nel caso di sparatorie. È qui, nel settore chiamato dall'esercito "H1", che abitano ancora, in uno spazio strettissimo e tra molte case abbandonate, alcune famiglie arabo-palestinesi nelle stesse strade del gruppo dei coloni. Mentre un partecipante del nostro gruppo sta decifrando graffiti anti-arabi si avvicina a lui un uomo con una lunga barba e avvolto in lunghe stoffe. "Voi siete venuti soltanto per diffamare i coloni? Questa è una città sacra. Tornatevene a casa!" interrompe l'anziano il ragazzo; poi si gratta la barba, fissando lo sguardo al cielo chiaro. Ma il ragazzo cerca di ignorare i commenti e continua la passeggiata con noi attraverso le rovine. Mentre l'anziano ci insegue, non ci risparmia la sua esegesi di diversi testi sacri ad alta voce. La maggioranza di noi cerca di ignorarlo, fin quando non interviene un giovane ragazzo che cerca di spiegargli il significato dei diritti umani. I due parlano, ma senza ascoltarsi.

5. Un uovo

Ad un certo punto cade un uovo vicino a noi. Una donna grida una cosa incomprensibile da una finestra in alto. "È un uovo" commenta Eyal in modo sobrio, osservando come l'uovo si spalma tra l'asfalto ed i rifiuti. Accanto all'uovo si trova un mucchio di chiodi. Eyal raccoglie uno dei chiodi e ce lo mostra. "Sono della settimana scorsa. L'esercito cercava di sgomberare una casa illegalmente occupata dai coloni e loro hanno distribuito sulla strada sacchetti di chiodi in modo che bucassero le ruote delle macchine dell'esercito. È questo che succede qua", conclude Eyal. Noi guardiamo il chiodo, mentre un secondo uovo cade vicino a noi. L'atmosfera è tesa.

"Perché non fermi i tuoi amici lassù?", chiede qualcuno del nostro gruppo rivolgendosi all'anziano. Ora l'uomo fissa la terra, per un attimo sembra confuso, irritato. Poi, a passi lenti, scompare silenziosamente tra le macerie delle case. Più tardi il nostro gruppo si trova a casa di una famiglia palestinese che abita in collina, un centinaio di metri lontano dalla città vecchia. Nel loro giardino si trovano dei vigneti distrutti. "È l'opera dei coloni" ha spiegato Ahmed, il padre della famiglia, con calma e con un sorriso bizzarro, un sorriso che sembrava nascondere un'inesprimibile disperazione. Il salotto di casa dell'uomo palestinese è ora pieno di israeliani, accovacciati a terra.

“Sono felice che siate venuti. Vi ho invitato perché con i coloni proprio non si può parlare”, così inizia l'uomo palestinese il suo discorso rivolto al gruppo di Gerusalemme. Dopo essersi presentato, Ahmed accende il computer e ci fa vedere alcune riprese fatte con un cellulare. Le immagini sono per la maggior parte sfocate e il suono è troppo basso.

“Qui, qui, ora, ... guardate, ora attaccano”.

Ahmed muove la mano sullo schermo per far vedere le ombre di un gruppo di coloni che gettano delle pietre contro le finestre di una casa palestinese, poi entrano, cacciano fuori le donne e distruggono una buona parte dell'arredamento. La sua voce è tranquilla, morbida, forse un po' depressa.

“Qui c'è molta gente. Qui. Sono molti. Ora cercano di entrare nella casa. Qui, il mio amico palestinese riceve una chiamata dalla polizia. Vuole sapere che cosa sta succedendo, ma lui non può parlare.”

I ragazzi israeliani fissano lo schermo in modo teso, ma le immagini sfocate. Dopo un lungo silenzio una ragazza chiede: “Quando è stato l'ultimo attacco?”

“Che cosa? Ah, sabato. È stato sabato scorso. Ma non è stato un attacco così grande. Hanno gettato soltanto delle pietre. Ma noi non sappiamo mai quando ci sono attacchi grandi e quando invece gettano soltanto pietre.”

Alla fine del video nessuno parla per alcuni minuti.

“Questa è la fine del video. Volete vederlo un'altra volta? No? Ora vi faccio vedere un altro attacco”, continua Ahmed, mentre il suo figlio distribuisce un altro giro di bicchieri di tè.

Una ragazza con i capelli ricci si alza e chiede con una voce commossa: “Vorrei sapere un'altra cosa. Io sono qui da una mattina e non né posso più. Sono già piena di rabbia. Dove mettete voi la vostra rabbia? Voglio dire, come controllate i vostri sentimenti in quel macello?”

Ahmed risponde subito: “Dove metto la mia rabbia? Ho dei bambini. Posso continuare la vita qui perché insegno ai miei bambini che ci sarà un futuro diverso. Ho speranza, credo in un mondo migliore. Ogni sabato vengono Maya ed Eyal e giocano con i miei bambini. Quando non vengono i miei bambini rimangono male. Adesso vogliamo fondare un nuovo “partito per la pace” qui, a Al Khalil. Siamo già in seicento. Vinceremo delle sedie al consiglio comunale nelle prossime elezioni. Non preoccupatevi. Vogliamo dire la verità: noi possiamo fare la pace.” Ahmed è un uomo magro e la sua giacca da uomo è troppo grande. La sua immagine sembra più fragile delle sue parole.

Nessuno dei ragazzi israeliani parla durante il lungo tragitto di ritorno, mentre attraversiamo posti di blocco, polverosi paesi palestinesi e nuovi insediamenti che spuntano su colline secche. È venuto con noi un ragazzo dal gruppo israeliano di Gerusalemme. Maya vuole sapere da lui che cosa ne pensa degli incontri con le famiglie palestinesi. “In questa situazione è meglio ascoltare e tacere invece di giudicare” è la sua risposta, mentre il suo sguardo triste ed assente fissa il paesaggio di fuori.

6. *Saperi di frontiera*

Il commento che è “meglio ascoltare e tacere” è l’espressione di una crisi che può nascere dal confronto con l’altro, soprattutto in una situazione di vivo conflitto. Lo stesso fine-settimana in cui abbiamo ascoltato le storie di Mohammed durante la marcia pacifista è saltato in aria un ristorante di *falafel* nei pressi della stazione dei pullman di Tel Aviv, accompagnato da un’intensa attenzione mediatica. Un silenzio quasi totale, invece, avvolge gli attivisti lungo la frontiera, le loro azioni sfuggono di continuo all’attenzione di chi è abituato a pensare nelle categorie ufficiali. Tuttavia, proprio le notizie che ci arrivano dai territori occupati sono spesso il frutto di reti di solidarietà che attraversano i confini, ma che rimangono spesso all’ombra per una serie di ragioni che si possono intuire da questo breve saggio. È quello il “sapere di frontiera” che potrebbe alterare la percezione di due ben distinti entità monolitici, due diversi blocchi, ma che spesso tuttavia indirettamente perpetua queste divisioni, anche nei momenti più violenti del conflitto (KOENSLER, 2023; KOTEF, 2020). “L’identità è un insieme di correnti, correnti fluidi, piuttosto che un posto fisso o un insieme di oggetti stabili”, afferma Edward W. Said in una conversazione con il dirigente d’orchestra Daniel Barenboim (BAHRENBOIM, SAID, 2003, p. 5).⁵ Forse non del tutto differente a processi di oggetti-

⁵ Edward Said pronuncia questa frase in un periodo in cui è interessato all’esplorazione aperta di relazioni interculturali, in un certo contrasto con i suoi scritti considerati “politici” e la collaborazione con Yassir Arafat e l’Organizzazione di liberazione della Palestina dalla quale traspira la difesa di un etnonazionalismo palestinese con dei contorni più netti (KARSH, MILLER, 2008). Negli ultimi anni di vita, in un’ulteriore svolta di posizionamenti politici, ha fondato con Daniel Barenboim il “West-Eastern Divan Orchestra” in cui suonano studenti israeliani e palestinesi suonano insieme musica classica occidentale.

vazione e fissazione in altri campi (KOENSLER, PAPA, 2015), sia alcuni gruppi palestinesi che israeliani strumentalizzano a volte l'immagine di omogeneità ai fini delle loro lotte politiche, spesso ignorando che le realtà sul campo sono ben più fluide, fuggitive e fragili.

Riferimenti bibliografici

- BARENBOIM D., SAID E., 2014, *Parallels & Paradoxes: Explorations in Music and Society*, Bloomsbury Publishing, London.
- BARTH F., 1969, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, Little-Brown, Boston.
- BRUBAKER R. 2015, *Grounds for Difference*, Harvard University Press, Cambridge.
- DALSHEIM J., 2014, *Producing Spoilers: Peacemaking and the Production of Enmity in a Secular Age*, Oxford University Press, Oxford.
- DONNAN H., WILSON T. M., 2012, "Borders and Border Studies," in *A Companion to Border Studies*, T.M. WILSON T. M., DONNAN H. (a cura di), Wiley & Blackwell, London.
- EICKELMAN D., 2002, *The Middle East and Central Asia – An Anthropological Approach*, Printice Hall, New Jersey.
- FABIETTI U., 2002, *Culture in bilico. Antropologia del Medio Oriente*, Bruno Mondadori, Milano.
- HOCHBERG, G. Z., 2007, *In Spite of Partition: Jews, Arabs, and the Limits of Separatist Imagination*, Princeton University Press, Princeton.
- HOCHBERG G. Z., 2021, *Becoming Palestine: Toward an Archival Imagination of the Future*, Duke University Press, Durham.
- KARSH E., MILLER R., 2008, "Did Edward Said Really Speak Truth to Power?", *Middle East Quarterly*, vol. 15, no. 1, pp. 13-21.
- KOENSLER A., 2013, "Frictions as opportunity: Mobilizing for Arab-Bedouin ethnic rights in Israel," *Ethnic and Racial Studies*, vol. 36, n. 11, pp. 1808-1828.
- KOENSLER A., 2015, *Israeli-Palestinian Activism: Shifting Paradigms*, Routledge, London.

- KOENSLER A., 2016, *Acts of Solidarity: Crossing and Reiterating Israeli-Palestinian Frontiers*, "International Journal of Urban and Regional Research", vol. 40, n. 2, pp. 340-356.
- KOENSLER A., 2019, *Affective Borderlands: Experiences in Practice of the Neo-Zionist Settling Enterprise in the Israeli Periphery*, "Journal of Contemporary Ethnography", vol. 48, n. 5, pp. 700-725.
- KOENSLER A., 2023, *Novanta secondi. Violenza e affetto in zone ibride israelo-palestinesi durante la guerra tra Hamas e Israele*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", vol. 56, n. 4, pp. 17-42.
- KOENSLER A., PAPA C., 2011, *Political tourism in the Israeli-Palestinian space*, "Anthropology Today", vol. 27, n. 2, pp. 13-17.
- KOENSLER A., PAPA C., 2015, *Che cosa richiede il cambiamento? Percorsi postgramsciani per un'etnografia politica della contemporaneità*, "Lares", vol. LXXXI, n. 2-3, pp. 407-426.
- KOTEF H., 2020, *The Colonizing Self: Or, Home and Homelessness in Israel/Palestine*, Duke University Press, Durham.
- MONTERESCU D., HAZAN H., 2018, *Twilight Nationalism: Politics of Existence at Life's End*, Stanford University Press, Stanford.
- MORRIS B., 2003, *Righteous Victims. A History of the Arab-Zionist Conflict, 1881-2001*. Vintage, San Diego.
- RABINOWITZ D., 1997, *Overlooking Nazareth. The Ethnography of Exclusion in Galilee*, Cambridge University Press, Cambridge.
- RABINOWITZ D., ABU-BAKER K., 2005, *Coffins on Our Shoulders: The Experience of the Palestinian Citizens of Israel*, University of California Press, Berkeley.
- THAKUR G. B., 2020, *Postcolonial Lack: Identity, Culture, Surplus*, State University of New York Press, New York.
- YAHIEL H., 2024, *The Tribal Challenge: Alliances and Confrontations in the Israeli Negev*, Indiana University Press, Bloomington.

FRANCO LAI

La “ritornanza”. Note su paesaggi e memorie¹

*There are places I'll remember all my life,
though some have changed. Some forever, not
for better; Some have gone and some remain.
All these places had their moments with
lovers and friends I still can recall. Some are
dead and some are living, in my life I've loved
them all (J. Lennon – P. McCartney, In My
Life, da Rubber Soul, 1965).*

1. Premessa

La storia del paesaggio e del territorio nei loro aspetti sociali ed economici è uno dei temi maggiormente presenti nella lunga esperienza di insegnamento e di ricerca di Cristina Papa (vedere, tra gli altri, PAPA, a cura di, 2012). Ho avuto modo di conoscere il suo lavoro nel tempo già dalla prima metà degli anni Novanta del secolo scorso durante il dottorato di Siena con le sedi consorziate di Perugia e di Cagliari.

In questo breve saggio vorrei proporre una riflessione sul tema del ritorno. Un duplice tipo di ritorno: sui luoghi della ricerca e sui luoghi di vita. Per certi aspetti entrambi sono caratterizzati da una risposta che porta a fare i conti con il passato, su come erano i luoghi durante la ricerca e su come erano i luoghi che abbiamo frequentato. In entrambi i casi la memoria, personale e magari anche fotografica, porta a operare dei confronti sui cambiamenti, secondo un operare, per così dire, oggettivo. Nel secondo caso, forse più che nel primo, la risposta può essere emotiva. Per certi aspetti è un atteggiamento nostalgico

¹ Questo saggio costituisce un contributo alla ricerca PRIN2020 *Abitare i margini, oggi. Etnografie di paesi in Italia*, Codice 2020EXKCY7 (PI Prof. Daniele Parbuono, Università di Perugia), UR Sapienza Università di Roma (coordinatrice Prof.ssa Alessandra Broccolini).

quello che produce una risposta emotiva di fronte alle trasformazioni talvolta radicali dei luoghi. Non necessariamente questo atteggiamento porta a rimpiangere la condizione, per così dire, originaria dei luoghi; però, di sicuro, entra in gioco la percezione del tempo che passa e che investe luoghi e persone. Per definire questo atteggiamento il mondo contemporaneo ha inventato un neologismo: “solastalgia”. La solastalgia può essere definita come lo “Stato di angoscia che affligge chi ha subito una tragedia ambientale provocata dall’intervento maldestro dell’uomo sulla natura”².

Nella scelta del titolo ho giocato sulle parole del volume di Vito Teti (2022) intitolato *La restanza* sul tema del restare a vivere nei piccoli centri d’Italia in via di spopolamento, un tema molto dibattuto anche dal punto di vista giornalistico e politico. Essendo nato in un comune della Sardegna interna oggi investito, come altri, da un graduale ma inesorabile declino demografico ed economico (cfr. BRESCHI, PERRA, RUIU, 2023), è un problema che personalmente trovo emotivamente molto coinvolgente; tuttavia, come studioso cerco di vederlo con gli strumenti delle scienze sociali.

2. *La memoria dei luoghi in due “ritornanze” e “ricordanze” letterarie*

Tuttavia, qualcosa mi spinge a tornare alla dimensione della memoria e, in particolare, alla letteratura.

La letteratura italiana della seconda metà del Novecento ha spesso raccontato il processo storico di rapida trasformazione della società e del territorio italiano; in particolare la letteratura di viaggio ne ha descritto il carattere spesso impetuoso, come ad esempio Piovene (2007 [1957]) in *Viaggio in Italia*. Vorrei proporre due esempi, il primo riguarda la Liguria, il secondo la Sardegna.

Italo Calvino (2016 [1958]) in *La speculazione edilizia* racconta la vicenda di un uomo che ritorna nella sua terra e nota come questa sia cambiata drasticamente. Il brano merita di essere riportato per intero:

2 Cfr. “Espressione inglese composta dai s. *sola(ce)* “conforto, consolazione” e (*no*)*stalgia* “nostalgia”; coniata da Glenn Albrecht”, < https://www.treccani.it/enciclopedia/solastalgia_%28altro%29/#:~:text=s.%20f.%20Stato%20di%20angoscia%20che,maldestro%20dell%27uomo%20sulla%20natura.> (ultimo accesso 22 settembre 2023).

Alzare gli occhi dal libro (leggeva sempre, in treno) e ritrovare pezzo per pezzo il paesaggio – il muro, il fico, la noria, le canne, la scogliera – le cose viste da sempre di cui soltanto ora, per esserne stato lontano, s'accorgeva: questo era il modo in cui tutte le volte che vi tornava, Quinto riprendeva contatto col suo paese, la Riviera. Ma siccome da anni durava questa storia, della sua lontananza e dei suoi ritorni sporadici, che gusto c'era? Sapeva già tutto a memoria: eppure, continuava a cercare di far nuove scoperte, così di scappata, un occhio sul libro l'altro fuori dal finestrino (...).

Però ogni volta c'era qualcosa che gli interrompeva il piacere di quest'esercizio e lo faceva tornare alle righe del libro, un fastidio che non sapeva bene neanche lui. Erano le case: tutti questi nuovi fabbricati che tiravano su, casamenti cittadini di sei otto piani, a biancheggiare massicci come barriere di rincalzo al franante digradare della costa (...). La febbre del cemento s'era impadronita della Riviera: là vedevi il palazzo già abitato, con le cassette dei gerani tutti uguali ai balconi, qua il caseggiato appena finito, coi vetri segnati da serpenti di gesso, che attendeva le famigliole lombarde smaniose dei bagni; più in là ancora un castello d'impalcature e, sotto, la betoniera che gira e il cartello dell'agenzia per l'acquisto dei locali (CALVINO, 2016 [1958]: 9-10).

In un suo racconto Giulio Angioni parla del periodico ritorno nel paese di origine di un emigrato, le sue riflessioni e le sue contraddittorie emozioni. Questa volta il giovane emigrato, da vent'anni in Olanda, si mette a piangere e la madre con lui: “Non voleva più ripartire, non perché non volesse tornare in Olanda, dove si sta meglio, ma perché non è possibile restare a casa, col meglio dell'Olanda” (ANGIONI, 1978: 140).

L'autore racconta di avere incontrato in alcuni paesi dell'Europa industriale gruppi di colleghi, “folkloristi bifolchi” con le nostalgie di un mondo che non hanno mai conosciuto. Sostiene, di essere stato troppo duro con loro quando si è pronunciato “contro il dilagare di vagheggiamenti di arcadie perdute”. Essi hanno bonariamente fatto passare le sue parole, forse presi dall'entusiasmo di trovarsi di fronte a un sardo mentre “sembravano dispiaciuti” del suo “modo di vestire normalizzato” (ANGIONI, 1978: 142-143). A un certo punto l'autore confessa di essere stato attraversato da questi sentimenti, la “Rivincita degli affetti” e, insieme, la “vendetta della nostalgia”, nel girovagare per la vecchia casa di famiglia: “Con pudore istintivo stavo mimando il ritorno da un lungo girovagare, alla ricerca delle memorie dell'in-

fanzia come memorie del mondo” (ANGIONI, 1978: 146). Poi, rivolgendosi alla madre:

Le ho chiesto se a lei non dispiacesse un po' che tante cose di prima adesso non erano più. Lei mi ha guardato come chi dice cose fuori luogo, forse con quella medesima meraviglia con cui io guardavo i villani rifatti di Copenhagen.

Ho cercato di spiegarle che la cancellazione delle testimonianze di quella parte della propria vita passata mi faceva malinconia.

“Come sei tonto” mi ha canzonato, “Dio ce ne scampi a ritornare a quei tempi”. (...).

“Si vede che ti ricordi male, a forza di stare lontano da qui” (ANGIONI, 1978: 147).

Nelle due narrazioni riportate ritengo che si possano rilevare alcuni elementi comuni. Il ritorno per chi riprende la strada di casa dopo un periodo di tempo significativo non è privo di conseguenze. Da un lato l'impatto del cambiamento si mostra con tutta la sua ingombrante evidenza nelle cose e negli spazi; da un altro lato questa presa d'atto improvvisa genera risposte emotive o di rifiuto oppure di nostalgia. Per i “ritornanti”, insomma, il ritorno non è un fatto di poco conto.

3. Il ricordo del ritorno in due brevi racconti di reduci di guerra

La mia generazione è quella dei nati tra gli anni Cinquanta e Sessanta ed è quella che in tutto il mondo coinvolto nella Seconda guerra mondiale ha avuto genitori che hanno conosciuto in vario modo l'impatto nelle loro vite di questo conflitto, spesso come soldati al fronte.

Il ritorno a casa dopo la guerra rappresenta un tema di sicura profondità storica. Penso alla vicenda tortuosa e complicata di Ulisse dopo la guerra di Troia. Però mi ricordo anche i ritorni a casa dopo tanti anni all'estero di giovani emigrati; ritorni vissuti dalle famiglie come degli eventi fondativi delle loro storie familiari e carichi di significati quali la ritrovata pace con i genitori.

Il ritorno dei soldati italiani dalla guerra ha dato luogo a un filone di studi ricchi di informazioni su come questi grandi processi storici sono stati vissuti dalle persone coinvolte e dalle loro famiglie, come mostra, ad esempio, Gribaudi (2016).

Presento una sintesi dei racconti che mi fecero due reduci di un comune della Sardegna sud-orientale (i loro nomi sono inventati).

Nel primo caso, Mario, nella prima metà degli anni Ottanta è un pensionato che ha lavorato dai primi anni Sessanta nella base militare che aveva sede nel suo paese. Continua, tuttavia, come molti italiani di origine agropastorale, a fare il contadino e pastore a mezzo tempo e “per non sentirsi disoccupato”, come spesso mi dicevano persone anziane in vari paesi della Sardegna. Coltivare un terreno di famiglia e allevare, come in questo caso, un piccolo gregge di capre significa anche continuare con l’attività che faceva già da giovane prima di partire in guerra; di sicuro sarebbe stato il suo destino se non avesse trovato un altro impiego. Inoltre, queste piccole attività produttive portano un contributo non trascurabile nell’economia domestica, data la tendenza storica delle famiglie agropastorali della Sardegna di puntare all’autosufficienza e al cumulo di risorse di varia provenienza. Mario viene arruolato nelle forze armate e partecipa alla guerra in Africa orientale. Fatto prigioniero dall’esercito britannico passa vari anni in Kenya, dove, come prigioniero lavora nelle fattorie inglesi di questo paese, al tempo una colonia del Regno Unito. Ricordo che mi disse con aria competente: “Belle aziende e belle terre, mica come le nostre”. Al suo ritorno, dopo la guerra, deve percorrere decine di chilometri a piedi per ritornare al suo paese. Un fratello va a prenderlo nel più vicino centro abitato dove arriva la corriera da Cagliari. Prendono una scorciatoia passando per una mulattiera che si inerpica dalla sottostante valle del Rio Flumineddu sino all’altopiano dove si trova il loro paese. In parte è ancora oggi una zona adibita a colture arboree come vigneti e uliveti ma all’epoca, nonostante la guerra, era coltivata anche nelle zone più disagiate, in parte per la tendenza delle cerealicolture estensive a utilizzare tutte le possibili superfici, in parte come eredità della “battaglia del grano” voluta dal regime fascista. Quando, con il fratello, arrivano in vista delle case, sostiene di avergli detto in sardo, dando uno sguardo veloce al paesaggio intorno: “Mi ero dimenticato di come fosse brutto questo posto”. Per la nostra sensibilità estetica attuale è un posto davvero così brutto? Non penso che lo sia (Foto 1).

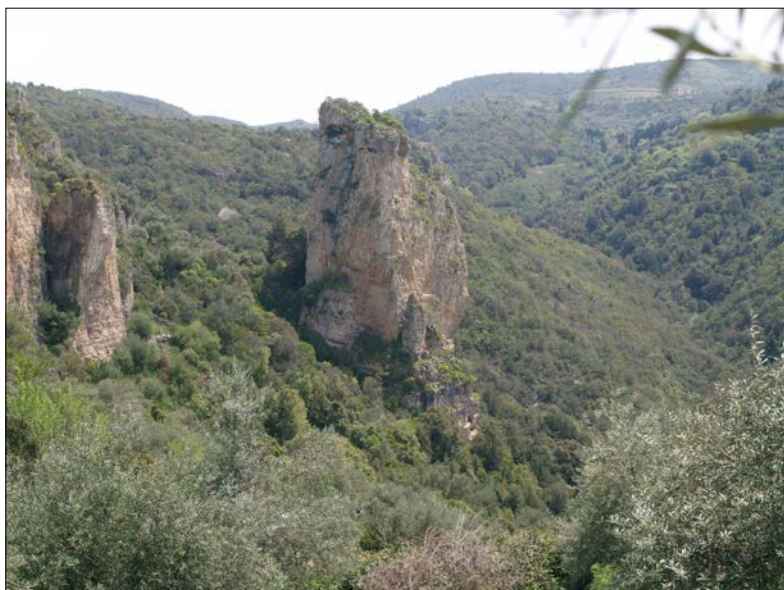


Foto 1: Panorama lungo il percorso seguito dal reduce, valle del Rio Flumineddu, Provincia di Nuoro (Foto di F. Lai, 2009).

Di sicuro è un paesaggio che noi oggi possiamo percepire come selvaggio, ma che in molti suoi tratti porta ancora le tracce di precedenti coltivazioni a terrazzamenti, ad esempio di orticoltura, olivicoltura e viticoltura. Il paesaggio è quello dei cosiddetti “taccas” dell’Ogliastra, formazioni calcareo-dolomitiche spesso imponenti, oggi molto frequentate da arrampicatori sportivi, mentre le strade tortuose sono ricercate dai motociclisti. Mario è morto improvvisamente di ritorno dal lavoro in campagna a circa ottanta anni.

Il secondo caso è quello del racconto di Luigi. Luigi, proveniente dal fronte jugoslavo, torna al suo paese per una licenza di una decina di giorni. Prende una nave da Napoli a Cagliari e trova una città distrutta dai bombardamenti. Cerca un mezzo pubblico per tornare al paese. Non ne trova e allora decide di raggiungere a piedi il vicino comune di Quartu Sant’Elena in cerca di un passaggio per la statale orientale. Dopo una camminata di una decina di chilometri dal porto di Cagliari, trova a Quartu il conducente di un camion che deve risalire l’isola verso nord e baratta un passaggio con dei pacchetti di sigarette. Il camionista lo lascia lungo la statale all’altezza, oggi grosso modo, dell’ottantesimo chilometro, dove parte una mulattiera carrabile che conduce all’insediamento

minerario di Baccu Locci, all'epoca ancora in funzione. Passa la notte in un caseggiato dei minatori e poi riprende la strada che si inerpica verso l'altopiano in prossimità del monte Cardiga, l'unica altura che si eleva dalla piatta superficie del Salto di Quirra, un altopiano che dalla fine degli anni Cinquanta è sede di una importante ed estesa base militare. Luigi incontra nel suo viaggio a piedi minatori, pastori e contadini nei loro ambienti di lavoro e di vita. Se potesse attraversare oggi lo stesso territorio troverebbe il medesimo insediamento minerario, oggi parte del grande Parco Minerario della Sardegna, con strutture e manufatti abbandonati e cartelli che indicano la presenza di fonti di inquinamento minerario. Ma non incontrerebbe più come un tempo minatori, contadini e pastori dato l'abbandono di queste campagne e anche dato che la zona è stata interdetta a scopo prudenziale per la temuta presenza di fonti di inquinamento originate dalle attività militari. Non sono più spazi di lavoro, in alcuni tratti sono aree di interesse escursionistico e patrimoniale per la presenza delle miniere. Luigi è morto centenario, fatto ricorrente in questa zona della Sardegna sud-orientale attraversata dallo spopolamento e dall'invecchiamento della popolazione, con una componente importante di donne e di uomini sui cento anni e oltre. Ha fatto tutta la vita l'impiegato comunale ma da ragazzo, prima di partire in guerra avrebbe voluto imparare a suonare le *launeddas*, uno strumento a fiato molto noto nella musica popolare sarda e che ha i suoi estimatori anche tra diversi jazzisti per la tecnica del “fiato continuo” che il suo apprendimento richiede. Stava già iniziando il suo apprendistato con uno strumentista del vicino comune di Tertenia ma ci si mise di mezzo la guerra.

4. I ritorni sul campo (letteralmente)

L'antropologia dell'età dell'oro di metà Novecento praticava il metodo dei *restudies*, ovvero del ritorno nei luoghi della ricerca per vedere come fossero cambiate persone, luoghi, ecc.

Nel mio piccolo, ritornare a distanza di circa trenta o quaranta anni sui luoghi che ho frequentato come escursionista a tempo perso o per studiare il paesaggio è stato interessante. Un fatto appare evidente: lo spopolamento e l'abbandono degli spazi pastorali non è stato privo di conseguenze ambientali e sociali. Il ritiro delle attività pastorali, ad esempio, dell'allevamento delle capre che caratterizza le zone marginali interne, ha portato a una ripresa della vegetazione, anche perché in diversi luoghi il territorio non è stato percorso da incendi.

Sono tornato dopo oltre trent'anni su un altopiano della Sardegna centro-meridionale, oggi sede di un parco regionale. La vegetazione è in netta ripresa ma alcuni manufatti all'epoca ancora visibili ora non lo sono più. Parlo di un tratto di una lunghezza di un centinaio di metri di una strada di probabile tecnologia d'epoca romana. Circa trentaquattro anni fa era ancora visibile, oggi è ricoperto dalla ricrescita della macchia mediterranea che ne sta scardinando l'impianto e l'incastro delle pietre. La copertura vegetale sta riprendendo il suo spazio ed oggi appare come quella descritta dalle fonti storiche che parlano di uno spazio piatto e dalla vegetazione talmente fitta che ci si poteva perdere nelle giornate di nebbia per la mancanza di punti di riferimento. Anche nel caso delle zone di agricoltura a terrazzamenti le strutture in muro a secco sono in via di destrutturazione dove non vengono tenute in esercizio. Il loro sfaldamento può contribuire al dissesto idrogeologico che colpisce spesso queste zone della Sardegna sud-orientale, non di rado con eventi distruttivi. Nella Sardegna sud-orientale i vecchi villaggi di Osini e Gairo abbandonati dopo i crolli avvenuti a cavallo degli anni Quaranta e Cinquanta, sono diventati negli ultimi anni delle attrazioni per i turisti che si spingono dalle località marine verso l'interno. La scritta in lingua sarda che nei primi anni Ottanta avevo fotografato sul muro di una abitazione di Gairo vecchio ("CUNSERVET DEUS SU RE CUNSERVET DEUS SU DUCE") è ormai scomparsa.



Foto 2: Vecchia scritta in lingua sarda di epoca fascista in un edificio del comune di Gairo vecchio, Provincia di Nuoro, "Dio conservi il Re Dio conservi il Duce"
(Foto di F. Lai, 1981, diapositiva digitalizzata).

Come altri manufatti rurali, le costruzioni usate dagli operatori assunti nei paesi per la lotta antimalarica alla fine degli anni Quaranta sono in via di sgretolamento. Penso che oggi nessuno colleghi la scritta (“Cacciatore scruta bene le acque il nemico è in agguato”) di uno di questi piccoli edifici a quella epopea³, ammesso che in questi anni tetto e mura esterne non siano definitivamente crollati (Foto 3).



Foto 3: Una dispensa dell'ERLAAS dei tempi della lotta antimalarica, valle del Rio Flumineddu, Provincia di Nuoro (Foto di F. Lai, 2009).

5. *Qualche considerazione conclusiva*

Il territorio della Sardegna oggi appare molto più tutelato che in passato. Sommando le superfici dei parchi nazionali, dei parchi regionali, delle foreste demaniali e così via si arriva a circa il 15% del territorio dell'isola, mentre lo sviluppo costiero delle aree marine protette copre circa il 16% del perimetro costiero⁴.

A volte penso che la generazione di italiani nati tra la fine degli anni Cinquanta e l'inizio dei Sessanta sia stata l'ultima a poter vedere luoghi di pregio ambientale che, soprattutto nella costa, non erano stati ancora investiti dal turismo di massa. Si trattava di spazi di lavoro contadino e pastorale. Oggi sono nel loro insieme spazi per le attività del tempo libero e sottoposti non solo a tutela ma anche a varie forme di patrimonializzazione.

3 Per una storia della lotta antimalarica in Sardegna vedere TOGNOTTI (2008: 262-291).

4 Calcolo effettuato sulla base dei dati presenti nei seguenti siti istituzionali: www.sardegnaambiente.it; www.parks.it (ultimo accesso 15 settembre 2023).

I processi socio-ambientali si svolgono lungo una temporalità di medio e lungo periodo e costituiscono una eredità storica. Dopo la grande trasformazione partita nel dopoguerra, oggi vediamo gli effetti cumulati in varie zone sotto la forma di dissesto idrogeologico, erosione dei litorali, tendenza alla desertificazione, incuria e abbandono del territorio.

Riferimenti bibliografici

ANGIONI G., 1978, *A fuoco dentro. A fogu aintru*, EDES, Cagliari.

BRESCHI M., PERRA M. S., RUIU G., 2023, *Sardegna senza futuro? L'isola nella spirale della decrescita demografica*, Forum, Udine.

CALVINO I., 2016, *La speculazione edilizia*, Einaudi, Torino, [ed. or. 1958].

GRIBAUDI G., 2016, *Combattenti, sbandati, prigionieri. Esperienze e memorie di reduci della Seconda guerra mondiale*, Donzelli, Roma.

PAPA C., (a cura di), 2012, *Lecture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano.

PIOVENE G., 2007, *Viaggio in Italia*, Baldini Castoldi Dalai, Torino, [ed. or. 1957].

TETI V., 2022, *La restanza*, Einaudi, Torino.

TOGNOTTI E., 2008, *Per una storia della malaria in Italia. Il caso della Sardegna*, FrancoAngeli, Milano.

Un genere narrativo trascurato. I retroscena della ricerca e del saggio scientifici

Ogni ricerca in fieri è immersa in uno spazio-tempo paragonabile alla preparazione di un lavoro scenico o filmico oppure al dietro le quinte di una rappresentazione teatrale (cfr. Ervin Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*, 1956); si tratta di materiali il cui racconto equivarrebbe, più o meno, alla dimensione del testo finale della ricerca, compiuta e presentata secondo i propri canoni metodologici. Questi materiali di contorno ma a volte anche fondanti, provenienti dalle esperienze sul “campo”, determinano in una certa misura gli esiti e la qualità della ricerca. Ne fanno parte le ricerche bibliografiche, i rapporti stabiliti sia con colleghi sia, in generale, con le persone frequentate durante la fase di progettazione e di sviluppo della ricerca. Il raccontarlo o descriverlo confina, sempre che venga condiviso con altri, con le narrazioni autobiografiche o memorialistiche (v. a questo proposito i casi famosi del russo-ucraino Nikolaj Nikolaevič Miklucho-Maklaj (1846-1888), del polacco-britannico Bronisław Kasper Malinowski (1884-1942), del tedesco Ludwig Kohl-Larsen (1884-1969), del norvegese Thor Heyerdahl (1914-2002); da non dimenticare il complicato e discusso caso di *Coming of Age in Samoa: A Psychological Study of Primitive Youth for Western Civilisation*, 1928, di Margaret Mead (1901-1978)¹. Non percorrerò sentieri da me mai praticati, poiché di argomenti attinenti agli ampi contorni della ricerca mi sono interessata precedentemente (in LŐRINCZI: 2007a, 2007b). In quest’occasione mi riferirò soprattutto al contesto della ricerca condotta sugli epitaffi dei cimiteri romeni greco-ortodossi di Săpânța (villaggio ubicato nel nord-ovest della Romania), all’interno di un progetto guidato da Cristina Papa, che l’ha diretto dal 1995 sotto la denominazione di *Missione etnologica italiana in Romania*.

¹ Al riguardo si veda <https://www.loc.gov/exhibits/mead/field-samoa.html>. Consultato il 15/09/2024.

Un retroscena, quello vero, teatrale, per l'esattezza quello dell'Opera Nazionale di Bucarest, l'ho potuto frequentare qualche volta, da bambina. I cantanti soprattutto, e pure le comparse, molto meno i ballerini, erano impressionanti per il loro trucco vistoso e grottesco che da lontano, cioè dalla sala, non si percepisce né si deve percepire allo stesso modo. Avevo compreso, ed era impossibile non farlo, anche il forte contrasto tra il trucco e l'abbigliamento scenici e il loro comportamento da vita quotidiana extrascenica, ad eccezione dei momenti in cui certuni eseguivano i potenti esercizi di riscaldamento vocale o fisico, preparandosi così a passare nella metà anteriore della scena.

Proprio per questo sono convinta che l'intuizione di questo sdoppiamento tipico e fondamentale del teatro sia, da sempre, a portata di chiunque potesse frequentare la scena nella sua interezza; ma – com'è noto – esso è stato elevato a principio esplicativo di certe manifestazioni e comportamenti individuali e collettivi caratterizzanti le interazioni sociali, dal sociologo canadese-statunitense Erving Goffman (1922-1982), discendente da una famiglia ebraica emigrata dall'Ucraina agli inizi del secolo scorso. Una sua allieva universitaria e in seguito collega, Sherri Cavan (1938-2016), ne ha tracciato nel 2011/2014 una minuziosa biografia infantile-giovanile, analizzando materiali di archivio, testi e fotografie, donde la possibilità di mettere in evidenza anche "his early familiarity with dramaturgy" (CAVAN: 2014, preambolo). Infatti, le aspirazioni ed esperienze teatrali già adolescenziali della sorella maggiore Frances (da adulta attrice canadese nota col cognome Bay, vissuta tra il 1919-2011) avevano avvicinato al mondo del teatro e dello spettacolo anche il fratello Erving.

Alcune traduzioni del titolo inglese del saggio più famoso di E. Goffman sono significative in quanto ampliano e approfondiscono, ovvero esplicitano, ognuno a modo suo, il significato del titolo originale (*The Presentation of Self in Everyday Life*). In francese *La Mise en scène de la vie quotidienne*, in italiano *La vita quotidiana come rappresentazione*, in polacco *L'uomo nel teatro della vita quotidiana*, in lettone *Mostrarsi/Rappresentarsi nella vita di tutti i giorni*, in ceco *Stiamo tutti recitando*, in coreano *Sociologia dell'autopresentazione*. Nelle analisi dell'opera viene messo in evidenza anche il cosiddetto "apparato aneddotico" di notevoli proporzioni che ha la funzione di illustrare o anche solo di suggerire (attraverso l'interpretazione del lettore, come avviene per un testo letterario) le tesi di fondo.

Per quanto riguarda la vita universitaria, sostituirei *retroscena* con *corridoio* dove si svolgono conversazioni informali della quotidianità accademica, assai interessanti e rivelatrici durante le pause dei convegni (ad es. la “grande” scoperta di “voi Romeni siete dei bravi linguisti” – detto da una altrettanto brava collega italiana), da estendere negli ultimi tempi alle esternazioni e al dialogare in Facebook e simili. Ma in questi ultimi ambiti comunicativi assistiamo piuttosto al rovesciamento dello sdoppiamento “classico”, poiché viene messo in scena, in primo piano, ciò che in altre circostanze interattive sarebbe (stato) piuttosto il retroscena: l’intimo, il privato, il casuale, l’episodico, il meno monitorato, il più spontaneo. E per quanto riguarda i cosiddetti prodotti della ricerca, ho maturato da tempo la convinzione, riflettendo sull’esperienza personale e osservando altri, che dietro ogni testo pubblicato si celi o si sia accumulato – come già anticipato in apertura – del materiale complementare quasi equivalente come quantità al testo dato alle stampe. Questo “retroscena” di tipo diverso può essere un deposito, naturalmente, anche di numerosi aneddoti, ma nella sua totalità contiene gli antecedenti della ricerca, la scelta dell’argomento specifico e in seguito la formulazione dei titoli, il reperimento della bibliografia, le difficoltà nella stesura dei testi, i ripensamenti, le disavventure correttive e non sempre risolte delle bozze, i rapporti coi colleghi durante le valutazioni professionali dei risultati pubblicati, le discussioni informali e formali con gli stessi; il tutto forma un insieme non organizzato e frammentario, sfocato (*fuzzy* in ingl. parola ad ampio spettro semantico, “sfocato, vago, confuso, ambiguo ecc.”; *flou* “vago, indefinito” in fr.; *difuso* in sp.) ma assai prezioso come deposito di ricordi e di esperienze, da condividere, eventualmente, con altri, seguendo gli accidentati e imprevedibili “percorsi della memoria” (cfr. G. VETERE, 2023).

A Cristina Papa, conosciuta negli anni Novanta per un incrociarsi di casualità professionali e personali, devo gli spunti, gli incoraggiamenti e le possibilità di prosecuzione riguardanti alcune ricerche che ho svolto nella regione storica romena del Maramureș e in seguito anche presso i *ceangăi/csángók* della Moldavia (nell’ambito di un progetto diverso guidato dall’ungherese transilvano Ferenc Pozsony ed altri; v. LŐRINCZI: 2004, 2005). I titoli delle pubblicazioni sono riportati nell’elenco bibliografico finale. Sono state ricerche sul campo nel vero senso della parola, per l’esattezza – secondo una scherzosa osservazione di un mio collega italianista di Cagliari – ricerche sul “campo santo”, poiché mi ero occupata in entrambi i casi di iscrizioni sepolcrali (epitaffi e

antroponomastica). Due episodi provengono dai nostri primi incontri personali con Cristina. Il ricordo indelebile, anzitutto, del muro etrusco sul quale poggiava la sua abitazione perugina, che mi aveva impressionata. Ho anche appreso, durante una visita da lei guidata in una casa museo di un ex macellaio della zona, dell'esistenza del femminile *coltella*; questo accrescitivo è risultato, anni più tardi, ignoto a certi filologi classici italiani, quando, durante un incontro, citavano una frase, tagliente per l'appunto, del famoso filologo Giorgio Pasquali (1885-1952), nella cui opinione un certo lavoro andava recensito usando non un coltello ma una coltella; essi pensavano che la parola fosse un'invenzione autoriale (sul modello di cesto – cesta, buco – buca, esempi classici riportati nella manualistica di linguistica romanza).



Foto 1: Casa memoriale “Stan Ioan Pătraș” (1908-1977), Săpînța, Maramureș, agosto 2000. (Foto di Marinella Lörinczi). Da sinistra a destra, un dipinto che raffigura i membri del Comitato esecutivo del Partito Comunista Romeno, i ritratti di Elena Ceaușescu e di Nicolae Ceaușescu.

Il mio progetto riguardante, alla fine, uno dei due cimiteri greco-ortodossi di Săpînța, quello “superiore” (*cimitirul de sus*) la cui esistenza raramente risultava segnalata, è stato definito provvisoriamente ed inserito nel 1997 nel piano d'azione più ampio della Missione etnologica italiana in Romania diretta da Cristina Papa (PAPA, 1997). Nel 2003 e nel 2004 sono stati pubblicati due volumi (il primo in italiano, il secondo ne contiene la traduzione romena), curati da Cristina Papa, Giovanni Pizza e Filippo M. Zerilli e intitolati *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche* e corrispettivo romeno. I volumi raccolgono le numerose relazioni presentate nel corso di un seminario internazionale svoltosi presso l'Università di Perugia. Ringrazio di nuovo i curatori per averci inserito anche undici fotografie mie a

colori, scelte tra quelle scattate nei due cimiteri menzionati del villaggio romeno, in quello inferiore (*de jos*) internazionalmente noto come *vesel* “gaio”, ma soprattutto in quello superiore, collinare (*de sus, vechi*) di cui mi sono occupata nel mio volume del 2002 (LÖRINCZI, 2002).

Per raccogliere il materiale documentale, scritto, inciso sulle croci “parlanti” (MAZZONI, 1999) e al contempo *pictae*, mi sono recata più volte a Săpânța, dove sono giunta al termine di lunghissimi viaggi in treno che iniziavano alla *Gara* (“la stazione”) de Nord di Bucarest e finivano nella città di Sighetu Marmației, municipio confinante con la frontiera romeno-ucraina, città natale di Elie Wiesel (1928-2016), insignito del premio Nobel per la pace nel 1986. Menziono la stazione di partenza perché in una delle occasioni odepорiche ho percorso a piedi, per la prima volta, quel tratto della Calea Griviței che si estende tra la Piața Romană (che il traduttore automatico traduce con “piazza romena” perché confonde l’aggettivo *romană* con *română*) e la stazione maggiore della capitale. La storia onomastica di Calea Griviței è complicata; qua, in seguito, sarà rilevante il fatto che l’odonomo deriva dal nome del quartiere Grivița, di cui Calea è l’arteria principale; allude agli omonimi stabilimenti industriali (*Ateliere*) di macchinari e di vagoni destinati al trasporto ferroviario romeno (C.F.R., *Căile Ferate Române*), dove è stato represso con violenza lo storico sciopero del 1933, durante la Grande depressione.

Si sarà sviluppata in seguito una generale consapevolezza riguardante l’etica professionale o l’affidabilità del personale ferroviario? Non dispongo di nessuna documentazione al riguardo ma, parlandone con altri, sembrerebbe di sì; posso solo raccontare che verso la fine del mio secondo interminabile viaggio, quando il treno era quasi vuoto e il convoglio procedeva a passo d’uomo per via delle condizioni precarie delle rotaie, abbiamo attraversato una lunga galleria in un buio totale. Le lampade si erano spente anche nel mio scomparto dove eravamo in due; l’altro viaggiatore, seduto nell’angolo opposto, era un uomo di cui avevo capito, dalle sue conversazioni con il controllore, che anche lui era un *ceferist* (cioè un dipendente della compagnia ferroviaria C.F.R.). A loro volta avranno capito da vari indizi che io venivo dall’estero, con tutto quello che questo implicava quanto a danaro, documenti ecc. da me trasportati. Nonostante la prolungata oscurità non ho provato paura, proprio perché sapevo che si trattava di un lavoratore ferroviario. Ricordo che quando è tornata la luce lui non ha nemmeno alzato gli occhi.



Foto 2: Scorcio del cimitero superiore di Săpînța (*Cimitirul de sus, vecchi*) confinante con la campagna. Săpînța, Maramureș, agosto 2000. (Foto di Marinella Lőrinczi).

La mia sistemazione a Săpînța la devo alle informazioni reperite in una guida in inglese sulla Romania (e la Moldavia) della serie *Lonely planet*, che si sono dimostrate affidabili. Ho alloggiato in entrambe le occasioni nella casa della signora Măria lu' Ciocan (cognome del marito) e della sua famiglia. Durante le prime conversazioni con i miei ospiti avrò appreso notizie più precise sul cimitero superiore, ignoto o indifferente ai realizzatori della guida turistica menzionata e ai turisti in generale. Avevo quasi l'impressione che i miei padroni di casa si sentissero lusingati dal mio interesse dimostrato verso quest'altro cimitero, non distante da casa loro, e non verso quello "gaio", più lontano, ai cui benefici turistico-commerciali non potevano aver accesso. Non trovandosi, il cimitero superiore, nei pressi della chiesa e dell'abitazione parrocchiale, non mi sono presentata dal parroco (poiché la prima volta ero là più o meno nelle vesti di una turista qualsiasi), il quale, in conversazioni posteriori con altri di cui ho avuto notizia, avrebbe preteso, e non gli si può dar torto, che *dacă vrei să intri la casa omului, trebuie să bați la ușă* ("se vuoi entrare nella casa di qualcuno devi bussare alla porta"). Mi ci ha accompagnata, ma durante il secondo soggiorno (essendosi sparsa la voce della mia presenza), un genero della signora Maria, e il parroco, dopo le presentazioni, non mi ha mai rivolto la parola per ragioni a me incomprensibili non conoscendo certe usanze locali: donna non accompagnata? Capo non coperto da *basma* "fazzoletto da testa" parola ovviamente di origine turca? semplice antipatia o, al contrario, discrezione?

Il cimitero superiore era, allora, del tutto periferico e non frequentato, aperto a chiunque, a libero accesso. Dovevo anzitutto rendermi

conto di come agire, che attrezzature utilizzare, di come raccogliere il materiale epigrafico. Questa prima visita, come pure le successive, sarà durata dieci giorni al massimo. Ho deciso di non fotografare le croci, se non in determinati casi, e di registrare anzitutto la lettura ad alta voce dei testi (segnalando anche certe particolarità ortografiche) che avrei trascritto in un secondo momento. Ma anzitutto mi occorreva avere uno sgabello leggero pieghevole, come quello dei pescatori, perché soltanto da seduti si potevano osservare bene le scritte e le placchette illustrate: quest'abbinamento di immagine+testo rappresenta, in sostanza, una sorta di tecnica fumettistica.



Foto 3: Scorcio del cimitero superiore di Săpința (*Cimitirul de sus, vechi*) confinante con la campagna. Săpința, Maramureș, agosto 2000. (Foto di Marinella Lőrinczi).

Mentre, una volta tornata al mio alloggio, riascoltavo le registrazioni, ho tratto indicazioni interessanti anche da alcuni commenti della signora Maria che non era esclusa dall'ascolto, anzi. Lo ricordo tanto per alludere anche al fatto che la nostra convivenza era stata perfetta, quanto meno dal mio punto di vista. Lei si era anche meravigliata un tantino, e con molta delicatezza, che io viaggiassi da sola. Posso anche immaginare, ipotesi non improbabile, che anche lei, anzi loro, la famiglia, si domandassero – meravigliati – se quello che facevo (gironzolando nel paese, nel cimitero, rivolgendo domande, con capatine anche nei villaggi più vicini) fosse un vero e proprio lavoro e non semplice turismo. Tempo dopo, la mia giovane padrona di casa del villaggio moldavo *ceangău/csángó* di *Pustiana* (rom.) / *Pusztina* (ung.), con la quale parlavo in ungherese, l'aveva poi espresso direttamente, anche se sotto forma interrogativa, mentre mi comportavo più o meno allo stesso modo anche lì.

Riguardo alle esperienze alquanto ma non eccessivamente imbarazzanti, come quella vissuta nella casa del parroco (il quale, anni dopo, avrebbe acquisito una visibilità internazionale con la realizzazione della più alta chiesa lignea al mondo, costruzione iniziata al centro di un bosco riavuto dallo Stato dopo il 1989 – come ho potuto constatare personalmente a libro terminato, ne ho visto le fondamenta in cemento –, *în inima* [“cuore”] *Parcului Dendrologic „Livada”*, con ampliamenti importanti successivi)², ora accenno brevemente anche a un'altra. Seduta sul bordo di una panchina, sulla cui estremità destra si trovava già seduto un uomo più anziano, per quel che poco che l'ho guardato, mi sono sentita rivolgere, dopo qualche brevissimo saluto e pausa iniziali, questa domanda pronunciata con un tono normale e piuttosto stanco, indifferente: *te culci cu mine?* “ci vieni a letto?”. Ho rifiutato “cortesemente” l'invito (le parole esatte non le ricordo più) e tutto è finito lì. Su un altro piano è molto interessante, ma per fortuna non più attuale, l'aver appreso dai miei padroni di casa che durante le feste natalizie o pasquali le famiglie divise dalla frontiera romeno-ucraina allora quasi invalicabile (tant'è che era stato inibito anche il tradizionale trasporto dei tronchi di legno formanti zattere – le famose *plute*), andavano sulle due rive del fiume Tisa/Tibisco per salutarsi da lontano con gesti e grida.

La traduzione delle oltre 200 scritte sepolcrali, la cui maggioranza era versificata, è stato un lavoro impegnativo essendomi imposta il rispetto delle caratteristiche formali. È sotto il dominio di questa sorta di ossessione metrica che ho composto un riconoscimento in versi per la cortese accoglienza dei miei ospiti e per il loro supporto. Ho quindi dedicato alla signora Maria e alla sua famiglia queste due quartine, che riporto anche in traduzione italiana:

² Cfr. https://en.wikipedia.org/wiki/S%C4%83p%C3%A2n%C8%9Ba-Peri_Monastery, consultato il 15/09/2024.

În Săpînța cît am fost
 Mi-am găsit un adăpost,
 La Măria lu' Ciocan
 Unde-oi sta și peste-un an.

A Săpînța sono andata,
 Rifugio mi son trovata
 Da Mărie e famiglia
 Dove stavo a meraviglia.

Peste un an și jumătate
 Le voi termina pe toate,
 Materialul adunat
 Va fi scris și publicat.

Tra un anno e qualcosa
 La mia raccolta preziosa
 Sarà trascritta per intero,
 Pubblicata in bianco e nero.

Ad eccezione della copertina!

Dopo la pubblicazione del volume del 2002 ho regalato qualche copia ai miei colleghi, inventando nuovamente qualche dedica versificata (la *x* indica una sillaba del nome):

Con matita rossa e blu,
 Xxx, dai!, forza!, orsù!
 Fammi questo gran favore:
 Correggimi ogni errore
 Di-tta-gliaa-no.

Questo libro è per X-nca.
 Sembra lungo ma non stanca.
 A farlo mi son divertita.
 Le auguro lunga vita.

A Xxx Xxx-ni
 Che ha i Vichinghi piccolini
 Da curare e coccolare,
 La lor fama raddrizzare.

Per l'amica Xx-etta.
 Da leggersi senza fretta.
 E se vuoi andare a Kramsach [nel Tirolo, sede del "Cimitero divertente senza morti"]
 Ricorda che tutto è *falsch* là.

Riferimenti bibliografici

- CAVAN S., 2014, *When Erving Goffman Was a Boy: The Formative Years of a Sociological Giant*, "Symbolic Interaction", vol. 37, n. 1 (dedicato allo studioso), febbraio 2014, pp. 41-70.
- LÖRINCZI M., 1999/2000, *Epitaffi ritmici nel cimitero ortodosso Bellu di Bucarest*, "Balkan-Archiv", N.F. 24/25, pp. 265-273.
- LÖRINCZI M., 2002, *Il giorno del giudizio. Croci «pictae» ed epitaffi ritmici in un cimitero rurale romeno (Săpînța, Maramureș)*, Edizioni dell'Orso, Alessandria.
- LÖRINCZI M., 2004, «*Oláhul Merinka, magyarul Margitka*». *Antroponomastica bilingue presso i csángók / ceangăi di Moldavia (Romania)*, in "Plurilinguismo. Contatti di lingue e culture", Udine, vol. 11, pp. 145-166.
- LÖRINCZI M., 2005, «*Oláhul Merinka, magyarul Margitka*». *Antropo-onomasztikai tanulmány a pusztinai csángókról*, in KINDA I. – POZSONY F. (a cura di), *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*, Kriza János Néprajzi Társaság, Kolozsvár, pp. 271-292.
- LÖRINCZI M., 2007a, *Op.cit. Problemi dell'informazione e dell'aggiornamento bibliografici*, in TROTTER D. (a cura di), *Actes du XXIV Congrès International de Linguistique et de Philologie Romanes, Aberystwyth 2004*, vol. 3, pp. 555-565.
- LÖRINCZI M., 2007b, *Il filologo, il naturalista e lo scrittore. Storie di libri e di ricerche*, in MANINCHEDDA P. (a cura di), *Recensioni e biografie. Libri e maestri. Atti del 2° seminario*, Alghero 19/20 maggio 2006, CUEC Editrice, Cagliari, pp. 205-222.
- MAZZONI B. (a cura di), 1999, *Le iscrizioni parlanti del cimitero di Săpînța*, Edizioni ETS, Bologna.
- PAPA C., 1997, *Scienze etnoantropologiche e analisi della trasformazione sociale e culturale nella regione del Maramureș*, in Ministero degli Affari Esteri, Direzione Generale Relazioni Culturali (a cura di), *Missioni archeologiche italiane. La ricerca archeologica, antropologica, etnologica*, "L'Erma" di Bretschneider, Roma, pp. 273-275.
- PAPA C., PIZZA G., ZERILLI M. F. (a cura di), 2003, *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli [trad. rumena: Clusium, Cluj-Napoca, 2004].
- VETERE G., 2023, *I percorsi della memoria. I nostri ricordi formano chi siamo*, EMSE Italia srl, Milano.

“Noi siamo una pianta di mais...”. Metafore, mitologia, simbolismo alimentare e consustanzialità ontologica nel Messico indigeno

Il tema delle analogie e delle metafore che le diverse società agricole elaborano intorno alle forme di vita, alle differenze ontologiche tra umani e vegetali, alle modalità di interazione possibili tra di essi e ai densi significati contenuti nella simbologia e nella narrativa sul mondo delle piante coltivate mi ha portato più volte a trarre ispirazione dagli scritti di Cristina Papa. Già molti anni or sono (LUPO, 1992, 2009) mi capitò di confrontarmi con le sue riflessioni sul modo in cui “l'utilizzo di categorie assunte dal mondo vegetale [consente] di interpretare e ordinare il mondo umano” (PAPA, 1993: 295), e su come la tradizione orale fornisca un prezioso “ancoraggio” mnemonico del sapere, che gli consente di riprodursi e trasformarsi a partire da punti fermi ben precisi” (*ibidem*: 296). In queste pagine intendo testimoniare la mia stima per una studiosa cui mi uniscono decenni di interlocuzione scientifica, collaborazione accademica e profonda amicizia, presentando alcune nuove riflessioni sulle rappresentazioni, le narrazioni e le pratiche simboliche che i Nahua della Sierra Norte di Puebla¹ e altri gruppi etnolinguistici messicani hanno elaborato intorno alla pianta (il mais) che considerano l'irrinunciabile fondamento della loro alimentazione e della stessa possibilità di vivere, non diversamente da come avviene per le popolazioni rurali mediterranee col frumento da cui esse ricavano il pane (PAPA, 1992).

La dichiarata consustanzialità degli esseri umani col mais è un tema ricorrente nella narrativa mitologica mesoamericana, così come negli enunciati e nelle pratiche dei nativi di gran parte di questa macroarea culturale: non si contano le occasioni in cui essi proclamano di esse-

1 Ho iniziato le mie ricerche tra i Nahua del municipio di Cuetzalan del Progreso nel 1984, quale componente della Missione Etnologica Italiana in Messico, per la quale rinvio al sito <https://meim.digilab.uniroma1.it/>.

re “fatti di mais” e di considerare questa pianta come un essere senziente dotato di caratteristiche pienamente umane (SANDSTROM, 1991; GOOD, 2016b; LUPO, 1995, 2009). Aniché considerare tali affermazioni come mere metafore – e dunque come enunciati che, presi letteralmente, mentono –, mi addentrerò nei risvolti del pensiero nativo in base a cui una simile identificazione interspecifica può divenire – per i locutori – un’affermazione realistica, su cui si basano una varietà di pratiche della vita quotidiana. Al pari di Cristina Papa nel suo scritto sulle metafore vegetali dei contadini della Valnerina, cercherò di mostrare come espressioni del genere abbiano una significativa “funzione cognitiva, [una] capacità di costruire nuovi significati attraverso la messa in relazione di contesti” (PAPA, 1993: 276).

Il mais è una pianta commestibile che i popoli mesoamericani hanno imparato a coltivare da millenni, selezionandone varietà adatte ai più diversi ecosistemi e dal rendimento superiore a qualsiasi altro cereale (KRUGER, 2018), da cui ricavano una grande varietà di pietanze, le principali delle quali sono le *tortillas*, i *tamales* e l'*atole*. E benché i colonizzatori europei abbiano introdotto frumento, riso e innumerevoli altri alimenti vegetali e carnei, accolti da secoli nella propria dieta dagli indigeni, questi continuano a privilegiare il consumo quotidiano del mais come base imprescindibile della propria alimentazione, conferendogli un potere nutritivo superiore a quello di qualsiasi altro cibo. Al punto che mi è capitato più volte – quando alla domanda su cosa mangiassimo in Italia rispondevo che la *tortilla* è del tutto assente – di suscitare il commento: “E come fate a non morire?”. Anche rispetto agli altri vegetali, come fagioli, zucche e peperoncini, che vengono tradizionalmente coltivati assieme al mais, quest’ultimo è percepito come l’unico alimento capace di fornire da solo l’energia vitale necessaria alla sopravvivenza:

Se mangi solo verdure o solo carne, e nessuna *tortilla*, non ti fa effetto. [Mentre] anche se mangi solo *tortillas* secche con sale, ti dà forza eccome [...] resisti tutto il giorno. [...] Se mangi verdure anche tutto il giorno, dimagrisci. [...] Se non mangiassimo *tortillas*, non potremmo essere vivi. (Miguel Cruz, 24/11/1988)

Questo assoluto primato del mais nella dieta indigena è giustificato non soltanto dalla sua incidenza quantitativa nei pasti quotidiani, quanto dal suo speciale statuto ontologico, che ne fa una pianta più

di ogni altra simile all'uomo, in quanto dotata di “sangue” (*ezyo*) e “cuore/anima” (*yolo/yolia*) e capace di provare sensazioni, emozioni e sentimenti del tutto analoghi ai nostri, quali la sete, lo spavento, la tristezza e l'allegria, il pianto e il riso (LUPO, 1995, 2009; DEHOUE, 2015: 39). Ho già avuto modo di riportare come, nelle loro invocazioni, gli specialisti nahua supplichino le divinità pluviali di “munire di sangue” (*ezyotia*) il mais, che in mancanza di pioggia “ha sete” (*amiqui*) e “soccombe per la sete” (*amictami*), “si rattrista” (*tayocoya*), “piange” (*choca*) (LUPO, 1995, 2009). Proprio in quanto è ritenuto portatore della massima dotazione di energia vitale che un alimento può fornire agli esseri viventi, il mais è anche definito dai supplici come “nostro cuore” (*toyolotzin*) e “nostra anima” (*toyoliatzin*). Un'affermazione per spiegare la quale uno specialista rituale ha chiosato che:

Il seme [di mais] è vivo, è più vivo di noi. Noi siamo morti, ma il mais è più vivo di noi. Sì, perché ha più forza. Lui è la nostra anima. Perché se non mangiamo mais... [moriamo]. (Miguel Cruz, 24/11/1988)

L'antropomorfizzazione del mais è tale che, nelle pratiche agricole quotidiane, i nativi parlano amorevolmente con le piante, come se fossero dei bambini, ne manipolano con studiata delicatezza i semi (CANTISANI, 2024: 146-212), chiedono loro perdono quando ne recidono le spighe, quando le sgranano e quando finalmente sottopongono i chicchi al traumatico processo di bollitura con calce, macinatura nel *metate* e cottura sul *comal*². Tra i Nahua di Guerrero, quando le spighe sono mature e ne spuntano i filamenti chiamati “capelli della spiga” (*xilotzon*), la moglie del proprietario del campo vi si reca con le chiome sciolte e, spargendo incenso, si rivolge a una delle piante più belle, baciandone una foglia come se fosse la sua mano e dicendole in tono rassicurante:

2 Il processo di preventiva cottura in acqua con calce (*nixtamalizzazione*) consente di asportare il pericarpio dei semi, rende più coeso l'impasto e permette all'organismo di assorbire elementi nutritivi (vitamine e proteine) che altrimenti il processo digestivo eliminerebbe (VARGAS, 2007).

Niconapaloco nocentehuo [...]

*Ancazabuel, nima nima,
nimitzahcociuiz.
Queh notzontzin,
ibcuo motzontzin,
hualxitzontzi, hualpatlahkli.
Axa abmo ximomohiti,
nehua ya nimitzontequiz,
nehua ya nimitzhuicaz,
nimitzxochtlaquentiz.
Abmo hueliz timomouhtiz.*

Sono venuta a tenere in braccio la mia
spiga divina [...]

Adesso, proprio ora,
ti solleverò [porterò via].
Come sono i miei capelli,
così sono i tuoi capelli,
slegati, sciolti.
Adesso, non spaventarti,
ti sto per recidere,
ti sto per portar via,
ti sto per rivestire di fiori.
Non puoi spaventarti.
(Dehouve 2015: 39)

Sono frequenti le occasioni in cui i Nahua delle più diverse regioni del Messico usano intercambiabilmente il nome delle spighe tenere di mais (*elot*) per definire i propri figlioli (*conet*) e viceversa: nella Huasteca veracruzana, in occasione della festa primizia, si fanno danzare dinanzi a un altare dei bambini che “impersonano il mais tenero e nelle invocazioni del ritualista si ascolta costantemente la frase: *conemeh elomesh* (bambini spighe tenere), *conemeh kinescayotiah elot* (i bambini mostrano/rappresentano la spiga tenera)” (GÓMEZ, 2002: 117).

Alcuni tra i più noti miti preispanici sull'origine degli esseri umani narrano come questi vennero plasmati dagli dèi con un impasto di mais: nella tradizione quiché del Guatemala narrata nel *Popol Vuh*, la dea Xmucané ottiene la materia con cui dar vita ai primi umani macinando il mais bianco e giallo, e coi chicchi interi li dota di denti (TEDLOCK, 1996 [1985]: 145-146); per contro, i Nahua dell'Altopiano centrale del Messico narrano che è la dea Quilaztli a macinare su un *metate*, come fossero mais, le ossa sottratte agli inferi da Quetzalcoatl, che le vivifica irrorandovi il sangue spermatico estratto perforandosi il pene (TENA, 2002: 179-181). L'equiparazione tra ossa e semi è d'altronde un motivo ricorrente nella simbologia mesoamericana, secondo una concezione ciclica dell'esistenza dalla profonda impronta agricola, in base alla quale il seppellimento dei defunti è espresso con lo stesso verbo usato per “seminare” (*toca*) (KARTTUNEN, 1983: 242; GOOD, 2016a: 54). Ancora, nella narrativa odierna di Cuetzalan, il personaggio mitico *Sentiopil* “bambino-dio-mais” nasce da una pianta di mais rosso spuntata da una palla di sangue seminata da un colibrì, dopodiché elimina gli esseri cannibali della prima era cosmica, dando origine all'alimentazione basata sui cereali (TALLER, 1994: 44, 60). Un

racconto che “permette di comprendere il carattere al tempo stesso umano e soprannaturale del mais, fondamento della vita e della civiltà per i Nahua” (BEAUCAGE, TALLER, 2009: 295). Nella sequenza evolutiva narrata dal mito, l’ingestione di questo alimento vegetale così fortemente umanizzato, più che cancellare definitivamente la primitiva antropofagia, la trasfigura.

La postulata corrispondenza tra la crescita della pianta di mais e quella degli esseri umani porta non solo a “assimilare la crescita della giovane spiga nel fusto alla gravidanza umana” (BEAUCAGE – TALLER, 2009: 294), ma anche a spiegare in termini vegetali la predisposizione dei bambini a subire gli influssi del mondo esterno, espressa in nahuatl col verbo *tabuelia*, che i dizionari traducono rozzamente con “lasciare un marchio dalla nascita” (KEY, RITCHIE, 1953: 194) o “fare danno” (CANGER, 2022: 596): se ad esempio una bambina mangia un uovo dai due tuorli o un frutto doppio, ciò rischia di imprimere durevolmente (*quitabuelia*) nella sua persona la “duplicità” di quei cibi, facendole in seguito concepire dei gemelli. L’idea che, col passare degli anni, gli esseri umani divengano via via più resistenti all’influsso e all’impronta (*tabueliliz*) che vi possono imprimere gli agenti esterni maggiormente muniti di forza è spiegata ancora una volta mediante l’analogia tra uomo e mais:

[Il bambino] ¡È tenero! È tutto tenero: l’“ombra” è tenera, l’alter ego³ è tenero, è tenero anche il suo corpo [...]. È come un alberello, è molto delicato, fai conto; una piantina [di mais]. È chiaro, sta crescendo, sta appena mettendo le foglie, vai e lo pizzichi un po’, s’è già guastato, è già appassito. Così siamo noi. [...] Ma quando la pianta di mais è già grande [...] non le succede più niente. [...] Così anche noi: una volta grandi, niente ci danneggia, niente ci schiaccia. Ma tenerelli sì. Perché stiamo ancora crescendo. (Miguel Cruz, 2/10/1997)

Le credenze riguardanti il *tabueliliz* attestano inoltre la continuità concettuale tra gravidanza e crescita umane e i processi culinari concernenti il mais: la pentola entro cui vengono cotti al vapore i *tamales* è equiparata all’utero e il suo contenuto al feto, sicché mangiare un *tamal* che si sia attaccato alla parete imprimerà tale qualità nella bambina, causandole da adulta un parto difficile, in quanto il nascituro avrà difficoltà a staccarsi dalla matrice (una “superstizione” già registrata nel

3 Si tratta di due delle due componenti spirituali di cui è composta la persona, una interna al corpo (l’*ecabuil* “ombra”) e l’altra esterna, per lo più teriomorfa (il *tonal*); in proposito rimando a Signorini e Lupo (1989) e Lupo (1995, 2009).

XVI secolo; LÓPEZ AUSTIN, 1969: 70-71). In base alla stessa logica, si riteneva che, ove i bambini leccassero il *metate* su cui si era macinato il mais, gli si sarebbero spezzati i denti (*ibidem*: 76-77). Ma anche dopo il parto, le pericolose corrispondenze tra mais e bambini facevano sì che non si potessero bruciare dei tutoli in prossimità di una puerpera, in quanto ciò avrebbe macchiato il volto del neonato (*ibidem*: 78-79).

Anche nella narrativa indigena contemporanea, ove trovano espressione molti dei presupposti cosmologici e assiologici delle tradizioni sincretiche risultato della commistione con apporti iberici, il motivo della natura fondamentale umana del mais è ricorrente. Non di rado un supremo intervento ordinatore è attribuito a Gesù Cristo, assimilato creativamente come divinità demiurgica, creatore di innumerevoli aspetti della realtà presente. Nelle diffusissime narrazioni delle gesta immaginarie in cui – sorta di apocrifi Vangeli amerindiani – egli avrebbe lasciato le tracce del proprio passaggio per il mondo (LÓPEZ AUSTIN, 2013), operando da giudice intento a premiare la misericordia e a castigare l'avarizia, compare anche il dono del mais a chi è povero e devoto.

Sintetizzo qui il racconto di una di queste visite fatte dal Redentore sotto le spoglie di miserabile questuante a due personaggi emblematici – l'uno povero e generoso e l'altro ricco e avaro –, che incarnano gli opposti modelli di condotta cui s'ispira la morale indigena. Benché la trama ricalchi palesemente tante analoghe narrazioni agiografiche della letteratura popolare europea, cionondimeno vi compaiono diversi importanti elementi del tutto coerenti con la cornice cosmologica amerindiana, nella quale non deve sorprendere che si integrino le gesta di Gesù Cristo. Tra gli altri, emerge l'umanità del mais, anche in questo caso identificato con dei bambini.

I protagonisti sono due contadini: uno umile e devoto e l'altro un suo compare avido e falsamente pio. Il primo semina il proprio mais premurandosi di impetrare la benevolenza di Dio e di san Giovanni (signore delle piogge), ottenendo pingui raccolti. Il compare invidioso, appresa la sua condotta, ne scimmiotta le promesse, tra cui quella insincera di condividere largamente quanto riceverà, e così ottiene raccolti copiosi e diviene ricco. Anni dopo, Gesù gli appare come mendicante, chiedendo da mangiare, ma egli lo tratta con disprezzo e lo caccia in malo modo. Passa quindi a visitare il contadino pio, che invece lo accoglie con generosità, offrendogli il poco cibo che ha. Il Signore gli manda quindi da sfamare anche i propri due figli piccoli, ai quali egli chiede il nome. La bambina [il mais bianco] risponde: "Mio papà mi chiama spregiativamente *Mayan* "Fame". E il fratellino [il mais giallo]:

“Anche a me papà mi chiama spregiativamente *Cocoliz* “Malattia”, perché sono giallognolo”. Vergognosi del fatto di farsi ancora addosso lei la pipì e lui la cacca, i bambini vengono sistemati nel granaio accanto alla casa, ove nottetempo commentano la generosa accoglienza ricevuta, decidendo di fermarsi. Quando l’indomani l’uomo apre il granaio, è sommerso dalle spighe che lo riempiono fino al tetto. Capisce così che i bambini-mais sono un dono di Gesù, sottratto al ricco, che nel suo granaio troverà solo cavallette. (Miguel Cruz, 14/11/1985)

Questa non è che una delle tante narrazioni diffuse nel Messico indigeno in cui si narra come il mais venga inviato dalle divinità ai poveri agricoltori sotto forma umana, e resti solo presso chi lo sa accogliere e trattare degnamente e ne fa un uso moralmente appropriato. Tra i Huichol, un giovane prende in sposa una fanciulla-mais, la cui suocera non sa pazientare il tempo prescritto dalla dea del mais, imponendo alla nuora di cucinare, sicché quando costei cuoce il mais con la calce, comincia a spellarsi ella stessa, e quando lo macina sul *metate* si mette a sanguinare, essendo così costretta ad andarsene (LÓPEZ AUSTIN, 2016: 54-55). Tra i Nahuatl di Guerrero, il dio del mais manda da un povero contadino le sue quattro figlie, corrispondenti alle quattro principali varietà cromatiche, affinché decidano se restare con la sua famiglia; le prime tre (il mais bianco, giallo e rosso) rifiutano, dicendo di trovarsi bene dove già stanno, ma la quarta (il mais viola) accetta, non sentendosi rispettata e accudita degnamente là donde proviene. La moglie del contadino è sulle prime molto gelosa e a malapena accetta che la nuova arrivata venga sistemata nel granaio, ove il marito le serve un lauto pasto accompagnato da fiori e candele. Quando però l’indomani la donna va a controllare come sta l’ospite, trova il granaio colmo di spighe viola e comprende la natura del dono ricevuto, pentendosi della propria gelosia (GOOD, 2016b).

In particolare, per ciò che riguarda il dettaglio degli strani nomi dei bambini-mais (*Mayan* e *Cocoliz*) nel mito nahuatl da me raccolto, il narratore ha chiarito come essi, anziché svilire, come erroneamente si direbbe, la loro dignità, ne esaltano per contrasto la funzione vivificante, in quanto è proprio l’alimento principe a tener lontane fame e malattie: sarebbero cioè una sorta di nomi apotropaici. Una considerazione che sembra riecheggiare gli ammonimenti impartiti da un anziano Huasteco ai suoi giovani ascoltatori, nel raccomandar loro di dedicare devotamente l’offerta primizia alla divinità del mais: consigli che ancora una volta, nel riferirsi agli esseri umani, parlano di piante.

Solo così [...] allontanerete dalla casa *Ulúts*, lo spirito della fame, che notte e giorno gira attorno al focolare, al *metate* e alla ciotola delle *tor-tillas*. [...] Siate sempre bravi ragazzi, laboriosi e onesti, affinché in casa vostra non manchi mai il cibo. Non disubbidite ai vostri genitori, poiché verrà il giorno in cui anche voi avrete figli, e allora saprete che il buon mais che si semina produce buone spighe che riempiono fino al tetto i granai. Mentre se coltivate solo *chobém* (un arbusto spinoso), nei vostri campi vedrete solo spine che vi graffieranno a sangue il volto e le braccia. I vostri granai saranno sempre vuoti e nelle vostre case regnerà la fame, perché *Ulúts* prenderà il posto delle spighe. (TELLO, 1994: 51-53)

In conclusione, spero che questa sintetica rassegna delle diverse circostanze in cui i popoli originari del Messico identificano esseri umani e mais faccia emergere con chiarezza quanto illuminante sul loro sistema di pensiero risulti quella che ai nostri occhi è una metafora ricorrente, che tuttavia i locutori nativi faticano ad avvertire come tale. Al di là dell'apparente contrasto tra l'evidenza della discontinuità tra pianta e uomo e la "finzione" della loro asserita consustanzialità, intercambiabilità e continuità ontologica, ciò che le concezioni, gli enunciati, le narrazioni e le pratiche indigene sottolineano è la strettissima e radicata interdipendenza tra queste due specie viventi, la cui simbiosi plurimillenaria ha impresso in profondità su entrambi la reciproca impronta: la lunghissima domesticazione e selezione delle varietà di mais hanno reso questo cereale totalmente dipendente dall'azione umana per riprodursi (VARGAS, 2007; KRUGER, 2018); ma, parallelamente, anche le popolazioni mesoamericane sono divenute a tal punto dipendenti dal mais che è per loro impossibile concepire la propria esistenza se prive di questo alimento, tanto che l'energia che esso infonde in chi se ne ciba è identificata colla vita stessa, nelle sue manifestazioni sia materiali (*ezyo* "il sangue") che immateriali (*yolia* "l'anima").

Riferimenti bibliografici

- BEAUCAGE P., TALLER DE TRADICIÓN ORAL, 2009, *Corps, cosmos et environnement chez les Nahuas de la Sierra Norte de Puebla*, Lux Éditeur, Montréal.
- CANGER U., 2022, *Diccionario de la lengua ma:se:waltahto:l de Tacuapan, Cuetzalan, Puebla – ma:se:waltahto:l – castellano*, coll. C. SALGADO CASTAÑEDA, ed. T. KAUFMAN, J. JUSTESON, Juan Pablos, México.

- CANTISANI G., 2024, *El espacio abierto. Ritualidad y movimiento entre los Otomíes de la Sierra Madre Oriental*, Roma-Parigi, tesi dottorale in Antropologia, Sapienza Università di Roma – EHESS.
- DEHOUE D., 2015, *Metáforas y metonimias conceptuales en las representaciones antropomórficas del maíz*, in GOOD ESHELMAN C., RABY D. (a cura di), *Múltiples formas de ser nahuas. Miradas antropológicas hacia representaciones, conceptos y prácticas*, El Colegio de Michoacán, Zamora, pp. 37-57.
- GÓMEZ MARTÍNEZ A., 2002, *Tlaneltokilli. La espiritualidad de los nahuas chicontepecanos*, Programa de Desarrollo Cultural de la Huasteca, México.
- GOOD ESHELMAN C., 2016a, *La circulación de la fuerza en el ritual: Las ofrendas nahuas y sus implicaciones para analizar las prácticas religiosas mesoamericanas*, in BRODA J. (a cura di), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, UNAM – IVC, México, pp. 41-70.
- GOOD ESHELMAN C., 2016b, *Las muchachas del Maíz y el origen de las ofrendas*, in BRODA J. (a cura di), *Convocar a los dioses. Ofrendas mesoamericanas. Estudios antropológicos, históricos y comparativos*, UNAM – IVC, México, pp. 83-125.
- KARTTUNEN, F., 1983, *An analytical dictionary of nahuatl*, University of Texas Press, Austin.
- KEY H., RITCHIE KEY M., 1953, *Vocabulario Mejicano de la Sierra de Zacapoaxtla, Puebla*, ILV – SEP, México.
- KRUGER R.P., 2018, *Getting to the grain. The domestication of Zea mays in Mesoamerica and beyond*, in REID B.A. (a cura di), *The Archaeology of Caribbean and Circum-Caribbean Farmers (6000 BC-AD 1500)*, Routledge, London, pp. 353-369.
- LÓPEZ AUSTIN A. (a cura di), 1969, *Augurios y abusiones*, UNAM, México.
- LÓPEZ AUSTIN A., 2013, *Cuando Cristo andaba de milagros: la innovación del mito colonial*, in NOGUEZ X., LÓPEZ AUSTIN A. (a cura di), *De hombres y dioses*, Fondo editorial del Estado de México – Colegio de Michoacán – Colegio Mexiquense, México, pp. 203-224.
- LÓPEZ AUSTIN A., 2016, *La cosmovisión en la tradición mesoamericana. Tercera parte*, “Arqueología Mexicana”, ed. esp. n. 70.

- LUPO A., 1992, *La tortilla, alimento perfetto*, in PAPA C. (a cura di), *Il pane*, Electa Editori Umbri, Perugia, pp. 63-66.
- LUPO A., 1995, *La Tierra nos escucha. La cosmología de los nabuas de la Sierra a través de las súplicas rituales*, INI – CONACULTA, México.
- LUPO A., 2009, *Il mais nella croce. Pratiche e dinamiche religiose nel Messico indigeno*, CISU, Roma.
- PAPA C., 1992, *Introduzione*, in C. PAPA (a cura di), *Il pane*, Electa Editori Umbri, Perugia, pp. 7-16.
- PAPA C., 1993, *Noi siamo come un albero...*, in *Ethnos lingua e cultura. Scritti in memoria di Giorgio Raimondo Cardona*, Dip. St. Glotto-antropologici, Un. "La Sapienza" – Il Calamo, Roma, pp. 273-296.
- SANDSTROM A.R., 1991, *Corn is our blood. Culture and ethnic identity in a contemporary Aztec Indian village*, University of Oklahoma Press, Norman.
- SIGNORINI I., LUPO A., 1989, *I tre cardini della vita. Anime, corpo, infermità tra i Nabua della Sierra di Puebla*, Sellerio, Palermo.
- TALLER DE TRADICIÓN ORAL DE LA SOCIEDAD AGROPECUARIA DEL CEPEC, 1994, *Tejuan tikintenkakiliayaj in toueyitatajuan. Les oíamos contar a nuestros abuelos. Etnohistoria de San Miguel Tzinacapan*, INAH, México.
- TEDLOCK D., 1996, [1985] *Popol Vuh: The Mayan Book of the Dawn of Life*, revised edition, Simon and Schuster, New York [ediz. orig.: Simon & Schuster, New York, 1985].
- TELLO DÍAZ M. (a cura di), 1994, *Relatos huastecos*, SEP, México.
- TENA R. (a cura di), 2002, *Mitos e historias de los antiguos nabuas*, CONACULTA, México.
- VARGAS L.A., 2007, *La historia incompleta del maíz y su nixtamalización*, "Cuadernos de nutrición", vol. 30, n. 3, 2007, pp. 97-104.

ALBUM FOTOGRAFICO



1. Cristina Papa alla manifestazione dell'Unione Donne Italiane, atrio del Palazzo dei Priori, Perugia, 1975 (da sinistra a destra Claudia Barattini, Ermengarda Simonucci, Cristina Papa, Fiorella Giacalone).



2. Cristina Papa il giorno dell'insediamento della settima legislatura della Camera dei deputati, Roma, giugno 1976.



3. Intervento di Cristina Papa sul tema del diritto del mare al Consiglio d'Europa, Strasburgo, 1978.

4. Pranzo di Pasquetta, cortile dell'Abbazia di S. Felice e Mauro, Sant'Anatolia di Narco, Valnerina, Umbria, 7 aprile 1980 (al centro della fotografia Italo Amadio che porta in tavola l'agnello cucinato sul posto, Cristina Papa con la figlia Giulia).



5. Cristina Papa intervista Benvenuto Pucciotti, Monte dell'Immagine, Vallo di Nera, 1982.

6. Conferenza di fine anno della Giunta comunale, Palazzo dei Priori, Perugia, dicembre 1985 (da sinistra a destra Renato Locchi, Marcello Panettoni, Raffaele Rossi, Massimo Angelucci, Mario Baglioni, Giorgio Casoli (sindaco), Cristina Papa, Caterina Romizi).

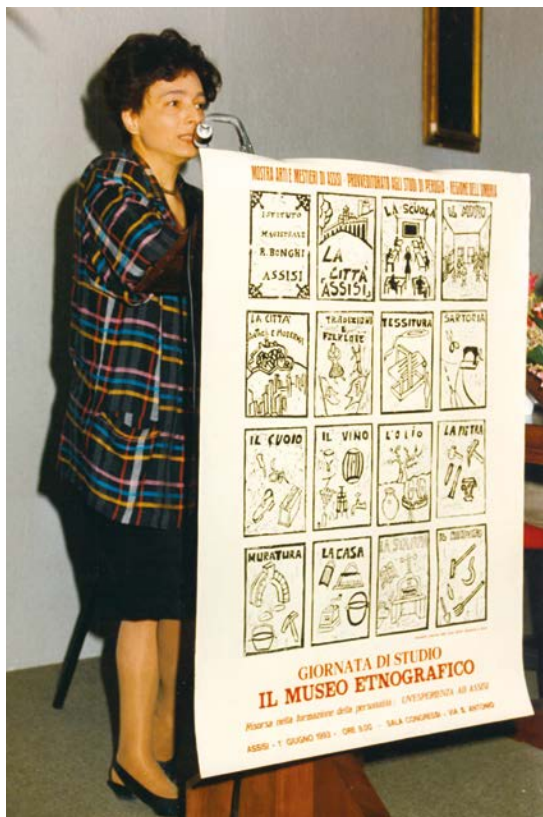




7. Cristina Papa e Tullio Seppilli sul traghetto per l'Isola Polvese in occasione del seminario *La definizione dell'efficacia in antropologia medica*, organizzato dalla Società Italiana di Antropologia Medica, Magione, Isola Polvese, 17-19 settembre 1989.



8. *Il trattamento informatico delle genealogie*, seminario di studio all'interno del programma MURST 40% 1991: *Matrimonio, parentela, vincoli familiari: una analisi comparata* coordinato da Pier Giorgio Solinas, Magione, Isola Polvese, maggio 1991 (da sinistra a destra in primo piano Patrizia Resta, Antonella Frascarelli, Alberto Cirese, in secondo piano Giannetta Murru Corriga, Giulio Angioni, Jose Meloni, Cristina Papa, Laura Battistelli).



9. Cristina Papa alla Giornata di studio *Il museo etnografico*, Assisi, 1 giugno 1993.

10. Cristina Papa al convegno *Tradizioni e famiglia* organizzato dalla Regione Umbria, Provincia di Perugia e il Provveditorato agli studi di Perugia, Assisi, 14 maggio 1994.



11. Cristina Papa in una pausa con gli studenti e le studentesse durante la *summer school* organizzata dalla Freie Universität di Berlino all'interno del programma Erasmus, giugno 1995.



12. Cristina Papa al convegno internazionale *Ecomusei in Italia. Esperienze a confronto*, promosso dal Centro per la Documentazione e la Ricerca antropologica in Valnerina (Cedrav), Norcia, 8-9 luglio 1995 (da sinistra a destra Cristina Papa, Valeria Petrucci, Giampiero Bocci, Pietro Clemente).



13. Cristina Papa al lavoro nello studio della casa di Perugia, novembre 1995.



14. Cristina Papa alla tavola rotonda *Lavori, saperi e linguaggi della tradizione. Problemi di documentazione e archiviazione*, Roma, 3 giugno 1996.



15. Cristina Papa coordina la sessione *Conservation* del Convegno internazionale *Saperi naturalistici / Nature Knowledge*, Università Ca' Foscari Venezia, 4-6 dicembre 1997 (da sinistra a destra Mauro Ambrosoli, Stephen Brush, Cristina Papa, Laurence Bérard, Philippe Marchenay, Gherardo Ortalli).



16. Cena in occasione del *Convegno internazionale di museologia demoetnoantropologica*, Parma, 16-17 aprile 1998, (da sinistra a destra Cristina Papa, Alberto Cirese, Giulio Angioni).

17. Cristina Papa, Nicolae Constantinescu e Marianne Mesnil di fronte all'Oratorio di San Bernardino a Perugia in occasione di un incontro del programma *Tempus*, primi anni '90.





18. Festa per il pensionamento di Tullio Seppilli, Cerreto di Spoleto, dicembre 2000 (da sinistra a destra Paola Falteri, Cristina Papa, Tullio Seppilli, Giovanni Pizza).



19. Cristina Papa e Tullio Seppilli che sfoglia il libro che gli è stato regalato dai suoi allievi e allieve in occasione del suo pensionamento, Cerreto di Spoleto, dicembre 2000.



20. Cristina Papa in occasione della distribuzione del farro benedetto dal parroco Don Angelo Corona, Festa di San Nicola, Monteleone di Spoleto, 6 dicembre 2001.



21. Cristina Papa e Marianne Mesnil in occasione di un seminario di ricerca presso l'Université Libre de Bruxelles, maggio 2003.

22. Cristina Papa in occasione del soggiorno come *Visiting Professor* presso l'Università Babes-Bolyai di Cluj-Napoca, 11 luglio 2004.





23. Cristina Papa al bar del mercato di Zalău, Sălaj (Transilvania), in uno dei soggiorni di ricerca in Romania, successivamente alla visita presso l'Università Babes-Bolyai di Cluj-Napoca, luglio 2004.



24. Riunione del Dottorato internazionale in Etnologia e Antropologia (AEDE), Accademia di Romania, Roma, febbraio 2007 (da sinistra a destra Ana Mihăilescu, Vintilă Mihăilescu, Raymond Jamous, Cristina Papa, Marianne Mesnil, Chiara Cipollari).



25. Festa di Natale del Dipartimento Uomo & Territorio dell'Università di Perugia, Spello 2007 (da destra a sinistra Francesco Marcattili, Cristina Papa, Fiorella Giacalone, Giancarlo Palombini, Massimiliano Minelli, Paride Bollettin, di spalle Stefania Rossi, in secondo piano Alexander Koensler).



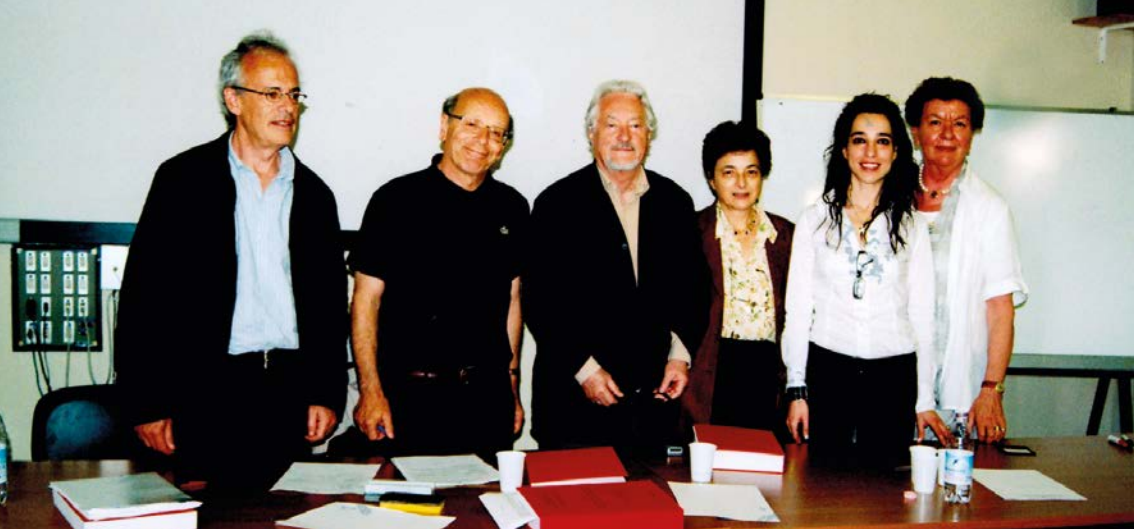
26. Inaugurazione del Palazzo Stocchi dopo i lavori di restauro, sede del Dipartimento Uomo & Territorio, 2008 (da sinistra a destra Paola Passalacqua, Cristina Papa, Carlo Colaiacovo, Francesco Bistoni, Antonio Pieretti, Giorgio Bonamente, Ornella Bellini).



27. Cristina Papa e Filippo Zerilli in occasione di un viaggio di studio dell'Università degli Studi di Perugia di alcuni musei etnografici ed ecomusei, Neuchâtel, maggio 1998.

28. Cristina Papa sul terreno della ricerca di dottorato di Michelangelo Giampaoli, Cimitero di Père-Lachaise, Parigi, febbraio 2008.





29. Discussione della tesi di dottorato di Michela Badii in Metodologie della ricerca etnoantropologica (tesi in cotutela con l'EHESS di Parigi), Università di Siena, 2008 (da sinistra a destra Marc Abélès, Pier Giorgio Solinas, Marc Augé, Cristina Papa, Michela Badii, Maria Luisa Meoni).



30. Cristina Papa e Filippo Zerilli nello studio della sede del Dipartimento Uomo & Territorio, Via dell'Aquilone, 7, Perugia in occasione dei lavori di una commissione di concorso, 2008.



31. Cristina Papa in occasione di una visita alla fabbrica di pellet di un imprenditore italiano a Vișeu de Sus, Maramureș, Romania, 15 ottobre 2009.



32. Cristina Papa con Edwin e Patricia Farrel in un mercato contadino, Malahide, Irlanda, 22 agosto 2010, in occasione della partecipazione al convegno EASA *Crisis and imagination* svoltosi a Maynooth dal 24 al 27 agosto 2010.



33. Commissione della prima tesi discussa presso la Scuola di specializzazione in Beni demotnoantropologici dell'Università degli Studi di Perugia, Castiglione del Lago, Umbria, 2011 (da sinistra a destra Tullio Seppilli, Piergiorgio Giacchè, Cristina Papa, il sindaco Sergio Batino).



34. Carla Barbarella, Cristina Papa e Lino Prenna in occasione del convegno *L'ora di religione a scuola*, Perugia, ottobre 2012.

35. Cristina Papa alla presidenza dell'Assemblea Generale dell'Associazione nazionale universitaria antropologi culturali (ANUAC), in occasione del III Convegno nazionale ANUAC *Famiglie, genere, generazioni*, Torino, 9 novembre 2013.



36. Cristina Papa e Giancarlo Bettini, imprenditore nursino in Romania, Norcia, settembre 2014.





37. Presentazione del numero di *Ethnologie Française* a cura di Cristina Papa e Adriano Favole, dedicato a *Italie. Trouble dans la famille*, Camera dei deputati, Roma, 12 ottobre 2016 (da sinistra a destra Cristina Papa, Mara Carocci, Roberta Agostini, Martine Segalen, Nicola Carone).



38. Inaugurazione dell'anno accademico, Università di Perugia, Perugia, 18 marzo 2017 (da sinistra a destra in seconda fila Luigi Cimmino, Carlo Vinti, Fabio D'Andrea, in prima fila, Aurora Vecchini, Cristina Papa, Claudia Mazzeschi, Laura Arcangeli).



39. Momento conviviale in occasione del convegno *Localiser les productions alimentaires : entre relance économique et reconnaissance patrimoniale*, 19-21 giugno 2017, Université de Corse, Corte (da sinistra a destra Philippe Pesteil, Alessandra Broccolini, Cristina Papa, di spalle Isabelle Blanquis).



40. Cristina Papa e i soci e le socie della SIAC – nata dalla fusione dell'AISEA e dell'ANUAC – in occasione della sua costituzione, Università La Sapienza, Roma, 18 settembre 2017.



41. Cristina Papa in occasione del convegno nazionale *La religione emigrata. Immigrazione e appartenenza religiosa*, Perugia, 22 settembre 2017.



42. Gilles Bibeau e Cristina Papa in occasione del convegno *Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi. La lezione di Tullio Seppilli*, Perugia 16 giugno 2018.



43. Momento conviviale in occasione della chiamata di Georgeta Stoica a Maître de conférences all'Università de Mayotte, Perugia, giugno 2018 (da sinistra a destra Cristina Papa, Daniele Parbuono, Luciano Giacchè, Georgeta Stoica, Giulia Giacchè, Paolo Bartoli, Elisa Ascione, Alexander Koenlsler, Giancarlo Baronti, Chiara Albanesi).



44. Conferenza di cooperazione internazionale presso la Sichuan University, Chengdu, Cina, luglio 2018 (in primo piano si vedono al centro Cristina Papa e Daniele Parbuono, a destra Luciano Giacchè).



45. Presentazione del libro di Francesco Scotti, *Nascita ed evoluzione di una psichiatria di comunità in Umbria*, 27 giugno 2022, Archivio di Stato, Perugia (da sinistra a destra Cristina Papa, Massimiliano Minelli, Cinzia Rutili).



46. Cristina Papa a Mayotte. Il suo intervento intitolato *Le pain: un objet surchargé de sens* è stato presentato nel ciclo di seminari di Antropologia dell'Università di Mayotte, Dembeni, novembre 2023.



47. Intervento di Cristina Papa in occasione del convegno *Illegale, informale, istituzionale. Neoruralismo e campagne globali*, Palazzo Stocchi, Perugia, 7-8 marzo 2024 (da sinistra a destra Stefano Boni, Alexander Koensler, Massimiliano Marianelli, Michael Herzfeld).

48. Momento conviviale in occasione della discussione della tesi di dottorato di Maddalena Burzacchi, atrio di Palazzo Stocchi, Perugia, 9 settembre 2024 (da sinistra a destra Alexander Koensler, Simonetta Grilli, Maddalena Burzacchi, Cristina Papa, Stefano Boni).





49. Cristina Papa in occasione della tavola rotonda *Il film di ricerca sociale in Italia* organizzata all'interno delle *Seppilli Lectures*, Palazzo Stocchi, Perugia, 15 ottobre 2024 (da sinistra a destra Augusto Cacopardo, Raffaele Federici, Alexander Koenler, Cristina Papa, Antonello Ricci).

50. Cristina Papa alla presentazione del libro *Fini del mondo, fine dei mondi. Comunità e salute globale* (a cura di Gianfranca Ranisio, Eugenio Zito) in occasione del V Convegno Nazionale della Società Italiana di Antropologia Medica (SIAM) dal titolo *Antropologia e diritto alla salute*, Università di Bologna, 18 gennaio 2025 (da sinistra a destra Alessandro Lupo, Cristina Papa, Gianfranca Ranisio (dietro il pc), Eugenio Zito, Ivo Quaranta).





51. Intervento di Cristina Papa in occasione dell'evento *Il filo della storia 1945-2025*, ottanta anni dell'Unione Donne Italiane, *L'unione delle donne in Umbria*, Perugia, 8 marzo 2025 (da sinistra a destra Marina Ricciarelli, Cristina Papa, Nicoletta Schembari, Sara Pasquino).

CINZIA MARCHESINI

Opposizioni. Attraversare confini

*Chi comanda al racconto non è la voce: è l'orecchio.
(Le città invisibili, Italo Calvino, 1972)*

1. Per cominciare, un incontro interdisciplinare

Partire da un approccio interdisciplinare significa riconoscere la complessità dei paesaggi come realtà dinamiche e interattive, plasmate da relazioni, pluralità e soggettività. I paesaggi non sono spazi neutri, ma contesti coevolutivi (HARAWAY, 2023; MAGNAGHI, 2020), dove processi di significazione culturale creano luoghi ricchi di memorie e pratiche vissute. Questa prospettiva è stata al centro del volume curato da Cristina Papa *Lecture di paesaggi* (2012). Il suo lavoro ha aperto un dialogo tra discipline diverse: urbanistica, geografia, archeologia, storia dell'arte e antropologia. Questa apertura interdisciplinare rispondeva a un obiettivo fondamentale: ampliare il concetto di paesaggio come "bene culturale" includendo prospettive antropologiche che considerano lo stesso come un insieme di esperienze vissute, di pratiche quotidiane e di memorie collettive. In questo approccio, l'antropologia si afferma come una disciplina "del paesaggio" (LAI, 2000) e come uno strumento essenziale per indagare le pratiche sociali, le narrazioni e le relazioni che legano gli individui al loro ambiente, anche dentro la dimensione interdisciplinare. Il testo in questione finì nelle mie mani a inizio 2013, durante il tirocinio da me svolto presso il servizio di pianificazione paesaggistica della Regione Umbria, come parte del percorso nella Scuola di specializzazione in Beni demotnoantropologici dell'Università degli Studi di Perugia, diretta allora da Giancarlo Baronti. Mentre riflettevo sulla tensione tra la visione antropologica del paesaggio e l'approccio delle politiche di pianificazione, che talvolta riducevano il paesaggio stesso a una gestione amministrativa, tradendo il suo valore vissuto dalle persone, proprio in quel periodo, Cristina mi suggerì di studiare quel volume, e quelle pagine

divennero un ponte che rafforzò il mio dialogo con le altre discipline e spostò la mia attenzione verso un impegno volto a superare barriere, piuttosto che a rivendicare. Così in quel 2013, complici quelle pagine, ho riannodato il filo del mio dialogo con Cristina Papa, con la sua produzione sul tema e la sua capacità di superare i confini disciplinari.

2. *Da principio... sentire, vedere, capire*

Mentre proseguivo il cammino attraverso i luoghi, le persone che ho incontrato nei diversi paesaggi che ho attraversato mi hanno insegnato a guardare più a fondo. Ho imparato a vedere il paesaggio non solo come patrimonio, ma anche ad andare oltre le istituzioni, le categorie e le specificità. Il paesaggio, reinserito nella dimensione del vissuto, effettivo e quotidiano, rivela la complessità della sua semantica e dei suoi valori relazionali. Non è solo uno spazio fisico, ma un contesto di significati socialmente costruiti, dove emergono inestricabili interrelazioni di cose e esseri viventi. E il camminare sospesi su quel che resta del canneto del Lago (MARCHESINI, 2020-2021), nell'esperienza di ricerca compiuta al Trasimeno con artigiani e artigiane mi ha insegnato a vedere lo spazio divenire luogo e paesaggio. La pratica etnografica è stata poi d'ispirazione per altre ricerche puntuali, che seguite da una *équipe* di colleghe e di colleghi, sto personalmente curando come antropologa in servizio presso il Ministero della cultura¹. Tale prospettiva è interna al lavoro svolto al Lago Trasimeno con Orlando Zoppitelli. La sua esistenza ai margini delle politiche ambientali, culturali ed economiche ci accompagna in scenari densi, invitandoci a indagare i modi laterali e anarchici coi quali si resiste al mondo. Con Orlando, abitante ottantenne delle sponde del Trasimeno, si entra in contatto con una esistenza artigianale che produce paesaggi, esito di una "coscienza di luogo" (MAGNAGHI, 2020) determinata da personali attraversamenti di confini porosi, locali e internazionali, ridefiniti a partire da una eredità antica, ma mai ferma.

¹ Ci si riferisce qui alle ricerche sulla salvaguardia del patrimonio vivente e immateriale; per un quadro di sintesi si può consultare il seguente link <https://icpi.cultura.gov.it/progetti> (visionato il 22 novembre 2024). Tali spazi di indagine hanno dato luogo anche alla cooperazione fra Istituto Centrale per il Patrimonio Immateriale del Ministero della cultura e Scuola di specializzazione in Beni Demotnoantropologici dell'Università degli Studi di Perugia convenzionata con le Università di Basilicata, Firenze, Siena e Torino.

La sua storia di vita, che egli stesso definisce “normale”², parziale, da sola presenta la forza di mettere in evidenza l'intreccio tra individuo e ambiente, ponendo questioni di attualità sul patrimonio culturale e sulle dinamiche legate al suo significato. Zoppitelli incarna una tradizione – di *local knowledge* e *landscape* – attraverso le sue pratiche quotidiane, che non solo rappresentano il legame con un territorio, ma riflettono anche temi globali. La dinamica di oblio in cui versa la storia di vita di Orlando è una delle tante che possiamo raccogliere tra le trame minute dei paesaggi. Nonostante la sua posizionalità specifica Orlando ci consente di vedere come le gerarchie di valori (HERZFELD, 2004; PALUMBO, 2010) penetrino attraverso cornici patrimoniali e ambientali, fino alle estetiche e ai sensi dei luoghi. Questa dinamica non è neutrale e il sospetto per l'oscuramento dell'importanza dei dettagli e dei particolari, insieme all'omogenizzazione dei linguaggi (GEERTZ, 1999) ci invita a indagare sulle motivazioni causali che comportano la perdita di cosmologie ed ecologie un tempo collettive, sostituite oggi da egoecologie³ personali, più vulnerabili e frammentate. Zoppitelli, con la sua esperienza personale, ci invita a ritrovare modi di condividere, di socializzare e ci mostra come le pratiche legate al paesaggio siano diventate paradossalmente più difficili da perpetuare. Infatti, Orlando, che per ottanta anni è vissuto del lavoro artigiano della canna palustre, e prima di lui i suoi genitori, da oltre un quindicennio importa la canna dall'estero, per poi lavorarla e commercializzarla sulle rive del Lago Trasimeno, di

2 Orlando Zoppitelli durante uno dei nostri dialoghi affronta il tema della relazione fra saper fare e precarietà della vita attuale in un confronto con la sua vita passata: “Cinzia Marchesini: senta Orlando c'è nessuno dei figli, dei nipoti che ha imparato questo [riferito alla lavorazione della canna]? Orlando Zoppitelli: sì tutti hanno imparato, ma non avendo un futuro, difatti n' c'è futuro se c'è la concorrenza e quindi, qui se dice 'mpara l'arte e mettila da parte, se domani visto che 'sto mondo è così oggi è nero e domani sarà bianco, se c'è bisogno se farà se, che devo fa, io c'ho vissuto, c'ho allevato la famiglia, c'ho fatto la casa, siamo cinque fratelli e tutti abbiām' vissuto normale” (tratto dall'intervista a Orlando Zoppitelli realizzata da Cinzia Marchesini e Daniele Parbuono, San Savino, Magione – PG il 15 ottobre 2020).

3 Egoecologie nasce dalle mie riflessioni di percorso dottorale come concetto inizialmente di “ego-ecologia”. Dai dialoghi e dagli scambi con Fabio Mugnaini, responsabile del tutorato, nei mesi di scrittura e di campo si è ragionato sul caso di Orlando Zoppitelli arrivando a questa composto che esprime la capacità di un singolo di ordinare i fenomeni e i saperi secondo norme, ormai personali, che considerano l'essere umano uno degli attori in campo e che assorbono ecologie che prima erano familiari e locali, utili e rinnovate nel contemporaneo con scambi translocali e diacronici.

fronte al canneto rigoglioso dell'Oasi la Valle di San Savino (PG). Nonostante la coltivazione e gestione della vegetazione elofitica del Lago sia stata per secoli l'innescò di una relazione umani-lago. Oggi invece la storia di vita di Orlando, ci pone di fronte a un progressivo processo di perdita, di saperi e saper fare:

Quando sono nato io, erano già secoli che la coltivazione dei canneti [...] i contadini facevano i canali sui canneti, quindi sostanzialmente facevano centinaia di piccoli fossi che poi approdavano anche dentro i terreni [...]. Tant'è che dove nasco io chiamasi Oasi la Valle, ovviamente, il canneto è tra le cose più importanti, sta sparendo, scomparendo, tant'è che quei pochissimi che son rimasti a lavorare il canneto comprano le canne provenienti di Lago di Balaton⁴.

Per questo motivo troppo spesso “i canneti sono oggi paesaggi muti, e di difficile comprensione” (BREDA, 2020 [2000]: 39), non capiti più dalla maggior parte degli abitanti del Lago. Oggi, sebbene qui, all'Oasi la Valle, il canneto riesca ancora a crescere, nella maggior parte delle zone del Lago la sua esistenza è sempre più fragile, messa a rischio, fino alla totale assenza. Nonostante i vincoli e le regole, il canneto rimane fragile e quelle tecniche che una volta ne prevedevano la coltivazione sono superate. Oggi, al Lago, sia la normativa ambientale che quella di tutela dei beni culturali e del paesaggio vietano il prelievo della canna palustre, sia per scopi produttivi che per il mantenimento dell'ecosistema. Orlando – in tanti dei nostri dialoghi dal 2013 a oggi – sottolinea come il reperimento della materia prima, localmente sia ormai impossibile, pena come successo a lui e ad altri di incorrere in azioni che non rispettano la legge:

è 'l verbale de la forestale, quel verbale te fa, te fa... devi ave' 'n avvocato, è 'n verbale penale, capito? Porta in tribunale [...]. Uno, due, de la Panicarola, han dovuto paga', du', tremila euro, anziani de novant'anni, m'hann' fatto anche pena, è così. Questa è la cosa più brutta, 'n anziano de novant'anni a mandallo in tribunale dopo che ha fatto sempre⁵.

4 La testimonianza è stata raccolta da Cinzia Marchesini il 3 maggio 2013, durante l'incontro con Massimo Alunni Proietti, geometra, oggi in pensione, all'epoca Sindaco di Magione, comune del paese di San Savino dove si colloca la lavorazione di Zoppitelli.

5 Le parole qui riportate sono di Orlando Zoppitelli. Sono state raccolte da Cinzia Marchesini durante l'incontro realizzato con Daniele Parbuono, a San Savino, Magione (PG) del 15 ottobre 2020.

La paura e la vergogna di incorrere in una sanzione emergono dalle osservazioni etnografiche come una cesura definitiva tra Zoppitelli e un mondo ormai irrimediabilmente, che non ha spazio per ascoltare Orlando, e i tanti Orlando che incontriamo. Egli è tagliato fuori dalle politiche di sviluppo del territorio e di preservazione degli ambienti di vita. Allora si interroga e ci interroga “io al Parco glie voglio bene perché, perché so ‘n animalista contento del Parco e tutto... però non bisogna esse’ radicali su le cose [...] A volte quando, quando facesse-ro le leggi chiamassero anche chi c’ha l’esperienza”⁶.

Nel più profondo del senso di smarrimento per l’ingiusta subalternità a cui è condannato, si domanda se è eticamente giusto continuare il lavoro acquistando semilavorati in mercati globali. È chiaro che tutto ciò sovverte l’*oikos* cooperativo che era insieme terra e lago, paese e canneti, animali, vegetali e gente:

Perché ‘l prodotto de la canna è stato un prodotto che è completo, nasce la canna, la canna fa ‘n fiore, quel fiore se chiama scopetta [...] quando noi ragazzini c’avevamo bisogno de cento lire s’andava sul Lago se faceva un mazzetto de queste scopette se usciva dal Lago e c’era subito chi te dava le cento lire, [...] Poi da la... dal fogliame de la canna i foraggi non è che c’erano tanti, però le stalle c’erano e le usavano, le usavano anche per dare il fogliame a le, a le... Poi laa... pulitura de le canne serviva per impajciare le, le stalle... si è tutto un prodotto... poi la fine de settembre la cannina butta fori sempre, sempre... prima a agosto esce ‘na scopetta che serve pe’ le scope, a settembre la stessa scopetta diventa piuma, piuma e ce se facevanoo i materazzi i vecchi materazzi quindi se vogliamo prende la canna è completa da la nascita era ‘na risorsa per noi dell’epoca⁷.

Orlando considera il Lago come una filiera di cooperazione, un ciclo completo biologico e sociale che, fino a qualche anno fa, definiva l’equilibrio del territorio. Senza rassegnazione ci propone “alleanze più stabili, capaci di offrire nuove risorse di adattamento a futuri scenari di crisi” (BARLOZZARI, MINELLI, 2024: 61). Ci esorta a essere presenti, a superare i confini del fuori e del dentro del Lago (AMATO, PARBUONO, 2024), del selvatico e dell’addomesticato, del lavoro chiuso dentro a un tempo e a un luogo. Orlando tesse insieme materiali di-

6 Le parole qui riportate sono di Orlando Zoppitelli, sono state raccolte da Cinzia Marchesini durante l’incontro realizzato con Daniele Parbuono, a San Savino, Magione (PG) del 17 agosto 2020.

7 *Ibidem*.

versi, biologici e utopici, coi suoi telai sistemati all'aperto, fra le canne e gli animali, intreccia *agency* dal margine di vari mondi. Le sue scelte quotidiane – lavorare canne palustri, rinnovare il saper fare e creare paesaggi sull'interdipendenza tra esseri umani e ambiente – sono un modo di rispondere a un mondo che tenta di spezzare questi legami. Come ci ricorda Bruno Latour, “Non si guarisce dalla condizione di appartenenza al mondo” (2020: 26). In questo caso vediamo la presa in carico quotidiana di un mondo a cui apparteniamo e la cura verso un sistema più grande, che ci riguarda.

3. *Artigianalità, riunire e adattare*

A ben guardare, quanto delineato è una sottrazione al portatore di saper fare, alle sue ragioni esistenziali di un mondo e un modo di vita. Questo processo di perdita e di esclusione non va circoscritto solo alla storia di vita di Orlando; va riletto dentro la dimensione della marginalizzazione attraverso processi di negazione e isolamento subiti dall'intero territorio del Trasimeno e dagli stessi gruppi sociali. Diviene però anche una sottrazione del suo e del nostro “diritto di cittadinanza” (MARCHESINI, 2020-2021; PARBUONO, RONDINI, 2024), almeno al pari delle “popolazioni” della Convenzione europea del paesaggio (COE, 2000; STCE 176). A venticinque anni dal trattato internazionale europeo l'eredità più ambiziosa che il normato internazionale ci lascia continua a essere quello che Papa aveva segnalato nel 2007: “Essa non separa il concetto di paesaggio dal destino e dalle forme di vita delle popolazioni, la qualità della vita dalla qualità dei paesaggi, alludendo a un diritto per tutti a un paesaggio tutelato, non aggredito o mortificato” (2007: 22).

Il paesaggio, come concetto ontologico e poi patrimoniale, è divenuto in Italia e in generale in Europa – almeno fino a un certo periodo – un *framework* morale dal quale partire per ricostruire un'etica sociale della *governance* dei territori (SETTIS, 2010; MAGNAGHI, 2000). Avrebbe dovuto assolvere al compito – dentro una recuperata dimensione etica del patrimonio – di arginare l'avidità di consumo dei suoli e degli ambienti naturali⁸. Quando il 20 ottobre 2000 viene firmata a Firenze la

8 Si veda il volume MiBACT *Stati Generali del Paesaggio* 2017, rintracciabile all'indirizzo <https://aedon.mulino.it/archivio/2018/1/StatiGeneraliPaesaggio.pdf> (consultato 8 novembre 2024).

Convenzione europea sul paesaggio approvata dal Consiglio d'Europa, il dibattito sul tema del paesaggio e del patrimonio immateriale è da tempo attivo. In quel periodo, la riflessione sul paesaggio, sulla sua natura e stato giuridico, non si limitava più alla mera protezione degli elementi naturali o costruiti, ma si stava espandendo verso una comprensione più complessa, che includeva anche gli aspetti intangibili e relazionali che si esplicano nei luoghi e nei territori.

All'inizio del nuovo millennio, le forme dialogiche fra esseri umani e nature iniziano a penetrare le gerarchie tradizionali del patrimonio culturale, ampliando la semantica del termine *cultural heritage*, come ricostruisce Rodney Harrison (2013). Questi cambiamenti suggeriscono che, nel primo decennio del nuovo millennio, il concetto di patrimonio culturale, nelle sue molteplici forme istituzionalizzate, veniva ricostruito come dispositivo a geometrie variabili. Si è trattato di accogliere visioni che proponevano reti di relazioni, insieme a strade parallele che non si incontrano di natura/cultura. Forse inaspettatamente e forse opportunisticamente, i decisori di vertice hanno rinnovato il *cultural heritage* e lo hanno preparato a rispondere a nuove sfide, il cui pieno impatto, seppur incerto all'epoca, oggi appare inarrestabile. Se le storie raccolte ci spingono a riconoscere e a valorizzare i legami complessi tra le varie specie e i differenti regni, come osserva Lia Zola (2019) queste possono “con-fondere” (ivi: 76) le categorie tradizionali di natura e cultura, spingendoci non solo alla dissoluzione dei confini fra le due, ma alla possibilità di una fusione tra categorie tradizionalmente pensate separate (MARCHESINI, PARBUONO, 2024). Da questa angolazione, il patrimonio non è più inteso dentro dicotomie e categorie fisse, ma come un sistema dinamico, in cui le esperienze e le interazioni tra esseri umani e ambiente generano significati in continuo adattamento.

4. *Perduzioni, dalla soglia all'utopia*

Dentro al canneto, mentre si oscilla fra terra e acqua, c'è un tutto intorno provvisorio di margini sfumati; segni umani poggiati precariamente rendono percorribili i bordi ormai non più asciutti. Da questa prospettiva inestricabile di cose e di esseri viventi diventano più perturbanti le parole e i segni trasformativi di esistenze come quelle di Orlando. La “perduzione” (PIASERE, 2002: 142) – da dentro que-

sto approdo di acqua – nelle polivalenti esistenze artigianali rivela un coerente e regolato modo di stare al mondo, proviene da una lunga e stratificata storia di equilibrati modi di co-costruire paesaggi. La vertigine del mondo, che si smonta e rimonta, in cui il paesaggio è pianificabile come uno sfondo sul quale l'umano vive, ha spinto a finalizzare risorse per letture macro del territorio, dei suoi fabbisogni e delle sue qualità di unicità. Senza considerare che gli studiosi, così come i suoi coautori, sono fra i tanti trasformatori, produttori e promotori dei suoi significati. Come osserva Marc Augé (2012: 34), le rivendicazioni di diversità e di apertura a culture differenti vengono troppo spesso “proclamate, banalizzate e messe in scena dal sistema”. In questo processo, ancora profondamente etnocentrico, si rinsalda il legame tra paesaggio e sviluppo dei territori, dimenticando i luoghi e la forza generativa delle relazioni che vi nascono.

Al contrario, l'esempio etnografico raccoglie una serie di pratiche minute e il lavoro portato avanti mostra *local knowledge* equilibrati, inseriti in contesti ancora densi “di uomini, donne e animali” (TETI, 2022: 86). Quello che chiamiamo *living heritage*, anche se oggi è associato a piccoli gruppi, dai confini relazionali variabili e porosi, continua a produrre saperi e socialità. È spazio di incontro in questa dimensione di scambio. Fuori dalla dimensione economica e dalla dimensione patrimoniale istituzionalizzata, è una risposta concreta di resistenza. Una risposta etica e quotidiana alla vita nell'Antropocene – che sembra sempre più separare i destini e le forme di vita umane da quelle degli altri esseri viventi – viene da qui, offerta dall'etnografia. *Embedded* e perduzioni mostrano analiticamente scenari senza confini specialistici, che potrebbero arricchirsi delle diverse prospettive disciplinari messe in dialogo. Le esperienze etnografiche trasformano il nostro modo di comprendere il paesaggio e l'idea di protezione dei suoi contesti si proietta in una dimensione utopica. Un'utopia dove il cambiamento è promosso, le quantità non vengono misurate e gli elenchi non sono necessari; dove le qualità emergono puntuali, non uniformi. In questa visione, anche la cartografia diventa narrazione della diversità, tracciando linee che non sono più confini rigidi, ma “soglie, margini attivi” (SENNET, 2008: 217). Un ideale che, sebbene distante dalla realtà attuale, resta desiderabile. Forse il paesaggio ci propone già i frammenti di una utopia esplosa, una società della partecipazione che, ancora, non esiste da nessuna parte.

Riferimenti bibliografici

- AMATO F., PARBUONO D., 2024, *Come un pesce, come un anfibio. Pescare, oggi, al Lago Trasimeno*, "Archivio di Etnografia", XVIII, 1, 2023, pp. 15-38.
- AUGÈ M., 2012, *Le trasformazioni del paesaggio urbano*, in PAPA C. (a cura di), *Lecture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano, pp. 29-25
- BARLOZZARI B., MINELLI M., 2023, *Ecologie, controversie e transizioni al Lago Trasimeno: esplorare l'acqua come dimora e piano d'immaginazione*, "Archivio di etnografia", XVIII, 1, 2023, pp. 39-64.
- BREDA N., 2020, *I respiri della palude*, Cisu, Roma [ed. or. 2000].
- GEERTZ C., 1999, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna. [ed. or., *The World in Pieces: culture and politics at the end of the century*, 1998].
- HERZFELD M., 2004, *The Body Impolitic. Artisan and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, University of Chicago Press, Chicago.
- HARRISON R., 2020, *Il patrimonio culturale. Un approccio critico*, Pearson, Milano [ed. or., *Heritage. Critical approaches*, Routledge, Londra, 2013].
- HARAWAY D., 2023, *Manifesto delle specie compagne. Cani, persone e altri partner*, Contrasto, Roma [ed. or., *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant otherness*, Prickly Paradigm, Chicago, 2003].
- LAI F., 2000, *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.
- LATOUR B., 2020, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano [ed. or. 2015].
- MAGNAGHI A., 2000, *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MAGNAGHI A., 2020, *Il principio territoriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MARCHESINI C., 2020-2021, *Paesaggio come patrimonio culturale: etnografie del Lago Trasimeno e dei suoi dintorni*, Università degli Studi di Perugia (Tesi di dottorato, tutor Fabio Mugnaini, XXXIV ciclo).
- MARCHESINI C., PARBUONO D., 2024, *TrasiMemo at Home. Dieci anni di antropologia, relazioni, prospettive*, Aguaplano, Perugia.

- PALUMBO B., 2010, *Sistemi tassonomici dell'immaginario globale. Prime ipotesi di ricerca a partire dal caso Unesco*, "Meridiana", 16, pp. 37-72.
- PAPA C., (a cura di), 2007, *Riflessioni sulla Convenzione europea*, "Umbria Contemporanea. Rivista di studi storicosociali", pp. 19-27.
- PAPA C., 2012, *Lecture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano.
- PARBUONO D., RONDINI E., 2024, *Storie, intrecci e (s)vincoli. Etnografia con due artigiani del Trasimeno*, "Archivio di etnografia", XVIII, 1, 2023, pp. 65-90.
- PIASERE L., 2002, *Etnografo imperfetto. Esperienze e cognizioni in antropologia*, Laterza, Taranto.
- SENNET R., 2012, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano [ed. or., *The Craftsman*, Yale University Press, New Haven & London, 2008].
- SETTIS S., 2010, *Paesaggio Costituzione cemento. La battaglia per l'ambiente contro il degrado civile*, Einaudi, Torino.
- TETI V., 2022, *Il mio paese non è un borgo*, in BARBERA F., CERSOSIMO D., DE ROSSI A. (a cura di), *Contro i borghi: Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli Editore, Roma, pp. 85-91.
- ZOLA L., 2019, «*Il volto del lupo è benedetto, chiederò al lupo*». *Rappresentazioni lupesche tra i popoli di lingua turca dal Caucaso alla Siberia orientale*, in BONATO L., ZOLA L., *Fantastiche montagne. Esseri e luoghi dell'immaginario nelle terre alte*, FrancoAngeli, Milano, pp. 75-92.

PIETRO MELONI

Polisemie del cibo: famiglia e impresa, consumi e patrimonio

1. Premessa

L'interesse per il cibo da parte di Cristina Papa ci permette di attraversare molti dei suoi studi e leggerli in una chiave unitaria, iniziando dal mondo contadino e dalla famiglia mezzadrile, dove il cibo rappresenta la base per capire il passaggio dalla società contadina ai consumi di massa, per arrivare poi alle imprese alimentari, dove le genealogie permettono di spiegare il rapporto con la tradizione e i saperi tecnici e ci si apre a un mondo di consumi che guarda alla patrimonializzazione alimentare. Intendere il cibo come fatto sociale totale (MAUSS, 2016) permette a Papa di tenere insieme più aspetti della società, facendoli ruotare intorno a un oggetto comune.

In questo testo ripercorro alcuni dei principali contributi di Papa al tema dell'alimentazione, in particolare gli studi sul farro, sul pane, sul tartufo e sull'olio.

Ciò che voglio mettere in luce è la particolare sensibilità con cui Papa affronta questi temi, saldamente ancorata a una tradizione di studi italiani che hanno guardato "a casa" con l'intenzione di analizzare in modo antropologico temi storici, sociali e culturali, utilizzando come lente d'ingrandimento le forme di produzione e di consumo maggiormente legate a una prospettiva storica e marxista, per poi aprirsi ai pionieristici studi di antropologia dell'impresa e del patrimonio.

2. *Cibi caldi e cibi freddi: il farro in Valnerina*

A partire dagli anni Ottanta del Novecento Papa inizia a interessarsi agli stili di vita e ai modelli di famiglia della società contadina

umbra (PAPA, 1983) e, a seguire, di questioni legate al cibo e all'alimentazione, nello specifico il pane (PAPA, 1985) e il farro (PAPA, 1990).

La ricerca sui cereali accompagnerà a lungo le sue riflessioni, attraversando il mondo contadino, la nascita delle imprese familiari, il consumo di massa. Se l'attenzione per il sociale, le disuguaglianze e la dimensione politica della ricerca saranno un tratto distintivo delle ricerche di Papa – anche per la formazione avvenuta sotto la guida di Tullio Seppilli –, nelle prime indagini di campo è possibile rilevare elementi teorici che nel tempo subiranno influenze differenti e trasformazioni seguendo le relazioni accademiche (ad esempio con Siena e con Cagliari) e le correnti di maggiore influenza internazionale. Il lavoro sul farro in Valnerina è un buon esempio di un'indagine di antropologia storica con una forte attenzione all'analisi simbolica del cibo e alla rilevazione di polarizzazioni strutturali – cibi freddi e cibi caldi, che Papa riprende da Logan e Morrill (1979) e da Bromberger (1985) ma che sembrano rimandare a un'eco lévi Straussiana presente nelle sue letture giovanili (PAPA, 2018: 269).

Ripercorrendo la storia della coltivazione del farro a partire dalle testimonianze di Plinio, Papa nota che mentre in diverse parti d'Italia questa coltivazione inizia a diminuire dal Medioevo, in Umbria rimane presente fino al Novecento. Il territorio di Monteleone di Spoleto è una delle poche zone in Italia dove la coltivazione e il consumo di farro non sembra mai essersi interrotta (PAPA, 1993: 10). Le modalità di consumo, ridotto in pezzi e bollito in acqua o in brodo – una tradizione che a suo avviso risale alla *puls* romana (*ibidem*) – sono indice di un cibo povero, proprio del mondo contadino, che però garantiva la possibilità di consumare ciò che si produceva (ivi: 11-12). In quanto cibo povero, il farro assume anche valenze identitarie degradanti, da utilizzare in forma discriminatoria per definire l'altro in termini oppositivi – secondo una logica ben definita da Bourdieu (2011) come gusti che si manifestano attraverso il disgusto per i gusti degli altri. Il farro diventa segno di alterità e i “mangiafarre” sono coloro a cui si appunta questo tratto negativo (PAPA, 1993: 13). È però l'opposizione caldo/freddo che permette di giustapporre i consumi alimentari in una dimensione gerarchica alto/basso, quotidiano/straordinario. Il farro è definito un cibo rinfrescante, scarsamente nutriente e adatto per pasti leggeri o per i malati; al contrario di cibi calorosi (come la carne) che invece danno forza, fanno sangue, hanno caratteristiche afrodisiache. Nell'opposizione caldo/freddo, cibi straordinari nell'e-

conomia alimentare contadina e cibi ordinari ma poveri, si inseriscono i cibi neutri, come la pasta e il pane, il cui consumo quotidiano è considerato necessario e la cui definizione è data spesso da una difficoltà di classificazione immediata in una delle due categorie principali. Il farro viene considerato fresco per la sua residualità e arcaicità (ivi: 19), poco lavorato e quindi troppo vicino alla natura, a differenza del grano che invece viene trasformato in farina e poi in pane e pasta.

La posizione degradante occupata dal farro sembra essere alla base del suo generale abbandono nel secondo dopoguerra, in un momento in cui la società contadina affronta una profonda trasformazione e crisi e ci si avvia verso consumi di massa e industriali, alla ricerca di cibi più pregiati e, in un certo senso, più “caldi”. È però nel suo iniziale e momentaneo abbandono che Papa individua uno dei principi chiave dei processi di patrimonializzazione, ossia la riscoperta come tratto distintivo e identitario. Posto a distanza dalla necessità alimentare, il farro può essere recuperato come prodotto identitario per i monteleonesi – un processo di recupero ben spiegato da Hermann Bausinger (2005). Qui si evidenzia il passaggio più importante, quello che vede la produzione di farro inserirsi in un circuito nazionale e quindi non più destinato al consumo domestico contadino quanto piuttosto al mercato di massa (ivi: 24-25).

3. Il pane e l'olio: da contadini a imprenditori

Il passaggio dalla produzione per un consumo domestico alla produzione per un consumo di massa segna profondamente la famiglia contadina, che si trasforma, quando possibile, in famiglia impresa.

È il caso dell'azienda della famiglia Novelli, di cui Papa ricostruisce la storia, mettendo in evidenza il rapporto che viene a crearsi tra panificazione industriale, tradizione e saperi locali (PAPA, 1994, 1999). In una comparazione con l'importante famiglia di panificatori francesi Poilâne, Papa restituisce la complessità delle relazioni familiari che in un certo modo servono a superare le letture antropologiche classiche sul pane, incentrate sugli aspetti estetici, simbolici e sui saperi tecnici (CIRESE, 1990; BUTTITTA, CUSUMANO, 1991), aprendo a una lettura dell'impresa in cui alla razionalità economica si affiancano le riflessioni sul dono e sulla parentela (PAPA, 1994: 41). L'importanza della famiglia come elemento identitario distintivo segnala uno spostamen-

to verso i temi del patrimonio culturale, che dalla fine degli anni Novanta in poi diventeranno predominanti nel panorama antropologico italiano. Lo si nota quando Papa sottolinea l'importanza della relazione "tradizione di famiglia/tipo di impresa"¹, che può essere spesa in relazione a prodotti tradizionali come il pane e l'olio ma sembrerebbe stonare se applicata a un'impresa idraulica o di computer (ivi: 45)².

Se il tema del dono – sul quale torneremo con più attenzione nel paragrafo successivo – è utilizzato per spiegare alcune dinamiche relazionali fondate su principi che non possono essere ridotti alla razionalità economica, nella genealogia – nei modi in cui viene raccontata, prodotta, resa pubblica – emergono gli aspetti che maggiormente caratterizzano alcune delle dinamiche della famiglia impresa. Sia per i Poilâne, sia per i Novelli, la genealogia sembra mettere in risalto i problemi di successione e il ruolo degli eredi, che lavorano sulla produzione di una propria rappresentazione pubblica. Così si parla di impresa di famiglia principalmente perché a lavorarci è la famiglia intera e perché la residenza familiare coincide con quella dell'impresa (ivi: 46), piuttosto che per una presunta unità familiare. In questa narrazione le storie di vita si intrecciano con la tradizione del pane, a garanzia di una identità che trova il proprio fondamento nei saperi tecnici e nella località. Si tratta di saperi che non sempre sono meccanizzabili e dunque permettono di rivendicare una tradizione di antiche radici, come avviene per il lievito, che non ha un'origine industriale ma viene da un'anziana donna umbra (ivi: 47). La tradizione, però, è utilizzata anche in modo deterioro, in un processo di mercificazione che lega insieme le esigenze dei consumi della società di massa – produzione illimitata e disponibilità immediata – con il desiderio di un consumo nostalgico – il pane di una volta, di produzione limitata, difficile da reperire. Nascono così nomi evocativi e *kitsch*³ – "Rustichello", "Ciocciarina" (*ibidem*) – e immagini di uomini e donne in costumi tradizionali per pubblicizzare i prodotti locali e tradizionali.

1 Jean-Pierre Warnier (2005) ha mostrato i processi di produzione della merce autentica, anche in relazione alla panificazione Poilâne, e l'importanza della famiglia impresa nel legittimare la profondità storica dei saperi tradizionali.

2 Richard Sennett (2012), riflettendo sui saperi artigiani, ha proposto, in modo non del tutto provocatorio, di considerare artigiani le persone che lavorano a Wikipedia. Già da anni, ormai, i *makers* sono considerati veri e propri artigiani digitali.

3 Tra gli anni Sessanta e Settanta gli importanti lavori di Gillo Dorfles (1990) e Abraham Moles (1979) avevano ben mostrato l'utilizzo pubblicitario del folklore.

Se passiamo alla produzione di olio umbro, l'importanza della famiglia impresa fa emergere un ulteriore aspetto di rilevanza antropologica, quello che riguarda la relazione tra famiglia, località e tipicità.

In netta opposizione con alcuni autori decostruzionisti che, nelle loro ricerche, postulano una definitiva invenzione della località (ULIN, 1995; TERRIO, 1996) e quindi ritengono il prodotto tipico superiore non per una qualità oggettiva ma per ragioni politiche che manipolano i gusti e quindi naturalizzano la cultura – in una lettura probabilmente non del tutto corretta dei processi di naturalizzazione del gusto studiati da Bourdieu (2011) – Papa rivendica dei fondamenti oggettivi nella produzione del prodotto tipico. Questo, certamente, può essere un'invenzione ma “non per questo la differenza di valore di un vino dall'altro o di un olio dall'altro è priva di una sua realtà materiale fuori dalla sua rappresentazione culturale” (PAPA, 1999: 139). Papa sottolinea l'importanza dell'agency degli attori sociali coinvolti nella produzione dei prodotti tipici, i quali modellano – talvolta in modo inconsapevole – la propria storia e la propria cultura perché è di loro che si parla (ivi: 140). Il passaggio al modello dell'impresa, che deve necessariamente fare i conti con l'ambiguo rapporto tradizione/modernità, introduce adesso a un discorso relativo ai processi di patrimonializzazione.

4. L'olio e il tartufo: tra dono e patrimonio

Il patrimonio, inteso come discorso autorizzato (SMITH, 2006: 29) su beni materiali e immateriali, consente un ulteriore passaggio negli studi di Papa, evidenziando ancora una volta le trasformazioni occorse dalla fine della società contadina e i ripensamenti di fronte alla società di massa. In una tensione costante tra elementi di sopravvivenza e nuove elaborazioni della storia e dei prodotti locali, il patrimonio si inserisce dentro la struttura economica familiare per eccederla, per mostrarci la complessità del mondo contadino e la sua non riducibilità a ragionamenti esclusivamente economici.

D'altronde l'economicismo dei decostruzionisti rivela secondo Papa (1999: 142) tutti i limiti di una prospettiva “apocalittica”, incapace di vedere aspetti quali le soggettività locali e il rapporto specifico tra locale e globale (*ibidem*). La specificità territoriale, il portato storico e culturale che la caratterizza, sono elementi che non possono non essere considerati, in quanto non solo garantiscono la qualità di un

prodotto tipico ma si inseriscono nella costruzione dell'inalienabilità dei prodotti. Patrimonio locale e beni inalienabili sono elementi di riflessione che Papa utilizza per spiegare l'indissolubile relazione tra prodotti, territorio e saperi tradizionali. Ricorrendo alle teorie di Annette Weiner (1992) sull'inalienabilità dei doni nello scambio *kula* e di André Leroi-Gourhan (1977) sullo stile etnico, Papa immagina un rapporto tra beni inalienabili, tradizione e rapporti con il territorio. Il punto chiave è quello di considerare non tanto ciò che viene scambiato nel circuito dei prodotti tipici ma quello che invece non può essere oggetto di scambio, in quanto inalienabile e dunque irriducibile a merce. È il caso del paesaggio – un altro dei grandi temi di cui Papa si è occupata lungo il suo percorso di studiosa –, che non può essere materialmente scambiato (PAPA, 1999: 173-174) e che non si perde nel momento in cui il prodotto tipico, l'olio, viene inserito nel mercato e venduto. I richiami alla natura, al paesaggio, alle architetture che spesso compaiono nelle etichette dell'olio umbro – o, diversamente, le immagini disegnate delle aziende agricole tipiche delle etichette dei vini francesi o, ancora, alcune etichette del Chianti Classico in cui compaiono volti stilizzati di contadini – sono espressione dell'inalienabilità del territorio che conferisce al prodotto tipico qualità che sembrano avvicinarlo più al dono che alla merce (ivi: 174).

L'idea del dono, dello *bau* maussiano, lo spirito della cosa donata che vuole tornare al donatore e che definisce l'inalienabilità del dono, ritorna nella lettura dei cercatori di tartufi in Umbria (PAPA, 2000) e delle trasformazioni per le concessioni di uso del territorio. Considerato un dono di natura, il tartufo diviene non solo oggetto di mercificazione e vendita – come accade spesso nella raccolta di funghi – ma dono da riservare a persone speciali, amici o parenti. I cavatori di tartufo, detentori di saperi tradizionali non facilmente trasmissibili e imparati nell'arco di una vita, spesso nelle relazioni familiari, rappresentano il polo del dono, che si contrappone però alle trasformazioni più recenti, dove la ricerca dei tartufi innesca nuove relazioni di scambio al di fuori del mercato: “sono scomparse, le forme amicali o di baratto di cava di tartufi, il dono periodico e ritualizzato di tartufi, il dono delle tartufoie private alla comunità” (ivi: 35). Il dono, che tende a perdersi nel momento in cui subentrano cavatori amatoriali, associazioni e nel momento in cui si danno vita a mostre e fiere, sembra garantire al patrimonio la sua sottrazione dalla logica della merce e, quindi, a posizionarlo nel regime di inalienabilità.

5. Conclusioni

Il cibo, nelle fasi di produzione e di consumo, nelle sue relazioni con il territorio e con i saperi tecnici e tradizionali, è utilizzato da Papa per parlare di una molteplicità di argomenti e per cogliere le tensioni che attraversano il passaggio epocale che dalla società contadina porta alla società di massa, dove i consumi non sono più necessariamente legati all'autoproduzione e dove la località è spesso mercificata.

Il cibo permette a Papa di parlare di famiglia, di imprese, di patrimonio, di consumi di massa, di mercificazione, patrimonializzazione e inalienabilità del territorio. In questa polisemia si incrociano temi e teorie, spaziando da letture di antropologia storica e simbolica, a raffinate interpretazioni di antropologia economica, mai sottomesse a letture esclusivamente economiciste. Il cibo è inoltre uno spazio di indagine che consente di leggere con sensibilità antropologica i grandi paradigmi teorici che si impongono a livello mondiale.

Il cibo, dunque, non è un elemento che viene isolato dal contesto, sottratto alla storia, ridotto a un'analisi esclusivamente culturale o simbolica. Il cibo è una chiave di lettura della società, che parla di territorio, agricoltura e impresa (PAPA *et alii*, 2021), di paesaggio, emancipazione sociale, trasformazioni epocali. In esso ritroviamo i temi classici dell'antropologia economica, come lo scambio, il dono e la mercificazione; ma anche quelli dell'antropologia politica, come i movimenti sociali e la dimensione del potere – poi studiati da Koenigler (2023); e, infine, gli studi sul patrimonio, che incrociano il paesaggio, l'identità e la tipicità.

Riferimenti bibliografici

- BAUSINGER H., 2005, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Guida Editore, Napoli.
- BOURDIEU P., 2011, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, il Mulino, Bologna.
- BROMBERGER C., 1985, *Identité alimentaire et altérité culturelle dans le nord de l'Iran : le froid, le chaud, le sexe et le reste*, in FDL Université de Neuchâtel, 6, Neuchâtel, Institut d'ethnologie, 1985, pp. 5-34.

- BUTTITTA A., CUSUMANO A., 1991, *Pane e festa: tradizioni in Sicilia*, Guida Edizioni, Napoli.
- CIRESE A. M., 1990, *Il pane cibo e il pane segno*, "L'Uomo", 3, 1, pp. 31-38.
- DORFLES G. (a cura di), 1990, *Il kitsch. Antologia del cattivo gusto*, Mazzotta, Milano.
- KOENSLER A., 2023, *Surviving in an age of transparency: Emancipatory transparency-making in food governance in Italy*, "American Anthropologist", 125, 3, pp. 546-558.
- LEROI-GOURHAN A., 1977, *Il gesto e la parola*, I-II, Einaudi, Torino.
- LOGAN M. H., MORRILL W. T., 1979, *Humoral medicine and informant variability: an analysis of acculturation and cognitive change among Guatemalan villagers*, "Human Organization", 38, 4, pp. 785-802.
- MAUSS M., 2016, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Einaudi, Torino.
- MOLES A., 1979, *Il kitsch. L'arte della felicità*, Officina Edizioni, Roma.
- PAPA C., 1983, *Il ciclo della vita familiare mezzadrile. Alcuni risultati di un'inchiesta nel Comune di Monte Santa Maria Tiberina*, "L'Uomo Società tradizione sviluppo", 7, 1-2, pp. 185-203.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Editore Umbra, Foligno.
- PAPA C., 1990, *Un segno dell'identità: il farro in Valnerina*, "L'Uomo", III, 1, pp. 9-29.
- PAPA C., 1993, *Famiglia, residenza, patrimonio: quali modelli?*, "La Ricerca Folklorica", 27, pp. 13-33.
- PAPA C., 1994, *Il nostro pane quotidiano*, "La Ricerca Folklorica", 30, pp. 41-50.
- PAPA C., 1999, *Antropologia dell'impresa*, Guerini Scientifica, Rimini.
- PAPA C., 2000, *Il tartufo "dono di natura"*, "La Ricerca Folklorica", 41, pp. 25-36.
- PAPA C., 2018, *Autobiografia*, "La ricerca folklorica", 73, pp. 269-274.

- PAPA C., REDINI V., MOLLONA M., SINISCALCHI V., 2021, *Antropologia delle imprese. Lavori, reti, merci*, Carocci, Roma.
- SENNETT R., 2012, *L'uomo artigiano*, Feltrinelli, Milano.
- SMITH L., 2006, *Uses of Heritage*, Routledge, London.
- TERRIO S. J., 1996, *Crafting Grand Cru Chocolates in Contemporary France*, "American Anthropologist", 98, 1, pp. 67-79.
- ULIN R. C., 1995, *Invention and representation as cultural capital: Southwest French winegrowing history*, "American Anthropologist", 97, 3, pp. 519-527.
- WARNIER J-P., 2005, *La cultura materiale*, Meltemi, Roma.
- WEINER A., 1992, *Inalienable Possessions. The Paradox of Keeping-While-Giving*, University of California Press, Berkeley.

MARIANNE MESNIL

Antropologia in agguato. Un incontro con Emile Benveniste e Marcel Mauss durante un viaggio turistico in Cina^{*}

1. Resoconto di viaggio

Agosto 2006, Bruxelles Gare du Midi. Tre turisti occidentali (tra cui un sinologo) salgono su un aereo per Parigi-Roissy, diretti a Shanghai e poi a Xining, nella terra dei pastori di yak sull'altopiano tibetano, nella provincia del Qinghai, a 2.275 metri di altitudine.

Xining, città di oltre un milione di abitanti, si trova nel nord-ovest della Cina, lungo l'antica Via della Seta. È proprio qui che fu inaugurato il tunnel himalayano noto come "Yangbajing Tunnel", lungo circa 3.000 metri, che collega Lassa. Ma non siamo qui per questo.

Siamo venuti a scoprire una regione ancora poco visitata dai turisti, dove i segni della colonizzazione cinese sono già visibili. Da queste vaste distese, la città è spuntata come funghi dopo la pioggia. E la frequente presenza di filo spinato rivela chiaramente la politica di recinzione del governo cinese, che mira ad impedire l'accesso a questi pascoli liberi e a sedentarizzare i pastori costringendoli a rinunciare al loro stile di vita ancestrale.

Per il momento, le tre piccole sagome che si trovano in mezzo a questo paesaggio grandioso sono lì solo per scoprirne la bellezza, non per studiarla. In programma, quindi, ci sono alcune visite ai templi, intervallate da passeggiate in prati fioriti dove le marmotte spuntano qua e là tra la flora selvaggia e colorata di delphinium, aconiti e altre orchidee...

^{*} Traduzione di Filippo Zerilli (NdC).



Come antropologa “in vacanza”¹, non cerco di saperne di più su questi pastori di yak di origini diverse (oltre trenta etnie Hui, Han, Uiguri e persino Kirghisi o Tungus), la maggior parte dei quali pratica una forma di buddismo tibetano e altri sono musulmani. Tutti vivono i loro ultimi istanti di armonia in simbiosi con un paesaggio che sembra, finora, essere stato risparmiato dall’appetito rapace del governo centrale...

Partiamo alla scoperta di alcuni di questi templi, lungo strade a loro volta costellate di *stupa*, piccoli edifici sacri buddisti dove il popolo tibetano è solito fermarsi durante i suoi viaggi.

Ma non è in questi luoghi, né in nessuno dei templi più visitati della regione², che avviene l’incidente che voglio raccontare. Sto parlando di un piccolo tempio che scopriremo entrando nel suo modesto cortile interno.

Mentre noi turisti, con le macchine fotografiche sullo stomaco, ci guardiamo intorno nello spazio chiuso di questo luogo di culto, all’esterno si scatena un’agitazione accompagnata dal rombo delle moto (nuovi segni di prestigio che cominciano a infiltrarsi tra gli allevatori di yak) e ben presto un intero gruppo di uomini, donne e bambini, vestiti per l’occasione, appare nel cortile e prende subito possesso dello spazio, il “loro spazio”. Ci siamo sentite delle intruse e abbiamo subito messo via le nostre macchine fotografiche!

1 “Les écrivains sont en vacances, mais leur Muse veille, et accouche sans désespérer!” scriveva R. Barthes i cui ironici pamphlet nelle sue *Mitologie* non hanno perso nulla della loro attualità. Vedi *L’écrivain en vacances* in BARTHES, 1957: 30-33.

2 Il monastero di Kumbun, ad esempio, a 25 chilometri da Xining, risalente al XVI secolo, è un importante centro del buddismo tibetano e della setta “Bonnets jaunes”.

Tra “Loro e Noi”, gli sguardi si incrociano. Un fermo immagine; un momento di tensione, di sospensione, di esitazione. Come posso descrivere questo momento? Per quanto mi riguarda, non è più un momento di osservazione ma di esperienza.

Le famiglie si stavano sistemando lungo le pareti. All'improvviso, il capo (del clan, del lignaggio?) ci ha visto! Suntuoso nel suo ampio mantello, con i capelli neri e le collane scintillanti di ambra e corallo, il suo sguardo si fa più intenso e interrogativo.

Interpreto: “Chi sono questi stranieri? Cosa sono venuti a fare nel nostro tempo, in questo giorno di festa, di raduno dei nostri?” Un altro momento di esitazione... e improvvisamente la scelta è fatta: il capo viene verso di noi con un otre pieno di yogurt di yak e ci fa cenno di stringere le mani. È così che assorbiamo la preziosa bevanda della pacificazione.

Tra “Loro e Noi”, il gesto di ospitalità è stato compiuto; la bevanda data e ricevuta, “incorporata” persino. L'ampio sorriso del capo lascia il posto a uno sguardo severo. Dopo i ringraziamenti, abbiamo lasciato il cortile con discrezione, mentre i preparativi per la festa continuavano.

2. *Antropologia in agguato: Benveniste e Mauss “sul terreno”*

Cosa è successo? In apparenza non molto: un semplice incontro tra tre turiste occidentali e un gruppo di locali, in una zona del mondo poco frequentata dal turismo in generale e da quello occidentale in particolare.³

Ma in quei pochi secondi, in quel breve scambio di sguardi attoniti, seguito da qualche secondo di esitazione e poi da una corsa verso di noi, gli “stranieri”, per fare il gesto di offrire ospitalità, l'incontro è passato dal *sospetto* alla *pacificazione*.

Questa piccola sequenza improvvisata ha presto evocato in me il binomio formulato da Benveniste: *Hostis / Hospes*. Torniamo quindi a questo binomio che era così familiare a linguisti e antropologi negli anni Sessanta.

3 Nel 2006, i turisti erano quasi esclusivamente cinesi e l'inglese o qualsiasi altra lingua straniera erano inesistenti. Nei pochi ristoranti e alloggi disponibili si parlava solo tibetano e cinese. Poco dopo la nostra visita, la regione è stata completamente chiusa al turismo, in seguito alle rivolte delle popolazioni tibetane oppresse dal regime cinese, nonostante il video di propaganda pubblicato su Facebook: *Les bergers du Qinghai sortent de la pauvreté*: <https://www.facebook.com/share/v/16V1HLx8cX/>.

3. *Benveniste: Hostis / Hospes*

Ennemi / Hôte: Apprendiamo innanzitutto che, nel suo senso arcaico di “straniero”, il termine *hostis* non ha una dimensione ostile: l'autore afferma nel sommario di questo capitolo: “un *hostis* è colui che compensa il mio dono con un contro-dono” (BENVENISTE, 1969, I: 87).

E più avanti:

Per spiegare il rapporto tra “ospite” e “nemico”, è generalmente accettato che entrambi derivino dal significato di “straniero”, ancora attestato in latino; quindi “straniero favorevole – ospite” e “straniero ostile – nemico”. [...] All'uomo libero, nato nel gruppo, si oppone lo straniero (greco *xenos*), cioè il nemico (lat. *hostis*), suscettibile di diventare mio ospite (greco *xenos*, lat. *hospes*) o mio schiavo se lo catturo in guerra (BENVENISTE 1969, I: 92).

Di seguito possiamo solo schematizzare la presentazione di questa opposizione, il cui contenuto si è ovviamente evoluto dall'antichità, in particolare per quanto riguarda la nozione di straniero.

Tuttavia, la doppietta etimologica è ancora attuale. Ci sono molti casi di incontri tra persone di culture diverse, in cui *hospes* si trasforma in *hostis*, dimostrando la dimensione agonistica del dono e dimostrando che la xenofobia è semplicemente l'altra faccia dell'ospitalità!⁴

Benveniste cita anche il doppio etimologico del francese *hôte / hostile* (BENVENISTE, 1969, I: 355-361).

Va inoltre notato che, nella lingua francese, il primo termine va già chiarito, poiché, a seconda del contesto, il termine *hôte* può riferirsi tanto alla persona che accoglie il visitatore quanto a quella che viene accolta. E si parla di “ricevere” (lo straniero) e di “essere ricevuti” (dall'autoctono).

4 È proprio il vissuto di questa esperienza in Romania, nell'estate del 1992, durante le *Journées d'ethnologie européenne comparée*, che spinse il nostro compianto collega Vintilă Mihăilescu e me a scrivere un articolo sull'argomento (cfr. MESNIL, MIHĂILESCU, 1998). C'era insieme a noi anche Cristina Papa!

4. Da Benveniste a Mauss. L'ospitalità come sistema di prestazioni totale

Per chiarire la nozione di *Hostis*, Benveniste fa riferimento alla pubblicazione di M. Mauss sul *Potlatch* (MAUSS, 1969 [1920]: 29).

Facendo un paragone con società lontane in cui si pratica il *Potlatch*, lo specialista delle società indoeuropee insiste, seguendo M. Mauss, sull'obbligo di reciprocità che questo sistema di scambio implica:

Questo tipo di relazione tra individui o gruppi non può non evocare la nozione di *Potlatch*, così ben descritta da Marcel Mauss. Questo sistema, noto tra le popolazioni indiane dell'America nord-occidentale, consiste in una serie di doni e contro-doni, con un dono che crea sempre l'obbligo da parte del partner di fornire un dono maggiore [...] L'ospitalità è illuminata dal riferimento al *Potlatch*, di cui è una forma attenuata. Si basa sull'idea che un uomo sia legato a un altro (*Hostis* ha sempre un valore reciproco) dall'obbligo di compensare una certa prestazione di cui ha beneficiato (BENVENISTE, 1969, I: 94).

Dobbiamo quindi fare una breve digressione su questo *Saggio sul dono*, che ha dato origine a molti dibattiti nel campo dell'antropologia. Lungi dall'essere terminati, questi dibattiti hanno trovato nuova linfa, in particolare grazie alle pubblicazioni della "Revue du MAUSS" e al suo iniziatore, Alain Caillé, il cui obiettivo, sulle orme del fondatore dell'antropologia francese, è quello di criticare la diffusione del modello economico nelle nostre società occidentali, stabilendo un *paradigma del dono* come vero e proprio sistema alternativo a quello dell'*Homo economicus* occidentale.⁵

5. La trilogia di Marcel Mauss⁶

Nel *Saggio sul dono* (MAUSS, 1950 [1925]), l'autore cerca di dimostrare che l'*Homo economicus* non è un modello universale, come siamo

5 Nel 1981, l'economista e sociologo Alain Caillé, sostenuto da un'équipe multidisciplinare di ricercatori in scienze umane, ha fondato "La Revue du MAUSS", Mouvement Anti-utilitariste dans les Sciences Sociales.

6 Poiché mi rivolgo agli antropologi, non credo debba entrare nei dettagli della trilogia maussiana del "*dare, ricevere, restituire*". Per le nuove generazioni, rimando alle pubblicazioni e ai video di Alain Caillé, disponibili online. I numeri 11 e 12 de "La Revue du MAUSS" (1-2 1991) sono dedicati allo sviluppo di questo nuovo programma di ricerca, che estende il pensiero di Mauss alla società contemporanea.

portati a credere. Per farlo, l'autore si basa su studi etnografici di società "primitive"⁷ basate su un sistema di scambio completamente diverso.

Mauss vede un "sistema di prestazioni totale" la cui essenza non è solo "pagare per servizi e cose, ma anche mantenere un'alleanza redditizia" (MAUSS, 1950 [1925]: 268). Il mantenimento della relazione è al centro di questi scambi ed implica che i tre termini del sistema siano rispettati.

Nella seconda fase della sua ricerca, l'antropologo trovò tracce di pratiche simili al *Potlatch* nelle società europee, e in particolare in quelle germaniche, che lo portarono a conferire un carattere universale a questo sistema:

Nel mondo germanico fiorì in alto grado il sistema sociale che ho proposto di chiamare "sistema delle prestazioni totali". In questo sistema, che non è solo giuridico e politico, ma anche economico e religioso, i clan, le famiglie e gli individui sono legati tra loro da prestazioni e contro-prestazioni perpetue [...] Dopo aver creduto a lungo che questo sistema fosse molto generale solo nelle società arretrate, ora ne constatiamo l'esistenza in buona parte del diritto antico delle società europee (MAUSS, 1969 [1924]: 47).

Riprendendo questo approccio, Alain Caillé parla di un *paradigma del dono* che si oppone tanto alla logica del "baratto" (X dà a Y che a sua volta dà a X), quanto alla logica del "contratto" (X vende a Y che lo paga secondo gli accordi) in cui, al contrario, ogni partner si trova "alla pari", ponendo fine alla relazione.

Leggendo il *Saggio sul dono* di Mauss, Benveniste conclude che l'ospitalità è un caso particolare del *potlatch*, inteso nel suo senso universale, che esprime sia la duplice opposizione di nemico / amico sia la sua potenziale dimensione agonistica.

L'ospitalità ha quindi anche un carattere obbligatorio. Non è un atto di generosità individuale o collettiva, ma un obbligo originariamente sacro.

È il caso del famoso episodio della Bibbia, Genesi 18, noto come *l'ospitalità di Abramo*, che evoca i due gesti di "lavare i piedi" ai tre visitatori e di uccidere un vitello per invitarli a condividere il pasto.⁸

7 Principalmente popolazioni aborigene del Canada settentrionale che praticano il "sistema di scambio *Potlatch*".

8 A questo proposito, si veda la nostra analisi di questo episodio e delle sue trasformazioni dalla forma canonica attraverso gli apocrifi slavo-bizantini fino ai racconti popolari (MESNIL, POPOVA, 2016: 269-301).

Anche l'antica Grecia offre molti esempi di questa ospitalità sacra, in particolare nell'epica di Omero, come espresso in questi versi dell'Odissea, pronunciati dal guardiano di maiali Eumeo a Ulisse, che si presenta come un mendicante:

Straniero, non ho il diritto, anche se arriva qualcuno più miserabile di te, di mancare di rispetto a un ospite. Sono tutti inviati da Zeus, stranieri e mendicanti (si veda la conversazione di Ulisse con Eumeo, Canto IV, verso 50 e seguenti, HOMÈRE, 1959: 204).

6. *Condividere il cibo*

Come abbiamo già visto, una forma di ospitalità particolarmente comune è quella di invitare uno straniero alla propria tavola, come illustrano i due esempi precedenti.

Ma la condivisione del cibo, e più in particolare l'“offrire da bere”, ci dà un altro esempio dell'ambiguità di questo gesto, che mira a “incorporare” o “eliminare” lo straniero.

Ne troviamo un'illustrazione in un altro termine duale a cui l'antropologo Mauss ha dedicato alcune pagine che non sono sfuggite al linguista Benveniste: si tratta della parola dono in inglese *gift*, “cadeau” o “veleno”⁹:

Il destino stesso della parola varia a seconda della lingua, il significato di veleno è quasi l'unico conservato nel tedesco moderno, il significato di dono e di donazione è l'unico conservato in inglese (MAUSS, 1969 [1924]: 46).

Come si vede, si tratta di un'altra coppia di opposti, anch'essa indicativa di uno spostamento di significato da un estremo all'altro. Offrendo del cibo a uno sconosciuto, si tratta di eliminare un potenziale nemico avvelenandolo o di renderlo amico condividendolo? È la stessa ambivalenza che Benveniste ha notato nel binomio *hostis/hospes*: Ci “fideremo” dello straniero (lo sconosciuto) o sceglieremo la “diffidenza”, in altre parole la guerra?

9 Cfr. MAUSS, 1969 [1924]: 46-51, e BENVENISTE, 1969: 325.

7. *Arrendersi? Turisti e locali*

Durante il nostro incontro improvvisato con i pastori di yak, lo yogurt è stato dato, ricevuto e incorporato! Quando ricevetti questo dono, ebbi la sensazione di vivere un momento di svolta, come descritto da Benveniste e Mauss nella loro analisi.

Tuttavia, questo episodio imprevisto del nostro viaggio¹⁰ ha messo di fronte due mondi: quello dei gruppi sociali indigeni il cui punto di riferimento è un codice di ospitalità in cui l'accoglienza è obbligatoria; e quello dei turisti, generalmente ignari di queste regole, che, volenti o nolenti, appartengono a un *Homo economicus* guidato da una "logica del contratto" e da valori di profitto imposti e globalizzati dall'Occidente¹¹.

Cosa succede allora al terzo termine del sistema? Cosa succede all'atto del "restituire"?

Storicamente, questi scontri, raramente pacifici, sono stati il segno distintivo delle esplorazioni e delle imprese coloniali di ogni tipo, le cui conseguenze sono ben note: riduzione in schiavitù delle popolazioni, saccheggio del cosiddetto Terzo mondo... Una violenza che difficilmente ha dato agli *Hospes* la possibilità di avere la meglio sugli *Hostis*!¹²

Per certi versi, il turismo può essere visto come una particolare forma di confronto con l'*altro*, quando questo *altro* fa ancora parte di un mondo in cui l'ospitalità non ha perso il suo valore sacro.

Se non è stato programmato (coordinato) in modo che "tutto vada bene", questo incontro tra due mondi rischia di generare incomprensioni e di far pendere il binomio verso il suo polo negativo! L'occidentale, infatti, nella posizione di "ricevere" (ospitalità), non sa "cosa significa dare"¹³ e raramente comprende il sistema relazionale in cui si trova coinvolto.

10 Sempre più spesso, con lo sviluppo del turismo, questo tipo di incontro può far parte di un "programma" offerto dalle agenzie di viaggio. Si assiste così alla "mercificazione delle tradizioni" (NAGY, 2009), in cui le popolazioni locali si prestano alla messa in scena dell'ospitalità come a qualsiasi altro spettacolo folcloristico.

11 Anche quando sono ribelli al sistema, come gli *hippy* (con il loro slogan *Peace and Love*), che negli anni Settanta e Ottanta si ribellavano all'*American way of life*.

12 Si veda in particolare ZIEGLER, 2008.

13 Si veda "La Revue du MAUSS", 1993 e il video della conferenza di Alain Caillé con lo stesso titolo: *Ce que donner veut dire. Antropologia e filosofia del dono*, Cité des sciences et de l'industrie, 29 luglio 2020, https://youtu.be/lj264hnLwBg?si=_UqnZJJ1i4ykRQa9.

Gli stessi antropologi si sono resi colpevoli di tali fraintendimenti. Ciò è avvenuto soprattutto quando, con la caduta del Muro di Berlino nel 1989, si sono moltiplicati gli incontri tra Est e Ovest. Le incomprensioni che ne sono derivate possono essere attribuite alla stessa mancanza di comprensione reciproca dei codici culturali coinvolti.

In particolare, la famosa *ospitalità balcanica*, radicata in un “paradigma del dono”, è stata minata dai partner occidentali modellati su una “logica del contratto”¹⁴.

Per quanto mi riguarda, ho cercato di cogliere qualche rara palla lanciata dalle istituzioni europee dopo il 1989 come una boccata d'ossigeno dall'Occidente all'Oriente.

Facendo tesoro di quasi un quarto di secolo di “esperienza sul campo”, ho colto l'opportunità offerta dai programmi Tempus e Copernicus e da altri scambi interuniversitari nella speranza di costruire qualche ponte al posto del muro caduto.

Ringrazio Cristina Papa e i suoi colleghi, nei quali ho trovato partner efficaci ed entusiasti per sostenere questa impresa, che mi ha permesso di restituire un po' di quello che ho ricevuto “dall'altra parte della cortina di ferro”.

Riferimenti bibliografici

BARTHES R., 1957, *Mythologies*, Seuil, Paris.

BENVENISTE E., 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Ed. de Minuit, Paris.

CAILLÉ A., 1993, *Ce que donner veut dire. Don et intérêt*, “La Revue du MAUSS”, Nouvelle série, n°1, pp. 3-9.

HOMÈRE, 1959, *L'Odyssée*, Garnier, Paris.

MAUSS M., 1950 [1925], *Essai sur le don. Formes et raisons de l'échange dans les sociétés archaïques*, in MAUSS, M., *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, pp. 143-279.

MAUSS M., 1969 [1920], *L'extension du Potlatch en Mélanésie*, ora in MAUSS M., *Oeuvres*, vol. 3, a cura di Victor Karady, Ed. de Minuit, Paris, pp. 29-34.

14 Questo è l'argomento del nostro articolo “a due mani” citato sopra: MESNIL, MIHĂILESCU, 1998. In questo caso, però, l'incomprensione è tra due partner “europei”!

- MAUSS M., 1969 [1924], *Gift-Gift*, ora in MAUSS M., *Oeuvres*, vol. 3, a cura di Victor Karady, Ed. de Minuit, Paris, pp. 46-51.
- MESNIL M., MIHĂILESCU V., 1998, *La table sens dessus dessous. De l'hospitalité agonistique*, in *Plus réel que le réel, le symbolique*, "La Revue du MAUSS", n. 12, pp. 185-194.
- MESNIL M., POPOVA A., 2016, *Les eaux-delà du Danube. Études de mythologie balkanique*, Ed. Petra, Paris.
- NAGY R., 2009, *La marchandisation des traditions. Tourisme et migration en Maramureș*, Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles, Bruxelles.
- ZIEGLER J., 2008, *La haine de l'occident*, Albin Michel, Paris.

Pragmatiche e politiche della cura

Durante una ricerca realizzata in Brasile sulla salute mentale di comunità,¹ ho potuto partecipare alle visite domiciliari che alcune operatrici di un servizio territoriale svolgevano abitualmente nella loro settimana lavorativa. Seguendone gli itinerari, ho avuto l'opportunità di confrontarmi con le difficili scelte che impegnano le persone alle prese con la malattia nelle loro case. Luoghi della cura, in cui, spesso in drammatiche condizioni d'incertezza, s'intrecciano ogni giorno flussi di pratiche concrete, forme di vita e processi di medicalizzazione.

In effetti, nell'indagine etnografica sul campo si entra spesso in rapporto con differenti orientamenti rispetto al corpo, la salute e la malattia, soprattutto quando il tentativo condiviso di raccogliere indizi ed elementi di conoscenza per trovare soluzioni praticabili deve fare i conti con la dimensione critica dello scorrere del tempo. Si tratta di ciò che Susan Reynolds Whyte ha chiamato con un'espressione efficace "pragmatica della incertezza", evocando i processi di ricerca d'aiuto nel corso dei quali le persone guardano alle conseguenze di trasformazioni corporee e dei tentativi di intervenire sul corso degli eventi che hanno ampie implicazioni di ordine sociale e morale. Se infatti l'incertezza è un aspetto sempre presente nel flusso delle pratiche di cura, andrebbe anche riconosciuto che in particolari momenti a essere in causa non è "una vaga angoscia esistenziale" ma i caratteri specifici dell'esperienza e della pratica "in situazione", insieme all'in-

1 "Politiche, cittadinanza e reti di salute mentale comunitaria" è il programma di ricerca di cui sono stato responsabile scientifico, tra il 2011 e il 2014, che ha studiato diversi ambiti (formali e informali) di risposta e di supporto ai problemi della salute mentale, in due città (Araraquara e São Carlos) dello Stato di São Paulo. Dell'équipe hanno fatto parte come ricercatori Michelangelo Giampaoli, Dalila Ingrande, Laura Cremonete e Paride Bollettin (nel primo anno d'attività). D'accordo con i partecipanti alla ricerca, manterrò l'anonimato dei miei interlocutori che sono qui indicati con pseudonimi.

contro/scontro fra diversi modi di ragionare, alcuni dei quali potrebbero risultare incompatibili fra loro (WHYTE, 1997: 19).

Da questo punto di vista, lo studio delle pratiche di gestione domestica della salute (SEPPILLI, 2003) permette di svelare aspetti rilevanti della sofferenza e della violenza strutturale soprattutto quando si concentra sulle zone interstiziali e nascoste dello scambio sociale. Costruire percorsi di mutuo supporto e d'assistenza reciproca, negli spazi abitati, porta quotidianamente le persone a tessere trame relazionali in quello che si disvela essere un campo d'interazioni, sensibile e dinamico, collocato fra produzione e riproduzione sociale. Alla ridefinizione di questo fondamentale "ambito del politico" un apporto decisivo è stato dato dalle lotte e dalla pratica del femminismo, un terreno d'impegno e di ricerca cui Cristina Papa ha attivamente contribuito e in merito al quale vorrei qui proporre alcune considerazioni, a partire dalla mia esperienza etnografica nel campo della salute collettiva.

1. *Visite domiciliari*

Ad Araraquara, una delle città con più alto reddito pro-capite ed elevato tasso di sviluppo economico dello stato di São Paulo, recentemente e in breve tempo sono sorte ampie aree abitative popolari. Periferie satelliti in cui famiglie numerose cercano di sopravvivere con i programmi federali per le classi povere e che forse pochi abitanti dei quartieri residenziali del centro vorrebbero visitare. Quando abbiamo fatto visita a Marina e suo marito João, ci siamo trovati ad attraversare uno di questi nuovi *bairros* ancora in costruzione, fatto di piccole case monofamiliari a un piano, tutte della stessa forma, tutte dello stesso colore. Addentrandosi nell'abitato, si può scoprire come alla iniziale monotona ripetizione delle piccole costruzioni facciano da contrappunto i molteplici e creativi adattamenti apportati dagli abitanti. I blocchi abitativi, con il passare del tempo e qualche risorsa economica in più, vengono protetti da recinti di mattoni non intonacati e cancelli all'ingresso, lasciando spazio a piccoli orti familiari. Dai finestrini dell'auto della *prefeitura* insieme a Bruna e Luciane, assistente sociale e infermiera del Centro di riabilitazione psicosociale per alcol e droghe (CapsAD), e Michelangelo, il mio compagno di ricerca, siamo colpiti dall'abilità con cui sciami di ragazzini manovrano i loro aquiloni, oltre la strada, rincorrendosi nei campi.

Luciane ci spiega che alle “case popolari” possono accedere famiglie numerose con basso reddito che sono per la maggior parte utenti del Sistema unico di salute (SUS). Molti di loro non hanno un lavoro sicuro e abbastanza remunerativo per pretermettersi un piano sanitario privato (Unimed, Benemed, ecc.), la scelta prevalente nelle classi medie ed elevate.

Arrivati davanti al cancello azzurro della casa di Marina, scorgiamo il suo piccolo cane saltellare vicino a una sedia a rotelle nell'orto riparato dal muro di mattoni e calce. Poco lontano, un mucchio d'oggetti in disuso: una rete di un letto, resti in metallo forse destinati a essere riciclati, assi di legno, un divano sfondato dove sedersi al fresco la sera. Il primo a salutarci è Pedro, un amico di famiglia poco più che adolescente, con in braccio la figlia di pochi mesi. È venuto a farci strada e a introdurci in casa. Il modulo abitativo, sporgente sulla zona anteriore, ospita la cucina e poco oltre il piccolo soggiorno. Sotto la finestra, il lavandino con qualche piatto e stoviglie da lavare. A sinistra, un ripiano con il televisore, alcune riviste, un soprammobile. Sul retro, due camere e un bagno.

João, il marito di Marina, riposa su un letto sistemato vicino alla porta d'ingresso. In questa giornata molto calda, è disteso sulle lenzuola ed entrando non è possibile incontrare il suo sguardo sofferente. È molto magro e si vedono solo i suoi piedi abbronzati quasi toccare il frigorifero. Ormai non riesce a muoversi se non è accompagnato con la sedia a rotelle ed è costretto a trascorrere le giornate in questa specie di camera ricavata tra l'entrata e la cucina. Quando le operatrici del CapsAD s'avvicinano, le saluta con un cenno, ora che quasi non riesce più a parlare. Luciane lo rassicura, gli tocca la gamba, il piede, il polso, la testa. Misura la pressione sanguigna. “Sono giorni che non mangia – dice Marina – ormai vomita ogni volta che prende cibo e riesce ad assumere solo liquidi”.

L'uomo ha avuto quattro attacchi epilettici e la moglie, spaventata, ha deciso di chiamare il Caps AD quando l'ha visto con la schiuma alla bocca sputare sangue. La situazione di João, grave, è causata dall'alcolismo cronico. E la peggiore dipendenza è quella legata alla *cachaça*, il liquore che è riuscito comunque a ottenere sino a poco tempo prima avvicinandosi a fatica al cancello sulla strada. Marina non riesce più a intervenire: “Non posso lottare contro l'alcol, se ogni volta che lui si sporge sulla strada trova da bere...”

2. Intese e contese

Marina che ha dovuto prendersi la responsabilità dell'intera famiglia, con João ormai disoccupato, teme che egli sia ormai giunto ad uno stadio terminale: "ho paura che lui muoia qui. Ha cominciato con questa pagliacciata dell'alcol da non molto tempo. Ma com'è possibile? Prima aveva solo fatto uso una volta di crack". Dopo aver perso, in poco più di due anni, entrambi i genitori, João ha avuto una forte depressione: "quando aveva in tasca qualche soldo, andava fuori e rientrava ubriaco". Ora sembra che tutto stia per precipitare da un momento all'altro: "è possibile che adesso devo perdere mio marito per l'alcol, dopo che mio padre è morto alcolista?"

Luciane spiega che probabilmente l'aggravamento di João è legato all'*Antabuse*, il farmaco prescritto dal CapsAD, che ha effetti collaterali se combinato con l'alcol; in una storia di alcolismo cronico, le convulsioni possono presentarsi in forme aggressive ed eclatanti. Per quanto riguarda la fuoriuscita di sangue, João potrebbe essersi ferito mordendosi la bocca. Luciane mostra a Marina come gestire le crisi: João non può stare supino e deve essere sistemato di lato, sul fianco, affinché non si ferisca con oggetti quando si dibatte; cercare di rassicurarlo e liberare le vie respiratorie, pulendogli la bocca e facendo attenzione alla lingua.

Pedro interrompe la spiegazione dell'infermiera per descrivere il metodo di cura "*caseiro*" (casalingo) applicato da Marina: di solito un mestolo di legno viene messo in bocca al marito per abbassargli la lingua ed evitare che si faccia male mordendosi. "Non è necessario" replica Luciane a Pedro: "qui non ci sono metodi casalinghi, quello che ti diciamo come agenti professionali di salute è quanto deve essere fatto".

Secondo Pedro, se João smettesse completamente di assumere *cachaça* morirebbe. Sarebbe meglio scalare gradualmente la quantità di alcol bevuto, insieme al farmaco. Luciane lo guarda di nuovo severa: "il farmaco che gli hanno prescritto blocca gli effetti dell'astinenza, comprese le convulsioni. Se fai questo, t'assumi la responsabilità delle conseguenze... Prendere alcol con il farmaco può causare danni gravi, lo capisci?".

Pedro, intento a ritagliarsi uno spazio di datore di cura (*cuidador*), non risponde. In fondo è lui che quando Marina va al supermercato è spesso disponibile per sostituirla. Evidentemente Luciane pensa che sia questo "modo terapeutico" di somministrare l'alcol ad arrecare

danno a João. L'ascolto condividendone la preoccupazione. Incrocio lo sguardo di Michelangelo e riconosco che dal canto nostro, osservatori partecipi venuti da un altro paese per cercare di capire e confrontarci, è difficile intervenire quando siamo chiamati in causa in ogni serrato scambio di battute. Ci è capitato altre volte di essere invitati tacitamente a prender parte in una disputa aperta. Oggi, vicini alla disperazione di Marina e alla silenziosa sofferenza di João, di cui sembra ormai impossibile accogliere le intenzioni e le volontà, siamo sospesi tra l'essere un potenziale sostegno ai saperi pratici e sperimentali di Pedro, oppure interlocutori che dovrebbero confermare i protocolli d'intervento infermieristico seguiti da Luciane.

A rendere la situazione ormai insostenibile è la difficoltà a costruire una reale presa in carico. Marina ha già cercato più volte di ricoverare João, senza riuscirci. Quando ha chiamato l'Unità di salute di base del *bairro*, chiedendo aiuto per raggiungere l'ospedale, le hanno risposto di non avere l'auto di servizio funzionante. A causa dell'alcolismo cronico e della sottoalimentazione, João incontra grandi difficoltà ad essere accettato in ospedale. Bruna intanto ha fatto un paio di telefonate al CapsAD dove consigliano di recarsi la mattina seguente, per gestire la situazione, anche ipotizzando un ricovero temporaneo. Attraverso il servizio territoriale, si potrebbe negoziare un programma d'intervento supervisionato dal medico. Marina domani cercherà di farsi dare un passaggio da suo cognato per raggiungere il CapsAD insieme a João.

Ci congediamo. E Luciane, facendo le sue ultime raccomandazioni, si rivolge a Pedro chiamandolo *menino* [ragazzino]. Tutto è come se, dopo essere stata ferma e assertiva in casa, all'esterno Luciane si mostrasse protettiva anche verso il ragazzo, riconoscendone il ruolo di aiuto per i vicini.

3. Scelte difficili

Le riflessioni etnografiche proposte si riferiscono a situazioni ricorrenti nella *routine* del lavoro territoriale. Non sono inconsuete, infatti, le richieste di ricovero in situazioni limite, quando i tentativi d'assistere una persona, in casa, entrano in conflitto con l'impossibilità di avere una terapia nella rete dei servizi.

Misurarsi con interrogativi di ordine morale nel succedersi degli eventi e con l'incombente scorrere del tempo (KLEINMAN, 2006) porta

gli attori della cura a dare risposte operative attingendo ai rapporti di prossimità in arene conflittuali. Seguire i processi di ricerca d'aiuto (*help-seeking*) consente di cogliere le differenze e le contraddizioni che emergono nella prassi quotidiana, insieme ai modi in cui queste differenze vengono messe in prospettiva e unificate, in particolari quadri culturali di riferimento e orizzonti di valori (BIBEAU, 1997). In questa complessa realtà, in diverse maniere, i protagonisti tracciano le proprie traiettorie e, ove possibile, uniscono le forze per trovare linee di fuga, tra significati contesi, agiti da corpi che si formano e a loro volta contribuiscono a costituire un mondo sociale fratturato (FRANKENBERG, 1992). Come si è visto, soprattutto quando ci si trova in un groviglio di timori e decisioni da prendere in poco tempo, le strategie dei protagonisti sono diverse e talvolta incompatibili. Marina ha i suoi metodi per gestire le convulsioni del marito, l'esito drammatico di una malattia che, a suo dire, ormai "gli ha preso i nervi". Luciane fa della competenza e del suo ruolo d'infermiera gli strumenti che consentano da un lato di assicurare la donna, dall'altro d'arginare le spericolate incursioni di Pedro, un vicino con teorie proprie sugli equilibri delle sostanze nell'organismo e i modi di scalare le dosi. Bruna ha scovato tra le maglie della rete dei servizi la maniera di ricoverare João, districandosi fra i limiti del sistema sociosanitario. E João, immobile e silenzioso, sembra spendere le sue ultime forze per vivere il suo rapporto con l'alcol: finché ha potuto, ha cercato di trascinarsi sino al cancello e trovare da bere, unica possibilità di avere sollievo. Tutto fa pensare che per lui, impotente di fronte alla morte dei genitori e al dolore della perdita, l'alcol sia stata una forma di auto-medicazione.

D'altra parte, nell'azione ordinaria, gli operatori tentano in vario modo di collegare i servizi per trovare alternative. Il loro coinvolgimento, che ho imparato a conoscere nell'operatività, va oltre il mandato professionale. Luciane, ad esempio, fa spesso riferimento a competenze e saperi appresi sul campo. Nel *bairro* di São Paulo da cui proviene, è scesa in strada molto giovane per opporsi ai *traficantes*.

Non ho trovato la ricetta per separare completamente il personale dall'esperienza professionale: quello che hai, lo porti sempre con te. Non ho trovato la ricetta, se qualcuno la trova...

Mio padre era alcolista. Ho perso mio fratello, che era un consumatore di droga. Ho un fratello dipendente da sostanza, che è astinente da un anno, e uno che rischia di morire. Così sono molti in famiglia. Perciò questo lavoro è molto doloroso per me, molto. Perché ti senti impotente...

Forse ricordando il suo passato, in auto sulla via del ritorno, Luciane sembrava preoccupata per le sorti del giovane Pedro. Con il suo tono assertivo, ha cercato di affrontare anche con lui il problema della prossimità con l'alcol e altre sostanze attive, in un quartiere dove il consumo è pratica diffusa e accessibile. Di questi problemi si parla spesso nei gruppi di discussione al CapsAD.

4. Zone interstiziali

Luciane ricorda che anche Marina ha partecipato attivamente ad alcuni incontri del CapsAD. Mostrando coraggio e consapevolezza dei limiti che le sono imposti, si è trovata a condividere la sua esperienza con altre donne, mogli di alcolisti e madri di ragazzi con dipendenza da crack. Le riunioni sono dedicate ai problemi alla carenza delle politiche sociali nei quartieri periferici, laddove prevale il controllo di organizzazioni illegali del traffico di droga. Le vivaci discussioni, consumando insieme cibi portati dalle partecipanti per le merende al servizio, si sono rivelate vitali per alimentare un collettivo di pensiero. Il modo informale e popolare di occupare le sale del CapsAD ha permesso di trasformarne gli spazi e d'avanzare richieste alle autorità del Municipio. D'altra parte, proprio questo modo partecipativo di portare la vita di quartiere dentro il centro di salute è stato oggetto di critiche da parte di alcune operatrici, contrariate dalla confusione e preoccupate per la buona reputazione del servizio pubblico.

Il confronto sembra essere divenuto ingestibile proprio sul punto d'intersezione fra la parte insorgente dell'azione delle donne, la sfera intima dello scambio solidale in cui vengono prese insieme decisioni, e quel versante pubblico delle politiche di salute che dovrebbe attingere al potenziale della partecipazione diretta degli utenti. È importante interrogarsi su questo insieme complesso di processi molecolari, generati a livello corporeo nelle aree di prossimità, che possono evidenziare le contraddizioni del sistema pubblico di salute e al contempo alimentare, nella prassi concreta, la gestione nei processi di salute/malattia.

La partecipazione e il conflitto delle idee sembrano delinearsi, assumendo mutevoli configurazioni, negli spazi interstiziali fra sfera domestica e versante pubblico della cura. Per questo nella antropologia della salute è decisivo cercare d'individuare e valorizzare l'agire innovativo, laddove si realizza concretamente, spesso in situazioni in

cui l'*agency* emerge nella interazione fra umani e non umani, tecnologie biomediche e spinte alla medicalizzazione (MOL, 2008). In questi universi multipli di scambio, i saperi e le competenze si sviluppano, in modo pragmatico, in ambiti di sperimentazione politica riconosciuti come appartenenti alla sfera femminile (LOCK – KAUFMAN, 1993). In particolare, è nelle modalità di automedicazione e di auto-attenzione che è percepibile il significato politico della sovrapposizione fra *care* e *cure* (FAINZANG, 2018), quando capacità e competenze organizzative, decisive nel sostenere l'economia domestica, possono intervenire nello strutturare una nuova economia politica della cura (MALUF – TORNQUIST, 2010).

A questo riguardo, un solido riferimento può essere tratto dalla riflessione di Amalia Signorelli (1996) che con l'espressione "pragmatismo delle donne" di Anne Cornelisen ha richiamato quella dimensione del politico, corrispondente alla riproduzione e al lavoro di sostituzione, in cui la connessione tra i livelli individuale e collettivo, personale e sociale, è mantenuta con un'attività continua di combinazione, di messa in relazione e invenzione quotidiana, sulla soglia tra sfera domestica e sfera pubblica dell'agire sociale. Un modo di fare politica che richiede "una capacità costante e minuta di invenzione delle risorse, di valutazione attenta e duttile delle opportunità, di adeguazione flessibile delle strategie, utilizzate secondo una logica selettiva e combinatoria" (SIGNORELLI, 1996: 249). Una pratica capace di captare la potenza trasformativa in zone interstiziali, generalmente invisibili, operando per sostituzione. Come ricordava Signorelli, nonostante in tutte le società siano affermate regole di divisione sessuale del lavoro, è l'ordinaria trasgressione di tali regole a permettere nella prassi di generare, organizzare e sostenere le forme di vita umana. Sulla stessa linea, Cristina Papa ha chiarito che, per operare creativamente su queste zone interstiziali, è necessario agire sulle contraddizioni e sulle zone occulte di instabilità che sostengono un sistema produttivo. Nella produzione domestica della famiglia mezzadrile, ad esempio, al fine di evitare letture limitate al solo ordine simbolico dell'ambivalenza proiettata sul lavoro femminile, suggeriva Cristina Papa, deve essere criticamente esplorata quella "doppia presenza" messa in gioco da chi, impegnata in modo socialmente invisibile nei cicli produttivi all'esterno della casa, è allo stesso tempo costretta a dar conto dei doveri marcati dalla normatività del genere nella vita familiare (PAPA, 1985: 184). Queste linee di

ricerca – fondamentali per seguire da vicino esperienze complesse come quelle vissute da João, Marina e le persone intervenute in loro aiuto – sollecitano oggi a vedere come nelle dinamiche inter-corporee siano presenti declinazioni politiche del genere (PAPA, 2018) necessarie a riconfigurare complessivamente il campo della salute. Nel lavoro di cura troviamo infatti uno spazio politico d'innovazione e sperimentazione che può essere colto innanzitutto quando sono messe in luce le violazioni e gli interdetti rispetto alle regole della divisione del lavoro dominante e il suo impatto sulla sfera della riproduzione. A partire dal riconoscimento delle reciproche interdipendenze e del valore intrinseco dei viventi, l'*agency* collettiva può operare sia sulle dimensioni infrastrutturali della cura, sia sulle prosimità e intimità implicate nella mobilitazione politica. Un impegno che assume positivamente le caratteristiche interstiziali della relazione inter-corporea per trasformare i mondi quotidiani e sperimentare nuove forme di reciprocità (THE CARE COLLECTIVE, 2020).

Capire come le forme del lavoro contemporaneo fuori e dentro la sfera domestica prevedano continui riassembraggi di genere, in cui la sfera posta fuori dalla produzione considerata come eccedente e gratuita si attivi e reclami diritti (POMPILI – AMENDOLA, 2018: 15), è indispensabile per ripensare il rapporto fra riproduzione e relazione di cura. È mettendosi sulle tracce delle silenziose e regolari violazioni delle regole della divisione sessuale del lavoro sociale, che si possono scovare meccanismi di trasformazione, la cui efficacia è soprattutto dovuta alla invisibilità e irrilevanza della posizione occupata e dei ruoli strutturalmente collegati. In definitiva, occuparsi della presa in carico relazionale e sociale della interdipendenza primaria della vita, richiede di superare la visione che in passato ha teso a identificare la cura domestica con il femminile e al contempo di guardare alla riflessione sul genere come fondamento per un complessivo ripensamento delle politiche della cura. Non deve infatti essere dimenticato che le iniziative di deistituzionalizzazione e le strategie più avanzate di salute collettiva, messe in atto in diversi contesti sociali, hanno avuto efficacia trasformativa soprattutto quando sono riuscite a interagire con la qualità emergente e innovativa dell'azione umana, attingendo a “saperi minori”, processi riflessivi e produzione di soggettività.

Riferimenti bibliografici

- BIBEAU G., 1997, *At Work in the Fields of Public Health: The Abuse of Rationality*, "Medical Anthropology Quarterly", vol. 11, n. 2, pp. 246-255.
- THE CARE COLLECTIVE, 2020, *The Care Manifesto: The Politics of Interdependence*, Verso, London – New York.
- FAINZANG S., 2018, *Self-medication, Care or Cure? A Political Stake*, pp. 21-34, in QUARANTA I., MINELLI M., FORTIN S. (a cura di), *Assemblages, Transformations, and the Politics of Care*, Bononia University Press, Bologna.
- FRANKENBERG R.J., 1992, *Preface*, pp. XV-XIX, in SCOTT S., WILLIAMS G., PLATT S., THOMAS H. (a cura di), *Private Risks and Public Dangers*, Avebury, Aldershot.
- KLEINMAN A., 2006, *What Really Matters. Living a Moral Life amidst Uncertainty and Danger*, Oxford University Press, New York.
- LOCK M., KAUFERT P.A. (a cura di), 1998, *Pragmatic Women and Body Politics*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne.
- MALUF S. W., TORNQUIST C. S. (a cura di), 2010, *Gênero, saúde e aflição: abordagens antropológicas*, Letras Contemporâneas, Florianópolis.
- MOL A., 2008, *The Logic of Care: Health and the Problem of Patient Choice*, Routledge, London-New York.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Editoriale Umbra, Foligno.
- PAPA C., 2018, *Quale femminismo e quale soggetto politico?*, pp. 25-40, in POMPILI R., AMENDOLA A. (a cura di), *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona.
- POMPILI R., AMENDOLA A. (a cura di), 2018, *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona.
- SEPPILLI T., 2003, *L'antropologia medica "at home": un quadro concettuale e la esperienza italiana*, pp. 926-941, "AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica", n. 15-16, ottobre 2003 [2006], pp. 11-32.

- SIGNORELLI A., 1996, *Il pragmatismo delle donne. La condizione femminile nella trasformazione delle campagne*, pp. 223-252, in PICCONE STELLA S., SARACENO C. (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del maschile e del femminile*, Il Mulino, Bologna.
- WHYTE, S.R., 1997, *Questioning Misfortune. The Pragmatics of Uncertainty in Easter Uganda*, Cambridge University Press, Cambridge.

Il Pane di Altamura DOP: nascita e sviluppo di un *brand*

1. Introduzione: perché il Pane di Altamura DOP

Il pane di Altamura, popolosa città dell'alta Murgia, nell'area metropolitana di Bari, ha un primato: quello di essere stato il primo prodotto da forno ad aver ottenuto il riconoscimento DOP in Europa nel 2003¹, dopo un processo di accreditamento lungo e articolato, che ha dovuto anche superare l'opposizione concorrenziale di altri Paesi, in particolare del Portogallo. Il contesto è quello, illustrato ed esaurientemente discusso da Cristina Papa, dei controlli di sicurezza e della misurazione della qualità trasferiti negli anni Ottanta del secolo scorso dal comparto industriale ad altri ambiti della vita economica e sociale, tra cui quello delle produzioni agroalimentari, con una proliferazione progressiva di pratiche di controllo e di enti a esse preposte, fino a creare una sorta di "cultura dell'audit" divenuta sempre più pervasiva con il passare del tempo (PAPA, 2013-2014). Ma, nel caso specifico, quali erano state le ragioni che avevano portato negli anni Novanta i panificatori altamurani a scegliere la strada della valutazione, del controllo e della tracciabilità nella produzione del pane, seguendo modelli di tipo agroindustriale e andando oltre la dimensione locale, le procedure artigianali e le modalità tradizionali di confezionamento, approvvigionamento e consumo? E che cosa ha comportato successivamente l'ottenimento del marchio riguardo al rapporto tra

¹ In seguito hanno ottenuto in Italia il riconoscimento DOP anche il Pane del Dittaino (2009), lavorato con semola rimacinata di grano duro e dalla forma tonda, la superficie dorata e la mollica compatta di colore giallo, il cui nome deriva dalla Valle in cui è prodotto, nella quale sono compresi alcuni comuni delle province di Enna e di Catania, e il Pane Toscano (2016), che ha come riferimento l'intero territorio amministrativo della regione, per il quale si impiega farina di grano tenero e che si presenta a forma di filone, totalmente privo di sale, con mollica bianca e crosta friabile.

tradizione e produzione attuale, all'uso promozionale dell'immagine del pane con il richiamo a un'idea di località e appartenenza, ai processi di gestione e controllo della qualità da parte del Consorzio per la Tutela del Pane di Altamura DOP, all'organizzazione delle aziende e alle relazioni con il mercato?

Cercherò, di seguito, di dare solo qualche risposta ad alcune delle numerose domande che, come ad esempio quelle appena elencate, rimandano a un quadro produttivo e sociale definito oggi nella città dalla presenza di circa 40 imprese di panificazione, tra le quali anche aziende con decine di milioni di fatturato lordo.

2. *Il pane ad Altamura e altrove tra storia e tradizione*

Altamura è uno dei vertici di un triangolo formato anche da Matera e da Laterza, in provincia di Taranto, in cui si producono pani molto apprezzati tra i quali sono maggiori le affinità rispetto alle differenze sul piano storico e su quello dei relativi processi di produzione e consumo. In particolare, ad Altamura e Matera erano in passato pressoché identici la struttura e il funzionamento dei forni, le fasi e le modalità della lavorazione, la divisione dei ruoli all'interno di un sistema fondato sulla collaborazione tra privato e pubblico, la tipologia delle materie prime, la lievitazione con l'impiego del lievito madre. Se si volessero individuare delle diversità, secondo quanto riferitomi da Nunzio Ninivaggi, panificatore altamurano figlio d'arte e titolare di un forno a legna in città che in gioventù aveva lavorato per un quindicennio in un forno attivo a Matera, esse erano in passato nella forma originaria dei pani, a cornetto, allungato e leggermente convesso, e alto e accavallato con tre tagli nella parte superiore a Matera, basso a cappello di prete, con un taglio triangolare nella parte superiore, e alto a forma approssimativamente troncoconica e con un taglio centrale di tipo trasversale ad Altamura, dove è chiamato *u puène muèdde* (pane morbido).

Le ragioni di tali affinità risiedevano nel medesimo contesto agropastorale di città abitate soprattutto da contadini e pastori, che costituivano la stragrande maggioranza delle rispettive popolazioni e che si articolavano in una vasta gamma di figure lavorative, con uno status sociale differente: dagli avventizi agli *annaroli*, dai massari ai piccoli, medi e grandi proprietari terrieri e di allevamenti (MIRIZZI, 2014). Per tutti coloro che erano impegnati nei lavori agricoli o nella cura del

bestiame e che svolgevano la propria attività nelle masserie e negli iazzi della zona, il pane era impastato nelle mura domestiche dalle donne del proprio nucleo familiare e cotto nei forni pubblici a legna (si veda, per Matera, RASMUSSEN, 1997) oppure veniva fornito dai proprietari generalmente attraverso i massari. È all'interno di tale quadro economico e sociale che sia il pane di Altamura sia quello di Matera trovavano una peculiare funzione sul piano alimentare, ma anche una specifica simbolizzazione e rappresentatività.

Ninivaggi mi ha raccontato che, ancora negli anni Sessanta del '900, nei forni altamurani si effettuavano generalmente tre infornate, le quali di sabato diventavano solitamente cinque, di cui la prima destinata alla produzione del pane che era venduto al dettaglio, direttamente o indirettamente, a coloro che non impastavano in casa (in genere le famiglie del ceto impiegatizio e borghese), le altre dedicate interamente al pane dei cosiddetti *vecetal*², i cui impasti, lavorati e lievitati, erano ritirati dalle case per assumere la forma definitiva da parte dei fornai ed essere marchiati con i timbri recanti le iniziali dei rispettivi proprietari (SPERA, 1997, 1992) prima di essere sottoposti alla cottura in pezzature medie di 3 kg, fino a un massimo di 5, secondo modalità e tecniche precisamente codificate e tramandate da generazione in generazione.

Senza andare oltre e rimandando per le epoche passate a una letteratura che, per le vicende della panificazione ad Altamura, si è sostanziata negli anni di solide ricerche d'archivio (SANTORO, 2010) e di ricostruzioni storiche rigorosamente condotte sul piano documentario (PUPILLO, FERRANTE, 2022), tenendo anche conto dell'impianto negli anni Trenta dei primi forni meccanici, presupposto tecnico essenziale per un modello di produzione finalizzato alla commercializzazione del pane, i panificatori altamurani hanno iniziato, a partire dagli anni del cosiddetto boom economico, a guardare al mercato nazionale, prima, e internazionale, poi, potendo peraltro contare sul supporto di una robusta filiera formata da piccole e grandi aziende cerealicole, da altre attive nello stoccaggio del grano, da altre ancora operanti nel campo dell'arte molitoria. Fu così che negli anni Sessanta essi uscirono fuori dai confini della città e, caricando di notte i loro furgoni di pane appena sfornato, lo trasportavano altrove, come ad

2 Con questo termine si indicavano i lavoratori che ogni una o due settimane tornavano in città, turnando nelle campagne (di qui il termine *vècete*, per avvicendamento), per il cambio della biancheria e per rifornirsi di pane, la cui caratteristica principale era la durabilità, che ne avrebbe garantito il consumo nei giorni successivi.

esempio testimonia una fotografia (MERCADANTE, 2015: 210) ritraente Giuseppe Barile, titolare del panificio “La Maggiore”, in uno dei viaggi effettuati per vendere il suo prodotto nelle strade e nelle piazze del centro di Roma. E Vito Forte, che aveva avviato la sua attività di imprenditore dopo essere stato apprendista in un forno alle spalle della Cattedrale, da lui poi rilevato all’età di 19 anni, incrementò in maniera considerevole negli anni Settanta il processo di commercializzazione del pane, ormai prodotto in quantità significativamente superiori rispetto al fabbisogno locale.

3. La scelta del marchio DOP, il disciplinare e la produzione attuale

Il pane veniva, così, progressivamente conosciuto e ricercato al di fuori del contesto cittadino³, al punto da attirare l’attenzione di grandi industrie agroalimentari nazionali specializzate nella produzione di pasta e prodotti da forno in genere, che avevano iniziato a produrre altrove (ad es., come mi è stato riferito, ad Altopascio, Bergamo o Düsseldorf) un pane che, richiamandosi genericamente alla tradizione altamurana, era stato immesso nei circuiti commerciali a larga scala, chiudendo in sostanza gli spazi di espansione ai panificatori locali. Nello stesso tempo, nella città murgiana cominciava a maturare la convinzione che il pane potesse considerarsi non solo un prodotto essenziale nella dieta della popolazione altamurana, ma una importante risorsa simbolica sul piano dell’immagine e della rappresentazione, quasi una sorta di logo esportabile della storia e della cultura locale: insomma un prodotto esclusivo e un segno identitario riconoscibile, nella sua configurazione materica e nei suoi significati simbolici, a fronte della dilagante e pervasiva cultura di massa e dei suoi esiti industriali e universalmente diffusi.

³ Secondo alcuni un ruolo fondamentale per la diffusione della conoscenza del pane fu svolto da un noto ristoratore cittadino, il cui locale era meta di viaggi enogastronomici da tutta Italia, una sorta di antesignano pugliese degli attuali ristoranti stellati, al punto che negli anni Settanta si sentiva ripetere che Altamura era conosciuta per due motivi: la Cattedrale federiciana e il Ristorante del Corso. Era consuetudine da parte del ristoratore omaggiare del pane di Altamura gli avventori forestieri, specie del mondo della politica, dell’imprenditoria e dello spettacolo, che ne diventavano così ambasciatori in tutta Italia.

Un momento importante, da questo punto di vista, fu un *Certamen* svoltosi nell'aprile 1978 a Ferrara tra il pane di Altamura e la coppia ferrarese, prodotto di panetteria secco e croccante realizzato con farina di grano tenero di tipo 0, acqua, strutto, olio extravergine di oliva, lievito madre, sale e malto, le cui pezzature, a mo' di ventaglio con le estremità ritorte a formare quattro corna, variano tra gli 80 e i 250 grammi. Si era trattato in realtà di un gemellaggio, avviato dalla Pro loco di Altamura con il Club Amici dell'Arte di Ferrara, celebratosi nel Teatro Regio del capoluogo emiliano, tra due pani che, pur così diversi, si sarebbero entrambi candidati alla fine degli anni Novanta per l'ottenimento di un marchio, rispettivamente DOP per Altamura e IGP per Ferrara.

Quell'evento ebbe ampia risonanza nella città murgiana e fu il punto di partenza per una serie di politiche, messe in atto dall'amministrazione municipale, le quali avrebbero portato alla denominazione di "Altamura Città del Pane" che oggi campeggia nella cartellonistica all'ingresso del centro abitato. In particolare, nei primi anni Novanta, soprattutto per iniziativa dell'allora assessore alle attività produttive, Michele Saponaro, furono avviate importanti iniziative di tipo promozionale, con la partecipazione nel 1991 all'Expo Levante di Bari e al Mercato Mondiale dell'Alimentazione di Colonia e, nel 1992, all'Esposizione Internazionale Specializzata della Panetteria di Berlino, dove il pane di Altamura fu presente, oltre che con le sue forme, con mostre fotografiche e materiali a stampa specificamente prodotti per tali occasioni.

Michele Saponaro è stato una figura chiave per il riconoscimento della DOP, in quanto nel 1995 l'associazione che allora riunificava i panificatori e i panettieri altamurani gli manifestò l'intenzione di avviare le pratiche per ottenere un marchio che certificasse la qualità del prodotto, chiedendogli di accompagnare l'iter procedurale. Fu così che l'associazione si trasformò in Consorzio per la Valorizzazione e la Tutela del Pane di Altamura DOP, eleggendo presidente il citato Giuseppe Barile, esponente di una famiglia attiva nella panificazione locale fin dagli inizi del '900, e affidando il ruolo di direttore proprio a Saponaro per le esperienze maturate in precedenza, quando era stato amministratore comunale. I motivi erano da una parte individuabili nell'aver intuito le potenzialità del pane sul piano della veicolazione dell'immagine della cultura locale, dimostrate dai successi ottenuti con la partecipazione alle fiere nazionali e, soprattutto, internazionali, dall'altra nella necessità di porre un argine alle falsificazioni operate da aziende nazionali che, soprattutto nella grande distribuzione, propo-

nevano come pane di Altamura un prodotto non confezionato in città e dalla dubbia consistenza in quanto a materie prime e processi di lavorazione. Si trattava, in sostanza, di difendere e tutelare procedimenti produttivi che, richiamandosi alla tradizione locale, fossero garanzia di genuinità certificata da pratiche di controllo e di regolazione della produzione da parte di organismi terzi, che il Consorzio dichiarava nei fatti di voler accettare nella certezza che ciò avrebbe consentito al pane cotto nei forni altamurani, a legna o ad altra combustione, di poter circolare nei circuiti commerciali, nazionali e internazionali, senza forme di concorrenza sleale. Nello stesso tempo, i promotori erano animati dall'orgoglio cittadino per un pane ritenuto portatore di unicità e autenticità, in grado di rappresentare l'identità territoriale nella sua complessità e di essere vettore di un'idea della Murgia come una terra dalla storia antica e densa, depositaria di tradizioni vive e profonde insieme, i cui valori erano alla base delle produzioni contemporanee, al cui fondamento vi erano saperi antichi, consolidatisi nel tempo e continuamente alimentati e rinnovati nei passaggi intergenerazionali.

Forse proprio quest'ultima ragione indusse il Consorzio a scegliere fin da subito l'inedita strada della DOP, anziché quella della più agevole certificazione IGP, a cui negli stessi anni puntavano altri pani, come la menzionata coppia ferrarese o come il pane casareccio di Genzano, nei Castelli Romani, primo prodotto da forno a ottenere il marchio IGP sul piano europeo nel 1997. La differenza, come è noto, sta nel fatto che, mentre nel caso della DOP, tutte le fasi di produzione, trasformazione ed elaborazione devono avvenire all'interno di un'area geografica precisamente delimitata e perimetrata, in quello dall'IGP soltanto una di esse deve essere praticata in un ambito territoriale ben definito, con la conseguenza che il disciplinare richiesto per i prodotti DOP è decisamente più impegnativo e stringente perché gli organismi di controllo decretino la concessione del marchio come garanzia degli standard qualitativi in grado di tutelare il valore dei prodotti stessi e dare ai consumatori le assicurazioni necessarie sul rispetto delle caratteristiche dichiarate.

Le condizioni per la DOP, nel caso di Altamura, derivavano dall'adesione al Consorzio anche di coltivatori diretti e di titolari di industrie molitorie, i quali garantivano dunque l'intera filiera produttiva all'interno di un territorio che comprendeva, oltre ad Altamura, i comuni di Gravina in Puglia e Poggiorsini, ora nell'area della Città Metropolitana di Bari, e di Spinazzola e Minervino Murge, attualmente compresi nella provincia BAT (Barletta-Andria-Trani). Non esistevano precedenti in

Europa, per cui la costruzione del dossier e la redazione del disciplinare di produzione richiesero operazioni lunghe e complesse, supportate anche dalla possibilità di avvalersi del modello IGP di Genzano, che alla fine consentirono di raggiungere l'obiettivo della certificazione con la valutazione positiva della Commissione Europea e la conseguente pubblicazione sulla Gazzetta Europea n. 1291 del 18 luglio 2003.

Da quel momento, per produrre il Pane di Altamura DOP è necessario, in sintesi, il rispetto delle seguenti condizioni, precisamente indicate nel disciplinare:

1. un metodo di lavorazione basato sull'impiego di lievito madre, o pasta acida-sale marino-acqua, e di semole rimacinate di grani duri ottenute negli impianti molitori locali e certificati, per l'80% consistenti nelle varietà Appulo, Arcangelo, Duilio, Simito, da sole o mescolate tra loro, e per la restante parte in altre varietà, sempre però tutte coltivate nei territori dei comuni della Murgia nord-occidentale prima citati;
2. i forni devono essere alimentati, salvo deroghe consentite dalla legge, a legna o a gas;
3. le pagnotte, esito di un processo di lavorazione le cui fasi sono precisamente descritte nel disciplinare, devono essere di pezzatura non inferiore a 0,5 kg e presentarsi nella forma alta e accavallata, con "baciature ai fianchi", o bassa senza "baciature", denominata localmente "a cappello di prete"; lo spessore della crosta deve essere di almeno 3 mm, la mollica di colore giallo paglierino con alveazione omogenea, il grado di umidità non superiore al 33%.

Dal 2003 a oggi il pane di Altamura ha visto crescere in maniera rilevante la sua notorietà, pur se la produzione DOP risulta decisamente limitata rispetto a quella del pane che, nel contesto cittadino, è definito normale e che si differenzia da quello prescritto dal disciplinare non tanto per le forme, quanto per l'utilizzazione non vincolata delle varietà di grano duro e, soprattutto, per l'impiego del lievito di birra, che riduce i tempi di lievitazione rispetto a quelli resi necessari dall'uso del lievito madre. Così come il numero degli aderenti al Consorzio, che attualmente è costituito da 12 panificatori, 3 industrie molitorie e 5 aziende agricole, non ha conosciuto significativi incrementi rispetto a quello iniziale, con una composizione dei soci peraltro variamente modificatasi nel corso degli anni, a fronte di un consistente aumento delle imprese di panificazione e panetteria attive nel territorio. Si pensi che nella sola

città di Altamura, successivamente all'entrata in vigore del cosiddetto "pacchetto Bersani", cioè il D.L. n. 223 del 4 luglio 2006 che liberalizzava la produzione del pane abolendone i limiti quantitativi e il tetto al numero delle panetterie per ogni comune, si è passati dalla quindicina di panifici attivi negli anni Novanta ai circa 40 di oggi.

Senza qui ripercorrere gli ormai oltre 20 anni di attività del Consorzio, che oggi è presieduto da Lucia Forte, amministratore delegato di Oropan Spa, qual è in estrema sintesi la situazione odierna?

La produzione del pane ad Altamura ha raggiunto livelli alti sia per numero di imprese e addetti sia per fatturato, ma per la gran parte essa non è rappresentata da pane DOP, da pane cioè prodotto secondo le regole del disciplinare. Le ragioni sono molteplici, ma si potrebbero essenzialmente riassumere:

- a. nella quasi impossibilità di commercializzazione a largo raggio del pane a marchio DOP, specie nei circuiti della grande distribuzione, perché si tratta di un prodotto fresco, che pur conservando in parte la tradizionale caratteristica della durabilità, richiede essere consumato nell'arco di 72 ore al massimo;
- b. nella difficoltà di rispettare le rigide norme del disciplinare, con riferimento ad es. alle varietà di grano individuate, che in particolare nel 2024 sono state oggetto di scarsi raccolti, inducendo il Consorzio a chiedere una deroga al Ministero dell'Agricoltura, della Sovranità Alimentare e delle Foreste riguardo alla soglia minima dell'80% dei grani Appulo, Arcangelo, Duilio, Simeto, da impiegare nelle miscele di grano duro utilizzate per la semola rimacinata;
- c. nella diffidenza, dichiarata da alcuni degli stessi panificatori, da parte della popolazione locale verso il pane DOP, percepito non solo come un pane più caro di quello comunemente lavorato con il lievito di birra (in realtà in alcune rivendite il prezzo è identico), ma anche come un pane speciale, quindi per così dire, e un po' paradossalmente a fronte dell'immagine che se ne tende a dare all'esterno della città, innovativo e diverso da quella espressione di una supposta "vera" tradizione;
- d. nella ancora limitata adesione al Consorzio di molti panificatori, riunitisi nel 2022 in una Associazione Panificatori Altamurani (APA) che, pur senza intenti concorrenziali con il Consorzio (alcuni sono soci di entrambe le organizzazioni), si distingue in attività di promozione del pane senza riferimento al marchio DOP.

Tali criticità potrebbero in parte essere superate con correzioni del disciplinare per renderlo meno rigido, prevedendo ad esempio, previa preventiva autorizzazione, cambiamenti che rendano possibile la commercializzazione del pane DOP in atmosfera modificata e in fette, oppure l'utilizzazione di altre varietà di grano, oltre a quelle riportate nel disciplinare. A parte tali accorgimenti di natura tecnica, la cui adozione, al di là delle intenzioni locali, dipende da logiche esterne di misurazione e certificazione della qualità, occorrerebbe una maggiore coesione tra i panificatori, che riescono a essere molto uniti nelle attività promozionali, ma che rivelano una forte tendenza all'individualismo in quelle produttive e commerciali. Ciò, del resto, sin dalla costituzione del Consorzio, in ragione probabilmente, oltre che di un carattere poco incline alla cooperazione stereotipicamente attribuito agli abitanti della città e della zona, anche per la diversa dimensione e i differenti interessi delle imprese, che si dividono tra le piccole che si rivolgono pressoché esclusivamente al mercato locale e quelle di medie e grandi dimensioni, la cui produzione è in larga parte destinata al mercato esterno, con la punta di Oropan, fondata da Vito Forte e oggi amministrata dalla figlia Lucia, che costituisce una realtà industriale con circa 40 mln di fatturato lordo, cinque linee di produzione a ciclo continuo su 37 mila m² di superficie per 600 q.li di pane al giorno, 166 dipendenti, una capillare rete distributiva con 2100 punti vendita sul territorio nazionale e una esportazione dei propri prodotti da forno, compreso ovviamente il pane, in 26 Paesi esteri (<https://www.oroipaninternational.com/>)⁴.

In questo quadro, il pane di Altamura DOP è un *brand* che va oltre sé stesso, facendo da volano a un pane prodotto nella città libero dai vincoli del disciplinare, che alcuni panificatori peraltro autocertificano al di là del Consorzio, per esempio con l'apposizione davanti alla propria rivendita di marchi rivelatori di qualità, come ad es. quello di Slow Food. Ciononostante la funzione del Consorzio è stata importante per dare, con le sue iniziative, un valore territoriale e identitario alla produzione del pane di Altamura, come mi ha sottolineato Michele Saponaro: "la DOP trova il suo atto generativo nell'attività istituzionale del Comune di Altamura, con atti di promozione del tutto "sui generis" (culturali)" e la sua specificità è nella valorizzazione attraverso l'arte e la musica

4 Da segnalare è anche la realizzazione, da parte di Oropan, di un museo aziendale, allestito nel forno in via Onorato Candioti dove il capostipite Vito aveva lavorato come garzone dall'età di 13 anni, dedicato alla storia e all'arte della panificazione in Altamura con il prevalente ricorso a tecnologie multimediali.

e nel ricorso sistematico ad installazioni, mostre, presentazioni di libri e nella promozione di eventi e performance quale quella di Damiano D'Ambrosio, compositore di musica contemporanea che sta lavorando a una "Ode al pane", programmata per quest'anno, 2025, con la partecipazione della Fondazione Orchestra Sinfonica Città Metropolitana di Bari, oppure come l'esposizione nel 2024, nello spazio della Chiesa di San Giacomo, della scultura di Ilario Fioravanti "La Donna del lievito e altre donne". E molto altro ancora, su cui qui non starò a soffermarmi, ma che è segno di un evidente tratto distintivo del Consorzio del Pane DOP di Altamura rispetto agli altri Consorzi delle varie DOP, IGP e PAT diffuse nel territorio nazionale.

Riferimenti bibliografici

- MERCADANTE G., 2015, *Altamura e il suo Pane D.O.P. L'arte bianca tra tradizione e lavorazione artigianale*, Luoghinteriori, Città di Castello.
- MIRIZZI F., 2014, *Pane e pani a Matera e altrove*, in PELLETTIERI A. (a cura di), ...*come sa di sale lo pane altrui. Il Pane di Matera e i Pani del Mediterraneo*. Atti del Convegno Internazionale di Studio promosso dall'IBAM-CNR nell'ambito del Progetto MenSALe (Matera, 5-7 Settembre 2014), Edizioni Centro Grafico, Foggia, pp. 257-269.
- PAPA C., 2013-2014, *Certificazione*, "Antropologia Museale", XII, 34/36, pp. 44-46.
- PUPILLO G., FERRANTE A., 2022, *La storia del pane di Altamura. Grano, farina e forni. Dal Medioevo al Novecento*, LAB Edizioni, Altamura.
- RASMUSSEN H., 1997, *Paesi e campagne del Sud. Ricerche etnologiche nella Calabria e nella Basilicata degli anni '50*, a cura di CAVALCANTI O., Rubbettino, Soveria Mannelli.
- SANTORO D., 2010, *Uomini e donne del pane ad Altamura: storia, tradizioni, innovazioni*, in SANTORO D., (a cura di), *Il nero seme sul bianco campo. Documenti per lo studio del paesaggio agrario e la storia dell'alimentazione dell'Alta Murgia*, Torre di Nebbia, Altamura, pp. 57-157.
- SPERA E., 1977, *Il legno del caprone. Il mondo di un oggetto*, Il Subbio, Matera.
- SPERA E., 1992, *Il marchio da pane: l'oggetto, il gesto, il segno*, in PAPA C. (a cura di), *Il pane*, Electa Editori Umbri, Perugia, pp. 101-107.

Dall'olio al Palio. Bene patrimoniale e prodotto tipico

Mezzadria, paesaggio, piccola impresa, prodotto tipico: sono tanti i percorsi di ricerca che mi hanno portato a incrociare i lavori e i contributi di Cristina Papa, e tra questi molti sono quelli che lei ha percorso fino alla fine, capace di svilupparli fino alla produzione di sintesi che ormai fungono da *landmark* nel paesaggio degli studi antropologici nazionali, come la sua Antropologia dell'impresa (PAPA, 1999), per ciò che concerne il tema della produzione di tipicità e della alienabilità/inalienabilità che caratterizza la vitalità economica del "prodotto tipico".

Costituito da qualità riconducibili a uno stretto legame con un luogo e con un preciso ordine di saperi tecnici, ma risultante da un processo di istituzionalizzazione (disciplinari, certificazioni, protocolli), il prodotto tipico è stato oggetto di un'opzione decostruttivista, tendente a sottolineare "il valore tutto simbolico" (ivi: 139), che enfatizza "la realtà della rappresentazione culturale e l'indifferenza rispetto alla realtà materiale di un prodotto, alle tecniche e ai fattori della sua composizione" (ivi: 140). Ma per Cristina Papa "ridurre i fatti economici a manipolazioni culturali può essere tanto pericoloso quando dimenticare le determinanti culturali dei fatti economici" (ivi: 141).

Il prodotto, sul quale Papa testa la sua personale proposta capace di leggerlo culturalmente senza eludere il peso della dimensione tecnica, sociale, economica, è quello dell'olio umbro, impegnato – insieme a quello toscano – in una corsa all'eccellenza sul piano del mercato globale, portandosi dietro, come valore implicito e aggiunto alle qualità organolettiche, il nesso con la cultura, la storia, il paesaggio, la socialità, la qualità ambientale, il modo di vita, la civiltà – proprio nel senso che le dava Sydel Silverman (SILVERMAN, 1975) – del luogo da cui deriva la propria tipicità.

Il prodotto tipico diventa portatore di una funzione emblematica e deittica, rimandando a un complesso di elementi sbrigativamente liquidabili come identitari e che sono, dunque, sottratti allo scambio, seppur presenti nella formazione del prezzo, quindi del valore di mer-

cato, incluso il valore simbolico e di status connesso al loro possesso o uso. La funzione emblematica del prodotto tipico presenta non poche analogie con l'analoga funzione esercitata da alcune feste (MUGNAINI, 2023), stante il consenso della collettività locale: anche in questo caso, la festa è prisma in cui si fondono elementi diversi. Ma se il prodotto tipico è emblematico come la festa, la festa emblematica è un prodotto tipico? Pericoloso accostare la materialità e l'immediato legame con il mercato da un lato, e l'immateriale, ineffabile valore del festivo dall'altro. Mentre il prodotto tipico si trova a proprio agio nella dimensione festiva, tanto che ad arricchirne il valore di mercato contribuiscono anche le feste in suo onore, la festa – ogni festa direi – nasconde sotto il velo di Maja delle *performances* di cui è fatta, una ricaduta quando non una finalizzazione economica e di mercato, quasi che una qualsiasi utilità economica ne sminuisse valore e senso.

Una festa come si deve non lascia trasparire le proprie utilità, maschera i propri costi e le aspettative di recupero se non di guadagno, così come si nascondono le strutture di legno dei grandi carri processionali. Ma non c'è festa che possa prodursi senza fare i conti con il quotidiano, prosaico e utilitaristico, che la precede e che la segue.

La festa, come il prodotto tipico, proietta una immagine del luogo in cui si produce, chiede a chi la vive in qualità di autoctono, attori e attrici dell'agire festivo in prima persona (BRAVO, 1984), uno sforzo creativo, organizzativo, economico che viene compensato con l'orgoglio, con l'appagamento di una vittoria, con la gratificazione derivante dall'esito o dal giudizio che la collettività – in quanto comunità festiva – rilascia, a valere per il futuro, per l'edizione successiva, a valere per le generazioni che si aggiungeranno.

La festa, come il prodotto tipico, vede una parte del valore incorporata in chi ne è artefice e produttore; una parte, invece, se ne va all'esterno, circola su un piano di attenzione che non è più territorialmente identificabile: il Palio di Siena, ad esempio, assume una valenza transnazionale, globale. Nel caso del prodotto tipico, la quota di valore che resta è infinitesimale rispetto a quella che se ne va per rientrare trasformata in ricavo, ritorno economico: male se non fosse così! Non esisterebbe qualcosa come il Brunello di Montalcino qualora se lo fossero bevuto tutto gli abitanti di Montalcino!

La festa è però altra cosa: c'è un costo e c'è un ritorno, ma il grosso del valore del festivo resta ad alimentarne il bisogno, a rafforzarne la tradizione. Non si fanno le feste per gli altri, quando accade sono

spettacoli, non feste. Ma nel produrre la *performance* festiva, quindi nell'operare per il soddisfacimento di un bisogno identitario strettamente locale, la festa è visibile, da fuori, da altri. La festa è consumabile come spettacolo e deve anche a questa propria capacità di attrarre un pubblico diverso dalla comunità festiva vera e propria, il successo che l'accompagna, la forza di imporsi in un calendario ormai globale, dove la competizione per aggiudicarsi quote del tempo libero altrui e del mercato turistico è senza dubbio, terribile.

Come suggeriva Bausinger (2005), con la modernità e la tecnologia che le si accompagna, gli eventi locali si trovano ad agire in orizzonti spaziali più ampi, rispetto a quanto la storia aveva reso possibile al tempo da cui le tradizioni sembravano provenire. L'orizzonte delle patrie nazionali fa sì che gli eventi locali acquistino valenze altrettanto nazionali: il trapasso verso la globalizzazione, di cui il testo di Bausinger non poteva far conto (se non presagirla), ha reso inevitabile anche la caduta dell'orizzonte nazionale stesso (THOMPSON, 2024).

Ogni festa quindi, e a maggior ragione ogni festa emblematica, gode di una plurima ribalta: sul piano locale, quella degli *insiders*, attori e componenti della comunità festiva e quella degli spettatori, visitatori, turisti, curiosi; sul piano translocale, invece, la festa è diventata conoscibile con sempre maggiore tempestività e dettaglio, passando dalla copertura a mezzo stampa alla copertura mediatica e poi a quella prodotta dagli smartphone nelle nostre tasche eternamente connessi con uno o mille altrove.

La festa, malgrado questa proiezione globale, vive però di una associazione inscindibile con il luogo che la produce, il cui toponimo assolve la funzione metonimica di indicare la popolazione che ci risiede e che è anche produttrice e destinataria prima della festa stessa: indicarla e designarla in quanto portatrice di tratti etici, morali, espressivi, peculiari. La festa emblematica potrebbe ambire a corrispondere alla categoria di stile etnico, proprio quella cui Cristina Papa riferisce i rapporti tra i beni inalienabili e i prodotti della tipicità (PAPA, 1999: 171).

Che il prodotto tipico porti la cultura (di cui è co-costituito) nella dimensione economica, non ci impedisce di sottolineare quanto anche la cultura, di cui è espressione la festa, abbia rilevanza economica: l'economia, Bausinger (2001) docet, ha sempre segnato l'agire umano anche quando si sviluppa sul piano simbolico; il nesso tra attrattività del festivo e risposta turistica è palese, pertanto non si fa torto a nessuno identificando la festa come un elemento dell'offerta economica complessiva di un territorio.

Siena, con il suo Palio (BALESTRACCI, 2019), ormai coperto mediaticamente e oggetto di attenzioni molteplici, etero e sovra posizionate (dallo sguardo dei turisti oggettivato nelle riprese dei cellulari, alle iniziative della magistratura che fraintende il fronteggiamento rituale come rissa) offre un perfetto esempio: i rientri economici dagli investimenti che la città nel suo complesso fa perché il Palio accada, rispondendo ai bisogni dei turisti che saturano, nei giorni del Palio, le disponibilità di posti letto, di posti a tavola o, banalmente, di parcheggi, consentono di parlarne come di un evento da considerare in termini di opportunità economica.

In realtà i circuiti economici che si attivano sono molteplici, e vanno dallo scambio diretto *hosts/guests*, alle ricadute collaterali, consistenti nella tassazione diretta (tassa di soggiorno) e indiretta (l'incremento del reddito degli esercenti beneficiati dalla massa di visitatori), all'economia che potremmo definire *cis-festiva*, ovvero quella fondata sulle sottoscrizioni da parte dei contradaïoli, quote di risparmio personale o familiare messe a disposizione per le trattative miranti alla vittoria o a contrastare la contrada rivale, in aggiunta alle spese sostenute per partecipare alla socialità rituale (cene in contrada, la cena propiziatoria vera e propria, le cene che seguono la vittoria). Non si fa, quindi, torto a niente e nessuno assumendo la festa, anche la festa del Palio, come fatto di pertinenza economica.

Ma a differenza del prodotto tipico che viene materialmente enucleato dal contesto della sua produzione in quanto consumato, esportato, venduto, la festa rimane ancorata al luogo, alla gente che la fa. Non così accade per la sua immagine: da decenni il sistema massmediatico aveva già provveduto a farsene popalatore e a infiltrare i momenti più intimi.

Fino a che punto la festa può offrirsi alla visibilità? E in cambio di cosa? Viene qui in aiuto quanto Cristina Papa sviluppa a proposito dei prodotti locali: la festa del Palio è per Siena il prodotto locale più esportato in assoluto. La città produce altro, per fortuna: ma niente può vantare la notorietà e l'ampiezza della fama della festa. Festa globale? Certo, unica nel suo genere? Forse, come unico è il complesso dei festeggiamenti di San Fermin a Pamplona, o il Carnevale di Rio. Unici e globali, patrimonio dell'umanità di fatto, feste locali di diritto.

Tuttavia, tanta disponibilità ad essere attraversati dagli sguardi degli altri, non può non porsi dei limiti. L'alienabilità della propria festa, trova il proprio limite solo nel calcolo della convenienza, nell'utilità

marginale dell'ultimo servizio fotografico? Oppure, dall'interno del mondo del Palio, dall'interno delle contrade, si avvertono limiti, soglie e, magari, l'obiettivo di difendere all'estremo qualcosa di proprio, di intimo, di inalienabile?

Pochi mesi fa, la città si è confrontata – rifiutandola – con una proposta preterintenzionalmente provocatoria, quella di rendere disponibili, alle guide turistiche, delle persone rappresentative che parlassero di sé, della propria contrada e del Palio, ai gruppi in visita!¹

Ci sono momenti della festa che non possono essere ulteriormente offerti e che i senesi sentono minacciati dalla sua fortuna mediatica e turistica, ovvero dalla sua trasformazione in prodotto locale; ci sono, d'altronde, momenti del vissuto contradaio del resto dell'anno che meriterebbero di essere, al contrario, esposti, valorizzati. Ne ho avuto la prova nelle prime risposte ottenute in un sondaggio², che mettono l'accento su fasi della complessa tessitura della festa che vedono il diritto all'intimità, proprio della comunità di contrada, contrastato dal diritto di vedere, reclamato dalla massa di consumatori della festa, in virtù della loro stessa presenza e del loro apporto economico al sistema città-territorio.

Proviamo quindi a pensare di distinguere due piani, che convivono e si influenzano reciprocamente nel fatto reale: quello della festa evento che condensa in sé il senso profondo del sistema città-contrade, la vita di ciascuna contrada e di ciascun individuo che la vive, intrecciandola con il proprio percorso biografico; l'altro piano: la festa-prodotto offerto al consumo turistico e mediatico, allo sguardo esterno, comperato pagando un posto in palco oppure semplicemente affrontando i costi di un soggiorno o di un viaggio,

Questo piano – la festa prodotto – deve essere nutrito di valori che vadano oltre il puro e semplice spettacolo: l'esistenza del piano di vita di contrada e l'assoluta serietà con cui la gente di contrada si impegna in modalità sia organizzative che performative, garantiscono la peculiarità del prodotto che viene consumato in un contesto ar-

1 "Incontra un vero contradaio". Ultima moda dei tour turistici, cfr. <https://www.lanazione.it/siena/cronaca/incontra-vero-contradaio-ultima-moda-dei-tour-turistici-0874afe6> (consultato in data 13 marzo 2026).

2 Il sondaggio (in relazione alla festa: quale momento del Palio è sentito come esclusivo e intimo; quale dovrebbe essere difeso dagli sguardi esterni alla contrada, in relazione alla vita di contrada, quale momento viene sentito come prezioso, e quale altro dovrebbe essere pubblicizzato) è parte di una ricerca in corso; il presente lavoro ne coglie i primi parziali risultati.

ricchito da altri valori, artistici, paesaggistici, storici, ed esperienziali che concorrono a incrementarne il valore rispetto ad altre manifestazioni, mancanti dell'uno o dell'altro elemento valoriale (come accade in gran parte degli altri palii corsi nel Paese). La festa2 – prodotto tipico, locale, etnico – è gestita da soggetti e settori della città (della sua struttura economica e produttiva) come anche della sua periferia, confezionandone percorsi, pacchetti *all inclusive*, promozioni e promesse: chi compera la festa2 sa di avere qualche diritto ad attingere alla festa1, ovvero alla dimensione intima, almeno in quanto diritto alla visione e, ove possibile, alla confusione: confusione nel senso di confondersi con gli “altri”, avendone appreso parzialmente modalità espressive e linguaggi.

La copertura mediatica, con il tempo, ha inondato il pubblico del Palio con un diluvio di descrizioni e di definizioni, al punto di istruire i consumatori della festa2. Per darne un esempio: l'ingresso in piazza del drappellone, sul Carroccio trainato da quattro buoi di razza chianina, veniva tradizionalmente salutato dai contradaioi distribuiti tra palchi e piazza, ma raccolti quasi in una specifica topografia, dallo sventolio del fazzoletto che ciascuno porta con sé nei giorni della festa. Lo sventolio, di cui fu sanzionata la funzione propiziatoria dall'antropologia ufficiale della festa (DUNDES, FALASSI, 1986) è stato così accuratamente sottolineato da diventare un imperativo per chiunque si trovi ad essere spettatore del Palio, indipendentemente da dove si trovi e da come abbia scelto la contrada di cui si finge componente: spesso si sceglie secondo l'attrazione dell'animale totemico, o del cromatismo, o del nome, ma sapere come fanno gli “altri”, i contradaioi, apre l'opportunità per “fare” come loro, subentrando nell'immagine della festa stessa che restituisce oggi, per chiudere l'esempio, una distribuzione *random* di colori, che non dice più ciò che significava prima.

Affidato alla sensibilità individuale (ma moltiplicata per una massa di visitatori), e alla conoscenza (quando non all'ignoranza) dei meccanismi profondi della festa1, il confine tra consumatore della festa2 e attore della festa1, è traversabile in più occasioni: il pernottamento per assicurarsi la postazione vicina allo steccato, quella che dovrebbe garantire la migliore visione della passeggiata storica e della corsa, è ormai condiviso tra giovani di varia provenienza, non necessariamente di contrada; la partecipazione alla cena propiziatoria della vigilia, è ormai trattata dalle agenzie turistiche che acquistano pacchetti dal-

le contrade stesse, per cui le migliaia di commensali che siedono in attesa dei discorsi ufficiali della dirigenza di contrada e del fantino, contano centinaia di estranei assoluti, in aggiunta a quelli che possono essere stati invitati dalla contrada o dai contradaioi stessi.

La differenza tra un prodotto tipico materiale (olio, vino, salumi, formaggi, terrecotte, ceramiche, tessuti...) e un prodotto tipico festivo sta proprio nell'impossibilità di contare sul distacco del prodotto dal suo produttore, che si verifica sia nel momento della sua produzione che, poi, in quello della sua alienazione: il prodotto festa non può prendere "corpo" (per usare una metafora antifrastica) se non nutrendosi della presenza e della vita stessa dei suoi produttori.

Sotto questo profilo, la festa2 sembra, come scrive Cristina Papa per altri oggetti, impregnata "delle qualità intrinseche e ineffabili" (PAPA, 1999: 172) dei suoi attori, esattamente come i prodotti tipici lo sono delle qualità morali, estetiche, etiche, dei loro produttori e proprietari.

La possibilità di attingere alle qualità della festa1, danno al prodotto festa2, "un valore soggettivo di tale rilevanza che [lo] pone al di sopra del valore di scambio e che si estende anche sugli altri beni posseduti dal suo proprietario" (*ibidem*), nel nostro caso tutto quanto viene vissuto dagli attori locali, sul piano dell'evento festa1, "legittimandone il potere" di definirne significato e valenza: il prodotto festa2, mentre viene offerto al consumo, conferisce autorità a coloro che ne sono attori, agendo sul piano festa1, in un circolo virtuoso, per cui più la persona che vive la festa1 accoglie chi consuma la festa2 mostrando spazi e momenti intimi, più ne ricava un riconoscimento, ma allo stesso tempo si erodono i margini della differenza e della possibilità di attribuire significato e valore in maniera autonoma rispetto alle interpretazioni di chi consuma la festa2.

Condividere implica un dover rendere conto, e condividere il rendere conto implica un dover dar conto delle eventuali discrepanze rispetto alle aspettative, alle economie morali di chi interviene come consumatore di festa2, mettendo a rischio la "trasmissione da una generazione all'altra" (*ibidem*), l'autoregolamentazione dell'evento festa1, dal quale dipende l'autorevolezza dei singoli contradaioi entro il loro stesso ambiente, e insieme la loro autorità nei confronti dei partner dello scambio del prodotto festa2.

È così che, nel caso dei detentori dei prodotti tipici, scambiati da una posizione di autorità,

diventa importante per coloro che vogliono conservare quella autorità controllare i significati di questi beni e della loro trasmissione da una generazione a quella successiva. Ciò significa che il bene che non viene scambiato influenza le forme dello scambio e il potere che si esercita nel momento in cui si scambiano altri beni (ivi: 173).

Traslato nell'ambito del festivo, e di un evento complesso come il Palio, tale "autorità" non deve sfuggire a coloro che gli danno vita – nel senso letterale di prestare parte del loro tempo vita al raggiungimento delle finalità dell'evento festivo e nelle modalità che la comunità festiva ha selezionato nel tempo.

La possibilità di vendere il prodotto festa2, quindi, dipende dalla capacità di difendere e conservare il monopolio della definizione del suo senso da parte dei detentori dell'autorità sull'evento festa1, un monopolio che vive sia nella distribuzione capillare tra tutti i singoli individui che compongono la comunità festiva, ma che coinvolge anche i livelli dell'organizzazione amministrativa, dell'autorità municipale nel caso del Palio di Siena, come di tutti gli altri soggetti che istituzionalmente presiedono alla sua definizione e alla sua difesa da critiche, reinterpretazioni, attacchi.

Di nuovo, con Papa:

insieme al prodotto locale [nel nostro caso il prodotto festa2] si vende anche qualcosa di invendibile: l'identità locale di cui proprio l'ente pubblico che rappresenta la comunità è però l'interprete più autorizzato. In questo modo si afferma un meccanismo che può essere identificato con il costituirsi come patrimonio collettivo e comunitario del territorio e dei suoi prodotti (ivi: 178).

Il coinvolgimento del livello dell'autorità, che interviene sia sul piano del prodotto festa2 che dell'evento festa1, mette in luce l'altra dimensione verso cui un prodotto culturalmente così complesso e ricco, è irrimediabilmente attratto, quello di bene patrimoniale, categoria che accoglie tutti quei prodotti culturali che "si costituiscono come identificatori delle comunità locali rispetto all'esterno" (ivi: 178).

È una funzione che abbiamo già individuato nello spettro di quelle svolte dalla festa emblematica, in aggiunta a quella che ricade come identificazione in un comune sentire e in un ethos festivo condiviso. Solo che per assurgere a "bene patrimoniale" occorre che entri in gioco un'autorità ulteriore, estrinseca sia rispetto ai consumatori del prodotto festa2 che alla comunità degli attori dell'evento festa1.

Come tutti i capitali simbolici l'appartenenza a un territorio e a una collettività che vi si costituisce come comunità festiva è un bene comune, condiviso in questo caso dalla comunità di riferimento (ivi: 180).

Nel caso del Palio, la rivendicazione proprietaria ha ampiamente preceduto il recentissimo riconoscimento di bene patrimoniale da parte del Ministero della Cultura: ma tale rivendicazione era limitata ad azioni di difesa e tutela (per le quali, nel caso del Palio di Siena vigilano il Consorzio, il Comitato amici del Palio, il Magistrato delle contrade, il Comune stesso) e può spingersi verso azioni di valorizzazione e promozione tenendo conto del rischio di alterare l'equilibrio, precario, tra prodotto festa2 e evento festa1; l'accesso alla legittimazione patrimoniale, tuttavia, non è alla portata della comunità festiva, né delle autorità – amministrative e/o accademiche – che la integrano o la rappresentano.

Un precedente tentativo di attingere la candidatura come bene intangibile fu stoppato dall'allora ministra del turismo Michela Vittoria Brambilla (BROCCOLINI, 2010), che con un solo gesto, stigmatizzava il ricorso agli animali e puniva l'ambizione della città rossa (allora amministrata senza discontinuità da giunte di sinistra), mescolando politica culturale, animalismo e faziosità.

Al tautologico riconoscimento ministeriale di “espressione di identità collettiva”, da tutelare vincolando un serie di oggetti (!)³, si associa il rischio che al diritto di invadenza che sostanzia la presenza dei consumatori di festa2, si aggiunga un diritto di eterodeterminazione di valore che può sovrapporsi direttamente al vissuto dell'evento festa1, oggettivandola come bene della Nazione, e magari, come spesso capita con i riconoscimenti, accentuandone la promozione commerciale a tutto vantaggio della festa2.

Tra ciò che non può essere alienato, va incluso il potere e il diritto di autodefinirsi, altrimenti non c'è riconoscimento che non diventi *dispossession* (HAFSTEIN, 2018: 49).

3 Il vincolo è stato apposto a tamburi e bandiere, già ampiamente musealizzati da parte delle stesse Contrade, ai sensi degli artt. 7 bis e 10 del D.Lgs. 42/2004 “Codice dei beni culturali e del paesaggio”. <https://www.comune.siena.it/novita/ministero-della-cultura-riconosce-il-palio-di-siena-qual-espressione-di-identita-culturale> (consultato in data 15 marzo 2026).

Riferimenti bibliografici

- BALESTRACCI D., 2019, *Il Palio di Siena. Una festa italiana*, Laterza, Bari.
- BAUSINGER H., 2001, *Per una critica alle critiche del folklorismo*, in CLEMENTE P., MUGNAINI F. (a cura di), *Oltre il folklore. Tradizioni popolari e antropologia nella società contemporanea*, Carocci, Roma, pp. 145-160.
- BAUSINGER H., 2005, *Cultura popolare e mondo tecnologico*, Guida, Napoli [ed. or. 1990].
- BRAVO G. L., 1984, *Festa contadina e società complessa*, FrancoAngeli, Milano.
- BROCCOLINI A., 2010, *L'UNESCO e gli inventari del patrimonio immateriale in Italia*, "Antropologia Museale", 28-29, pp. 41-51.
- DUNDES A., FALASSI A., 1986, *La terra in piazza. Antropologia del Palio*, Nuova Immagine Editrice, Siena.
- HAFSTEIN V., 2018, *Making Intangible Heritage. El Condor Pasa and Other Stories from Unesco*, Indiana University Press, Blomington.
- MUGNAINI F., 2023, *Al tempo delle feste. Etnografia del festivo in Toscana*, Pacini, Pisa.
- PAPA C., 1999, *Antropologia dell'impresa*, Guerini e Associati, Milano.
- SILVERMAN S., 1975, *Three Bells of Civilization. The life of an Italian Hill Town*, Columbia University Press, New York.
- THOMPSON T., 2024, *Postnational Folklore--Postnational Folk: Rethinking Communities, Identities, and Politics in the Age of Global Communications*, "Western Folklore", 83, 2, pp. 157-184.

La nostra museografia ha da essere scientifica e riflessiva

1. Premessa

Onore a Cristina Papa stimata collega che ha donato un prezioso e molteplice contributo al nostro settore disciplinare. Mi piace riconoscerle anche un apprezzamento etico politico: in quanto nella sua lunga carriera si è distinta come una vera e propria militante della nostra comunità di antropologi, in grado di prefigurare proficue svolte teoriche e lungimiranti applicazioni. Sempre sensibile ed attenta a radicare gli avanzamenti dell'antropologia nell'ordinamento universitario come in quello amministrativo. In particolare merita segnalare il suo diffuso impegno nella valorizzazione del patrimonio locale che giunge anche ad una presenza di affiancamento alla progettazione e realizzazione di musei locali che dagli anni Ottanta andarono emergendo nel Centro Italia, specialmente nella inedita tipologia dell'ecomuseo, di cui Cristina Papa è sicuramente un'anticipatrice.

Azzardo l'ipotesi che in lei questa postura accademica spuria perché ad un tempo sensibile all'impegno eticopolitico possa essere una lascito personalmente rielaborato della eredità del suo maestro, il compianto Tullio Seppilli, figura di primo piano dell'antropologia italiana verso il quale molti di noi conservano un forte debito.

Non sarebbe difficile ripercorrere la storia del museo individuando in fratture innovative, in svolte epocali, il contributo della museografia scientifica. Sono state ben documentate intenzionalità conoscitive nelle raccolte di curiosità, nelle camere delle meraviglie, che proprio in Italia si affermarono nel XV secolo. E vi è chi ha ipotizzato che la configurazione visiva sperimentata negli studioli, proto laboratori, sia stata alla base della pensabilità dello stesso concetto di evoluzione (BREDEKAMP, 1996). Ma è nei secoli successivi che le comunità scientifiche, nel loro radicarsi all'interno dei musei universitari, elaborano inediti linguaggi espositivi in grado di comunicare la potenza

del progresso conoscitivo attivato (HOOPER-GREENHILL, 2005). Grazie a dispositivi che compaiono tutt'ora nella cassetta degli attrezzi del museografo si mise in scena la tensione dei saperi nella direzione del rappresentare sia classificazioni, ordini concettuali, presupposti omologhi a quelli della vita – la serialità degli esemplari quale ritmo di differenze e somiglianze – sia visioni contestuali, densi scenari ritagliati dal flusso del tempo e dello spazio – i diorami. Consentitemi di proseguire sino alla contemporaneità questo esplicito elogio convocando *Children Museums*, Musei della Scienza, Musei di Zoologia, Ecomusei ecc. Il loro grande merito è stato di affermarsi come musei, pienamente riconoscibili come tali, senza però perseguire quella missione implicita e sempre più imbarazzante di distinzione sociale, senza cioè allestire ambienti dall'ovattata atmosfera di classe che di fatto dissuadono un effettivo ampliamento del pubblico.

Sono da segnalare in sintesi le innovazioni significative che mi sembra siano venute nel Novecento dalla museografia scientifica in un crescendo espresso nelle ultime decadi; un netto superamento dello sguardo antiquario, del feticismo dell'Antico e dell'Autentico grazie al ricorso negli allestimenti a simulazioni ed artefatti; un'esplicita centralità attribuita al fare, al movimento, all'interagire, come modello aureo della conoscenza rispetto al solo vedere, al meditare, alla pura attività mentale presupposta nel canonico rapporto di immedesimazione del fruitore con l'opera e il suo autore; un fare pragmatico che impegna all'azione per cercare, per imitare e per simulare il sapere fare, e così creare le condizione di un'esperienza significativa di inedito apprendimento; un ridefinirsi del museo come luogo di incontro e di socialità tra cittadini, gruppi e generazioni; un *learning center* giocoso non solo *cognitive-oriented*; un "complesso espositivo" slargato, ovvero dalle tante ed eterogenee attività possibili che opera connessioni e cooperazioni tra museo, scuola e vita quotidiana grazie alla crescente integrazione di nuovi media nel museo (cfr. *Museo come "tecnologia sociale portatile"*, in KARP, 2006: 13).

La conseguenza generale di queste innovazioni è che anche grazie a musei come l'*Exploratorium* di San Francisco l'accesso si è notevolmente democratizzato, la scuola ha scoperto modi alternativi di insegnamento e soprattutto si è diffuso un alleggerimento delle polarità classiche Passato / Contemporaneo, Autenticità / Artificio, Scienza / Arte, Cultura / Diletto, Museo / Vita che ha reso l'esperienza museale sempre più un cardine della cultura contemporanea (PADIGLIO-

NE, 2008). Di quale museo scientifico sto parlando? L'*Exploratorium*, ad esempio, si presenta come un luogo dove è possibile sperimentare molteplici modalità di conoscenza in una stretta connessione con forme espressive della contemporaneità. Cosa si intende per museo scientifico? Siamo sicuri di voler circoscrivere – come avviene a livello di senso comune – la nozione di Scienza all'ideale nomotetico (la ricerca di leggi), alle pratiche che assumono a modello ideale il laboratorio (osservatore distaccato, dati bruti, linguaggio neutrale) e che individuano nel campo della Natura l'oggetto privilegiato e/o esemplare? Io ritengo che sarebbe assai riduttivo.

2. Il museo è scientifico o non è

(...altrimenti è una Raccolta o una Collezione). Il Museo moderno è per sua intrinseca vocazione coniugato in modo stabile con la Ricerca e legittimato al suo agire da pratiche conoscitive sistematicamente approfondite e dibattute. La Storia, la Storia dell'arte, l'Archeologia, l'Antropologia culturale sono denominate Scienze (umane, umanistiche e/o sociali): presentano procedure diverse dalle scienze naturali ma praticano un medesimo *ethos* della conoscenza, fondato sul rigore critico nella discussione delle fonti e nell'iscrizione sistematica e pubblica di procedure e risultati. I membri di queste comunità scientifiche sono, al pari dei biologi, definiti e si autodefiniscono "ricercatori". La seconda metà del Novecento ci ha portato una maggiore consapevolezza dell'esistenza nel campo della scienza di statuti ed epistemologie diverse, di programmi alternativi, di strategie standardizzate e qualitative, di approcci generalizzanti e interpretativi. Se gli antropologi vanno alla ricerca di significati particolari e non di comprovare asserzioni teoriche acontestuali; se, nel riconoscere l'impossibilità di un linguaggio neutrale, si avvalgono della ricchezza e densità della narrativa e della comunicazione simbolica; se presuppongono un ricercatore non distaccato ma fatalmente interno alla scena osservata, non per questo la comunità scientifica non li riconosce nel proprio seno.

Musei etnografici, archeologici e storico artistici debbono essere considerati a tutti gli effetti "scientifici". È proprio grazie al loro essere diversamente abili nella ricerca che è stato possibile raggiungere risultati altrimenti negati. In particolare gli antropologi hanno stimolato la curiosità verso esperienze umane e sociali bizzarre e le hanno rese

ragionevoli comprendendole all'interno del loro particolare contesto culturale. In tal modo hanno saputo forzare i confini di ciò che era da ritenere umano, morale, politico, razionale. Grazie a questa lezione, volta a decostruire molte tra le idealizzate nozioni della nostra civiltà, l'antropologia si è affermata come una delle scienze umane che più hanno contribuito a caratterizzare lo stile dubbioso e riflessivo del Novecento. Secondo Bruno Latour, come una delle discipline più innovative e feconde sul piano scientifico:

[...] Gli etnografi disperano di emulare i risultati già conseguiti dai predecessori: una stupefacente ridefinizione degli esseri umani che popolano la terra! Immaginate un mondo privato di tutte le scoperte antropologiche. Quale deserto sarebbe senza questa disciplina scientifica. Solo la fisica eguaglia l'antropologia in capacità di generare ibridi e istanze molteplici" (LATOUR, 1996: 5).

3. *Il museo è disciplinare o non è*

Certo sono consapevole del nesso tra sapere e potere e che l'opera di disciplinamento evoca biopolitiche ed egemonie culturali contro le quali tanti piccoli musei indisciplinati manifestano la loro differenza per il solo fatto di esistere (PADIGLIONE, 2008). Ma è necessario affermare che l'istituzione museale trae indubbia autorevolezza da uno sguardo prospettico fondato su un *corpus* di studi accumulatisi nel tempo, sul rigore della documentazione e dell'interpretazione critica, sull'etica pubblica dei processi conoscitivi. La prospettiva disciplinare in ambito museale è spesso considerata un impedimento alla comunicazione. Si vorrebbero discorsi *inter*, *trans*, *meta* disciplinari, magari con la scusa della divulgazione e della didattica. Non condivido questo punto di vista. Specialmente in presenza della scena contemporanea, caratterizzata da generi confusi, ibridazione e frammentazione culturale, la dimensione disciplinare rivela indubbi vantaggi: radica il museo, la sua collezione e le pratiche dei curatori nel contesto del codice italiano dei Beni Culturali, la cui netta articolazione di tipo disciplinare è a fondamento dell'esercizio della conoscenza, tutela, conservazione e valorizzazione. Inoltre, la prospettiva disciplinare dichiara parzialità e storicità, evitando che il museo lasci immaginare al pubblico verità perentorie, punto di vista onnicomprensivo, totaliz-

zante. L'ancoramento disciplinare iscrive il fare e il comunicare del museo in un orizzonte interpretativo specifico, in un paradigma conoscitivo interno a una particolare, fondata tradizione di studi. Soprattutto invita i curatori a forzare i linguaggi della documentazione che la loro disciplina ha in dotazione per sperimentare inedite soluzioni, a rinnovare le risorse espressive di una prospettiva scientifica proprio nell'esercizio della comunicazione ad un diverso pubblico e con un sistema semiotico differente rispetto a quello testuale, codice aureo della letteratura scientifica.

Tentativi di interdisciplinarietà dovrebbero essere stimolati, specialmente dando il primato al problema, ma sempre nella consapevolezza che la fusione di orizzonti concettuali e prospettici non è impresa facile e sicuramente non da improvvisare. Il Museo scientifico mette in scena parziali nicchie cognitive, specifiche vedute, vertici ed orizzonti culturali particolari, pur nei tentativi di operare misurati confronti e alleanze, di ricercare convergenze tra distinte discipline, tra saperi e linguaggi espressivi, nell'interpretazione di territori, patrimoni e fenomeni specifici.

Solo un museo disciplinare può avvicinare il pubblico alla conoscenza scientifica, alle sue risorse e potenzialità ma anche ai suoi limiti: vi si apprende che il sapere è pratica ad un tempo interna e discontinua rispetto al vivere (CIRESE, 1977) e che, dunque, resta necessario dichiarare, nella missione del museo, la particolarità dell'esercizio prospettico messo di volta in volta in campo. Proprio dalla cultura scientifica deriva la necessità di affermare che il Museo è laico o non è scientifico e cioè dire bioculturale, conoscibile mettendo in tensione, dal punto di vista biologico, una concezione evoluzionistica e, dal punto di vista culturale, una visione laica, che – con le parole di Ernesto de Martino (DE MARTINO, 1977) – ritiene “gli uomini origine e destino dei fenomeni umani”.

Lo slargamento dei musei scientifici alla storia e all'antropologia potrebbe migliorare i tentativi di immaginare un terreno comune per battaglie condivise e far avanzare l'innovazione, soprattutto in direzione della pertinenza contestuale, della democrazia culturale, della riflessività, della critica sociale. In molti musei naturalistici, irrilevanti e spesso non documentati appaiono i saperi popolari locali (veri e propri “saper fare”) rispetto alle conoscenze standardizzate della scienze biologiche e ambientali. Eppure, spesso si deve ai primi, ovvero alla lunga durata della cultura dei residenti, il determinarsi di quegli as-

setti ecologici particolari e/o di eccellenza tali da richiedere tutele, parchi e musei.

Inoltre, molti musei contemporanei non valorizzano il rapporto con il territorio in termini di migliore comprensione della società e cultura locali attraverso la partecipazione diretta degli abitanti e delle loro estetiche alla ricerca e nell'allestimento. Le cornici e i supporti espositivi appaiono improntati a quell'*international style* immediatamente deducibile dalle riviste di architettura: uno stile che trova una drammatica caduta di qualità nel paternalismo estetico e nell'infantilismo *simil-Disney* di tanta museografia scientifica a vocazione didattica. Mi sono talvolta riconosciuto critico della riduzione del museo a luogo della divulgazione. La storia e la scienza vi si fanno, infatti, spesso perentorie e pacificate; di sovente veicolano metanarrazioni senza dubbi, un sapere impersonale, monologico e disincarnato attraverso un linguaggio istituzionale.

Il Museo è uno spazio "altro". Un luogo dove accostarsi all'invisibile, dove oggetti angelici fanno da intermediari tra gli uomini e quel mondo invisibile di cui ci parlano il mito e la scienza. Un mondo di fantasmi che l'universo dei discorsi occulta e secerne e che solo la visione all'interno di un'esperienza straordinaria può lasciare scorgere. Purché il museo riesca a conservare dell'impresa scientifica il senso del mistero verso ciò che è oltre il senso comune e dell'avventura che emozionalmente la conoscenza richiede (CLEMENTE, ROSSI, 1999).

L'antropologia museale (riflessiva) (cfr. la rivista "AM. Antropologia museale") può correggere i limiti di molti musei contemporanei, inscrevendo nella museografia territoriale pratiche e valori all'insegna della diversità culturale e del relativismo. Il che significa praticare l'approccio collaborativo (LATTANZI, 2008), ovvero considerare la comunità slargata di residenza del museo come principale destinatario delle azioni; indagare in modo professionale e mettere in valore i Beni Immateriali, la memoria e i saperi incorporati nelle pratiche quotidiane; orientare la tensione interpretativa del museo verso estetiche che ci parlino, non solo nei contenuti ma anche nelle forme, di luoghi e culture locali specifiche; infine, dare conto, all'interno del museo, del suo spazio espositivo, dei processi stessi di patrimonializzazione, ovvero delle politiche conseguenti alle azioni conoscitive e museali (PALUMBO, 2003).

4. *Il museo è riflessivo o non è scientifico*

...in quanto, nel suo operare, fa riferimento alle condizioni del suo darsi: a) cita, evoca, commenta le relazioni e i contesti implicati; b) forza i limiti e le convenzioni relativamente alle categorie usate come alle forme della rappresentazione; c) iscrive flusso, parzialità e punti di vista divergenti nei risultati (documenti che restano tali e non si trasformano in monumenti, memorie a tempo, polifonie di autorità eterogenee, eccetera).

La sua missione è di costruire un contratto con l'utente (PADIGLIONE, 2008), stimolando una disposizione critica nell'analisi del tema e rimettendo in discussione le nozioni stesse di museo, patrimonio, scienza, conoscenza, credenza, eccetera. È sua missione riflettere sulle storia sociale degli oggetti e delle collezioni. La visita al museo, più che un rito di distinzione sociale o di cittadinanza, o un obbligo educativo, costituisce una ridefinizione spaesante dell'esperienza.

Il museo è un luogo dove sovvertire l'esistente. Foucault parlava di "eterotopia", di

una sorta di controluoghi. Specie di utopie effettivamente realizzate nelle quali i luoghi reali, tutti gli altri luoghi reali che si trovano all'interno della cultura vengono al contempo rappresentati, contestati e sovvertiti; una sorta di luoghi che si trovano al di fuori di ogni luogo, per quanto possano essere effettivamente localizzati. [...] Spazi differenti, luoghi altri, una specie di contestazione al contempo mitica e reale dello spazio in cui viviamo (FOUCAULT, 1994; cfr. KORFF, 2003).

Nel 1967, John Robert Edward Kinard (1992) fu invitato dalla Smithsonian Institution a realizzare e dirigere l'*Anacostia Neighborhood Museum*, a Washington DC, USA. La sua prima esposizione fu centrata sul tema dei topi – serio problema per questo quartiere povero – affrontato a partire da prospettive scientifiche diverse e in stretto rapporto con la popolazione locale. La museografia scientifica italiana non morde il sociale come dovrebbe. Spesso la comunicazione museale non promuove una conoscenza critica del territorio e dei suoi problemi sociali e culturali, non produce *empowerment* per la mobilitazione di azioni di protesta e proposte di modifica del reale.

Riferimenti bibliografici

- BREDEKAMP H., 1996, *Nostalgia dell'antico e fascino della macchina*, Il Saggiatore, Milano [ed. or. 1995].
- CIRESE A.M., 1977, *Oggetti, segni, musei. Sulle tradizioni contadine*, Einaudi, Torino.
- CLEMENTE P., ROSSI E. (a cura di), 1999, *Il terzo principio della museografia*, Carocci, Roma.
- DE MARTINO E., 1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- FOUCAULT M., 1994, *Eterotopia*, in FOUCAULT M., *Eterotopia. Luoghi e non luoghi metropolitani*, Mimesis, Milano, pp. 9-22.
- HOOPER-GREENHILL E., 2005, *I musei e la formazione del sapere*, Il Saggiatore, Milano [ed. or. 1992].
- KARP I. et al. (a cura di), 2006, *Museum frictions: Public cultures/global transformations*, Duke University Press, Durham.
- KINARD J., 1992, *Intermédiaires entre musée et communauté*, in DESVALLÉES A. (a cura di), *Vagues. Une anthologie de la nouvelle muséologie*, Éditions W., M. N. E. S., Paris, pp. 99-108.
- KORFF G., 2003, *Estraneo e museo*, "Antropologia Museale", 5, pp. 22-27.
- LATOUR B., 1996, *Not the Question*, "Anthropology Newsletter", 37 (3), pp. 1-5.
- LATTANZI V., 2008, *Patrimonio/Musei/Pratiche collaborative*, "Antropologia Museale", 10, pp. 20-21.
- PADIGLIONE V., 2008, *Poetiche dal museo etnografico. Spezie morali e kit di sopravvivenza*, La Mandragora, Imola.
- PALUMBO B., 2003, *L'Unesco e il campanile. Antropologia, politica e beni culturali in Sicilia orientale*, Meltemi, Roma.

GIANCARLO PALOMBINI

Orlando improvvisato. I poeti a braccio in ottava rima¹

Rinaldo Adriani [R]

*Le donne i cavalier l'armi e gli amori
cantò l'Ariosto nel suo bel poema
noi mille volte a lui certo inferiori
ma si prosegue lo stesso sistema
noi siam d'Orlando gli improvvisatori
e nel mio antico i voli ed anche in tema
or detto questo dunque per adesso
di salutarvi mi prendo il permesso.*

Pietro De Acutis [P]

*E l'intervento che ora viene appresso
quello de lo mio amico Palombini
che a queste cose noi ci chiama spesso
e volentieri gli siamo vicini
e quando poi il motivo che viè appresso
è quei guerrieri che senza confini
coi musulmani furono alle prese
cantati in Francia e nel nostro paese.*

Queste due ottave, con le quali i nostri poeti hanno aperto l'incontro, ci introducono all'argomento di cui parleremo. Si tratta dei poemi e tradizioni cavalleresche, oggetto delle comunicazioni precedenti. Il *medium* è però diverso: è la memoria di chi queste tradizioni ha “stu-

¹ Riporto una selezione dell'intervento che ho fatto “a braccio”, a Palermo al Museo internazionale delle marionette per il Festival di Morgana del novembre 2009 dal titolo *Orlando all'improvviso. Il ricordo dei Paladini nella memoria dei poeti improvvisatori Rinaldo Adriani di Mascioni (AQ) e Pietro De Acutis di Bacugno (RI) presentati da Giancarlo Palombini.*

diato” e nella quale esse si sono sedimentate. Badate bene non si tratta di studiosi, ma di pastori che hanno fatto in genere le scuole elementari.

Qui non mi avvarrò quindi dell’analisi di documenti scritti, ma soprattutto della testimonianza di questi poeti.

Loro ambiscono a chiamarsi “poeti”, a chiamarsi “vati”. Ma qual è stata allora la loro scuola, dove si sono formati? La loro scuola è stata la capanna del pastore. Di questo ci darà testimonianza soprattutto Rinaldo che ancora fa il pastore...

[D] Perché ti chiami Rinaldo?

[R] Perché a forza di nominare Rinaldo, Orlando, Ruggero ecc... Io mi chiamo Rinaldo perché mio padre, essendo un grande lettore delle opere cavalleresche, innamorato di questi paladini, ecco che è venuto fuori 'sto Rinaldo. Ma attenti c'è una bella distanza da quel famoso Rinaldo di una volta: io sono terra terra...

L'immaginario dei pastori risentiva di questo influsso della letteratura colta cavalleresca tanto che anche i nomi di battesimo ne portavano i segni².

1. *Storia degli studi*

Da un punto di vista etnomusicologico, possiamo notare come l'improvvisazione poetica, dalla critica filologica ottocentesca, non sia mai stata considerata meritevole di essere studiata.

Della famosa poetessa Beatrice Bugelli di Pian degli Ontani, al Tommaseo, che nel 1832 ne è lo scopritore (TOMMASEO, 1841: 5), non interessa tanto che essa fosse un'improvvisatrice in ottava rima, ma soprattutto fonte di stornelli e di strambotti. Come il Tommaseo anche i vari Tigri, Nigra, D'Ancona erano molto più interessati al canto lirico monostrofico che all'ottava rima.

Questo era un retaggio dell'ideologia romantica per la quale era il canto lirico-monostrofico che dimostrava l'anima e l'inventività del popolo. L'ottava rima, per il suo rapporto coi poemi cavallereschi e la letteratura colta, non rientrava in questo ambito.

² Questi sono alcuni dei nomi dei poeti: Alighiero, Altamante, Amadigi, Aminto, Arideo, Ascanio, Blandino, Delo, Edilio, Ercole, Fiordaligi, Florio, Merlino, Oliviero, Olmare, Omero, Oreste, Orfeo, Ovidio, Reginaldo, Ruggero, Solideo, Ulderico, Virginio, Zerbino (KEZICH, 1990: 81).

Negli anni Trenta del secolo scorso è Giorgio Nataletti che, interessandosi della musica della Campagna romana, viene a contatto con i poeti improvvisatori. È interessante una sua testimonianza dell'incontro con questi poeti in un'osteria in piazza della Cancelleria a Roma (TUCCI, 2003: 80). Nel 1948, agli esordi del Centro Nazionale Studi sulla Musica Popolare, furono appunto i poeti, Ascenzo De Angelis e Donato Sciarra, che Nataletti invitò negli studi della sede RAI di Roma: furono registrati due documenti, "Canto da poeta" e "Ottave del Tasso"³. Queste due ottave memorizzate, della morte di Clorinda, furono poi trascritte e analizzate da Paul Collaer (1965)⁴.

Negli anni successivi, soprattutto dagli anni Settanta, nell'ambito delle ricerche di Diego Carpitella sulla musica dell'Aretino, si è inaugurata una nuova stagione di studi. È da ricordare soprattutto Giovanni Kezich che negli anni Ottanta, con un libro sui poeti contadini, parte da un punto di vista di sociologia della letteratura (KEZICH, 1986). Kezich si basa soprattutto su una campagna di rilevazione che fece a Tolfa nei primi anni Ottanta. All'interno di questo libro c'è un saggio molto importante di Maurizio Agamennone il quale, trattando l'ottava rima sul piano della *performance*, adotta un punto di vista etnomusicologico, con trascrizioni e analisi comparative di moduli melodici (AGAMENNONE, 1986).

Un riepilogo degli studi condotti fino ad allora, secondo una prospettiva multidisciplinare, è venuta poi dal libro *L'ottava popolare moderna* a cura di Kezich e Sarego del 1990⁵.

2. Oralità e scrittura

È essenziale riflettere sul rapporto della tradizione orale, di cui questi poeti sono depositari, con la letteratura a stampa delle opere cavalleresche e su come essa si sia diffusa nei ceti agro-pastorali.

3 Nel catalogo degli Archivi di etnomusicologia dell'Accademia di Santa Cecilia costituiscono la Racc. n. 2 – *Lazio*. In realtà, essendo i due poeti abruzzesi la raccolta avrebbe dovuto chiamarsi *Abruzzo*.

4 Questa vicenda è puntualmente ricostruita in (PALOMBINI, 1990: 93-109). Alla nota 30 di p. 93 è riportato l'elenco delle pubblicazioni di Nataletti sull'argomento.

5 Kezich e Sarego [1990] riportano gli atti di due convegni: "1° rassegna nazionale del canto a braccio" di Amatrice del 1987 e "Ottava rima, canto a braccio e sapere contadino" di Allumiere del 1988.

Storicamente il fatto dirompente, quasi il “big bang” come dice Giovanni Kezich (1986), fu l’invenzione e la diffusione della stampa, contemporanea alla creazione dei poemi cavallereschi. Essa, in quel momento, interessò una vasta area, non solo quella delle *elites*: nel primo momento, dell’impatto della stampa beneficiarono soprattutto i libri che furono stampati dall’inizio del Cinquecento. A questa circolazione erano interessati tutti i ceti sociali, non essendosi ancora interrotti fra di loro i canali di comunicazione culturale. Questi poemi cominciarono così a entrare anche nei mondi contadino e pastorale (RAJNA, 1876; FASSÒ, 1987).

Bisogna anche tenere conto che la materia cavalleresca, che dall’Ariosto, dal Boiardo e anche dal Tasso fu rielaborata, era già tramandata per tradizione orale fin dal Medioevo, quindi circolava ed era conosciuta (RAJNA, 1876; FASSÒ, 1987; GALLETTI, RODA, 1987).

Si tratta, in un certo modo, di un processo bidirezionale di circolazione culturale: dalla tradizione orale alla tradizione scritta e ritorno all’oralità. Non si tratta quindi di una oralità primaria ma, secondo la definizione di Zumthor (1984), di una oralità secondaria, che riprende vigore dalla scrittura.

I poemi cavallereschi dai nostri poeti sono letti e riletti, studiati. Virginio Di Carmine, un nostro grande poeta, che è scomparso da poco, diceva che il poema bisogna “svisceralo” e per questo lui lo rileggeva tante volte⁶. Virginio sapeva tutto l’*Orlando furioso* a memoria.

Questo uso della memoria, che oggi è sparito, una volta era essenziale. La loro memoria riteneva i poemi cavallereschi e li utilizzava come modelli, avendo all’orecchio la loro “musicalità”.

L’improvvisazione non è una pratica solo popolare: noi sappiamo dai documenti storici che pure in ambito colto c’erano degli improvvisatori anche molto famosi. Tra gli Arcadi molti erano i poeti che improvvisavano su qualsiasi argomento⁷. Man mano questa abilità non è stata più praticata in ambito colto ed è rimasta solo nell’ambiente “popolare” soprattutto dei pastori.

Riporto qui non solo l’esito della mia ricerca, ma anche testimonianze che so direttamente per tradizione orale, perché sono nato nella zona dell’Alta Sabina, dove queste pratiche sono ancora vive.

6 È importante la testimonianza di Virginio Di Carmine sul rapporto che c’è tra lettura dei classici e improvvisazione poetica (ARCANGELI, PALOMBINI, PIANESI, 2014: 38).

7 QUADRIO, 1739, Lib. I, Dist. II, Cap. I: “Dove del verseggiare improvvisamente, e degli improvvisatori si parla”. Vedi anche CAPRIOTTI, 2022.

Nella capanna del pastore il “vergaro”, che era il capo dei pastori, la sera leggeva i poemi cavallereschi ai ragazzi, i garzoni, i “biscini” come erano chiamati, e insegnava loro anche a fare di conto. In questa “piramide”, che era la struttura dell’azienda armentizia, il vergaro aveva quasi il ruolo di docente (ARCANGELI, PALOMBINI, PIANESI, 2014: 39). Gli altri pastori leggevano, oltre che collettivamente, ad alta voce, anche individualmente. Avevano difatti tantissimo tempo a disposizione mentre le pecore erano al pascolo⁸. Era tradizione che i pastori dovessero sapere tutte le vicende dell’*Orlando furioso* e della *Gerusalemme liberata*.

È interessante anche riflettere sulla modalità di diffusione di questi libri. C’era una biblioteca virtuale circolante di libri. Chi aveva un libro, lo leggeva e poi lo scambiava con un altro e così di seguito. I libri non erano di proprietà. Era in qualche modo, *ante litteram*, un *bookcrossing*. Restavano nella loro memoria. In successivi passaggi potevano ritornare, essere riletti e andare a rafforzare ulteriormente la memoria.

Il *Medoro coronato* (PALOMBI, 1828) capitò a un certo momento anche nella nostra famiglia, per il meccanismo di scambio già citato. Nella pagina di guardia finale c’erano più di cento nomi di pastori che l’avevano letto. Chiunque lo leggesse lo firmava, e non sul frontespizio, come segno di possesso. Ma poi, purtroppo, come era venuto, esso venne ceduto, scambiato con qualche altro libro.

Nella zona l’approvvigionamento di libri dipendeva dai cosiddetti *pellicciari*⁹, coloro che venivano a ritirare le pelli di agnello e portavano vari oggetti tra cui anche libri. Di questa tradizione di letture chiediamo a Rinaldo.

[D] Quali erano i libri che tu hai letto e quelli che circolavano nella zona?

[R] Tutta la gamma dei poemi cavallereschi: dal Boiardo al Pulci dall’Ariosto al Tasso e non solo anche la *Divina commedia* di Dante anche Petrarca ma anche Omero, ma anche Virgilio: con molta modestia, questi li conosciamo tutti, senza avere una grande cultura di base, li conosciamo. Questa letteratura classica la conosciamo un po’ tutti.

Mi fa da testimone Rinaldo, perché queste cose lui le ha vissute direttamente. Pietro pure ha letto questi libri, però in un’altra forma: è di un’altra generazione. È stato però partecipe di una modalità di

⁸ Cfr. TRINCHIERI, 1953: 64.

⁹ METALLI (1924: 286) parla dei pellicciari-spazzini che arrivano nella Campagna romana dalla provincia de L’Aquila.

apprendimento orale da parte dei poeti più anziani. Ha avuto l'innamoramento per questa poesia sentendo cantare i poeti, che a loro volta avevano letto i poemi cavallereschi. Questi libri li ha letti, anche lui, non sotto la capanna del pastore, ma molto più comodamente a casa.

3. *Uso, tecniche, diffusione*

Passiamo ora ad analizzare le modalità d'uso dell'ottava improvvisata. Essa non è altro che l'ottava ariostesca: otto versi endecasillabi con i primi sei a rima alternata e gli ultimi due a rima baciata. All'obbligo di metrica e di rima se ne aggiunge un altro: quello dell'incatenatura. Se un proponente conclude gli ultimi due versi con una rima nell'ultimo verso, l'opponente deve riprendere nel primo verso la stessa rima.

Questo obbligo, dalle testimonianze di vecchi poeti¹⁰, è stato introdotto nella zona dell'Alta Sabina verso gli anni Trenta per influsso della pratica toscana e viterbese dell'ottava rima. Nelle gare poetiche organizzate in questo periodo per la "Festa de noantri" a Roma, varie tradizioni poetiche venivano in contatto¹¹.

Verso la fine degli anni Trenta le gare furono importate anche nei paesi di origine degli improvvisatori altosabini (FONZI, 1954).

Ho fatto fin qui riferimento alla zona dell'Alta Sabina (ARCANGELI, PALOMBINI, PIANESI, 2014: 19-23). Infatti, oltre che in alcune parti del Viterbese e della Toscana, in forma di *revival*, la maggior vitalità dell'ottava rima si riscontra nella zona dell'Alta Sabina, in provincia di Rieti e in provincia dell'Aquila. I due poeti ospiti provengono da questa zona.

L'Alta Sabina, che abbraccia i Monti della Laga, è una zona abbastanza isolata, dove la pastorizia è sempre stata l'attività prevalente. La crisi della pastorizia inizia nel secondo dopoguerra, fino ad allora le greggi erano tantissime e facevano la transumanza.

[D] Rinaldo raccontami delle tue greggi.

[R] La mia famiglia viene da generazioni di allevatori, pastori. Quindi si faceva la transumanza.

[D] Dove si faceva la transumanza?

[R] Dunque, dunque l'Abruzzo prima, facendo parte del Regno di Na-

¹⁰ Antonio D'Angelo in PIANESI, 1987: 47.

¹¹ Le gare poetiche della "Festa de noantri" si effettuarono dal 1931 al 1940 (TRINCHIERI, 1953: 133)

poli, la transumanza degli abruzzesi con le greggi era verso il Tavoliere delle Puglie. Questo fino al 1870, quando ci fu l'unificazione d'Italia. Dopo questa data si cominciò a puntare verso la Campagna romana, l'Agro romano, parte nell'Umbria e parte nella Toscana. E quindi questa famiglia mia che viene da quattro generazioni di questi allevatori, transumava nella Campagna romana. Con me forse finirà: io forse sarò l'ultimo, perché adesso i tempi cambiano, le nuove generazioni non vogliono fare più questo lavoro, come tanti lavori artigianali che vanno scomparendo e quindi questa è un po' a grandi linee la storia della mia famiglia. A questo ci vorrei aggiungere che la poesia in ottava rima, questa forma di poesia che noi pratichiamo non è che l'abbiamo recepita leggendo queste opere cavalleresche, leggendo questi classici, no. Questo è un dono di Dio, un dono della natura. Magari leggendo e rileggendo queste opere, ha detto bene Palombini, non avendo molta cultura, questo ci è servito anche per purgare un po' il linguaggio, per aprire certi orizzonti del sapere: È un po' la nostra storia e questo è quanto.

La transumanza dalla zona dell'Alta Sabina viene fatta ormai da secoli quasi sempre nella Campagna romana (ARCANGELI, PALOMBINI, PIANESI, 2014: 22).

Con la transumanza, nella Campagna romana si trasferivano comunità intere e si creavano dei gruppi ben distinti provenienti da zone diverse. Non c'erano solo gli altosabini, ma c'erano nella Campagna romana i norcini, i casciani, ecc.

Allora per un fenomeno, quello di voler mantener unito il proprio gruppo, ogni comunità praticava le proprie tradizioni culturali soprattutto musicali (TUCCI, 2003), che la differenziassero dalle altre comunità con le quali conviveva. Dalla Campagna romana l'ottava rima ritornava poi nella zona di origine, con maggior vigore, seppure con una funzione diversa dalla originaria, essendo sempre più collegata alla rappresentazione delle gare poetiche pubbliche.

Anche la tradizione delle ciaramelle amatriciane, zampogne dal repertorio molto arcaico, non è morta proprio per questi stessi motivi, che sopra abbiamo evidenziato per l'ottava rima (ARCANGELI, PALOMBINI, PIANESI, 2014).

Il poeta si mostrava e gli piaceva mettersi in evidenza. Era questa un'altra delle funzioni connesse alla pratica del poetare. L'esibizione per i poeti si realizzava anche nella "sfida sul sapere", un modo di cantare per far vedere quanto uno sapesse.

E questa modalità di interrogazione sul sapere me la raccontava anche Pietro:

[P] C'era una specie di gara a chi sapeva di più e sapeva più poemi, tutti di carattere epico. Quindi c'era la tendenza a leggere qualcosa, per poter dire qualcosa che nessuno sapeva e quindi trovarsi in vantaggio. Cantavo tanti anni fa, avevo ventitré o ventiquattro anni con un poeta che ne aveva una settantina e citò dei pezzi della *Tebaide* di Stazio. Io girai tutte le librerie di Roma e mi comprai la *Tebaide* e l'ho trovata tradotta e quindi quando l'ho rincontrato ho potuto parlarne adeguatamente.

Quindi in una sfida sul sapere si domandava: dimmi chi è questo, dimmi chi è quell'altro. Si andavano a scovare i personaggi più sconosciuti all'interno dei libri. Era quasi obbligatorio conoscerli perché altrimenti non si veniva considerati.

4. *La ricerca attuale*

Devo a questo punto approfondire invece gli studi che abbiamo fatto sull'ottava rima della zona dell'Alta Sabina, e parlo di noi riferendomi al lavoro mio, di Piero G. Arcangeli e di Mauro Pianesi, che è stato mio studente e poi si è associato in questa ricerca¹².

Sulla scorta della tesi di Mauro Pianesi (1987), il quale ha trascritto le registrazioni di più di 2000 ottave¹³, di cui una sessantina con trascrizione musicale, abbiamo intrapreso uno studio sulle caratteristiche dell'ottava rima, analizzando non solo la parte verbale ma anche la parte musicale e il contesto d'uso. Le registrazioni sono state fatte da me e poi, insieme, da Pianesi, nei primi anni Ottanta¹⁴.

Per l'analisi musicale abbiamo applicato un procedimento quasi statistico. Come trovare infatti delle regolarità in moduli musicali che sono diversi non solo da poeta a poeta ma anche in ottave di uno stesso poeta? Si è scelto così di applicare al nostro *corpus* di trascrizioni le griglie dello studio dei profili melodici di Adams (1976), per individuare i vari tipi di profili melodici.

Con questa analisi dei profili melodici si è potuto constatare che c'è una certa regolarità nell'andamento dei vari versi nelle due quartine in cui possiamo dividere l'ottava, identiche da un punto di vista musicale, sebbene diverse da un punto di vista metrico.

12 I risultati della ricerca sono in ARCANGELI, PALOMBINI, PIANESI, 2014.

13 Sono per la precisione 2.132 ottave (17.056 versi). I poeti sono 37 e le ore di registrazione 42. La tesi di due volumi assomma 1.129 pagine.

14 Un primo bilancio di questo lavoro è in PALOMBINI, 1990. Un ulteriore contributo è in ARCANGELI, PALOMBINI, PIANESI, 2014.

Poi abbiamo considerato anche le cadenze finali di ogni singolo verso e abbiamo scoperto che questa regolarità delle cadenze mentre era molto forte nel primo, secondo e quarto verso, nel quinto, sesto e ottavo verso, presentava una grande variabilità nel terzo e nel settimo verso, cioè nel penultimo verso di ognuna delle due quartine. Da notare come ciò si contrapponga alla maggior stabilità e linearità del modulo musicale toscano.

Un'altra differenziazione con l'ottava toscana è l'uso maggiore di melismi vocali, quello che viene chiamata la "gorgia".

[D] Quanto è importante Rinaldo la voce nell'ottava?

[R] Quello che ha più veramente importanza è il discorso, perché il poeta (noi ci appropriamo di questo nome, ma non lo so se ci si addice tanto). Comunque l'importanza è il discorso dell'ottava. Quando il poeta cantando fa un bel discorso. Certo sottoposto a certe regole, all'endecasillabo, alla rima. Però deve fare un certo discorso. Questo discorso deve essere assonante al tema che sta trattando. Se poi si aggiunge anche una bella voce, ben venga. Però l'elemento principe è il ragionamento. Poi la voce... chi ce l'ha è un adornamento.

Tutti i poeti affermano ciò. Ma la qualità della voce in realtà era considerata importante. Chiedendo infatti ai poeti di recitare le ottave, piuttosto che cantarle, li si metterebbe in grave imbarazzo. A questo proposito un aneddoto è quanto accadde agli esordi della RAI, nel 1959, in una trasmissione dal titolo "Siamo tutti improvvisatori". Vi parteciparono alcuni poeti della nostra zona. Dopo le eliminatorie furono selezionati, per la finale, tre poeti amatriciani: Antonio D'Angelo, Celestino Ciaralli e Virginio Di Carmine. Le ottave improvvisate dovevano essere recitate. I tre poeti si trovarono molto in difficoltà. Alla fine Virginio si adattò meglio degli altri a questo modo inusuale di improvvisazione e vinse la targa d'oro, che poi riportò al nostro paesello di Cornillo Nuovo di Amatrice.

Riferimenti bibliografici

ADAMS C. R., 1976, *Melodic contour typology*, "Ethnomusicology. Journal of the Society for Ethnomusicology", XX, 2, may 1976, pp. 179-215.

- AGAMENNONE M., 1986, *Cantar l'ottava*, in KEZICH G. (a cura di), *I poeti contadini. Introduzione all'ottava rima popolare: immaginario poetico e paesaggio sociale*, Bulzoni, Roma, pp. 171-218.
- ARCANGELI P. G., PALOMBINI G., PIANESI M., 2014, *La sposa lamentava e l'Amatrice... Poesia e musica della tradizione alto-sabina*, Morlacchi UP, Perugia.
- CAPRIOTTI M., 2022, *L'improvvisazione poetica nell'Italia del Settecento. La storia e le forme*, Accademia dell'Arcadia, Roma.
- COLLAER P., 1965, *Lirisme baroque et tradition populaire*, "Studia musicologica Academiae scientiarum hungaricae", Tomo VII, "Paper read at the International Folk Music Council (IFMC) Conference held in Budapest in august 1964", Akademiai Kiado, Budapest, pp. 25-40.
- FASSÒ A., 1987, *La materia di Francia nei poemi e nei romanzi italiani*, in GALLETTI A. I., RODA R. (a cura di), *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, Interbook, Padova, pp. 65-81.
- FONZI E., 1954, *Le gare poetiche del Cinquantatrè*, Associazione poeti estemporanei, La Truentina, Roma.
- GALLETTI A. I. e RODA R. (a cura di), 1987, *Sulle orme di Orlando. Leggende e luoghi carolingi in Italia*, Interbook, Padova.
- KEZICH G., 1981, *Ottava rima: da una ricerca sul campo a un'indagine sulle fondazioni epistemologiche delle discipline etno-antropologiche*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Siena", vol. I, Olschki, Firenze, pp. 99-172.
- KEZICH G., 1986, *I poeti contadini. Introduzione all'ottava rima popolare: immaginario poetico e paesaggio sociale*, Bulzoni, Roma.
- KEZICH G., 1990, *I poeti contadini e il computer. Riflessioni e proposte* in KEZICH G., SAREGO L. (a cura di), *L'ottava popolare moderna. Studi e ricerche*, Nuova Immagine editrice, Siena, pp. 68-82.
- KEZICH G., SAREGO L. (a cura di), 1990, *L'ottava popolare moderna. Studi e ricerche*, Nuova Immagine editrice, Siena.
- METALLI E., 1924, *Usi e costumi della campagna romana*, Loescher, Torino.
- PALOMBI G., 1828, *Medoro coronato. In continuazione dell'Orlando furioso dell'immortale Ariosto*, Tipografia Olivieri, Roma.

- PALOMBINI G., 1990, *L'ottava rima in Alta Sabina. Una ricerca etnomusicologica*, in KEZICH G., SAREGO L. (a cura di), *L'ottava popolare moderna. Studi e ricerche*, Nuova Immagine editrice, Siena, pp. 83-120.
- PIANESI M., 1987, *Il canto improvvisato in ottava rima nell'Alta Sabina. Vol II*, Università degli studi di Perugia, relatore Tullio Seppilli.
- PIANESI M., 1988, *Tra oralità e scrittura: gli improvvisatori*, "Passaggi", 3, 2, pp. 54-60.
- QUADRIO F. S., 1739, *Della storia e della ragione di ogni poesia*, F. Pisarri, Bologna.
- SAREGO L., 1987, *Le patrie dei poeti. Storia e costume del canto a braccio nella provincia di Rieti (1850-1986)*, B.I.G, Rieti.
- RAJNA P., 1876, *Le fonti dell'Orlando Furioso*, G. C. Sansoni, Firenze.
- RICCI A., 1987, *Autobiografia della poesia. Ottava rima e improvvisazione popolare nell'alto Lazio*, "La ricerca folklorica", 15, pp. 63-74.
- TOMMASEO N., 1841, *Canti popolari toscani, corsi, illirici, greci*, Girolamo Tasso, Venezia.
- TRINCHIERI R., 1953, *Vita di pastori nella campagna romana*, Palombi, Roma.
- TUCCI R. (a cura di), 2003, *I suoni della Campagna romana: per una ricostruzione del paesaggio sonoro di un territorio del Lazio*, Rubettino, Soveria Mannelli (CZ).
- ZUMTHOR P., 1984, *La presenza della voce. Introduzione alla poesia orale*, Il Mulino, Bologna.

DANIELE PARBUONO

Un rospo al giorno. Antropologia, patrimoni, formazione

1. Sul farmi antropologo... e non solo

Sono nato in Umbria, a Castiglione del Lago, nipote di mezzadri, figlio di un giovane mezzadro che si è fatto “macchinista ferroviere” (come nella canzone di Francesco Guccini) e di una giovane mezzadra diventata sarta, poi barista e non a caso in un Circolo ARCI. Una famiglia comunista, con il punto fermo, quasi al livello mitologico, di Enrico Berlinguer, della “questione morale”, del bene comune, del valore pubblico. I racconti dei miei genitori mi danno concepito in un pomeriggio di “Festa de l’Unità”, che per altro ha rappresentato anche il tempo unico delle mie vacanze d’infanzia e lo spazio imprescindibile dei nostri immaginari estivi almeno fino all’inizio degli anni Duemila; perché mio padre non apprezza il mare, ma soprattutto perché le ferie, da metà luglio a metà agosto, si utilizzavano per la causa della “Festa”: c’era da organizzare, montare, gestire, smontare, rimettere il debito per l’acquisto della “Casa del popolo” (sezione del PCI prima, PDS, DS, PD poi) e delle sue ristrutturazioni, aprire nella stessa sede il Circolo ARCI, c’era la campagna elettorale da finanziare, c’era il ciclostile da aggiustare per i volantini della domenica in mezzo a *l’Unità* che tutti (anche noi più piccoli), a zone assegnate, consegnavamo porta a porta. Una dimensione della vita in cui “il Partito” rappresentava un “fatto sociale totale”. Penso spesso alle gerarchie di valore che all’epoca guidavano le scelte di mio padre – oggi probabilmente cambiate – e non ho dubbi nell’affermare che per lui venisse prima il Partito, poi il collettivo (di vario ordine e grado; “compro macchine FIAT perché sostengo i compagni operai”, ripeteva), poi la professione (pubblica e senza straordinari “per non togliere il lavoro ai giovani compagni ferrovieri”), poi la famiglia, poi se stesso.

Il paese era lontano dai centri delle decisioni, più lontano di oggi, al tempo dei grandi flussi turistici e del protagonismo nelle dinami-

che dei “Borghi più belli d’Italia” o dell’albero di Natale in acqua più grande del mondo. Il Partito, come del resto le nostre vite, era un Partito di provincia, di ex mezzadr*, di operai*, di lotte sindacali, di cooperativismo e di amministrazione con qualche slancio verso primigenie forme di politica della cultura. La “verità”, il “verbo”, veniva da Perugia, da qualche vertice regionale che arrivava per tenere un comizio, dai funzionari, sporadicamente da qualche parlamentare o, più frequentemente, dal Segretario provinciale o regionale che si muovevano per illustrare la “linea”: quante volte scherzosamente, ma fino a un certo punto – “quando se scherza bisogna esse’ seri” (recita Alberto Sordi ne *Il Marchese del grillo* di Mario Monicelli, 1981) – ho sentito ripetere “la linea del Partito non è chiara, ma è giusta!”, aforisma che in effetti corrisponde al più ragionevole mantra di mio padre “io sto col Partito”, entrato in fortissima crisi semantica al momento in cui i Partiti sono diventati due, poi tre, poi quattro e così via.

In quell’avvolgente dimensione del vivere relazioni amicali e familiari, i nomi di Tullio Seppilli e di Cristina Papa erano conosciuti e stimati, non per la loro professione nelle scienze, ma per la loro militanza. Fin da piccolo io sapevo, pur non avendola mai conosciuta né incontrata, chi fosse non la prof.ssa Papa, ma “la Cristina”; perché Cristina era un *unicum*, una giovanissima che a ventotto anni, nel 1976, era stata eletta in Parlamento, un modello da seguire, una voce da ascoltare. Neanche mio padre la conosceva, ma si vantava e si vanta ancora, di averle fatto campagna elettorale, sentendosi così parte di un processo grande, più grande del suo orizzonte locale: la spinta rassicurante del Partito comunista in fondo era quella del “farti sentire parte”.

Fine del *flash back* retrospettivo: Perugia, 2005, vent’anni dopo. Ottenuta la laurea di “vecchio ordinamento” in Lettere Moderne, discutendo una tesi in dialettologia, decisi di accantonare l’idea dell’insegnamento nelle scuole superiori, costatami ben tre sudatissimi esami di latino e di proseguire gli studi per una seconda laurea, questa volta magistrale. Avevo incrociato l’Antropologia durante il mio primo percorso universitario, sostenendo gli esami di “Antropologia medica” con Tullio Seppilli e con Giovanni Pizza, di “Etnomusicologia” con Giancarlo Palombini e di “Storia delle tradizioni popolari” con Giancarlo Baronti. Mi ero appassionato all’idea di proseguire il percorso nella strada della ricerca anche a partire da questi presupposti e perciò decisi di iscrivermi al corso di laurea in “Scienze antropologiche”: “la Cristina” divenne allora la prof.ssa Papa. Era lei la coordinatrice

del corso, a lei esposi i percorsi precedenti e con lei costruii il piano di studi che sarebbe diventata la *road-map* per i miei successivi due anni; inutile sottolinearlo, zero sconti: nessun esame riconosciuto nel passaggio, “se vuoi capire l’Antropologia ti servono le basi” mi disse e io per questo ancora la ringrazio. Verso la fine del primo anno le chiesi di seguirmi nella tesi di laurea: “conosci il francese?” mi chiese; risposi di no e che stavo ancora migliorando il mio inglese, “forse potrei provare a ottenere un Erasmus e trascorrere qualche mese a Parigi”, aggiunsi. Non solo incoraggiò questo percorso, ma mi propose una tesi sulle questioni aperte nel passaggio tra il Musée de l’Homme (MdH) e il Musée du quai Branly (MqB). Così ho imparato a parlare francese, così ho incontrato l’Antropologia dei musei e dei patrimoni che sarebbe poi divenuto uno dei miei campi di ricerca.

2. Da Perugia, a Parigi, a Chengdu

Cominciai il mio lavoro di tesi partendo dall’istituzione del MqB, ma presto mi resi conto che per comprendere quanto stesse accadendo nei primi anni Duemila avrei avuto bisogno di ricostruire una storia lunga più di un secolo.

Il 21 giugno 2006 in una zona centralissima di Parigi, a due passi dalla Tour Eiffel, lungo le rive della Senna, fu inaugurato il MqB: molti lo hanno inteso come un museo d’arte, molti lo avrebbero voluto museo etnografico, molti ancora, semplicemente, non lo avrebbero voluto. La riflessione sulla genesi del MqB rimanda alle persone che lo hanno progettato, alle loro relazioni, alle loro *agency* e ai loro *network* politici, così come alla storia degli oggetti, delle collezioni, alle loro funzioni e alle loro ri-funzionalizzazioni; rimanda alla politica delle potenze coloniali e al concetto di decolonizzazione.

L’attenzione nei confronti delle popolazioni sottoposte al dominio coloniale si diffuse in Francia già negli anni Venti dell’Ottocento. Nel 1827, all’interno del Musée du Louvre, venne inaugurato il Musée de la Marine et d’Ethnographie, più conosciuto come Musée Dauphin. Negli anni Cinquanta, con la creazione del Musée Chinois, del Musée Américain e del Musée Ethnographique, il Louvre divenne il centro di promozione dei principi evoluzionistici (LUSINI, 2004). Nel 1878, con la fondazione del Musée d’Ethnographie du Trocadéro (DIAS, 1991), inaugurato nel 1882, il disegno politico si rese esplicito: dietro l’e-

sposizione soggiaceva l'idea di un'inevitabile immutabilità dell'ordine globale, giustificata dal progresso tecnico-scientifico e dalla raffinata modernizzazione della "potenza coloniale" (DIAS, 2007).

Le collezioni etnografiche, a questo punto riconosciute in quanto scientifiche (ZERILLI, 1998), nell'esposizione divennero parte di realtà circoscritte da ricostruire nel tentativo di rendere conto dell'intero sistema di significati in cui gli oggetti erano immersi in base alle funzioni di costruzione e di primo impiego.

Ma qualcosa stava cambiando con il XX secolo. Gli oggetti esposti e le popolazioni a cui essi facevano riferimento iniziarono a essere interpretati non solo dentro le politiche coloniali, nel mito esotico di una presunta ancestralità, ma sempre più come fonte di ispirazione estetica nel rinnovamento del gusto artistico Europeo.

L'attenzione diffusa per gli oggetti, ma soprattutto una nuova concezione dell'"ethnologie en tant que science de synthèse" (DIAS, 2007: 75) portò alla fondazione del MdH, che fu inaugurato il 20 giugno 1938 all'interno del nuovo "Palais de Chaillot", costruito nello stesso luogo in cui sorgeva il "Palais du Trocadéro" abbattuto nel 1935.

Il progetto del MdH stava già maturando da alcuni anni attraverso la riorganizzazione dei materiali e le oltre settanta esposizioni curate da Georges-Henri Rivière sotto la direzione di Paul Rivet (primo direttore): all'interno del nuovo museo sarebbero confluite le collezioni del precedente Musée d'Ethnographie du Trocadéro e, soprattutto, gli oggetti raccolti durante le missioni sul campo precedenti, *in itinere* e future.

L'insegnamento di Marcel Mauss e le attività dell'Institut d'ethnologie (fondato nel 1925) posero effettivamente le condizioni anche per l'avvento di una nuova fase della storia dell'etnologia. Come molte altre questioni considerate di interesse nazionale, la conoscenza delle "culture primitive" divenne un "affare di Stato". Infatti, nel 1931, il Parlamento votò una legge per istituire e finanziare la Missione Dakar-Djibuti con l'obiettivo di raccogliere dati su lingue e pratiche delle regioni africane. Di fatto la Missione consistette nel reperire oggetti per le collezioni del Musée d'ethnographie du Trocadéro che, di lì a qualche anno, sarebbe stato battezzato MdH (FABIETTI, 2001). Alla Dakar-Djibuti seguirono altre missioni cui presero parte i maggiori antropologi dell'epoca.

Questa prospettiva museale, riaffermando "il legame di continuità della "nuova" etnologia con il naturalismo antropologico" (ZERILLI, 1998: 195), presentava una concezione istituzionale del tutto inedita, frutto dell'idea che l'etnologia potesse tenere insieme una serie

di scienze finalizzate allo studio delle caratteristiche fisiche e culturali dell'“homme” antico e moderno (MILLOT, 1938). Gli oggetti furono inseriti in collezioni tipologiche esposte secondo un criterio olistico che non lasciava alcuno spazio all'estetica. Il limite fu quello di confondere la dimensione scientifica dell'oggetto, la sua definizione in quanto oggetto di scienza e di museo, con la sua reale condizione di oggetto funzionale. Si lasciò intendere che una collezione museale, se ben contestualizzata, potesse rappresentare la complessità della realtà. Il progetto del MdH, pur se ambizioso, presentava un'impostazione già superata a partire dagli anni Cinquanta. “I musei di antropologia mandavano un tempo uomini – che viaggiavano in un solo senso – a cercare oggetti che viaggiavano in senso inverso. Ma oggi gli uomini viaggiano in tutti i sensi” scriveva nel 1958 Claude Lévi-Strauss (2009: 413).

All'inizio degli anni Duemila, oltre a una serie di progetti ipotetici sulla rivitalizzazione delle collezioni, del MdH rimanevano una lunga storia, un impianto teorico datato e molte difficoltà gestionali. Per questo, già nel 1995, il Presidente della Repubblica Jacques Chirac dette mandato al Governo di Alain Juppé di costituire una commissione *ad hoc* per riflettere sulle modalità di realizzazione di un nuovo museo. Bisogna però tornare indietro di cinque anni per individuare l'antefatto, non istituzionale, ma politico del progetto.

Nel 1990 fu pubblicato, nel quotidiano “Libération”, un manifesto intitolato *Les chefs-d'œuvres du monde entier naissent libres et égaux* che, in realtà, rappresentava il primo passo verso l'apertura di un dipartimento al Musée du Louvre dedicato alle cosiddette arti d'Africa, d'Oceania, delle Americhe e dell'Asia. Jacques Kerchache, commerciante e collezionista d'arte, promotore dell'iniziativa, riuscì a mettere insieme le firme di circa trecento intellettuali di varia competenza, gettando le basi per un'operazione dall'imponente peso politico, resa pubblica nel 1996 quando Chirac, un anno dopo la sua elezione, annunciò la creazione di un museo destinato a raggruppare le collezioni del Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie e le collezioni del laboratorio di etnologia del MdH: duecentomila oggetti in totale.

Il progetto di fusione elaborato dai vertici politici divise le opinioni dando vita a un acceso dibattito. I suoi promotori la ritennero un'operazione gestionale eccellente finalizzata a rendere l'istituzione museale un grande dipartimento della Direction des musées de France, istituzione chiamata a conservare, studiare e diffondere le arti d'Africa, delle Americhe, dell'Asia e dell'Oceania (VIATTE, 2006). Di altro avvi-

so erano, ovviamente, i sostenitori della tutela e del rilancio del MdH. Molti furono i progetti finalizzati alla ristrutturazione delle sue esposizioni, infatti già dagli anni Sessanta risultava pressante la necessità di rinnovarne il senso e la *mission*, nel tentativo di superare l'eredità coloniale che pesava sugli ambienti e sulle collezioni. La situazione del Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie presentava, in linea di massima, le stesse problematiche, la stessa situazione di degrado strutturale e la stessa aura opaca sul piano scientifico. La protesta accesa si configurò quindi più come un'opposizione al nuovo progetto che non come una difesa delle vecchie istituzioni.

Al di là delle posizioni anche molto contrastanti e dei toni accesi che assunse il dibattito, il dato di fatto è che il Musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie fu chiuso il 31 gennaio 2003 e che il MdH fu privato di tutte le collezioni etnografiche, chiuso per poi essere riaperto nel 2015 come moderno museo di Antropologia fisica (o qualcosa di simile).

Invece il "manifesto" di Kerchache e il fermento sorto intorno alla questione "arti non occidentali" portò ai primi risultati concreti quando il 26 settembre del 1996 il Governo, su mandato del Presidente Chirac, individuò nelle sale del Pavillon des Session, all'interno del Musée du Louvre, il luogo preposto all'esposizione di oltre cento pezzi rappresentativi delle arti d'Africa, d'Asia, d'Oceania e delle Americhe.

"[C]e pavillon, devenu une sorte de manifeste, mais pas un véritable département" (MARTIN, 2007: 7), poneva gli oggetti d'arte definiti "premiers" sullo stesso piano delle opere d'arte "occidentali" esposte nello stesso stabilimento, posando così la prima pietra per la costruzione del futuro museo.

Nel giugno del 1998 partirono i lavori di ristrutturazione del Pavillon e il mese successivo le istituzioni scelsero il terreno di proprietà dello Stato su cui sarebbe sorto il futuro museo: il 29/55 di quai Branly.

A questo punto le pratiche burocratiche si concretizzarono con la costituzione di una *équipe* specializzata nella definizione del progetto, costituita da personalità di livello internazionale. Lo stesso giorno, nel Consiglio dei Ministri, Stéphane Martin fu designato Presidente incaricato della direzione generale della nuova istituzione e nel mese successivo, il 28 gennaio 1999, Jacques Friedmann fu nominato Presidente del Consiglio di orientamento. Su proposta di Martin e del suo Consiglio scientifico, Germain Viatte e Maurice Godelier l'11 maggio 1999 furono nominati rispettivamente Direttore del progetto museologico e Direttore del progetto per l'insegnamento e per la ricerca.

La nomina di due intellettuali autorevoli nei rispettivi settori scientifici di riferimento, mirava, da una parte a tranquillizzare gli/le etno-anthropologi/ghe fornendo loro la garanzia della presenza di uno studioso di alto profilo (Godelier), dall'altra, attraverso la presenza di Viatte, a garantire la finalizzazione di un progetto ambizioso, caro sia al Presidente Chirac sia all'ispiratore dell'intera operazione, Kerchache: allestire gli oggetti etnografici come opere d'arte. La "garanzia" dell'Antropologia terminò nel 2001 quando Godelier lasciò l'incarico, affermando di non aver trovato le condizioni favorevoli all'attuazione delle sue proposte.

Sempre nel 2001 partirono i lavori per la costruzione dell'edificio che, su progetto dell'architetto Jean Nouvel, dopo solo tre anni avrebbe dovuto aprire le porte al pubblico; in realtà ne trascorsero due in più.

Un ulteriore elemento centrale del dibattito fu la scelta del nome: "Musée du quai Branly" n'est pas un nom de circonstance" (MARTIN, 2007: 8). In effetti la scelta del nome fu una via d'uscita al problema del taglio museologico. Il solo riferimento al concetto di arte contribuì a deteriorare i rapporti con gli/le antropologi/ghe, la maggior parte dei/delle quali aveva difficoltà a concepire l'oggetto etnografico come opera d'arte. L'aggettivo da affiancare al sostantivo "arte" ha creato ulteriori complicazioni sul piano della semantica museografica (CHASLIN, 2007). La mediazione fu quella di adottare un nome preso in prestito dalla toponomastica, "une solution d'ailleurs assez commune dans les musées, avec 'Orsay'" (MARTIN, 2007: 9) nel tentativo di aggirare un ostacolo concettuale spostando il livello del discorso sul piano della forma. La scelta semi-definitiva fu, appunto, "Musée du quai Branly, Arts et Civilisations d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et des Amériques", dopo qualche tempo decurtata del sottotitolo e resa nella forma definitiva, MqB. Nell'*homepage* del sito "www.quaibranly.fr", nei primi anni successivi all'inaugurazione, il sottotitolo "Arts et Civilisations d'Afrique, d'Asie, d'Océanie et des Amériques" fu occultamente sostituito da "Là où dialoguent les cultures". Ma dietro i presupposti universalistici del progetto i più critici scorsero una serie di questioni maldestramente evitate: dai problemi di convivenza nelle periferie e nelle *banlieues* al riscatto rispetto alla storia coloniale.

Perché fu scelto ancora una volta di escludere l'Europa dalle esposizioni? La spiegazione politica fu, almeno in apparenza, semplice e coerente: gli oggetti etnografici relativi alla Francia e all'Europa sarebbero stati ricollocati all'interno del Musée des Civilisations d'Europe et de la Méditerranée (ex Musée National des Arts et Traditions Populaires) di

Marsiglia che poi in effetti fu inaugurato nel giugno 2013 (MAZÉ, POULARD, VENTURA, 2013). Ma “[l]’absence, au musée du quai Branly, des collections européennes établit de fait, quelles que soient les intentions de ses initiateurs, une nouvelle démarcation entre un Nous européen et des Autres non occidentaux”, sottolinea Benoît de L’Estoile (2007: 99).

J’imagine que la question qui se posera réellement dans le futur ne sera pas de débaptiser “Quai Branly” pur l’appeler “musée de l’Autre”, “musée du Regard”, etc., mais de savoir si on lui donnera un jour le patronyme de Jacques Chirac (MARTIN, 2007: 9).

A distanza di quasi vent’anni, quando davvero il MqB porta il nome di Chirac¹, possiamo interpretare le parole di Martin non come una profezia ma come il senso di un progetto realizzato dentro il differenziale di potere delle persone che hanno scelto “cosa” e “come”; persone che hanno vinto battaglie e persone che ne hanno perse. Il museo che ne è risultato porta tutti i segni di negoziazioni teoriche e metodologiche su cui vale ancora oggi la pena riflettere.

Gli esiti della ricerca che concordai con Cristina e che discussi in una seduta di laurea del febbraio 2009 sono rimasti chiusi in un cassetto per una decina d’anni, fino a quando in un pranzo a Parigi con Tiziana Nicoletta Beltrame (PhD nel Dottorato Internazionale in “Etnologia e Antropologia” che Cristina aveva coordinato tenendo insieme Università degli Studi di Perugia, Université Paris X Nanterre, Université Libre de Bruxelles e Școala Națională de Studii Politice și Administrative di Bucarest) e Benoît de L’Estoile decidemmo di scrivere insieme un volume – in inglese e cinese – sulle vicende che portarono all’inaugurazione del MqB: *Museum metamorphosis. Cultural Heritage, Anthropology and Art in France* (博物馆的转型. 法国的文化遗产 人类学与艺术), oggi pubblicato presso la Sichuan University (Press) di Chengdu, dove si svolge parte del mio lavoro; ma questa è un’altra storia.

3. Tornando, ma per poco, a casa

Tra il ritorno da Parigi e la discussione della tesi, Cristina, anche per il taglio che stavo dando alla mia formazione, mi coinvolse nell’istituzione della Scuola di specializzazione in Beni demotnoantropologici,

1 Musée du quai Branly. Jacques Chirac.

prima in Italia nel suo genere, avvenuta nel 2008-2009. Lavorammo molto in quegli anni, soprattutto quando poi divenni dottorando, fianco a fianco con Giancarlo Baronti (mio *tutor* di ricerca), con Pietro Clemente, con Fabio Mugnaini, a pensare la didattica della Scuola, a creare un *network* funzionale di competenze, di relazioni scientifiche e politiche, a impostare uno spazio di crescita professionale inedito e innovativo. Quasi ogni giorno, per anni, insieme a molt* colleg* che nel frattempo erano entrat* a far parte del collegio docenti della Scuola, ci siamo spes* nel risolvere questioni logistiche, nel pensare progetti, nel mediare frizioni istituzionali, scientifiche e umane, nell'immaginare un pezzo della professione DEA a partire da un terzo livello di formazione universitaria che fino al 2006, legislativamente, non era previsto. Anche grazie a quella stagione di impegno comune che ha coinvolto Università, Società scientifiche, antropologi/ghe in servizio presso altri enti pubblici (in *primis* il MIC, allora MIBAC), di cui, inutile sottolinearlo, Cristina è stata costantemente perno, oggi possiamo contare su una professione antropologica nell'ambito dei musei e dei patrimoni culturali, importante sul piano dei numeri e delle prospettive.

Di quel percorso, ancora proficuo, ricordo l'ebbrezza dei successi, ma anche i tanti punti di arresto. Proprio nella gestione di uno dei maggiori problemi relativi alle attività della Scuola, per altro tuttora in fase di risoluzione, Cristina mi trasmise un insegnamento per me preziosissimo. Nel periodo in cui attivammo il II ciclo della Scuola (siamo ormai al XVIII) una circolare del Ministero dell'Università determinò un'interpretazione stringente del DM istitutivo delle Scuole di specializzazione nell'ambito del patrimonio culturale, in merito ai titoli di ammissione. Ciò comportò che alcune persone già iscritte, antropologi/ghe nei fatti ma non nei titoli di studio (per esempio laureati con docenti antropologi/ghe, ma in corsi di laurea in Filosofia o Sociologia), dovettero rinunciare alla Scuola. Provammo di tutto, persino una lettera del Rettore di allora al Ministro, ma non si trovò il modo di uscire dall'*impasse*. Gli esclusi si scagliarono contro di noi (nel frattempo svolgevo il ruolo di *tutor*), come se la responsabilità potesse trovare una qualche matrice locale e non esclusivamente nazionale; i/le docenti suggerivano proteste ferme; cominciava per esempio a farsi strada l'idea di interrompere la didattica, di bloccare la Scuola. Ci trovammo davvero tra l'incudine e il martello, nella frustrazione dell'impossibilità. Cristina una di quelle mattine passò alla mia scrivania e, comprendendo il lieve sconforto di un giovane appassionato,

con un tono tutt'altro che consolatorio, anzi realista, pragmatico, futuribile, mi disse: "se vuoi lavorare all'Università devi saper ingoiare almeno un rospo al giorno".

Dopo una lunga gavetta tra Italia, Francia, Cina, Brasile e non solo, ora che dirigo quella Scuola e che ricopro altri innumerevoli incarichi di pressante responsabilità accademica, penso spesso a quel rospo e a quanto Cristina mi abbia insegnato.

Riferimenti bibliografici

- CHASLIN F., 2007, *L'arche de Nouvel et les mythes du cargo*, "Le débat", 147, pp. 40-56.
- DE L'ESTOILE B., 2007, *L'oubli de l'héritage colonial*, "Le débat", 147, pp. 91-99.
- DIAS N., 1991, *Le Musée d'ethnographie du Trocadero, 1878-1908: Anthropologie et museologie en France*, Presses du CNRS, Parigi.
- DIAS N., 2007, *Le musée du quai Branly: une généalogie*, "Le débat", 147, pp. 65-79.
- FABIETTI U., 2001, *Storia dell'antropologia. Seconda edizione*, Zanichelli, Bologna.
- LÉVI-STRAUSS C., 2009, *Antropologia strutturale*, il Saggiatore, Milano [ed. or. 1964].
- LUSINI V., 2004, *Gli oggetti etnografici tra arte e storia. L'immaginario postcoloniale e il progetto del Musée du quai Branly a Parigi*, L'Harmattan, Torino.
- MARTIN S., 2007, *Un musée pas comme les autres. Entretien*, "Le débat", 147, pp. 5-22.
- MAZÉ C., POULARD F., VENTURA C. (a cura di), 2013, *Les Musées d'ethnologie. Culture, politique et changement institutionnel*, Cths, Parigi.
- MILLOT J., 1938, *Le Musée de l'Homme*, "La Revue de Paris", 1° agosto 1938, pp. 687-694.
- VATTE G., 2006, *Tu fais peur tu émerveilles. Musée du quai Branly acquisitions 1998/2005*, musée du quai Branly – Réunion des musées nationaux, Parigi.
- ZERILLI F.M., 1998, *Il lato oscuro dell'etnologia*, CISU, Roma.

Ben oltre la medicina popolare

1. La “*medicina popolare*”

Presiedere una Fondazione di Antropologia Medica – la fondazione Alessandro e Tullio Seppilli a Perugia – è un ritorno per Cristina Papa che ha avuto nella sua carriera anche interessi forti verso la “medicina popolare”.

Riproporre l'argomento della medicina popolare oggi è un po' un anacronismo: farlo fino agli anni Ottanta del secolo scorso era tempistico. Oggi la categoria antropologica di “medicina popolare” è stata ampiamente disarticolata, già a fine Novecento. Per Seppilli, maestro di Papa, la categoria non è mai stata scontata. Egli ha costantemente rilevato le ambiguità implicite nella definizione della categoria. Scrive Seppilli:

Non esiste dunque *una* medicina popolare, cioè un assetto *specifico* di forme di difesa della salute e dell'equilibrio psichico comune a *tutte* le classi subalterne. A rigore, in effetti, l'espressione “medicina popolare” rinvia esclusivamente all'esistenza, in *talune* classi subalterne, di forme mediche e orizzonti ideologici di riferimento che si presentano come *oppositivi* o comunque “*altri*” rispetto alla medicina ufficiale (SEPPILLI, 1983b: 5).

Papa concepisce così la medicina popolare, come una categoria aperta ed eterogenea, anche nella modernità, non unicamente “tradizionale”; nell'articolo del 1988 ci parla non solo di guaritori e stregoni dell'occidente urbano, ma affronta anche il problema della “coexistence de la médecine officelle et des médecines autres”, discutendo dei metodi clinici di gestione della gravidanza, quali ad esempio l'ecografia e l'amniocentesi.

Quell'anacronismo di cui si parlava risulta quindi felice poiché le consente, come in un “rereading”, di aprire la nozione di “medicina popolare” e, ora che non c'è più, di guardare oltre di essa. Certo, lei riusciva a farlo anche durante gli anni d'oro della categoria, soprattutto

in Italia, tra coloro che ci lavoravano figurava in primo luogo Perugia, con Tullio Seppilli, Paola Falteri, Paolo Bartoli, Cristina Papa e Sandro Alimenti; poi Napoli, con l'insegnamento e la ricerca di Alfonso M. di Nola. Grazie a quei lavori, rileggere storicamente e criticamente la "medicina popolare" oggi è un po' più facile.

Siamo nani, sulle spalle di giganti.

Penso poi ad alcuni saggi di Papa: quello del 1990. Il libro del 1975 che esplora la questione dell'aborto, fra politica e corporeità femminile (utile per la stesura di PIZZA, 2005), il suo articolo, appunto, sulle "voglie" in gravidanza apparso in francese (PAPA, 1988): poi ripubblicato sulla rivista italiana "Storia e Medicina Popolare". Mi soffermerò di più su quest'ultimo. Secondo Cristina Papa le voglie in gravidanza rappresentano in medicina popolare il punto culminante di un mutamento più ampio poiché esse esprimono le trasformazioni nella percezione di sé della donna gravida che appare agli occhi degli altri e a sé stessa diversa nel corpo e nei desideri. Nell'articolo il tema della "efficacia" è svolto sulla base della teoria di "Seppilli che si riferisce in particolare alla guarigione e alla diagnosi ottenute a partire dalle tecniche che trovano senso e valore nel quadro di contesti ideologici specifici" (PAPA, 1988: 176).

Anche se non si tratta di malattie, ma di voglie in gravidanza, si può parlare di salute fisica in presenza di elementi che minacciano una "crisi" in termini demartiniani. La ricerca, figura tra le prime inchieste di Papa e fu condotta in Valnerina, a Vallo di Nera, in Umbria. L'intera Valnerina era poi destinata a diventare suo terreno privilegiato.

È sulla nozione di efficacia che Papa spiega la compresenza di medicina ufficiale e medicina popolare, parlando di efficacia a proposito di credenze nelle voglie che non hanno una diagnosi o una guarigione. Le voglie rappresentano una dimensione importante ai fini del buon andamento della gravidanza così come per le previsioni del sesso del/la nascituro/a. Accade che, tra i dati che dà l'ecografia, si rifiuti la conoscenza certa e affidabile del sesso del feto, ma si accettino le credenze provenienti dalla medicina popolare perché si preferisce esercitare sul futuro una fantasia incerta e metaforica rispetto alla certezza letterale (ivi: 177).

Pur essendo incerta, la medicina popolare era quotidianamente praticata a fine Novecento e costituiva un riferimento culturale essenziale. Scrive Papa nel 1988:

La capacità di intervento della medicina popolare è messa in evidenza a partire da de Martino e vi si ricorre ancora oggi per spiegare il successo di stregoni e guaritori nei centri urbani dell'occidente industrializzato. Ed è ancora al livello dell'efficacia che si può spiegare la coesistenza della medicina ufficiale e delle medicine altre, che ci limiteremo qui ad analizzare nel contesto di certe pratiche e di certe conoscenze della medicina popolare tradizionale concernenti l'identificazione dell'identità del bambino durante la gravidanza (ivi: 176).

Sull'attenzione al corpo delle donne Cristina Papa era inoltre intervenuta la mattina del 16 dicembre 1983 al convegno che si tenne a Pesaro, organizzato da Tullio Seppilli, su *Salute e malattia nella medicina tradizionale delle classi popolari italiane* con una relazione dal titolo *Il ciclo gravidanza-parto-allattamento: modelli interpretativi e modalità di intervento nella medicina popolare italiana*. Il convegno di Pesaro del 1983 fu molto importante in quanto stabilì che gli studi demoiatrici italiani e altre inchieste sui processi di salute/malattia confluissero nell'antropologia medica (SEPPILLI, 1983a), quella specializzazione dell'antropologia generale che, in maniera più ampia, studia il corpo e i processi di incorporazione dal versante sociale, culturale e politico e non da quello biologico.

Nei primi anni Novanta, Cristina Papa seguì, fra l'altro, in qualità di tutor, la tesi di Laurea di Patrizia Caione (nel 1993) su alcuni animali coinvolti nel tarantismo pugliese: *Saperi naturalistici sugli animali velenosi in Salento* e la tesi di dottorato dello scrivente (nel 1994) che aveva come titolo *Saperi sul corpo ed esperienza culturale della malattia. Una ricerca in Campania (Vallo di Lauro – AV)*, (solo in parte poi pubblicata come PIZZA, 2012).

A fine Novecento, Papa si stava occupando di “saperi naturalistici” popolari (l'attenzione alla “Natura” è sempre stata una costante nella sua carriera), rinnovando una visione strettamente etnoscientifica delle conoscenze popolari sul mondo naturale, che poi la avrebbe condotta ad anticipare l'oggetto su cui l'antropologia (medica) si sta interrogando oggi e cioè l'ambiente, la natura, l'“antropocene”. Tale sensibilità intellettuale derivava anche dalla sua attenzione al passaggio dei “saperi medici popolari” dallo studio della “medicina popolare”, inteso come settore autonomo, all'“antropologia medica”,

Cristina non ci ha insegnato solo a studiare l'antropologia, ma ci ha educato anche a viverla. In questo senso, quel sentimento di concretezza che

le deriva da un temperamento deciso a ottenere un risultato, è il tratto tipico della sua persona che, ovunque sia posta, la porta a guardarsi intorno per immaginare il cambiamento. Un cambiamento concreto, realizzabile. Questo tratto conferisce una grande forza alla persona e a me pare simile a quello del suo maestro. Simile, perché la volontà di cambiamento univa maestro e allieva in *“una antropologia per capire, per agire, per impegnarsi”*, come amava sostenere Tullio Seppilli e come titolammo il 2° Convegno SIAM (Società italiana di antropologia medica, neo-presidente: Alessandro Lupo) di Perugia, all'indomani della scomparsa di Seppilli¹.

Darò sommariamente conto ora, in una vignetta di rilievo etnografico risalente agli anni Ottanta del secolo scorso, di un rituale terapeutico che avevo cominciato a osservare allora in provincia di Napoli: il passaggio sotto una capra di un bambino affetto da disturbi respiratori, detti nel dialetto della provincia dove si svolsero le inchieste etnografiche, *“naserchielle”* = piccole narici.

2. *“Naserchielle”*

In una campagna di ricerca condotta negli anni Ottanta del secolo scorso, in particolare dal 1983 al 1985, relativa alla zona nolano-subvesuviana, emergeva che la denominazione popolare *naserchielle* indicasse le *“piccole narici”* del/la neonato/a che talora col naso *“fa come le capre”*, pertanto non riusciva a prendere il latte dalla madre e quindi deperiva.

La madre, passando nei pressi di capre mentre era in gravidanza, aveva violato un tabù facendo così contrarre questo male al/la nascituro/a. Questa triade madre/figlio/a-capra si riscontrava non solo nella diagnosi, ma anche nel rituale terapeutico, per compiere il quale l'operatrice (detta Bambola per i suoi grandi occhi azzurri) si recava in una campagna vicina presso un suo parente che possedeva delle capre.

La capra veniva posta tra la madre e il/la neonato/a e il rituale si svolgeva seguendo la tecnica di un *“passaggio”*: fattosi il segno di croce e invocata la Madonna, l'operatrice allungava le braccia per prendere il neonato passatogli dalla madre che ruotava le sue, di braccia,

1 La scomparsa di Seppilli è avvenuta il 23 agosto 2017. Il 2° convegno Siam fu pubblicato per le relazioni plenarie su *“AM Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli”*, Vol. 21, N. 49, 2020, e, per le varie sessioni, in numeri monografici delle principali riviste italiane. Su quel convegno cfr. il saggio di ZITO E. 2023.

intorno alla capra: l'operatrice, ricevuto il /la neonato/a dalla madre, lo passava sotto il ventre dell'animale di nuovo alla madre, pronunciando le parole "io la passo e a lei passa / a lei passa e alla capra piglia" ripetendo il passaggio tre volte in tre giorni diversi. La madre era dunque protagonista del rituale terapeutico.

Un altro esempio prevedeva che l'operatore del rituale terapeutico fosse il proprietario stesso dell'animale che compiva analogamente la cura insieme alla madre pronunciando le parole: "a lei passando / alla capra venendo" (si noti l'uso del pronome femminile riferito a "creatura").

Questo rituale terapeutico trova confronti comparativi nella medicina popolare europea dove il passaggio sotto animali era ampiamente diffuso e assumeva diverse valenze terapeutiche: in Francia, per guarire dalla tosse asinina (*coqueluche*) il/la neonato/a veniva passato sette volte sotto il ventre di un asino da destra verso sinistra e mai viceversa altrimenti si neutralizzava il passaggio (BÉRENGER – FÉRAUD, 1896: 526); anche in Inghilterra la tosse convulsa (*whooping cough*) era curata dal medesimo rituale: due persone poste ai lati di un asino passavano il/la neonato/a sotto il ventre e sul dorso dell'animale domestico (ROLLESTON, 1943: 307). In Germania un/a bambino/a che "sbavava" la saliva veniva passato/a tre volte sotto il ventre di un asino dopo che la sua bocca era stata messa in contatto con il muso dell'animale (B). In Svezia è documentato il passaggio terapeutico compiuto per tre volte sotto uno stallone o un montone per i/le piccoli/e colpiti/e dalla tosse o da muchi pettorali (catarro) (BÄCHTOLD-STÄUBLI, 1930). Talora oggetto della terapia era l'animale stesso e chi vi passava sotto lo guariva: a passare sotto l'animale in quel caso era una donna giovane e vergine (ivi). In altri casi il passaggio sotto un animale era interdetto ed effettuarlo avrebbe voluto dire compiere una violazione, in particolare erano soggette a questi divieti le donne che attendevano un figlio: se una donna gravida passava sotto il collo di un cavallo la creatura che aveva in grembo sarebbe stata soffocata dal suo stesso cordone ombelicale (ivi). In ogni caso il *passare sotto animali* aveva una funzione di sollecitazione di fecondità e di facilitamento della nascita (ivi).

Si poneva come punto di riferimento per questo studio del passaggio il volume di Alfonso M. di Nola (1983). Il testo dinoliano costituiva un riferimento di ricerca essenziale, perché poneva l'accento sui singoli passaggi specifici e studiava con gli strumenti dell'antropologia storico-medica un passaggio terapeutico, ancorché attraverso il ramo di una pianta – un rovo o una quercia. Si curava l'ernia infantile e di Nola inter-

pretava questo passaggio attraverso un ramo di quercia o rovo come una rinascita, una “sequenza di ri-parturizione del soggetto ammalato” (DI NOLA, 1983: 100) la cui destinazione terapeutica non era “la guarigione dell’ernia, ma l’acquisizione della capacità *coeundi* e *generandi* posta in crisi dall’ernia scrotale o inguinale” (*ibidem*). Qui di Nola andava oltre le tradizionali tesi del “trapiantamento magico” e della “Übertragung” che avevano caratterizzato a lungo la medicina popolare.

Il nostro era, però, un passaggio sotto l’animale e quindi coinvolgeva i significati di quest’ultimo. La capra assunse nel contesto simbolico dei significati animali, una connotazione negativa ed era comune la credenza tra gli studiosi che tale connotazione negativa risalisse alla Bibbia, fondandosi su un passo di Matteo che oppone le capre alle pecore. Kathleen Weber (1997) non fu concorde con questa lettura e affermò invece, sulla base di un’analisi comparata, che la capra non ha connotazioni negative nella Bibbia e che non si oppone alle pecore, ma con esse condivide in campo religioso una valenza positiva.

La connotazione negativa si verificò nel periodo indicato come Medio Evo allorché furono accentuate le sue differenze. Ovvero le corna e il colore, e la capra fu collegata a figurazioni demoniache. In epoca moderna soprattutto in Italia si fece della capra il nemico da sconfiggere perché brucava le gemme basse delle piante e le faceva seccare. In questi casi si distanziarono la pecora e la capra che ne diventò il polo negativo fino al punto che il suo morso venne considerato velenoso. Inoltre un’analisi del simbolismo della capra non poteva non partire dalla affermazione di una notevole diffusione di questo animale nella vicenda storica del Mediterraneo², il “Mare delle capre” per dirla con Uberto Pestalozza il quale scrive in quel capitolo così titolato.

Il mediterraneo ci si rivela legato da una singolarissima familiarità con la capra (che) domina il primitivo mondo mitico dei mediterranei, viventi con essa in assiduo contatto, profondati, direi, con essa in una promiscuità belluina (PESTALOZZA, 1964: 167).

Nei significati della capra prevale dunque una connotazione negativa. Un dato che può chiarire la ragione della capra come causa di malattia.

2 Oltre a PESTALOZZA U., 1964, per una storia del simbolismo della capra cfr. LANATA G., 1967, sul rapporto della capra con le malattie e soprattutto con l’epilessia. Per un’analisi dei rapporti della capra con la cultura, l’economia e la società cfr. CORTI M., 2006.

3. *Ritorno all'antropologia medica*

Nel 1988 con il saggio sulle voglie Papa apre un dialogo con la *medicina* ufficiale alla quale si rivolge cercando di spiegare perché i comportamenti intorno alla malattia a volte non sono razionali (PAPA, 1988: 188). Intorno alla capacità dialogante che Cristina Papa riesce a conferire alla medicina popolare, in primis in una ricerca di alleanza con la “medicina ufficiale”, mi è parso si potesse dare seguito a una libertà intellettuale e scientifica che ha inteso seguire la traccia di Tullio Seppilli: disarticolare la medicina popolare per aprirla all’attualità dell’antropologia medica. Non senza uno sguardo critico alle politiche sanitarie nazionali.

D'altronde all'antivigilia di Natale del 1978, era stata approvata dal Parlamento italiano la legge n. 833. Quella legge istituiva il Sistema sanitario nazionale rendendo finalmente operativo l'articolo 32 della Costituzione repubblicana sul diritto alla salute. Come questo evento doveva interpellare l'antropologia medica italiana? Innanzitutto a ripensare se stessa.

In fondo cos'è l'antropologia medica? Rispondo con una citazione dalla Fondazione Alessandro e Tullio Seppilli, presieduta da Cristina Papa:

L'antropologia medica è una delle specializzazioni maggiormente vitali e sperimentali nel campo delle discipline antropologiche. Nata dalla coniugazione tra riflessione teorica e impegno pubblico ha l'obiettivo di indirizzare i diversi filoni della ricerca antropologica verso la comprensione e l'analisi del versante socio-culturale dell'esperienza corporea e dei processi di salute/malattia. Un'attenzione che si è concretizzata nella pratica etnografica, rivolgendosi alla continua integrazione tra dimensione biologica e dimensione sociale – condizioni storico-culturali, politico-economiche, sanitarie – nelle peculiarità che corpo, salute e malattia assumono in contesti storicamente determinati. L'antropologia medica offre nel quadro internazionale un vasto panorama di interessi e di oggetti di studio che si apre allo studio e all'interpretazione dei malesseri, delle malattie così come dei connessi sistemi di difesa della salute, delle pratiche terapeutiche e di cura, nella continua tensione generativa tra dimensioni locali e prospettive globali. (antropologia.medica.it, consultato il 15/7/2024).

Di lì a poco con ancora maggior forza, l'antropologia medica, in tanto che antropologia politica dei processi corporei, avrebbe osser-

vato direttamente il *welfare* sanitario, compresa la psichiatria umbra, cioè lo *Stato sociale* inteso come offerta pubblica ed egualitaria dei servizi sanitari moderni europei.

Infine Cristina Papa ha recentemente fatto propri in un saggio su Seppilli i sette punti da lui pronunciati come fondamentali per l'antropologia medica contemporanea:

le disuguaglianze nell'accesso alla salute sia all'interno delle società occidentali che tra il Nord e il Sud del mondo; l'aumento nei paesi occidentali di stati d'ansia, depressione e disagio psichico e le sue ragioni sociali nelle situazioni di precarietà individuale e nella corrosione delle reti di solidarietà; il peso della grande industria farmaceutica come fattore determinante delle strategie sanitarie nel mondo globalizzato orientate su singole patologie a danno di un approccio sistemico; la sollecitazione dei cittadini attraverso la comunicazione verso comportamenti contrari alla difesa della salute che tuttavia risultano coerenti con l'organizzazione del sistema sociale; i problemi relativi alla crisi del rapporto medico paziente e la sua spersonalizzazione; le terapie non convenzionali e la misurazione della loro efficacia terapeutica; la questione della medicalizzazione della vita con la relativa obliterazione dei reali fattori psicopatogeni che si radicano nel sistema sociale (PAPA, 2020: 26).

Un campo di ricerca antropologica che risulta a suo agio tra passato e presente, tra storiografia ed etnografia, del quale ancora oggi si colgono le feconde influenze anche sul piano operativo dell'uso sociale e formativo delle conoscenze prodotte ben oltre la medicina popolare.

Riferimenti bibliografici

- BÄCHTOLD-STÄUBLI H., 1930, sub voce *Durchreichen, durchlaufen, durchziehen*, in E. HOFFMAN-KRAYER, H. BÄCHTOLD-STÄUBLI, (a cura di), *Handwörterbuch des deutschen aberglaubens*, De Gruyter, Berlin-Leipzig, 1927-1942, Vol. 2, Colonne 477-504.
- BÉRENGER – FÉRAUD L.J.B., 1896, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, Leroux, Paris.
- CORTI M., 2006, *Risorse silvo-pastorali, conflitto sociale e sistema alimentare: il ruolo della capra nelle comunità alpine della Lombardia*

- e delle aree limitrofe in età moderna e contemporanea*, “SM Annali di S. Michele”, 19, 2006, pp. 235-340.
- DI NOLA A.M., 1983, *L'arco di rovo. Impotenza e aggressività in due rituali del Sud*, Boringhieri, Torino.
- LANATA G., 1967, *Medicina magica e religione popolare in Grecia*, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- PAPA C., 1975, *Il dibattito sull'aborto. Documenti a confronto*, Guaraldi, Rimini.
- PAPA C., 1988, *Les faintaisies de la grossesse. Entre médecine officiel et médecine populaire en Ombrie*, in *Les femmes et la modernité*, “Peuples Méditerranéens”, n. 44-45, luglio-dicembre, 1988, pp. 175-191.
- PAPA C., 1990, *Les savoirs médicaux populaires en Ombrie: entre le corporel l'oral, l'écrit*, pp. 235-251, in *Consiglio d'Europa, Première atelier européen sur la culture orale européenne*, 1990, Consiglio d'Europa, Strasburgo.
- PAPA C., 2020, *Tullio Seppilli: un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*, “AM. Rivista della Società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli”, V. 21, N. 49, giugno 2020, pp. 17-32.
- PESTALOZZA U., 1964, *Nuovi saggi di religione mediterranea*, Sansoni, Firenze.
- PIZZA G., 2005, *Antropologia medica. Saperi, pratiche e politiche del corpo*, Carocci, Roma.
- PIZZA G., 2012, *La vergine e il ragno. Etnografia della possessione europea*, Quaderni di Rivista Abruzzese, Lanciano.
- ROLLESTON J., 1943, *The folklore of children's diseases*, “Folk-Lore”, 54, 2, 1943, pp. 287-307.
- SEPPILLI T., 1983a, (a cura di), *La medicina popolare in Italia*, numero monografico, “La Ricerca Folklorica” n. 8.
- SEPPILLI T., 1983b, *La medicina popolare in Italia: avvio ad una nuova fase della ricerca e del dibattito*, in Seppilli T., 1983a, (a cura di), *La medicina popolare in Italia*, “La Ricerca Folklorica” n. 8, pp. 3-6.

- WEBER K., 1997, *The Image of Sheep and Goats in Matthew 25: 31-46*, "The Catholic Biblical Quarterly", Vol. 59, N. 4, 1997, pp. 657-678.
- ZITO E., 2023, *L'antropologia medica italiana e la lezione di Tullio Seppilli*, "AM Rivista della società italiana di antropologia medica fondata da Tullio Seppilli", Vol. 24, N. 56, pp. 43-85.

ROBERTA POMPILI

La produzione del genere in una ricerca sulla televisione locale umbra

Nel biennio 2013-2014, sotto la supervisione di Cristina Papa, ho preso parte a uno studio sulle dinamiche di genere nell'emittenza locale umbra, condotto in partnership tra il Corecom Umbria e l'Università degli Studi di Perugia. La ricerca, saldamente ancorata ai presupposti teorici degli studi visuali e di genere, dimostra come il medium televisivo elabori attivamente modelli identitari attraverso specifici repertori visivi e narrativi. L'indagine mette in luce una tensione costante tra rappresentazioni convenzionali – particolarmente evidenti nell'oggettivazione del femminile nelle televendite – e figure apparentemente emancipate che, come nel caso delle manager nei programmi economici, rivelano comunque un'adesione a paradigmi neo-liberisti. L'analisi delle reazioni del pubblico, inoltre, conferma come le strategie emotive impiegate dai media tendano a rinsaldare modelli normativi. I dati raccolti dialogano organicamente con le principali prospettive critiche: dalla nozione di “male gaze” (MULVEY, 1975; BERGER, 1972) all'analisi intersezionale di Bell Hooks (1992), fino alle recenti interpretazioni del post-femminismo (McROBBIE, 2020). Il panorama che ne emerge mostra la televisione come attivo laboratorio di produzione culturale, capace di generare rappresentazioni di genere tanto complesse quanto contraddittorie.

1. La ricerca sulle televisioni commerciali locali umbre

Il lavoro di indagine è stato realizzato attraverso diverse fasi e con un approccio multidisciplinare in cui sono stati usati strumenti e metodologie statistiche, degli studi culturali e dell'antropologia.¹ La

¹ L'équipe di ricerca era composta da Alessandra Brozzi, Angela Manicketh, Mi-

ricerca ha avuto inizio con un'analisi approfondita della letteratura scientifica sui visual studies, al fine di stabilire un quadro teorico di riferimento. In seguito, l'indagine si è concentrata sull'intersezione tra Media studies e antropologia dei media, esplorando le modalità attraverso cui i diversi codici televisivi contribuiscono alla costruzione e alla rappresentazione del genere. La seconda fase è consistita nell'analisi delle immagini televisive con una metodologia sia qualitativa che quantitativa. La fase di ricerca quantitativa si è avvalsa di strumenti e competenze statistiche e si è sviluppata in diversi momenti². Dopo una prima ricognizione dei materiali disponibili nell'archivio del Corecom della Regione Umbria sono state selezionate le tre televisioni locali principali (Umbria TV, TEF, Rete Sole) ed è iniziato il lavoro di analisi quantitativa che si è fondata sull'individuazione delle fasce orarie di maggiore ascolto nelle tre televisioni selezionate in base ai dati Auditel in una specifica settimana. Dall'archivio audiovisivo sono state selezionate e catalogate le sequenze più significative, indicando gli elementi descrittivi e l'emittente di provenienza. Successivamente, è stata creata una tabella riassuntiva per analizzare in dettaglio le immagini considerate rilevanti di una settimana scelta come campione. Nella selezione dei programmi, si è privilegiata una varietà di generi televisivi, da quelli più leggeri come le televendite e i programmi musicali, a quelli più strutturati come le rubriche sportive. Sono state favorite le trasmissioni che rappresentavano in modo chiaro le dinamiche di genere, evitando però programmi troppo complessi come i film, che avrebbero richiesto un'analisi più approfondita. La pubblicità, pur essendo una fonte ricca di stereotipi di genere, è stata esclusa dall'analisi in quanto già ampiamente studiata dalla letteratura scientifica. Un'analisi approfondita del contenuto delle immagini, condotta attraverso l'utilizzo di schede di codifica e di strumenti di analisi visuale, ha permesso di individuare le strategie narrative e i codici iconografici utilizzati per rappresentare il genere. Per approfondire la dimensione interpretativa dell'audience, sono stati condotti infine sei focus group. A gruppi di partecipanti, selezionati per rappresentare

chela Nardi, Caterina Natalucci e Cristina Papa. Il rapporto finale della ricerca, da me curato, è stato pubblicato online nel Dicembre 2016 dal Corecom Umbria per le edizioni www.aboutumbria.it: https://www.corecom.umbria.it/sites/default/files/allegati_pubblicazioni/produzione-di-genere.pdf

² L'indagine statistica è stata realizzata con il prezioso contributo di Angela Manicketh, funzionaria regionale del Corecom Umbria.

la diversità della popolazione, sono state presentate brevi sequenze video provenienti da diversi generi televisivi (musicali, sportivi, informativi, ecc.). Attraverso un colloquio semi-strutturato, sono state raccolte le opinioni, le emozioni e le interpretazioni dei partecipanti, con l'obiettivo di comprendere come le rappresentazioni di genere vengano recepite e negoziate a livello individuale e sociale. In questo breve articolo vorrei indicare alcuni elementi emersi dalla nostra indagine che suggeriscono come dentro lo spazio mediatico locale vengano costruite le differenze e messe al lavoro le emozioni che producono modelli normativi di genere.

2. La Televisione e gli studi visuali

La televisione, contrariamente alla percezione ingenua che la riduce a un semplice riflesso passivo del reale, interviene attivamente nella costruzione della realtà sociale, operando attraverso un complesso sistema di codici visivi e narrativi. Ogni componente del linguaggio televisivo – dall'articolazione delle inquadrature alla sintassi del montaggio, dal gioco dei colori e delle luci – partecipa alla trasmissione di significati intrinsecamente connotati, mai neutrali né innocui. In quanto medium sincretico, la televisione costruisce le proprie narrazioni attraverso l'interazione di immagini dinamiche, suoni e testualità, elementi che si fondono in una sintesi capace di generare significati che trascendono la semplice somma delle parti. Tale complessità strutturale richiede un approccio analitico multidisciplinare: per questo motivo gli studi visuali – che si collocano all'incrocio di diverse discipline (storia dell'arte, media studies, studi culturali, antropologia, studi di genere e filosofia) costruiscono una lente critica, in grado di demistificare i meccanismi attraverso i quali il medium televisivo naturalizza rappresentazioni ideologiche, trasformandole in informazioni percettive. Radicata nel contesto socio-storico della sua produzione e fruizione, la televisione agisce simultaneamente come specchio e motore delle dinamiche culturali, politiche ed economiche del suo tempo. Essa non si limita a registrare passivamente i fenomeni sociali, ma contribuisce attivamente a plasmare immaginari collettivi, definendo parametri identitari e gerarchie simboliche. Gli studi visuali consentono di decostruire tale dispositivo, illuminando sia l'inserzione delle immagini televisive entro logiche culturali specifiche, sia i processi attraverso i

quali queste ultime si fanno veicolo di ideologie implicite, consolidando strutture di potere esistenti. L'analisi critica di tali processi rivela come il potere si eserciti non solo attraverso il controllo dei contenuti, ma anche – e soprattutto – mediante la regolazione delle forme visive, orientando il pensiero e i comportamenti dello spettatore.

Nel suo testo *Visual Methodologies*, Gillian Rose enfatizza la necessità di interpretare le immagini non come mere riproduzioni del reale, bensì come costruzioni culturali dinamiche che simultaneamente riflettono e riconfigurano la comprensione del mondo. Una lettura critica delle immagini televisive non può prescindere, dunque, dal contesto storico-sociale della loro produzione e ricezione, poiché è in tale intersezione che si situano i meccanismi di significazione. Per questo motivo l'autrice richiama il concetto di "regime scopico", elaborato da Christian Metz e riadattato da Martin Jay, offrendo una chiave cruciale per comprendere come lo sguardo sia organizzato e disciplinato entro quadri culturali specifici. Jay sottolinea come tali regimi non siano infatti dati naturali, bensì modelli storicamente determinati che regolano le modalità del vedere e dell'essere visti, rivelando un'intima connessione con le dinamiche di dominio simbolico. John Berger, nel testo fondamentale *Ways of Seeing*, estende questa riflessione al dominio del genere, evidenziando come lo sguardo maschile egemonico abbia storicamente plasmato le rappresentazioni visive, oggettivando il corpo femminile e istituendo un immaginario gerarchico riflesso delle strutture patriarcali. Laura Mulvey, nel saggio *Visual Pleasure and Narrative Cinema* (1975), approfondisce tale analisi introducendo il concetto di *male gaze*, attraverso cui decostruisce la prospettiva androcentrica dominante nel cinema e nei media. Secondo Mulvey, lo sguardo maschile non solo oggettifica il femminile, riducendolo a feticcio visivo, ma struttura anche la posizione dello spettatore, costretto a interiorizzare una prospettiva eterosessuale maschile. D'altra parte, come sottolinea Bell Hooks in *Black Looks: Race and Representation* (1992), questa analisi deve essere ampliata per includere le dimensioni intersezionali di razza e classe. Hooks evidenzia come le donne nere, ad esempio, siano spesso rappresentate nei media come l'altro esotico, oggettificate non solo attraverso lo sguardo maschile, ma anche attraverso quello bianco ed eurocentrico. La loro visibilità è spesso condizionata da stereotipi razziali che le riducono a figure marginali o iper-sessualizzate, rivelando come il potere dello sguardo operi attraverso molteplici assi di oppressione.

3. Le molteplici tipologie televisive del femminile nello spazio culturale post-femminista

3.1 Il genere e le televendite

L'analisi quantitativa ha permesso di individuare alcune tipologie ricorrenti di rappresentazione femminile nelle televisioni locali umbre. Qui di seguito vengono riportati alcuni dei risultati dell'analisi qualitativa, a partire dal caso delle televendite, un genere televisivo particolarmente significativo per la costruzione dei modelli di genere. Le televendite, come forma di comunicazione visiva, non sono semplicemente strumenti di marketing, ma veicolano significati culturali e norme di genere attraverso un linguaggio visivo specifico. Attraverso l'uso di inquadrature, gestualità e codici narrativi, le televendite riproducono e rafforzano stereotipi di genere, spesso oggettivando il corpo femminile e riducendo le donne a ruoli tradizionali di cura e consumo. Questo processo può essere analizzato attraverso la lente degli studi visuali, che ci permettono di decostruire il potere dello sguardo (MULVEY, 1975) e di comprendere come le immagini televisive contribuiscano a naturalizzare gerarchie di genere. In particolare, le televendite che promuovono prodotti per la casa o per la cura del corpo spesso riproducono un regime scopico che disciplina lo sguardo dello spettatore, orientandolo verso una visione normativa del femminile. Le televendite si fondano su una ciclicità tipica della pubblicità ripetitiva, progettata per intercettare spettatori e spettatrici in transito tra diversi programmi. Questo modello richiama, per alcuni aspetti, le performance orali dei venditori ambulanti nei mercati locali, con una dimensione fortemente interattiva e performativa. In particolare, nelle televendite italiane legate ai prodotti per la casa (pentole, affettatrici, poltrone, ecc.), il venditore o la venditrice assume un ruolo simile a quello dell'animatore di una fiera, enfatizzando le caratteristiche del prodotto attraverso un linguaggio persuasivo e una gestualità teatrale. Questa continuità tra la dimensione domestica e quella spettacolare rafforza la costruzione di un immaginario in cui la donna viene interpellata prevalentemente come consumatrice e custode dello spazio domestico.

Diversa è la struttura delle televendite di matrice anglosassone, caratterizzate da un'impostazione più sofisticata e da una struttura tripartita: 1) presentazione del prodotto con esperti e testimonial, 2) dimostrazione pratica e *feedback* degli utenti, 3) chiusura persuasiva con

un riepilogo delle promesse del prodotto. Questo modello introduce una narrazione più articolata, ma conserva una forte segmentazione di genere. Se il settore della cura della casa si rivolge prevalentemente a un pubblico femminile, la televendita di prodotti per il fai-da-te e il *bricolage* mobilita codici visivi e discorsivi che associano il maschile alla forza, alla tecnica e all'autonomia.

Nelle televendite, il linguaggio verbale e visivo costruisce una relazione intima con il pubblico, facendo leva su strategie discorsive di coinvolgimento. L'uso costante di appellativi come "amiche", "mogli", e l'impiego della seconda persona creano quella che Mary Talbot (1995/2003) definisce "sorellanza sintetica", ovvero un'illusione di complicità e vicinanza tra chi vende e chi ascolta. Questa strategia di personalizzazione si accompagna alla riproduzione di ruoli di genere tradizionali: la donna viene evocata nella sua funzione di cura e accudimento, mentre l'uomo entra in scena solo in relazione a competenze tecniche o come *decision-maker*. Un elemento centrale delle televendite dedicate alla cura del corpo è la costruzione di un senso di inadeguatezza, risolvibile attraverso il consumo del prodotto. L'uso di contrasti visivi tra "prima" e "dopo", colori cupi contrapposti a toni luminosi, e scritte sovrainpresse con parole come "imbarazzante" o "soluzione" inseriscono la narrazione commerciale in un dispositivo morale. Questo meccanismo è in linea con l'analisi di Sara Ahmed (2012) sulla "promessa della felicità", secondo cui la cultura del consumo orienta i desideri e le scelte individuali attraverso la costruzione di orizzonti normativi di benessere e successo.

3.2 *Le mani visibili della manager*

Il libro di Angela McRobbie *Feminism and the Politics of Resilience Gender: Essays on Media, and the End of Welfare* (2020)³ analizza come il neoliberismo britannico abbia trasformato la dicotomia classica "vergine/prostituta" in un dualismo tra "mamme capo" e "regine dell'assistenza sociale". Questo testo si collega al lavoro di Melinda Cooper e Laura Briggs, che esplorano rispettivamente il neoliberismo statunitense e le politiche riproduttive. McRobbie illustra come il neoliberismo abbia riformulato la femminilità normativa secondo logiche di responsabilità individuale. La figura della "madre

³ Per redigere l'articolo ho integrato una nuova parte di analisi bibliografica come nel caso della lettura di questa Rubrica.

professionalizzata” diventa un modello attraverso il quale le donne bianche (presumibilmente cisgender) vengono integrate nel capitalismo razziale. Questo ideale di maternità comporta una gestione “aziendale” della famiglia, valorizzando pratiche di auto-governo finanziario e minimizzando il ricorso al welfare. Attraverso un’analisi metodologica ispirata a Stuart Hall, Michel Foucault e Wendy Brown, McRobbie evidenzia come i media britannici contribuiscano a rafforzare norme di genere neoliberali, responsabilizzando le donne per la loro condizione economica e sociale. Il discorso mediale denigra le donne povere non tanto come deviazione sociale, ma come fallimento personale, riducendo la questione a una mancata adesione ai valori neoliberalisti di efficienza e responsabilità. Un esempio particolarmente significativo che conferma l’importanza di questi studi è rappresentato, nella nostra ricerca, dall’analisi di una Rubrica televisiva dedicato all’economia. Un caso emblematico riguarda il programma *Soldi TV* di Seven Gold, trasmesso il 15 giugno 2013. Il set televisivo, dominato dal colore verde, costruisce un’immagine visiva che richiama simboli di denaro e successo economico. Tra gli ospiti, una donna manager rappresenta un’icona di professionalità, ma al contempo è intrappolata in una rappresentazione che enfatizza la sua femminilità attraverso dettagli quali anelli e posture delle mani. Durante la trasmissione, la donna viene inquadrata mentre descrive un manuale finanziario, sottolineando come sia stato concepito in collaborazione con il marito. Questa retorica associa la competenza professionale al contesto domestico, perpetuando l’ideologia del multitasking come prerogativa femminile. Le immagini, infine, enfatizzano dettagli simbolici come la fede nuziale, rassicurando lo spettatore sulla “conformità” della donna alle norme sociali tradizionali. Le riprese mostrano per tre volte le mani della donna in primo piano: una scena le raffigura mentre impugna una penna elegante e si accinge a scrivere su un foglio, con anelli d’oro evidenti che conferiscono un’aura di prestigio e status sociale. In un’altra immagine, le mani giunte mettono in evidenza i polsini della camicia e la fede nuziale, suggerendo un equilibrio tra professionalità e adesione ai valori tradizionali. Questi dettagli visivi costruiscono un ritratto complesso: da un lato la donna appare come una professionista competente, dall’altro il focus su elementi femminili tradizionali contribuisce a inscrivere in un sistema simbolico che la riduce a stereotipi familiari. La trasmissione utilizza una narrazione che intreccia competenze tecniche e ruoli di genere, evidenziando il

multitasking come qualità femminile. Ad esempio, la donna cita un parallelismo tra la semplicità di effettuare un bonifico online e preparare una parmigiana, (è facile come fare una parmigiana!) associando pratiche domestiche a competenze finanziarie. Questi accostamenti, enfatizzando una capacità di gestione poliedrica, rafforzano un'immagine di subordinazione ad un sistema patriarcale che è anche adesione ad un modello economico-produttivo. Come abbiamo visto la camera, mentre prova a sessualizzare l'oggetto scrutato alla ricerca di un nudo, si sofferma sulle mani della donna: sono le mani di un certo status professionale e sociale: il successo imprenditoriale è contemporaneamente espressione di successo familiare.

4. Le emozioni messe al lavoro

I media, e in particolare la televisione, mettono in scena una vasta gamma di modelli prefigurati di soggettività femminile, che assumono significato e valore all'interno della circolazione culturale. Attraverso immagini, suoni e parole, la televisione costruisce, come sottolineato da Alessandra Gribaldo e Giovanna Zapperi (2012), riprendendo il lavoro di Chow (2010) uno "zoo delle differenze": uno spazio di consumo in cui le differenze di genere sono esposte ma mantenute all'interno di precisi rapporti di potere. Questo processo non avviene attraverso la censura, ma piuttosto attraverso la prescrizione di modelli normativi per il femminile, che spesso riproducono stereotipi tradizionali. Nel contesto televisivo, le figure femminili sono spesso rappresentate in modo subalterno, soprattutto in ambiti tradizionalmente maschili come il calcio, dove le donne appaiono come "ragazze-veline" o segretarie, silenti e decorative. Tuttavia, emergono anche nuove figure femminili che sfidano questi stereotipi, come la conduttrice di calcio Martini di 7Gold (Umbria TV), che rappresenta un esempio di donna competente e professionale in un settore storicamente dominato dagli uomini.

Le interviste condotte con il pubblico hanno rivelato come le rappresentazioni femminili in televisione siano percepite in modo ambivalente. Ad esempio, una donna mentre racconta della sua esperienza di spettatrice commenta la figura di Barbara D'Urso, conduttrice televisiva spesso associata a programmi di intrattenimento sensazionalistici:

M: “Hai visto come fa?!? Oddio quant’è odiosa Barbara D’Urso.”

Questa reazione emotiva, che va dall’antipatia al fastidio, riflette come le conduttrici televisive siano spesso giudicate non solo per il loro ruolo professionale, ma anche per il modo in cui incarnano determinati stereotipi di femminilità. Al contrario, altre figure femminili, come Caterina Balivo, conduttrice del programma *Detto fatto*, sono percepite in modo più positivo:

L: “Io guardo il 2 perché la Balivo che fa che sa come... come si monta un vaso de fiori... insomma, per conto mio è molto istruttivo.”

Qui, la conduttrice è vista come una figura amichevole e rassicurante, che offre consigli pratici e utili, creando un senso di intimità fittizia con il pubblico.

La figura di Barbara D’Urso può essere ulteriormente analizzata attraverso il concetto di emozioni messe al lavoro, ovvero l’uso strategico delle emozioni per coinvolgere il pubblico e creare un legame emotivo con i personaggi televisivi. Le emozioni negative, come l’antipatia o il fastidio, sono spesso evocate da conduttrici come D’Urso, che attraverso il suo stile teatrale e sensazionalistico, riesce a suscitare reazioni intense nel pubblico. Questo processo è parte di una più ampia strategia televisiva che sfrutta le emozioni per catturare l’attenzione degli spettatori e mantenerli coinvolti. L’antropologa Lila Abu-Lughod introduce il concetto di immaginazione melodrammatica per descrivere come i telespettatori instaurino una relazione emotiva con i personaggi televisivi, identificandosi con situazioni comuni e narrando la propria esistenza in termini melodrammatici. Nel caso di Barbara D’Urso, questa immaginazione melodrammatica si manifesta attraverso la capacità degli spettatori di proiettare le proprie emozioni e esperienze personali sulle storie raccontate nei suoi programmi. Ad esempio, quando D’Urso affronta temi drammatici come crimini o tradimenti, gli spettatori possono identificarsi con le situazioni presentate, vivendo emozioni intense come l’angoscia o la rabbia.

E: “Io vedo un po’ tutto... prima de pranzo poco, dopo pranzo accendo la televisione: sul primo c’è tutti quelli che se ammazzano o quello che è. Qualche volta la giro su “Forum”... tutte cavolate... e dopo il telegiornale... “La vita in diretta” parlan solo de morti.”

Questa dichiarazione riflette come alcuni programmi, ad esempio *La vita in diretta*, suscitino emozioni forti, come l'angoscia, attraverso la narrazione di storie drammatiche e spesso tragiche. L'immaginazione melodrammatica permette agli spettatori di entrare in sintonia con queste storie, vivendole come se fossero parte della propria esperienza personale.

Secondo Angela McRobbie, studiosa di studi culturali e media, la cultura popolare e televisiva è un terreno privilegiato per la produzione di valori di genere individualistici e competitivi. McRobbie sostiene che il capitalismo abbia assorbito alcune istanze del femminismo, trasformandole in un discorso individualista che promuove l'empowerment e la scelta, ma all'interno di un contesto di consumo e mercato. Questo "regime di genere" post-femminista richiede che le donne partecipino attivamente al consumismo, trovando empowerment attraverso la moda e l'aspetto fisico.

Un esempio di questa dinamica è rappresentato dal video musicale *Un'amica vera*, in cui le cantanti Roberta Cappelletti e Patrizia Ceccarelli celebrano l'amicizia tra donne adulte come esperienza consolatoria, ma all'interno di un contesto di consumo, dove oggetti come scarpe, borse e smartphone diventano simboli di autonomia e identità. Allo stesso modo, nel video *Giorno per giorno*, la cantante Annalisa Scarrone interpreta una modella di successo alla ricerca della giusta identità, rappresentata metaforicamente dalla scelta di un vestito. Nonostante l'autonomia e il successo professionale, la narrazione suggerisce che la felicità completa sia raggiungibile solo attraverso una relazione amorosa eterosessuale, riproponendo così un modello tradizionale di femminilità. D'altra parte, nel suo lavoro Gorlot (2009) descrive le cittadinanze di consumo offerte dalla televisione suggerendo come il rapporto tra emozioni e televisione non si costruisca come processo di identificazione tra ruoli, attori e personaggio, ma piuttosto come adesione a situazioni emotive che di sequenza in sequenza si pongono: lo spettatore/spettatrice è critic* con i discorsi televisivi e contemporaneamente intimamente impegnat* con loro. L'emozione nei media, per la studiosa, è usata come strumento che oscura le differenze di classe, di genere e di razza e che mette in moto un processo di individualizzazione e autotrasformazione.

La televisione, quindi, offre un campionario complesso e contraddittorio di rappresentazioni femminili, che oscillano tra modelli tradizionali e nuove forme di femminilità individualista e competitiva. Attraverso l'analisi delle interviste e delle figure televisive, emerge come

il post-femminismo operi in sinergia con le esigenze del mercato contemporaneo, promuovendo l'*empowerment* individuale ma a scapito di una visione collettiva e politica del femminismo. Questo processo riflette la capacità dei media di assorbire e riorientare le istanze di cambiamento, trasformandole in strumenti di controllo e consumo.

I risultati emersi dalla ricerca sulle televisioni locali umbre si collocano all'interno di un dibattito accademico più ampio, che negli ultimi anni ha approfondito il ruolo dei media nella costruzione e nella riproduzione delle norme di genere. In particolare, gli studi più recenti – ad esempio Rose Gillian (2022), Gill Rosalind (2020), McRobbie Angela (2020) – confermano e ampliano molte delle osservazioni fatte in questo lavoro, offrendo nuove prospettive critiche sulle dinamiche di potere e rappresentazione nei media.

Riferimenti bibliografici

- ABU-LUGHOD L., 2005, *Dramas of Nationhood: The Politics of Television in Egypt*, University of Chicago Press, Chicago.
- AHMED S., 2012, *The Promise of Happiness*, Duke University Press, Durham – London.
- FRECCERO C., 2013, *Televisione*, Bollati Boringhieri, Torino.
- GORTON K., 2009, *Media audience. Televisioni, meaning, emotion*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- GRIBALDO A., ZAPPERI G., 2012, *Lo schermo del potere. Femminismo e regimi della visibilità*, Ombre Corte, Verona.
- BERGER J., 1972, *Ways of Seeing*, Penguin Books, London.
- CHOW R., 2010, *The Rey Chow Reader*, Columbia University Press, New York.
- COOPER M., 2017, *Family Values: Between Neoliberalism and the New Social Conservatism*, Zone Books, New York.
- GILL R., 2020, *Gender and the Media*, Polity Press, Cambridge.
- HOOKS B., 1992, *Black Looks: Race and Representation*, South End Press, Boston.
- HOOKS B., 2015, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Routledge, London.

- JAY M., 1993, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, University of California Press, Los Angeles.
- MCRobbie A., 2009, *The Aftermath of Feminism: Gender, Culture and Social Change*, Sage, London – Los Angeles.
- MCRobbie A., 2020, *Feminism and the Politics of Resilience: Essays on Gender, Media and the End of Welfare*, Polity Press, Cambridge.
- MULVEY L., 1975, *Visual Pleasure and Narrative Cinema*, “Screen”, 16 (3), 6-18.
- ROSE G., 2016, *Visual Methodologies: An Introduction to Researching with Visual Materials*, Sage, London – Los Angeles.
- ROSE G., 2022, *Cultural Confidence: Visual Culture and the Politics of Representation*, Sage, London – Los Angeles.
- TALBOT M., 1995/2003, *Language and Gender: An Introduction*, Polity Press, Cambridge.

Al posto del denaro. L'antropologia economica ai margini e al centro dei processi economici

Introducendo il volume collettivo *Money and the morality of Exchange*, Jonathan Parry e Maurice Bloch incoraggiavano a considerare “the enormous cultural variation in the way in which money is symbolized and in which this symbolism relates to culturally constructed notions of production, consumption, circulation and exchange” (PARRY, BLOCH, 1989: 1). Nel pensiero occidentale, ricordavano i due antropologi, sono presenti simultaneamente due interpretazioni e due attitudini nei confronti del denaro: valorizzato come strumento di libertà il denaro è condannato, insieme allo scambio orientato al profitto, in quanto entrambi tenderebbero a distruggere i vincoli sociali e a sovvertire l'ordine morale della società. Invertendo l'equazione diffusa secondo la quale una determinata idea del denaro sarebbe all'origine di una specifica visione del mondo, Parry e Bloch sostenevano che le diverse interpretazioni del denaro sono in realtà legate ai contesti sociali e alle relative visioni del mondo. Inoltre, secondo i due autori, il significato del denaro è costantemente negoziato e ridefinito in rapporto con le funzioni che esso svolge. Moralità e denaro hanno continuato a essere oggetto di riflessioni da parte degli antropologi che hanno contribuito a mostrare che il denaro non è mai uno oggetto spersonalizzato e che i rapporti monetari non sono necessariamente in antitesi con i legami sociali e di amicizia. Contro l'idea diffusa che esista un mercato impersonale, Keith Hart definisce il denaro *a Memory Bank*, una memoria collettiva che permette di conservare la traccia delle connessioni tra individui (HART, 2000). Riprendendo questa definizione, Bill Maurer afferma che il denaro è “a system of relationship, a chain of promises, a record of people transactions with one another” (MAURER, 2015: 46). Quali aspetti del sistema sociale permette di osservare il denaro? E cosa permette di comprendere la sua (apparente) invisibilità? In queste pagine, vorrei tracciare qualche pista di riflessione a proposito del ruolo che ha l'antropologia nell'analisi delle

dinamiche economiche e politiche contemporanee, a partire dal denaro e dai ruoli specifici che esso ha in alcuni contesti etnografici. Mi baserò in particolare su due casi di studio in cui il denaro sembra scomparire negli interstizi del sistema economico “dominante”.

1. I buoni di farina o le forme della cooperazione

Durante i primi mesi anni del lavoro sul campo nel Sannio beneventano e a San Marco dei Cavoti in particolare (svolto tra il 1990 e il 2000), avevo notato una serie di pratiche non esibite che rinviavano a un particolare circuito di scambio: il “giro della farina” è il termine con il quale indicai questo circuito economico semi-informale che aveva collegato famiglie di agricoltori, mugnai e panettieri a San Marco per circa trent’anni, dagli anni Sessanta ai primi anni Novanta. Esso si interruppe durante gli anni delle mie ricerche. Il “giro della farina” si configurava come un complesso sistema di credito e di scambio ideato e utilizzato per far circolare grano, farina e pane all’apparenza senza denaro. Per quali ragioni? Se il denaro materializza un sistema di relazioni, se rende visibili le connessioni tra gli individui, cosa indica la sua assenza o piuttosto la sua invisibilità? Era possibile interpretare casi come questo in termini di sopravvivenza di forme di scambio “pre-industriali” o arcaiche in un’area interna e “semiperiferica” dell’Europa meridionale? I lavori della storiografia del Mezzogiorno analizzavano in questi termini gli obblighi e gli scambi di beni e servizi tra proprietari e contadini nei contratti agrari. E questa interpretazione avrebbe potuto essere confermata dallo scarto cronologico tra due fenomeni che si sono verificati a San Marco tra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento: la modernizzazione tecnologica e l’istituzionalizzazione di forme di credito agrario (che in altri contesti italiani si sono verificati nell’Ottocento e nei primi anni del Novecento, cfr. SALVEMINI, 1995). Anche l’antropologia forniva chiavi di lettura simili, pronte all’uso: poteva trattarsi di un sistema di sfere di scambio che persisteva all’interno di un’economia di tipo capitalistico, applicando la prospettiva di Bohannan e Bohannan (1968). In realtà, il “giro della farina” era stato creato ex novo negli anni Sessanta, apparentemente senza legami con sistemi simili nel passato recente, e si era sviluppato e consolidato nel corso degli anni Settanta e Ottanta, continuando a funzionare fino ai primi anni Novanta, quando i suoi stessi inventori

– i fornai – lo fecero implodere deliberatamente. Il “giro della farina” era stato infatti un modo, per questi “nuovi” commercianti, per attirare clientela contadina evitandole di utilizzare denaro contante per pagare il pane. I contadini avevano l’abitudine di portare al mulino il grano destinato alla produzione di pane in casa ogniquale volta avevano bisogno di farina. Il cambiamento di tecnologia – il passaggio dai mulini ad acqua o elettrici ai mulini a cilindri – provocò un cambiamento di pratiche in particolare nella gestione degli stock: il nuovo macchinario richiedeva ai mugnai un quantitativo più importante di grano per funzionare e quindi di capitale immobilizzato; e per i contadini l’impossibilità di ottenere direttamente farina dal proprio grano. Con l’apertura delle prime panetterie, in quegli stessi anni di “rinascita” economica (il boom degli anni Sessanta), e su iniziativa dei fornai stessi, i mugnai iniziarono a rilasciare ai contadini che desideravano comprare il pane, anziché farlo in casa (in particolare nei periodi in cui il lavoro agricolo era più intenso), dei buoni corrispondenti alla farina che costoro desideravano convertire in pane dai fornai. Secondo delle percentuali fisse, i buoni “depositati” nei forni davano diritto a “ritirare” una “equivalente” quantità di pane. Se, nelle fasi iniziali, questo sistema permetteva ai contadini di risparmiare circa il 20% sul prezzo del pane e ai fornai di acquisire una nuova clientela, l’aumento del prezzo del pane e della differenza tra questo e il prezzo della farina ha avvantaggiato sempre più la clientela contadina che negli ultimi anni risparmiava quasi il 50% di quanto avrebbe speso se avesse acquistato il pane in contanti. Senza poter entrare qui nei dettagli della contabilità e del sistema di calcolo, e soprattutto dei cambiamenti che i fornai imposero man mano ai nuovi clienti contadini (che ho esaminato altrove: SINISCALCHI, 2009), l’analisi questo circuito e delle sue variazioni nel tempo permettono di comprendere alcuni dei meccanismi che regolano lo scambio e l’interazione economica a San Marco, in particolare il rapporto tra interessi familiari e interessi commerciali. Come ricordava Mary Douglas (1967), a prima vista la differenza tra “denaro” e “coupons” risiede nelle possibilità di circolazione e di apertura che offre il primo rispetto al secondo, il cui funzionamento si basa sulla chiusura e le restrizioni (i coupons circolano solo tra determinati individui e/o per l’acquisto di determinati beni). Nella realtà essi sono molto più simili: se “i coupons sono essenzialmente strumenti di controllo”, in molte situazioni anche la moneta può essere utilizzata con lo stesso scopo e inversamente i coupons possono “rappresentare

il potere di acquisto” (DOUGLAS, 1967: 120-121). In effetti, nel “giro della farina”, i buoni avevano cominciato a circolare anche al di fuori del triangolo iniziale costituito da fornai, famiglie contadine e mugnai: questi ultimi infatti potevano vendere buoni di farina anche a chi non depositava grano al mulino e i buoni di farina diventavano in questo modo una sorta di moneta di concorrenza a svantaggio dei fornai.

Ma questo sistema acquisisce un senso ulteriore se messo in relazione con la nascita del sistema di credito bancario locale, creato proprio negli anni in cui il “giro della farina” era in pieno funzionamento. Il circuito ha costituito un momento e una modalità di sperimentazione che si è innestata e ha permesso la creazione di un sistema finanziario all’interno di una più ampia economia di mercato alla quale i commercianti di San Marco erano già legati. I mugnai e i panettieri del paese sono infatti parte del “ceto” artigiano, una categoria sociale flessibile, composita e capace di utilizzare in modo dinamico le specializzazioni e le competenze professionali, i cui membri avevano ricoperto e ricoprivano negli anni della mia ricerca posizioni influenti sulla scena politica locale, nella quale hanno agivano come mediatori politici ed economici tra il contesto locale e il mondo esterno (cfr. ALLUM, 1997; GRIBAUDI, 1980), dalla provincia di Benevento al Parlamento europeo. I legami di affinità e di consanguineità tessavano una fitta rete di relazioni tra famiglie artigiane e tra queste e famiglie contadine, da cui poi nascevano alleanze commerciali e politiche. Nel corso degli anni Sessanta, su queste stesse reti si innesta dapprima il “giro della farina” poi l’istituzionalizzazione di un sistema creditizio locale: nel 1972, su iniziativa proprio delle famiglie coinvolte in questo circuito, viene creato un istituto bancario, la Cassa Rurale e Artigiana di San Marco dei Cavoti. Nel corso degli anni, la banca di San Marco – divenuta, a partire dal 1993, Banca di credito cooperativo come le altre Casse rurali e artigiane – ha esteso la propria area di influenza a una ventina di comuni della provincia, acquisendo gradualmente un ruolo chiave nell’economia locale, non solo come centro di distribuzione del credito, ma anche come attore del processo di integrazione nelle reti di investimento specifiche di una più ampia economia di mercato e in un più ampio sistema finanziario. Il periodo in cui il “giro della farina” ha preso forma è stato anche il periodo in cui si sono affermati nuovi spazi politici intorno alla banca e attraverso il partito della Democrazia Cristiana. Ancora oggi, i negozianti e i professionisti più influenti della città, che continuano a svolgere un ruolo nella politica locale, sono azionisti della banca, che funge da centro decisionale e di azione politica.

2. Il denaro invisibile o la cooperazione “alternativa”

Ogni giovedì sera alle 19, nel cortile del centro sociale dei *Lices*, a Marsiglia, i membri dell'AMAP di quartiere (*Associations pour le maintien de l'Agriculture Paysanne*, Associazioni per il mantenimento dell'agricoltura contadina) si ritrovano per ritirare i loro panieri di verdure. Alcuni aspettano l'arrivo del camion con il quale il produttore al quale sono associati trasporterà le verdure della propria azienda, mettendosi già in fila. Altri sono pronti per scaricare le cassette dal camion e installare le tavole e le bilance per la distribuzione. Appena Thierry arriva, la piccola folla si attiva. Rapidamente il cortile si trasforma in una piccola piazza di mercato. Ma si tratta di un mercato particolare: non ci sono cartelli che affiggono i prezzi e possono ritirare le verdure solo i soci, i cui nomi sono indicati in un foglio destinato a raccogliere le firme. Alcuni di questi soci, su base volontaria e a turno, si occupano di pesare le verdure o di verificare le firme sulla lista delle presenze. Una a una, le persone in fila riempiono il cesto portato da casa con le quantità e le varietà di verdure decise da Thierry per comporre i panieri della settimana. Il termine *paniere* indica il cesto nel quale si mettono le verdure e per estensione la quantità settimanale di verdure destinata a ogni famiglia o membro dell'associazione. È indicato con il termine *paniere* anche il gruppo locale, che riunisce in media una cinquantina di famiglie – da una ventina, a un massimo di settanta – e che prende il nome dal quartiere nel quale si effettua la distribuzione settimanale.

Consomm'acteurs è il termine con cui si indicano i soci: “attori” della propria alimentazione e delle proprie scelte economiche, più che dei semplici consumatori. Ma ciò che differenzia ancor più questo sistema da un qualsiasi mercato è il fatto che il denaro non sia visibile al momento della transazione: ciò che accade ogni settimana al centro sociale dei *Lices*, come in una trentina di altri luoghi della città di Marsiglia, non è una vendita ma una “distribuzione”. Eppure i panieri di verdure non sono distribuiti gratuitamente, come potrebbe accadere in altre situazioni (di crisi o di assistenza a persone in situazione di difficoltà economica e sociale). I soci dell'AMAP hanno già pagato in anticipo i panieri del mese e si sono impegnati, attraverso un contratto “solidale” stabilito con il produttore, per un intero anno. La solidarietà si esprime attraverso la disponibilità ad accettare le conseguenze delle variazioni climatiche e stagionali che possono provocare delle riduzioni, talvolta drastiche, della produzione e nell'impegno annuale.

Le AMAP si sono diffuse a partire dai primi anni 2000, dapprima nel Sud della Francia, poi in tutto il territorio nazionale. Secondo un modello vicino a quello delle *Community supported agriculture* statunitensi e simile, per certi aspetti, ai Gruppi di acquisto solidale italiani, le AMAP si sono sviluppate secondo una varietà di tipologie (LAMINE, 2008: 22-26; SINISCALCHI, 2019a, 2019b, 2021), il cui obiettivo comune è di garantire sbocchi di mercato stabili per i piccoli produttori di frutta e verdura attraverso un sistema di distribuzione privo di intermediari che prevede la condivisione dei rischi. Il prezzo del paniere è fisso e non è legato direttamente alla quantità di verdure presenti nel paniere (che varia da una settimana all'altra), ma alle dimensioni medie del paniere. Se si effettua una comparazione con il prezzo "di mercato" dei prodotti forniti durante l'anno, il prezzo pagato appare inferiore. In realtà tutto il sistema – il funzionamento delle distribuzioni, la dimensione solidale, il pagamento anticipato, la terminologia utilizzata... – è pensato in modo da differenziarsi e distanziarsi il più possibile da un sistema di mercato classico. Questo non vuol dire che la dimensione economica scompaia: essa appare nei calcoli che effettuano i produttori quando organizzano la produzione annuale, le verdure da piantare, il numero di panieri che possono fornire settimanalmente; essa appare nei calcoli che effettuano i consumatori quando il rapporto di fiducia con il produttore viene meno (SINISCALCHI, 2019b). Ma l'assenza apparente di denaro durante le distribuzioni e la dissociazione tra peso settimanale del paniere e il prezzo pagato, permette di valorizzare la dimensione sociale dello scambio più che quella economica. Il sistema dei panieri disegna così uno spazio economico pensato come "alternativo", uno spazio sociale di prossimità caratterizzato dalla prossimità e dalla solidarietà. Concepito come luogo di sperimentazione a margine e in parte al di fuori del mercato, esso diviene anche uno spazio politico attraverso il quale esprimere la propria opposizione al sistema dominante e combattere le derive dell'industria agroalimentare. Arjun Appadurai (1986) aveva sottolineato come i valori cambino quando gli oggetti, circolando, cambiano contesto: uno stesso bene attraversa diversi regimi di valore, e nella circolazione emergono nuovi valori o nuovi criteri di valutazione. Nel caso dei panieri, l'assenza di denaro permette di attribuire al cibo e all'approvvigionamento un valore sociale e politico, oltretutto economico: le verdure consentono di stabilire un legame diretto con i produttori e di sostenere la piccola agricoltura locale e biologica. Se

le ragioni dichiarate sono di creare uno spazio di mercato fuori dal mercato – senza intermediari, senza la possibilità di speculare, senza l'aleatorietà del mercato, condividendo i rischi – esso al tempo stesso permette la presenza sul mercato di questi stessi produttori e consumatori: se una parte dei primi pratica forme ibride in cui l'adesione al sistema di panieri coabita con la vendita alla fattoria o la partecipazione a piccoli mercati locali, per una parte dei consumatori questo sistema permette di approvvigionarsi in frutta e verdura fresca, locale e biologica spendendo meno che facendo la spesa in un supermercato o in un mercato "classico". Allo stesso tempo, produttori e consumatori si legano in una relazione economica quasi esclusiva che crea un rapporto di dipendenza reciproca, al quale contribuisce anche il modo in cui circola il denaro (un abbonamento annuale pagato mensilmente).

Il denaro è al cuore di queste pratiche, e quindi dell'arena politica, oggetto o strumento di queste sperimentazioni economiche anche quando è reso invisibile per lasciare spazio a relazioni sociali immaginate come "protette" dai suoi aspetti negativi. Ma se il denaro scompare dalla vista, non scompare dalle discussioni: *consomm'acteurs* e produttori si riuniscono annualmente per riaggiustare il prezzo settimanale del paniere, per verificare che il sistema permetta al produttore di vivere del proprio lavoro, per decidere se è necessario cercare nuovi soci per raggiungere una situazione di equilibrio economico. Mettendo in discussione i rapporti tra produzione e lobby economiche, o criticando più in generale il sistema neoliberale, e sottraendosi in parte alle contraddizioni del mercato, i soci e i produttori delle AMAP contribuiscono a ripensare le forme della produzione, della distribuzione e dello scambio, del consumo alimentare e del calcolo economico.

3. Spazi economici, spazi politici

L'antropologia è una disciplina comparativa. Anche quando la comparazione non è esplicita e sincronica, essa attraversa e pervade la ricerca. Dai contesti agricoli ai distretti industriali (nel Sud Italia), dalle politiche ambientali (nel Sud della Francia) alle alternative economiche e all'attivismo alimentare (nel movimento Slow Food), mi sono interessata alle modalità di costruzione degli spazi economici e politici. Questi spazi si costruiscono in aree per alcuni aspetti marginali o negli interstizi del sistema capitalista. Ma margine non vuol dire "periferia" all'interno

di un “sistema mondo” predefinito e determinato da rapporti di potere su macro scale, i cui cambiamenti avvengono sulla lunga durata (cfr. WALLERSTEIN, 1974). Centri e periferie sono in continuo movimento così come le reti che si tessono tra essi. Adoperare la nozione di “spazio economico” (WALLERSTEIN, 1981) piuttosto come nozione elastica e malleabile permette di interpretare le trasformazioni economiche nei diversi contesti etnografici in termini comparativi, ma su temporalità più brevi, a partire dalle pratiche degli individui e dei gruppi sociali. Il calcolo e lo scambio, sperimentando nuove forme di produzione e di consumo, reinventando i modi di circolazione del denaro, gli individui ridefiniscono i valori e contribuiscono a ridisegnare gli spazi economici rendendoli al tempo stesso degli spazi politici, all’interno dell’economia di mercato o nei suoi interstizi.

Riferimenti bibliografici

- ALLUM P., 1997, *La Dc al Nord e al Sud. Due modelli di partiti clientelari*, “Meridiana”, 30, pp. 193-224.
- APPADURAI A., 1986, (a cura di), *The social life of things: commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, Cambridge.
- BOHANNAN P., BOHANNAN L., 1968, *Tiv economy*, Northwestern University Press, Evanston.
- DOUGLAS M., 1967, *Primitive Rationing. A study in Controlled Exchange*, in FIRTH R. (a cura di), *Themes in economic anthropology*, Tavistock, London, pp. 119-147.
- GRAEBER D., 2001, *Toward an anthropological theory of value: the false coin of our own dreams*, Palgrave, New York.
- GRIBAUDI G., 1980, *Mediatori. Antropologia del potere democristiano nel Mezzogiorno*, Rosenberg & Sellier, Torino.
- HART K., 2000, *The Memory Bank. Money in an Unequal World*, Profile Books, London.
- LAMINE C., 2008, *Les AMAP: Un nouveau pacte entre producteurs et consommateurs?*, Yves Michel, Gap.
- MAURER B., 2015, *How Would You Like to Pay? How Technology is Changing the Future of Money*, Duke University Press, Durham, London.

- MOLLONA M., PAPA C., REDINI V., SINISCALCHI V., 2021, *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*, Carocci, Roma.
- NAROTZKY S., BESNIER N., 2014, *Crisis, Value, Hope: Rethinking the Economy*, "Current Anthropology", 55 (S9), pp. 4-16.
- PARRY J., BLOCH M., 1989, *Introduction. Money and the morality of exchange*, in PARRY J., BLOCH M. (a cura di), *Money and the morality of exchange*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-32.
- SALVEMINI B., 1995, *L'innovazione precaria. Spazi, mercati e società nel Mezzogiorno tra Sette e Ottocento*, Meridiana libri, Catanzaro.
- SINISCALCHI V., HARPER K., 2019, *Food values in Europe*, Bloomsbury, London.
- SINISCALCHI V., 2009, *La monnaie de farine. Logiques de crédit et nouveaux espaces politiques dans le Mezzogiorno*, "Terrain", 52, pp. 152-163.
- SINISCALCHI V., 2019a, *Valori, pratiche e mercato. La dimensione sociale dello scambio economico*, in PUGGIONI E. (a cura di), *Sentieri Inediti – riflessioni, dialoghi e nuovi orizzonti*, Sardegna Ricerche, Cagliari, pp. 122-128.
- SINISCALCHI V., 2019b, *Solidarity, calculation, and the economic proximity inside the "vegetable basket" system in the South of France*, in SINISCALCHI V., HARPER K. (a cura di), *Food Values in Europe*, Bloomsbury, London, pp. 115-131.
- SINISCALCHI V., 2021, *Il denaro invisibile. Circolazione, calcolo e valori negli spazi economici dell'attivismo*, "Cheiron", 1-2 (2019), Franco-Angeli, Milano, pp. 252-275.
- WALLERSTEIN I., 1974, *The modern world-system: capitalist agriculture and the origins of the European world-economy in the sixteenth century*, Academic Press, New York.
- WALLERSTEIN I., 1981, *Spazio economico*, in "Enciclopedia Einaudi", vol. XIII, Einaudi, Torino, pp. 304-13.

Il “mostro” del Delta del Danubio: riflessioni sulla protezione dell’ambiente

1. Premessa

Ricordo ancora quel pomeriggio di fine novembre 2006, quando Cristina mi convocò nel suo ufficio dell’allora Dipartimento Uomo & Territorio, sito in via Aquilone a Perugia.

“Rallegramenti, Georgeta!” mi aveva detto sorridendomi. “Hai vinto una borsa per il dottorato internazionale in antropologia AEDE che coordino, in collaborazione con tre sedi universitarie europee. Con gli altri dottorandi, iniziate ora un percorso di ricerca molto importante. Dovete impegnarvi e finire il dottorato in tre anni. Oggi, goditi questa vittoria, e da domani ti metti al lavoro. Dovrai prepararti per affrontare il campo nel Delta del Danubio. Lo sai – aveva aggiunto – Vintilă Mihăilescu, partirà fra pochi mesi con i suoi studenti del Master di antropologia di Bucarest sul terreno nel Delta. Ti consiglio di unirti a loro e fare un sopralluogo prima di decidere in che villaggio farai la ricerca... Per adesso, prendi il tempo di documentarti. Il Delta del Danubio è un terreno poco studiato. Ti consiglio di leggere il mio articolo *What does it mean to conserve nature?* oppure gli altri scritti come quello di Paige (2006) sui parchi naturali e l’articolo di Acheson (1981) sull’antropologia marittima.”

Ero piena di gioia per la buona notizia, ascoltavo in silenzio e l’emozione mi rendeva la voce spenta, tremante, quasi incapace di comporre un pensiero coerente.

“Vieni, mi aveva detto, uscendo dall’ufficio e dirigendosi verso la biblioteca di antropologia che si trovava in quel periodo allo stesso piano degli uffici del Dipartimento Uomo & Territorio e che rappresentava un luogo dove quasi tutti i libri che ci servivano erano “a portata di mano”.

“Ecco il libro di cui ti parlavo!” mi aveva detto mentre prendeva il volume sistemato con cura negli scaffali. Prendilo in prestito e ci sentiamo fra una settimana. Faremmo il punto sul tuo progetto di ricerca”.

Avevo ascoltato la Professoressa Papa – come la chiamavamo tutti noi dottorandi – con il cuore pieno di gioia e le avevo detto che avrei seguito i suoi consigli. Iniziava in quel momento un lungo percorso di ricerca scientifica, di collaborazione ma anche di apprendimento... Non potrò mai ringraziare abbastanza Cristina (come la chiamo adesso che sono diventata “grande” anche se per me rimarrà sempre la mia “mamma” scientifica e non solo) di tutto quello che mi ha trasmesso e continua a trasmettermi, di tutte le discussioni avute ad ogni rientro dal campo, all’università oppure a casa sua, seduta sul divano che aveva visto passare varie generazioni di dottorandi e che senza dubbio era a corrente di tutti nostri problemi incontrati sul campo ma anche nella vita privata.

Cristina non mi ha mai accompagnata sul campo nel Delta del Danubio – come avveniva spesso con alcuni suoi dottorandi o assegnisti di ricerca – ma conosceva ogni piccolo dettaglio della mia ricerca, i conflitti riguardanti l’accesso alle risorse naturali, gli avversari politici del villaggio, gli effetti dell’interdizione della pesca allo storione, le politiche di protezione della natura nel Delta del Danubio, ecc. e le lunghe discussioni avute sia durante i seminari di dottorato AEDE ma anche in altre occasioni mi hanno orientato nel mio percorso di ricerca.

Ogni rientro dal campo, era per me un momento di confronto. Le lunghe discussioni avute con Cristina mi permettevano di fare luce sui dati etnografici. I suoi contributi di antropologia economica (PAPA 1999, 2001), le sue riflessioni sull’antropologia dell’ambiente (PAPA 2000; PAPA, KOENSLER 2013) sono state fonti preziose di analisi teorica ma anche di ispirazione.

Questo breve contributo esamina un’iniziativa di tutela del Delta del Danubio promossa da una ONG ambientale per richiamare l’attenzione sull’inquinamento delle acque del Delta e, a detta di alcuni attivisti della ONG, per “mettere in luce il male prodotto dagli abitanti”.

2. Il Delta del Danubio: un patrimonio da salvare

In seguito agli importanti cambiamenti politici avvenuti in Europa dell’Est alla fine degli anni ’90, anche in Romania le politiche am-

bientali hanno conosciuto nuovi percorsi relativi alla protezione della natura e alla conservazione delle risorse naturali. Se prima dell’89, l’ecologia occupava una posizione marginale, negli anni seguenti abbiamo assistito ad un vero boom ecologico o per meglio dire ad una vera “inflazione” dei cosiddetti partiti ecologisti. Ne ricordo qui solo alcuni: il Movimento ecologico romeno, il Partito ecologista romeno, ma anche l’Alleanza verde di Romania, il Partito verde. In Romania la questione ambientale ha assunto nel tempo una centralità sempre maggiore nella sensibilità collettiva, e sempre di più si è parlato e si parla dei danni causati dall’uomo all’ambiente e delle drammatiche conseguenze che possono derivare da alcuni comportamenti giudicati “scorretti”.

Quanto al Delta del Danubio, dove ho svolto la mia ricerca di dottorato nel periodo 2006-2009, il primo intervento governativo ispirato a motivazioni ambientali è stato quello di fermare i lavori di drenaggio iniziati da Nicolae Ceaușescu, dichiarare il Delta del Danubio Riserva della Biosfera (1990) e riconoscerlo come sito RAMSAR, zona umida di importanza internazionale distinta per il suo valore ecologico. Successivamente, nel 1993, attraverso la creazione dell’Amministrazione della Riserva della Biosfera del Delta del Danubio (ARBDD), sono iniziati anche i lavori di ricostruzione ecologica del Delta ma anche di adozione dei piani di sviluppo e protezione delle risorse del Delta che ha portato ad una lunga serie di conflitti tra le comunità locali e l’ARBDD (MITROI 2013; STOICA 2010; BELL *et al.* 2001). Sono nate contemporaneamente anche diverse organizzazioni non-governative ed associazioni a difesa dell’ambiente come per esempio Vox Deltae, Gli Amici del Delta Sulina, Eco-Pontica¹. La più conosciuta ad operare nell’area del Delta del Danubio è l’Associazione *L’Arc-en-ciel*², il cui slogan è “lottiamo con gli uomini per il bene della natura” e sulla cui attività mi soffermerò brevemente nelle pagine che seguono.

1 Negli anni sono state promosse diverse azioni di salvaguardia di alcune località o luoghi, promosse a livello nazionale come Roșia Montană, Sighișoara, Parco Carol, il fiume Mureș, il Mar Nero, Vama Veche, Delta del Danubio, con un’unica parola d’ordine: *Salvați* (it. Salvate), che si trova in tutti gli appelli: Salvate Roșia Montană, Salvate Sighișoara, Salvate il Parco Carol, Salvate il Mar Nero etc.

2 Il nome dell’Associazione *Arc en ciel* e del villaggio di Hezra – dove si è svolta la ricerca – sono nomi fittizi.

3. *L'Associazione l'Arc-en-ciel e il "mostro" da sconfiggere*

L'Arc-en-ciel è un'organizzazione non-governativa che si è costituita nel 2004, nel momento in cui l'Ucraina iniziava i lavori di costruzione del canale di navigazione Bystroye. Lo scopo dichiarato dell'Associazione è quello di lottare contro la distruzione del Delta del Danubio. Beneficiando di un appoggio politico considerevole ma anche di una forte mediazione da parte del Presidente dell'ONG, un giornalista molto conosciuto a livello nazionale, in meno di due anni dalla sua fondazione, l'ONG si è imposta come una delle più influenti ONG in materia di problemi ecologici incontrati nel Delta del Danubio, riuscendo ad ottenere risultati rilevanti tra i quali, ricordiamo qui, l'interdizione della pesca allo storione nella regione del Delta del Danubio e del Mar Nero per un periodo di dieci anni (2006-2016)³. Sotto lo slogan "I fatti contano", l'ONG non manca nessun evento pubblico per vantare i successi registrati negli ultimi anni, elencando con cura ogni "vittoria" e fornendo informazioni quantitative⁴:

- 16 milioni RON sbloccati per i lavori di ricostruzione del Delta del Danubio;
- 250.000 PET raccolti nella Riserva della Biosfera del Delta del Danubio;
- 1.200 volontari impiegati in azioni ecologiche;
- 22 scuole del Delta sensibilizzate per sviluppare azioni di protezione dell'ambiente;
- 12 tonnellate di plastica raccolte e inviate ai compattatori rifiuti.

Quando nel mese di luglio 2007 sono arrivata per la prima volta nel villaggio di Hezra⁵, ciò che ha attirato la mia attenzione è stato lo stri-

3 Alla fine del 2016, l'interdizione della pesca allo storione è stata prolungata per altri cinque anni e ad oggi, 2025, l'interdizione è prolungata a tempo indeterminato. Anche negli altri paesi limitrofi (Bulgaria, Ucraina, Turchia, Georgia) la pesca allo storione è interdetta. Il regolamento dell'ARBDD prevede delle compensazioni in caso di cessione dell'attività economiche tradizionali ma i pescatori non sono mai stati risarciti. Malgrado le varie proteste e le numerose petizioni indirizzate al governo romeno dalle associazioni di pescatori, le cose sono rimaste invariate.

4 I dati qui riportati provengono dal rapporto delle attività dell'ONG e dal discorso del Presidente dell'Associazione pronunciato a Tulcea nel 2007 in occasione della giornata di studio del Delta del Danubio.

5 Sito al punto dove il Danubio si getta nel Mar Nero, Hezra è un villaggio isolato raggiungibile solo via acqua. Il viaggio ha una durata di quattro ore se si viaggia con la nave classica oppure 1h30 se si fa appello alle barche veloci che ad oggi sono sempre più numerose nel villaggio. Il villaggio di Hezra, ora trasformato sempre di

scione all’ingresso del camping dove alloggiavo e sul quale si potevano intravedere da lontano il logo dell’ONG *L’arc-en-ciel*, i nomi dei vari sponsor ma soprattutto la scritta: “Moarte PET-ului!” (*it.* Morte alla plastica!). Si trattava di un’azione di intervento “attivo” nel territorio, promossa dall’ONG, e organizzata all’interno di una colonia estiva di pulizia del Delta che si svolgeva dall’1 al 29 luglio e che beneficiava dell’aiuto logistico del Comune di Hezra, dell’Amministrazione della Riserva del Delta del Danubio ma anche del Ministero dell’ambiente. All’evento hanno partecipato 80 volontari (principalmente studenti universitari) con un’età compresa fra 18 e 25 anni, scelti fra i 500 candidati che avevano espresso il loro interesse e motivazione per partecipare alla pulizia di una delle zone strettamente protette del Delta. L’obiettivo principale dell’azione – come dichiarato dal rappresentante dell’ONG – era quello di “denunciare la mancanza di un sistema adeguato di raccolta dei rifiuti nel villaggio e promuovere un comportamento ecologico *civilizzato* fra i turisti e tra gli abitanti del villaggio di Hezra”. Per quattro settimane, i volontari, suddivisi in gruppi di 20 persone a settimana si sono recati su un’isola protetta sita nella prossimità del villaggio di Hezra e hanno raccolto in media 1,5 tonnellate di bottiglie di plastica a settimana ma anche lattine, bottiglie in vetro e in alcuni rari casi resti di elettrodomestici.

Pochi giorni prima della fine del campo estivo, i volontari – su richiesta dell’ONG e sulla base di un progetto artistico – hanno costruito un dragone in plastica alto cinque metri e lungo tre, realizzato con approssimativamente sei tonnellate di bottiglie di plastica. Il “mostro”, come veniva chiamato dai volontari dell’Associazione, è stato collocato sulla spiaggia in prossimità del punto dove il Danubio sfocia nel Mar Nero per denunciare l’inquinamento del fiume, sensibilizzare gli abitanti e soprattutto i pescatori che – a detta dell’ONG – gettavano i loro rifiuti nel fiume. Il dragone doveva rimanere sulla spiaggia fino alla fine della stagione turistica (fine agosto) e dopo tale data, doveva risalire lungo il fiume fino a Vienna ed approdare infine presso le sorgenti nella Foresta Nera, come segno di pericolo d’inquinamento per l’intero bacino fluviale. “Il mostro” è stato pubblicizzato dai media locali e nazionali che hanno messo ancora di più in luce le attività dell’ONG. Il dragone di plastica ha in effetti attirato l’attenzione di tutti e il messaggio dell’inquinamento del fiume era passato, anche se

più in villaggio turistico, prima del 1989, era rinomato in tutta la zona per la pesca allo storione.

spesso la colpa veniva data agli abitanti ignorando il fatto che il Danubio nel suo corso portasse con sé gran parte delle bottiglie provenienti dai vari paesi attraversati dal fiume. Significative a questo proposito sono le dichiarazioni⁶ di alcuni volontari che hanno partecipato alle attività di pulizia del Delta.

Dove siamo andati a raccogliere le bottiglie? Su un'isola strettamente protetta. Cosa abbiamo trovato? Montagne di spazzatura. Nei primi giorni abbiamo raccolto più di una tonnellata di rifiuti su una distanza di 2-3 km. Abbiamo trovato una quantità enorme di etichette bulgare ed ucraine, oltre a quelle di provenienza rumena. (Foto 1 e 2). È terribile quello che sta succedendo! Tutto i rifiuti si ammassano sull'isola e danneggiano l'ecosistema. Non potevo crederci quando ho visto che danni può produrre il materiale in plastica!



Foto 1 e 2: Bottiglie raccolte sull'isola protetta e portate dal Delta del Danubio lungo il suo percorso.

L'attività di *denuncia* ha attirato non solo l'attenzione dei mass media ma soprattutto quella degli abitanti. Il coordinatore locale della colonia estiva, un giovane trentenne che si era appena dimesso dalla carica di vicesindaco del villaggio di Hezra, e che era in stretto contatto con i volontari, con un appello sul blog dell'ONG cercava di creare sinergie tra l'ONG e la popolazione locale. Ecco quanto scritto sul blog dedicato al campo estivo:

⁶ Le dichiarazioni sono tratte dalle interviste realizzate con alcuni volontari impegnati nell'attività di pulizia del Delta e dal blog della colonia estiva.

Salvate il Delta... parole che sentiamo spesso, almeno in queste ultime settimane. Dobbiamo continuare a interessarci alla natura, ma non dobbiamo dimenticare gli abitanti che spesso sono colpevolizzati senza ragione. Forse sono di parte in quanto abitante del luogo, ma tutta l'immondizia che troviamo non appartiene agli abitanti, questi rifiuti entrano nella vita di queste persone loro malgrado, portati dalle acque del Danubio. (...) Finisco con un messaggio “Non scordatevi di essere stati nel Delta e non colpevolizzate gli abitanti!”

4. Tre mesi dopo... Mama lui de balaur! (*Maledetto dragone!*)

A distanza di tre mesi dall'attività svolta dai volontari nel Delta del Danubio, il tanto pubblicizzato mostro, che doveva essere rimosso alla fine della stagione turistica, si trovava ancora nello stesso posto. Anche se una parte delle bottiglie raccolte sull'isola protetta era stata inviata nella città più vicina per essere riciclate, la maggioranza delle bottiglie non utilizzate per la costruzione del dragone, giaceva sulla spiaggia del villaggio di Hezra. I forti venti avevano inclinato il dragone ed una parte del corpo del dragone era ricoperta di sabbia. Il cartello posto vicino al dragone, che alla fine del campo estivo riportava la scritta: “Questa zona è stata pulita da Blue Moon⁷”, lo sponsor principale della colonia estiva, era stato modificato dai volontari subito dopo la partenza dei mass media. In segno di disapprovazione e di mancato riconoscimento dello sforzo deposto dagli 80 partecipanti, la scritta che riportava il nome dello sponsor era stata cancellata e sostituita con: “Questa zona è stata pulita dai VOLONTARI”. (Foto 3)



Foto 3: Il cartello modificato dai partecipanti alla colonia estiva con la nuova scritta: “Zona pulita dai volontari”.

7 Blue Moon è un nome fittizio.

Rare erano le persone che si recavano sulla spiaggia in autunno. Gli unici a passare vicino, via mare, erano i pescatori. La stagione turistica era finita e la vita degli abitanti continuava il suo corso normale. Il segnale di allarme per l'inquinamento del Delta era stato lanciato, ma il lavoro dell'ONG si era fermato proprio nella sua fase conclusiva. A finirlo – come ho potuto osservare uno dei giorni che rientravo nel villaggio via mare accompagnata da uno dei pescatori del villaggio – sono stati alcuni abitanti del villaggio inviati dal Comune che avevano già passato tre giorni sulla spiaggia cercando di separare le bottiglie di plastica da quelle in vetro e soprattutto togliendo i tappi delle bottiglie, per portarle in seguito al punto di raccolta presente nel villaggio. Non potendo smaltire l'intera quantità di bottiglie, i residenti avevano incendiato una gran parte sulla spiaggia e si stavano preparando a seppellire il resto in una grande fossa scavata nella sabbia a pochi metri di distanza dal dragone. Al mio arrivo, Ivan, uno degli abitanti del villaggio con il quale avevo parlato in precedenza, si stava riposando con la vanga che stava utilizzando per scavare la fossa, posta sulle sue gambe. Dopo avermi salutato sorridendomi, ha aggiunto:

Guarda cosa siamo costretti a fare! *Mama lui de balaur!* (Maledetto dragone!). Dobbiamo finire di scavare questa fossa per sotterrare le bottiglie. Tutto sparirà sotto la terra. Con tutta la buona volontà e lo sforzo fatto dall'inizio della settimana non siamo riusciti a portare tutte le bottiglie al punto di raccolta del villaggio. “Guarda le mie mani!” mi disse mostrandomi il palmo delle mani e i polpastrelli delle dita. “Sono tutte gonfie e piene di vesciche! Ho tolto i tappi a centinaia e centinaia di bottiglie ma non ne posso più! Vedessi le mani degli altri colleghi! Siamo in pochi a fare questo lavoro! L'attività dell'ONG è stata pubblicizzata, noi siamo stati colpevolizzati e guarda dove siamo arrivati! Bruciamo e sotterriamo le bottiglie. Altro che salvate il Delta! Ci costringono a contribuire alla sua distruzione...

Questa loro azione, potrebbe essere letta come una protesta, un atto dimostrativo per evidenziare le difficoltà incontrate nel dover gestire una situazione prodotta dalle istituzioni coinvolte in questa attività di pulizia e dalla mancanza di comunicazione e condivisione del progetto. Un'attività che ha fatto “sparire” le bottiglie ma che ha creato in modo indiretto molti più danni all'ambiente se si pensa ai tempi molto lunghi di decomposizione della plastica. Agendo in questo modo, il problema era stato spostato dall'isola protetta alla spiaggia, non più visibile ma “nascosto”. Il comune di Hezra, che inizialmente

aveva promesso di assicurare il trasporto del materiale raccolto dai volontari, aveva declinato il proprio impegno, adducendo come scusa la mancata pubblicizzazione della propria azione e della comunicazione dell’iniziativa. A fine stagione, come abbiamo visto il Comune è stato costretto a gestire la situazione. Nonostante si sia cercato di “risolvere” il problema delle bottiglie di plastica, lasciate dall’ONG sulla spiaggia, il dragone è rimasto nello stesso posto per un altro anno, smantellato dai forti venti invernali (Foto 4 e 5) e sotterrato in gran parte dalla sabbia mentre una parte è stata portata via dal mare. L’anno successivo, poco prima dell’inizio della stagione turistica, quando i turisti iniziavano ad arrivare, il dragone è stato definitivamente rimosso dalla spiaggia, sempre su iniziativa del Comune di Hezra. La sua presenza non era coerente con la politica di salvaguardia del Delta promossa dal Comune che proprio in quell’anno si apprestava ad entrare nel periodo delle elezioni.



Foto 4 e 5: Il *mostro* un anno dopo, Hezra, Delta del Danubio, giugno 2008.

L’azione intrapresa dall’ONG ma anche la colpevolizzazione dei residenti, non è passata inosservata all’interno del villaggio. Ecco quanto dichiarato da alcuni di loro:

“Il dragone sulla spiaggia è piuttosto una questione di immagine. L’ONG ha fatto lobby ed adesso il tutto è stato seppellito, sia in modo proprio che figurato! Cosa ha fatto l’ONG? Nulla! Hanno avuto dei finanziamenti e dovevano in qualche modo giustificare l’acquisizione di quel denaro!” (George, abitante di Hezra, laureato in ecologia).

“Hanno deciso di salvare il Delta proprio qui da Noi”, mi ha detto Gicu, un pescatore molto critico verso l’ONG. “Io vedo quel dragone tutti i giorni quando vado a pesca. Se dobbiamo andare adesso e raccogliere altre bottiglie lasciate dai pescatori dilettanti, dai turisti o riportate dal Danubio, possiamo costruire altri cinque o sei *mostr!* (...) Questo villaggio è in continuo cambiamento, ma il cambiamento è negativo, siamo già in svantaggio rispetto a *loro*, a quelli che vogliono salvare l’ambiente. Il mestiere tradizionale della pesca rimarrà tradizionale soltanto nei libri, i pescatori scompariranno e li vedremo solo nei documentari del *National Geographic* (Mircea, pescatore).

L’opposizione Noi-Loro è spesso presente nel discorso degli abitanti che si sentono minacciati da tutte le azioni di conservazione promosse all’interno del villaggio e del relativo conflitto. Un conflitto che, come suggerisce Colchester (1999), ha la sua radice nella priorità attribuita dagli ecologisti alla salvaguardia ambientale rispetto alle esigenze dei residenti, e da una dicotomia uomo-natura che non tiene conto della complessità delle relazioni tra le specie viventi, compreso l’uomo.

Il panorama è ancora più complesso se pensiamo alle regole di protezione imposte nel Delta del Danubio a livello delle istituzioni. Nel suo programma di management, l’Amministrazione della riserva si propone di creare un equilibrio tra “fattore umano e natura” e di “coinvolgere le comunità locali nelle decisioni”. In realtà le politiche non sono mai state coerenti con questi obiettivi. Tutto si è limitato alle attività di controllo e di applicazione delle leggi di protezione e salvaguardia dell’ambiente. Questo naturalmente accresce la diffidenza verso una nuova istituzione come l’ARBDD ma anche verso l’ONG che affermano la loro autorità ma anche il potere economico e politico, ma sono incapaci di coinvolgere gli abitanti. Come scrive Papa, relativamente a contesti diversi ma per molti aspetti simili, “these populations are seen more as pupils to be taught than as teachers from which something could be learnt” (PAPA 2004: 342).

“Il Delta è inquinato perché sono successi alcuni fatti, non perché l’abbiamo voluto noi! Noi non abbiamo nessuna colpa! All’improvviso si è detto che dobbiamo proteggere l’ambiente! Siamo pronti a proteggerlo! Cosa proteggiamo? Questa è la domanda giusta! Il primo punto da prendere in considerazione è quello della protezione della comunità, che a sua volta proteggerà l’ambiente. È logico! Serve qualcuno che riesca a capire questa logica. Chi la deve capire? Quelli che fanno soltanto i loro interessi?!” (Nicolae, pescatore)

5. Osservazioni conclusive

Alcuni studi antropologici (Bille Larsen, Brockington 2018) mostrano che spesso l’azione delle ONG è dominata dal desiderio di avere subito ed a tutti i costi dei risultati positivi ed economicamente significativi. Come scrive Sullivan (2004: 79, traduzione mia): “come in qualsiasi professione, le ONG e i donatori sono ovviamente sotto pressione per dimostrare risultati positivi, soprattutto considerando l’ingente quantità di risorse finanziarie coinvolte”. Una situazione simile sembra verificarsi anche nel caso dell’ONG *Arc-en-ciel* che, come abbiamo visto, vanta le sue attività positive ma spesso può produrre conseguenze negative a livello locale, provocando conflitti all’interno della comunità oppure spingendo la comunità a mettere in atto delle azioni che vanno contro la protezione della natura. La mia intenzione è stata quella di esporre qui una situazione che viene rappresentata da parte dell’ONG come finalizzata solo alla salvaguardia, ma in realtà maschera interessi a livello locale e marginalizza, attraverso le azioni della ONG stessa, la popolazione locale, spingendo in primo piano altri attori in un contesto in cui si va sempre di più verso la protezione (quasi) esclusiva della natura e la marginalizzazione degli abitanti e in cui lo sforzo del “doing good” (LASHAW *et al.*, 2017) fallisce completamente.

Bibliografia

- ACHESON J.M., 1981, *Anthropology of fishing*, in “Annual Review of Anthropology”, 10: 275-316.
- BELL S., NICHESU I., IONESCU L., IACOVICI E., *Conservation versus livelihood in the Danube Delta*, in “Anthropology of East Europe Review”, Vol. 19, n. 1., p. 11-15.
- BILLE LARSEN, P., BROCKINGTON D., 2018, *The Anthropology of Conservation NGOs. Rethinking the boundaries*, Cham, Palgrave Macmillan.
- COLCHESTER M., 1999, *Parcs ou Peuples ?*, in *Nature sauvage, nature sauvée ? Écologie et peuples autochtones*, Ethnies-documents, 24-25, Paris.
- LASHAW A., VANNIER C., SAMPSON S., 2017, *Cultures of Doing Good: Anthropologists and NGOs*, Tuscaloosa, The University of Alabama Press.

- MITROI V., 2013, *Le Delta du Danube, entre enjeux socio-économiques et préservation des ressources naturelles : exemple d'une « double transition »*, "Pour", 217(1), 115-124.
- PAPA C., 1999, *Antropologia dell'impresa*, Guerini scientifica, Milano.
- PAPA C., 2000, (a cura di), *Antropologia dell'ambiente*, numero tematico, "La ricerca folklorica", vol. 41.
- PAPA C. 2004, *What does it Mean to Conserve Nature?*, in SANGA G., ORTALLI G. (a cura di), *Nature Knowledge. Ethnoscience, Cognition and Utility*, Berghahn Books, Oxford & New York, pp. 339-353.
- PAPA C., KOENSLER A., 2013, *Introduction: beyond anthropocentrism, changing practices and the politics of nature*, "Journal of Political Ecology", vol. 20, pp. 286-294.
- PAPA C., MOLLONA M., REDINI V., 2021, *Antropologia delle imprese*, Carocci, Roma.
- PINZAS T., DANZIGER J., and PRATT B., 1997, *Partners or Contractors? The Relationship Between Official Agencies and NGOs—Peru*. Oxford: Intrac.
- STOICA G., 2010, *La comunità e lo straniero tra pesca e turismo. Il caso del villaggio di Hezra (Delta del Danubio)*, Tesi di dottorato in tutela, Università di Perugia & Université Paris Ouest Nanterre.
- SULLIVAN S., 2004 *Protest, Conflict and Litigation, Dissent or Libel in Resistance to a Conservancy in North-West Namibia*, in DAVID G. ANDERSON and EEVA BERGLUND (eds.) *Ethnographies of Conservation. Environmentalism and the Distribution of Privilege*, Berghahn Books, Oxford.
- WEST P., IGOE J. & BROCKINGTON D. (a cura di), 2006, *Parks and Peoples: the social impact of protected areas*, "Annual Review of Anthropology", 35, 251-277.

Etnografie implicite. Visioni della località e del quotidiano nel cinema documentario in Sardegna (1963-2021)

1. Premessa¹

In questo contributo intendo domandarmi quale tipo di accesso alla storia culturale e sociale recente della Sardegna sia consentito dai film documentari che vi sono stati realizzati. Il caso sardo riproduce in parte dei fenomeni avvenuti in tutto il Mezzogiorno e nell'Italia contadina nel Secondo dopoguerra, come il radicale mutamento delle strutture produttive, l'insorgenza di stili di vita di tipo urbano, la rapida decrescita della popolazione rurale e il diffondersi del turismo. In questa storia sociale nazionale complessa e irta di eccezioni e casi particolari, la Sardegna è stata rappresentata filmicamente con molte oscurità. Esse appaiono evidenti in una prospettiva antropologica, perché la filmografia su Mezzogiorno e sulle isole ha privilegiato l'asse temporale della persistenza e, in molti casi, del ritardo. Molti aspetti processuali e dinamici del mondo rurale degli anni Cinquanta e Sessanta sono rimasti fuori dall'inquadratura.

L'antropologia ha sondato tardi questi fenomeni a causa della sua storica separatezza disciplinare, almeno in Italia, dalle discipline visive. Tuttavia, l'attuale diffusa attenzione verso l'immagine, la fotografia e il video in molti ricercatori sociali sfocia da tempo verso forme d'in-

¹ Intendo dedicare questo breve scritto al lavoro e al magistero scientifico di Cristina Papa, i cui apporti mi hanno orientato in molti campi, dagli studi sulla cultura materiale a quelli sui differenti snodi del mutamento culturale e sociale. La frequenza della Summer School in Social Anthropology, da lei organizzata e diretta a Perugia nel 1996, è stata fondamentale come tappa formativa nel mio dottorato in Metodologie della ricerca etnoantropologica. La fecondità di quella occasione, la capacità di Cristina di gestire intrecci tematici e di far dialogare voci antropologiche molto differenti, e tutte importanti, è uno, uno solo, dei tanti motivi della mia gratitudine. Un altro è l'arricchimento nel campo della *visual anthropology* che quell'incontro rese possibile.

tegrazione sempre più organica e intenzionale fra produzioni etnografiche scritte e produzioni etnografiche audiovisive². Dagli anni Novanta in poi, inoltre, si è aperto dinanzi all'antropologo e all'antropologa lo scenario espressivo e produttivo della cinematografia *mainstream* che anche in Sardegna (o, in particolare, proprio in Sardegna) ha presentato immaginari, volti, corpi, paesaggi e vicende umane connotate proprio dall'intento di esternare un'autenticità locale.

Oggi, nota Antioco Floris, c'è l'evento *nuovo*, ma ormai stabilizzato da circa un ventennio, di una folta schiera di cineasti che rivolgono lo sguardo sulla loro isola. L'intensificarsi nel tempo di questa produzione "sarda" e la crescita nella sua qualità sono segni di un fenomeno rilevante. Dalla fine del secolo scorso l'intervento finanziario della Regione Autonoma della Sardegna sui progetti di cinematografia professionale destinati alle sale è stato costante, con un'evoluzione di strumenti normativi presenti, peraltro, in tante altre realtà regionali italiane. In secondo luogo, la televisione di stato è stata anch'essa presente come produttore di film a livello locale, grazie al progetto di riforma e di decentramento della RAI varato al termine degli anni Settanta ed esaurito, di fatto, un quindicennio dopo³. Delle due fisionomie produttive solo la prima ha avuto vitalità e permette ancora oggi la crescita del "movimento" degli autori sardi che ha acquistato anche una dimensione mutuale e di mobilitazione sindacale nei confronti con gli enti pubblici locali e centrali⁴.

2 La presenza dell'antropologia visiva nell'università in Italia è ormai radicata almeno dagli anni Novanta, con insegnamenti specifici attivati fra gli altri a Torino, Roma, Matera, Cagliari, Siena, Napoli, Venezia. Soltanto rimanendo sulle attività di ricerca compiute, negli ultimi vent'anni nell'ateneo cagliaritano, possiamo citare l'indagine di A. M. Pusceddu sui modi di osservare e valutare il paesaggio agrario della Trexenta e sulle memorie di vita e di lavoro degli attori sociali locali con testimonianze sul campo in video (PUSCEDDU, 2015); Carlo Maxia impiega il video come strumento di documentazione di prima mano su diversi aspetti del lavoro e dei saperi pastorali (MAXIA, 2015); Felice Tiragallo, con Gabriella Da Re ha lavorato sulla cultura materiale nel Gerrei producendo una serie di documentari e svolgendo altre attività di raccolta di biografie minerarie utilizzando metodi audiovisivi (TIRAGALLO, 1999, 2013); Francesco Bachis associa la produzione di video etnografici sulla poesia improvvisata in Sardegna (BACHIS, MAMELI, 2015) alla documentazione in video di storie di vita in area mineraria (BACHIS, 2013); rilevante è l'attività filmica in campo etnomusicologico di Marco Lutz (2004), e quella di Michele Mossa e Michele Trentini (2009).

3 Vedi il censimento delle produzioni della sede regionale della RAI per la Sardegna redatto da Gianni Olla relativo al periodo 1979-1992 (OLLA, 2008: 387-402).

4 http://www.movementu.it/movementu/index.php?option=com_content&view=featured&Itemid=114.

Assumiamo questo cinema come un tema di riflessione che sarà esplorato mettendolo a confronto con gli orientamenti che, in questi ultimi trent'anni, si sono sempre più radicati nel dibattito antropologico visivo. In esso l'opzione osservazionale ha avuto un ruolo centrale (YOUNG, 1974, 2003; MACDOUGALL, 1998, GRIMSHAW, 2001, GRIMSHAW, RAVETZ, 2009). Al cosiddetto *Observational Cinema* fanno capo, infatti, a partire dai primi anni Sessanta, opere che hanno privilegiato le dimensioni della località e della vita quotidiana, dimostrandosi sempre più capaci di esplorare l'intreccio delle relazioni sociali che nascono intorno ai soggetti del film.⁵

2. L'assenza del quotidiano

In che termini quest'orientamento attento alla dimensione locale e quotidiana, come situazione soggettivante (MARANO, 2007), è stata mantenuta ed espressa nella produzione filmica documentaria sulla Sardegna?

La quotidianità, dal punto di vista dell'antropologo culturale, è una dimensione rilevante per lo studio di una comunità. È la dimensione che consente di collocare nella giusta prospettiva il livello dell'eccezionalità e del festivo e che permette di dare profondità ai diversi fenomeni della vita sociale a cui la macchina da presa può avere accesso.

Ebbene, il cinema etnografico italiano degli anni Cinquanta e Sessanta sembra abbia assorbito una tendenza di rigetto e di allontanamento dell'attenzione per il quotidiano. I film nati in collaborazione col grande antropologo Ernesto de Martino si sono concentrati, infatti, su dispositivi culturali come il lamento funebre, la ritualità

5 L'*Observational Cinema* è una tendenza interpretativa e metodologica presente da tempo nel dibattito antropologico visuale, definita come "una modalità di ricerca sensoriale, interpretativa, orientata in senso fenomenologico" (GRIMSHAW, RAVETZ 2009, IX). Il cinema osservazionale "è diventato il baluardo del movimento filmico che ripudia la retorica, la grandiosità, le enunciazioni assertive, i sommari esperti e l'uso delle immagini per illustrare idee" (X). Per gli antropologi il cinema di osservazione si propone nel momento post-semiotico della disciplina, quello in cui entra in crisi la rappresentazione, contribuendo a costituirvi appunto un indirizzo fenomenologico. I pionieri del cinema di osservazione sono Roger Sandall e Colin Young, fondatori di una teorizzazione a sua volta ispirata al lavoro del critico André Bazin e a quello dei registi come Roberto Rossellini e Vittorio De Sica (GRIMSHAW, RAVETZ, 2009: 16 ss).

magico-religiosa, la festività e le forme di devozione tradizionale, oltre all'esorcismo e alle terapie coreutico-musicali, come il tarantismo. Tutti temi, questi, trattati da registi come Luigi Di Gianni, Michele Gandin, Cecilia Mangini, Gianfranco Mingozzi, e molti altri. Semplificando molto, mi sembra utile richiamare alcune note che Francesco Faeta ha dedicato tempo fa alla prassi etnografica di Ernesto de Martino. "Etnografia e fotografia (...) non possono che confermare quanto l'ipotesi antropologica ha avuto il merito di individuare, e la loro utilità sta soltanto nel ritagliare dimensioni storiche concrete entro le quali l'ipotesi possa ribadire la sua validità di postulato". (FAETA, 2003: 75). Anche il cinema etnografico di Di Gianni "conferma", va cioè nella direzione di convalidare un'ipotesi forte di interpretazione visiva. Senza privilegiare, così come è privilegiata nella etnografia di de Martino – secondo quanto ci dice Francesco Faeta – la dimensione delle relazioni comunitarie e il reticolo delle pratiche quotidiane.

3. Immagini sarde

La medesima scelta di filmare lo straordinario, per venire alla Sardegna, è stata in parte anche quella di Fiorenzo Serra che ha presentato uno spaccato prezioso della sua vita produttiva, della religiosità, dei tratti ciclici e caratterizzanti della vita pastorale e agricola, colte alle soglie delle grandi trasformazioni insediative, economiche e culturali degli anni Sessanta, applicando tuttavia, anche nel caso dei suoi film riguardanti processi produttivi o attività di lavoro, la logica di filmarli come *modelli*. Molti sono gli esempi dei tratti *tipizzanti* e *generalisti* di questa sua filmografia, specie quando Serra affronta pratiche e usi di specifici distretti della regione, come il mondo dell'argilla dell'Oristanese, la pesca ad Alghero, la panificazione per i pastori a Desulo, la transumanza, l'Ardia di Sedilo, ecc. Per Floris Fiorenzo Serra è soprattutto un cineasta di committenza pubblica e istituzionale (FLORIS, 2014: 23), che rimarrà sempre legato alla forma corta del documentario, anche nel suo unico lungometraggio, *L'ultimo pugno di terra* (1966), strutturato, infatti, a episodi (Id.: 27).



Foto 1: Fiorenzo Serra, *L'ultimo pugno di terra* (1963), fotogramma, fonte: Soc. Umanitaria.

Venendo al tema dell'intimità sociale, notiamo che, contrariamente a quanto avviene negli sviluppi osservazionali del documentarismo degli anni Sessanta, appare evidente, come rileva ancora Floris, il disinteresse di Serra per le dinamiche sociali (Id.: 29). L'uomo è sempre descritto "come categoria, come specie, mai come persona" (Id.: 30). I protagonisti dei suoi film non sono neanche "tipi" o "modelli", "(...) piuttosto sono elementi di un ambiente più complesso che interessa nel suo insieme e non nelle sue parti" (ivi).

Questa non è stata la scelta di Vittorio De Seta che, pur accettando le stesse costrizioni produttive di Serra⁶, ha costruito un approccio per sottrazione alla realtà sarda, a cui si è accostato dopo una serie di film siciliani, realizzando fra il 1957 e il 1958 due corti, *Pastori di Orgosolo*, e *Una giornata in Barbagia*. De Seta rifiuta il modello ortodosso abolendo la voce-off e la musica extra-diegetica. Costruisce la colonna sonora con rumori di ambiente e canti alla chitarra

⁶ La legge Andreotti del 1949 sui premi ministeriali di qualità ai documentari: formato 35 mm, assenza di sincrono sonoro, commento parlato inevitabile, musica di sottofondo, durata massima 10', vedi Carpitella 1981, Marano 2007b.

eseguiti in funzione. Il resto dell'audio è costituito da rumori radi di corriere che transitano su strade sterrate in campo lungo, grida di bambini all'uscita di scuola e suoni attutiti delle attività domestiche delle donne.

David MacDougall nel 1992 imposta il suo film sardo su invito dell'I.S.R.E. (Istituto Superiore Regionale Etnografico) in una dimensione produttiva del tutto diversa da De Seta e sulla scorta di una riflessione teorica più specialistica e disciplinare, ispirata sia al cinema di osservazione sia a una sua personale riflessione teorica sul cinema transculturale che avrà, lungo l'ultimo ventennio, un ricchissimo approfondimento saggistico (MACDOUGALL, 1998, 2006, 2019, 2022). Lo fa rivolgendo un costante interesse per la vita di ogni giorno e costruendo il suo *Tempus de Baristas – Time of the Barmen* (1993) sul paziente pedinamento e sulla convivenza con i pastori di Urzulei protagonisti del film. Emerge poco a poco nelle immagini il tema della crisi del modello di vita pastorale che si percepisce dalle trame di uno *shadowing* durato per mesi, che porta infine lo spettatore a “conoscere” intimamente la realtà umana di Franchiscu, del figlio Pietro e del loro amico Miminu.

Bisogna chiedersi cosa sia avvenuto in seguito alla presentazione di questo esempio forte di un'etnografia visiva dell'implicito, fatta di un tessuto tenue di relazioni, di gesti, di rapporti, di sguardi che sono modi di accesso privilegiati alla località, almeno nella sua dimensione del visibile. Per verificare, partendo dal punto di riferimento offerto da MacDougall, che rotta ha preso il documentarismo etnografico prodotto in Sardegna in questi ultimi 20-25 anni (v. TIRAGALLO, 2014) mi soffermo dunque su alcune opere più pertinenti a questo discorso comparativo.

4. *I pastori come classe*

Il film *Capo e croce* di Marco Vittorio Pani e Paolo Carboni (2012) propone ed esplicita la dimensione della specialità umana e territoriale dell'isola facendola coincidere con quella della “classe” pastorale e lo fa in un quadro coerente e dichiarato. A differenza dei pastori di Urzulei di MacDougall, che problematizzano la loro condizione umana e produttiva in riferimento a uno specifico contesto e a un reticolo limitato di rapporti sociali di parentela, di amicizia e

di vicinanza, Pani e Carboni nel loro film sulla vita e sulle lotte del Movimento dei Pastori Sardi si rapportano invece alle “ragioni” dei pastori, e cioè alle motivazioni delle lotte che il movimento porta avanti per la rivalorizzazione del prezzo del latte e per il riconoscimento del valore sociale, culturale e civile della loro attività (PITZALIS, ZERILLI, 2014). Il film sceglie una posizione precisa: quella militante, e non è interessato a indagare su una realtà sociale in sé. Esso valuta che un certo gruppo sociale, in una certa circostanza storica e politica, non è riconosciuto a livello di opinione pubblica, non è percepito correttamente come un soggetto politico. E interviene in primo luogo per contribuire a ristabilire questa visibilità, non rivelando una realtà “locale”, ma un soggetto virtualmente “pubblico” che aspira a farsi riconoscere come “classe”, cioè come una categoria che intende presentarsi come modello sociale: i “pastori”, i loro sogni, i loro valori, i loro modi di rappresentarsi, il loro concreto mondo materiale a prescindere dalle singole realtà locali a loro vicine, che infatti nel film non sono contemplate. Una scelta di questo tipo richiede dunque allo spettatore la disponibilità a comprendere e condividere i motivi e i modi della contesa più che a considerare un’area composita di situazioni sociali che costituiscano aspetti concomitanti della “questione” della condizione pastorale presente.

5. La continuità di una festa

Nel film, *S’impinnu. Il voto* di Ignazio Figus e Cosimo Zene (2014) si tratta il tema del dono in una prospettiva di continuità. Nel 1856, a Nule (nel Goceano, sub-regione storica della Sardegna settentrionale), torna dalla guerra di Crimea un soldato, Antonio Manca, che, scampato alla morte e intenzionato a sciogliere un voto sulla sua salvezza fatto a Sant’Antonio, istituisce un rituale di offerta di pane e formaggio per i bambini del suo paese. Da allora il dono del pane di Sant’Antonio si ripete a Nule nel giugno di ogni anno, fino ai giorni nostri, secondo un impegno che i discendenti del soldato hanno mantenuto.



Foto 2: Ignazio Figus, Cosimo Zene *S'Impinnu. Il voto* (2011), fotogramma, fonte: Archivi ISRE.

Nel 2012 l'antropologo Cosimo Zene, nulese trapiantato a Londra, torna al suo paese per prendere parte alla festa e per osservarla insieme a Ignazio Figus, documentarista etnografico dell'I.S.R.E. In quell'anno il dono del pane di S. Antonio è da tempo nelle mani salde dell'ultima discendente del soldato di Crimea: Antoniangela Manca, energica, simpatica, inflessibile ottantaquattrenne che orchestra, lungo tredici giorni di febbrile attività, il lavoro suo e di una vasta cerchia di parenti e amici di ogni età. Il film rivela subito un'intenzione soggettivante (MARANO, 2007b: 73 ss.). Cosimo Zene gioca il ruolo di sguardo narrante interno al film, affiancato, in una sorta di parallaxe, da quello del filmmaker materiale dell'opera, il quale vi costruisce così una sua implicita e non coincidente soggettività.

Seguendo uno dei presupposti fondanti dell'antropologia visuale di David MacDougall, di cui Ignazio Figus ha assimilato la lezione, *S'Impinnu* mostra molta attenzione per la personalità degli attori sociali ritratti e in primo luogo Antoniangela, donna non sposata, interprete e anima del dono, che riversa nel rito tutta la sua fattività e la sua autorevolezza. Essa è una mediatrice del potere del dono e inevitabilmente il film affronta il tema spinoso della sua successione in questo ruolo sociale, problema di cui l'antropologo discute in vari colloqui con gli amici e i sostenitori del rituale di Sant'Antonio, oltre che con la stessa anziana protagonista. Il caso "esemplare" richiama

e ripresenta efficacemente la vasta riflessione etnografica di Cosimo Zene sul tema del dono a Nule (ZENE, 2005), ma dice qualcosa di più sul modo nulese di “fare comunità” e sul ruolo di procura affidato, in questo contesto, a figure sociali carismatiche e, anche per questo, in un certo modo, solitarie come la indimenticabile Antoniangela.

6. *Interrogare gli archivi familiari*

Fra il 2015 e il 2021 Margherita Piras e Gaetano Crivaro coordinano un collettivo di filmmaker intorno a un progetto di raccolta e di reinterpretazione di materiali filmici a passo ridotto e di altri supporti analogici girati intorno alla Festa religiosa di Sant’Efisio a Cagliari, il primo maggio. Si tratta di una festa celebrativa dello scioglimento di un voto preso dalla cittadinanza nel 1656 verso il santo per aver debellato la peste. La festa consiste nell’uscita del simulacro del santo dalla sua chiesa di residenza la mattina di ogni primo maggio e il suo trasporto nel luogo del martirio, a Nora, sulla costa occidentale, a 35 km dalla città. La processione in forma solenne è stata oggetto dal Secondo dopoguerra di un accrescimento continuo di partecipazione da parte dei comuni dell’isola, che inviano per il corteo i loro rappresentanti vestiti con abiti tradizionali specifici di gala. La ricchezza e la varietà delle fogge e dei colori è stato da subito un soggetto privilegiato delle migliaia di cineamatori che hanno, nel corso degli anni, documentato le festa per i loro archivi di famiglia.

Gli autori, coadiuvati da una Assembleia di Montaggio, hanno operato una singolare e molto interessante decostruzione della serialità e della molteplicità “dal basso” dei punti di vista sull’evento, consistente nel “lasciarsi interrogare da questo girato” (CRIVARO, PIRAS, 2021: 38), il cui risultato è il mediometraggio *Rondò final* (2021). L’intento è stato quello di “...produrre immagini sacre che proiettano lo sguardo e l’ascolto oltre la realtà costituita storicamente, presentificando allusivamente altri mondi possibili e altri possibili modi di abitarli” (Id.: 41).



Foto 3: Gaetano Crivaro, Margherita Pisano, *Rondò final* (2021), fotogramma, fonte: sito L'Ambulante.

Qui il focus dell'operazione sta, in primo luogo nella natura partecipativa e collettiva del lavoro di selezione e di montaggio, che porta a un rigetto del film come documento e a una ferma polemica contro "...i feticci del documento audiovisivo che nutrono illusioni mistificanti attorno al rapporto cinema-realtà" (LAVORATO in CRIVARO-PIRAS, 2021: 62).

Si tratta di una posizione importante per l'indicazione di una strada critica e alternativa di abitare e di entrare nel cinema degli archivi personali, forse destinati a non trovare mai una vera forma di circolazione e di vita collettiva. Una posizione che costringe ad interrogarsi in profondità sull'atto del filmare e sul vero statuto dei materiali visivi compresi in questo cinema "spontaneo", la cui vitalità viene riconosciuta e riplasmata come atto non autoritario, ma come atto di totale apertura verso nuovi significati e nuovi modi di viverli. Questa forma di decostruzione si lega da vicino ad analoghi percorsi compiuti su altri dati etnografici e non, che l'antropologia ha imparato a conoscere e trattare nel corso dell'ultimo cinquantennio.

7. Conclusioni

Se il cinema vuole incontrare in modo più programmatico e costante i mutamenti in corso nella sua dimensione sociale esso deve sempre

più fare i conti con le etnografie implicite del quotidiano, con le realtà in mutamento e in trasformazione che vanno colte a partire da una attenzione fine per il legame sociale, cosa che fa parte di tradizioni e sensibilità di studio forse troppo assenti e troppo poco considerate da chi decide di fare qui un cinema vicino al reale. Descrivere i rapporti padre-figlio nel lavoro pastorale, esplorare le reti di cooperazione che sostengono la vitalità di feste tradizionali o i film amatoriali sui grandi eventi identitari di una regione possono sembrare obiettivi “limitati”, non sufficientemente attrattivi dal punto di vista della creatività artistica, ma sono tuttavia propositi legati a un rapporto con la realtà in mutamento che il cinema può prendersi la responsabilità di sviluppare. Forme di sperimentazione e di apertura al fare cinema come dimensione collettiva hanno permesso, almeno nel caso di *Rondò final*, di pensare a un cinema che parte dalla rappresentazione del festivo e dello “straordinario” per esplorare una dimensione più frammentata ma di grande ricchezza creativa e di grande suggestione cognitiva, verso la costituzione di nuovi immaginari sia personali sia condivisi. Riteniamo queste pratiche di militanza audiovisiva dei sentieri di grande importanza, capaci di scardinare il sistema delle convenzioni e delle aspettative correnti del cinema documentario e di cogliere ciò che si può vedere “fra le righe” e oltre le righe del film, come negli approcci osservazionali all'apparente irrilevanza del quotidiano.

Riferimenti bibliografici

- CRIVARO G., PIRAS M., (a cura di), 2021, *Tutto è archivio, nulla è archivio*, L'Ambulante/Orerì – Iniziativa editoriale, Cagliari.
- FLORIS A., 2014, *Nelle ombre del tempo. “L'ultimo pugno di terra” e il cinema di Fiorenzo Serra*, in PILLERI G., UGO P., (a cura di), *L'ultimo pugno di terra. Il film di Fiorenzo Serra sulla Rinascita*, Il Maestrale, Nuoro, pp. 17-50.
- GRIMSHAW A., 2001, *The Ethnographer's Eye. Ways of Seeing in Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- GRIMSHAW A., RAVETZ A., 2009, *Observational Cinema. Anthropology, Film, and the Exploration of Social Life*, Indiana University Press, Bloomington.

- MACDOUGALL D., 1992, *Riflessioni sull'antropologia visuale delle montagne*, in PIQUEREDDU P., (a cura di), *Catalogo della VI Rassegna Internazionale di Documentari Etnografici e Antropologici*, ISRE, Nuoro, pp. 23-25.
- MACDOUGALL D., 1998, *Transcultural Cinema*, Princeton University Press, Princeton (trad. it. 2015, *Cinema Transculturale*, ISRE, Nuoro).
- MACDOUGALL D., 2006, *The Corporeal Image. Film, Ethnography, and the Senses*, *Transcultural Cinema*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.
- MACDOUGALL D., 2019, *The Looking Machine. Essays on Cinema, Anthropology and Documentary Filmmaking*, Manchester University Press, Manchester.
- MACDOUGALL D., 2022, *The Art of the Observer. A Personal View of Documentary*, Manchester University Press, Manchester.
- MARANO F., 2007, *Camera etnografica. Storie e teorie di antropologia visuale*, FrancoAngeli, Milano.
- MAXIA C., 2015, *Sentieri di suoni: dialoghi ed estetiche della natura e della cultura*, in DA RE M. Gabriella (a cura di), *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, Olschki, Firenze pp. 157-198.
- OLLA G., 2008, *Dai Lumière a Sonetàula. 109 anni di film, documentari, fiction e inchieste televisive sulla Sardegna*, Cuec, Cagliari.
- PINNA S., 2010, *Guardarsi cambiare. I sardi e la modernità in 60 anni di cinema documentario*, Cuec, Cagliari.
- PUSCEDDU A. M., 2015, «Come una casa che non abita più nessuno». *Esperienze del paesaggio rurale nella Sardegna meridionale*, in Da Re M. Gabriella (a cura di), *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, Olschki, Firenze, pp. 245-279.
- SATTA M. M., 2014, *Suggerimenti antropologici nell'opera di Fiorenzo Serra*, in PILLERI G., UGO P., (a cura di), *L'ultimo pugno di terra. Il film di Fiorenzo Serra sulla Rinascita*, Il Maestrale, Nuoro, pp. 145-167.

- TIRAGALLO F., 2013, *Visioni intenzionali. Sguardi esperti, materialità e immaginario in ricerche di etnografia visiva*, Carocci, Roma.
- TIRAGALLO F., 2014, *Il cinema etnografico transculturale. I film e la riflessione teorica di David MacDougall*, (tavola rotonda coordinata da Felice Tiragallo), in "Visual Ethnography" vol. 3, n. 2, 2014.
- YOUNG C., 2003, *Observational Cinema*, in HOGKINS P. (edr.), *Principles of Visual anthropology*, Mouton de Gruyter, Berlin, New York, third ed., (first. ed. 1974), pp. 99-113.
- ZENE C., 2005, *Dono e vendetta nella Sardegna centrale*, in "Lares" anno LXXI, n. 3, settembre-dicembre, pp. 683-716.

Filmografia

- BACHIS F., MAMELI A., *S'esordiu* (2015), LEV- Laboratorio di Etnografia Visiva dell'Università di Cagliari, 58'.
- CRIVARO G., PIRAS M., *Rondò Final*, (2021), Ruga Film e L'Ambulante, 51'.
- DE SETA V., *Pastori di Orgosolo* (1958), Le Pleiadi, 10'.
- DE SETA V., *Un giorno in Barbagia* (1958), prod. Vittorio de Seta, 10'.
- DE SETA V., *Banditi a Orgosolo* (1960), prod. Vittorio De Seta e Titanus, 91'.
- FIGUS I., ZENE C., *S'impinnu. Il voto* (2014), Istituto Superiore Regionale Etnografico, 107'.
- LIZZANI C., *Barbagia (La società del malessere)* (1969), Dino De Laurentis, 101'.
- LUTZU M., *In viaggio per la musica* (2005), con Valentina Manconi, Istituto Superiore Regionale Etnografico, 40'.
- MACDOUGALL D., *Tempus de Baristas* (1993), Istituto Superiore Regionale Etnografico e BBC, 95'.
- MANGINI C., *Stendali. Suonano ancora* (1960), Vette Film Italia, 11'.
- MEREU S., *Sonetàula* (2008), prod. Gianluca Arcopinto e RAI fiction per Lucky Red, 156'.

MOSSA M., TRENTINI M., *Il canto scaltro* (2009), Istituto Superiore Regionale Etnografico, 69'.

PANI M. A., CARBONI P., *Capo e croce* (2013), prod. Areavisuale e Marco Antonio Pani in associazione con Istituto Superiore Regionale Etnografico, 104'.

SERRA F., *Costa Nord* (1954), Delta Film, 10'.

SERRA F., *Nei paesi dell'argilla* (1955), Delta Film, 11'.

SERRA F., *L'ultimo pugno di terra* (1965), prod. Fiorenzo Serra, 97'.

SERRA F., *L'autunno di Desulo* (1966), prod. Fiorenzo Serra, 11'.

TIRAGALLO F., *Tre caprili. Allevamento e insediamento caprino ad Ar-mungia* (1999), Artevideo per Università di Cagliari, Facoltà di Lettere e Filosofia, 52'.

FILIPPO M. ZERILLI

Informale, formale, in/formale. Allargamento dell'UE e consolidamento dello Stato di diritto a Pristina, Kosovo

Nel corso di un itinerario di ricerca avviato negli anni Novanta con una tesi dottorale di storia dell'antropologia, fino all'etnografia attualmente in corso sui programmi europei di cooperazione internazionale, passando per una ricerca etnografica decennale sulle relazioni di proprietà in Romania e un ulteriore terreno con i pastori sardi stritolati dai meccanismi della globalizzazione, le ricerche, gli studi, le riflessioni e i suggerimenti di Cristina Papa sono stati una fonte costante di ispirazione e stimoli che mi ha aiutato a orientare e tenere insieme la dimensione teorica e le pratiche etnografiche di terreno in un andirivieni che è costitutivo della ricerca in antropologia sociale e culturale.

I numerosi contributi di ricerca che Cristina Papa ha dedicato all'antropologia economica (e.g. PAPA, 1999, 2021), insieme alla sua precoce e costante attenzione per i meccanismi sociali che presiedono alla produzione di norme e consuetudini giuridiche, in ambito agrario e non solo (cfr. almeno PAPA, 1985, 1987, 2020), costituiscono un punto di riferimento per quanti si accostano alle diverse configurazioni dei sistemi normativi in una prospettiva attenta a coglierne trasformazioni, tensioni e contraddizioni, in una parola alla dimensione processuale e conflittuale del diritto e dei "diritti" (PAPA, 1987), invitandoci a scrutinare criticamente il significato di nozioni e categorie convenzionalmente accettate, senza mai dare nulla per scontato (cfr. PAPA, 2015).

In questa prospettiva, il presente scritto esplora come pratiche e dinamiche formali e informali, in quanto processi sociali strutturalmente intrecciati, possano contribuire ad una analisi critica dei programmi di consolidamento dello Stato di diritto nel quadro del processo di allargamento dell'UE, con particolare riferimento ad una ricerca et-

nografica in corso a Pristina, Kosovo¹. Nel contempo, cerca di mettere in discussione l'assunto secondo cui l'informalità sarebbe una dimensione caratteristica dei paesi candidati dei Balcani occidentali, mentre i paesi fondatori membri dell'UE sarebbero portatori di tradizioni, esperienze e modelli di razionalità giuridica, cioè di standard legali europei a cui i primi dovrebbero progressivamente uniformarsi. È quanto si ritiene questi paesi debbano assicurare promuovendo una serie di riforme del proprio ordinamento giuridico allo scopo di incorporare nella legislazione nazionale l'insieme delle norme prodotte dall'UE, il cosiddetto *acquis communautaire* (GRABBE, 2002).

Il concetto di "economia informale" è nato nell'ambito degli studi sullo sviluppo (HART, 1973). Sebbene sia stato – e spesso sia ancora – impiegato acriticamente per riferirsi a un "settore" distinto e separato dall'economia (*informal sector*), in ambito accademico si tende a riconoscere come le pratiche informali siano costitutive dell'economia formale (GUHA-KHASNOBIS, KANBUR, OSTROM, 2007). Un contributo significativo al riconoscimento dell'informalità come un processo connesso a pratiche e procedure formali è venuto dall'analisi antropologica dell'opposizione binaria *legale/illegale* (tra molti altri HEYMAN, 2013), una dicotomia pervasiva resa problematica dalla nozione di *extralegalità* (SMART, ZERILLI, 2014), quadro di riferimento concettuale più ampio che si riferisce a processi sociali in cui gli attori e le istituzioni sociali interagiscono, favoriscono e/o contrastano la produzione di norme e consuetudini in un *continuum* tra formalità e informalità (da qui la nozione di *in/formalità*) nei più diversi contesti etnografici.

1. *Comprendere lo Stato di diritto sul terreno*

Attingendo a idee e materiali etnografici elaborati durante il lavoro sul campo nell'ambito di progetti di cooperazione in campo giuridico finanziati dall'Unione Europea (d'ora in avanti UE), questo contributo mette a fuoco la dialettica e le tensioni tra formalizzazione e informalizzazione come processi sociali interconnessi. In particolare, esplora come le dinamiche che indichiamo con il termine *in/formalizzazione* possano servire a penetrare le logiche e i meccanismi dei programmi e dei progetti che si propongono di consolidare l'ordina-

¹ Riprendo qui alcune ipotesi di ricerca e materiali etnografici anticipati in ZERILLI, TRAPPE, 2017.

mento giuridico di un paese candidato, e in particolare la diffusione di una certa cultura giuridica riferibile alla nozione di “Stato di diritto”.

Mentre in ambito antropologico-giuridico si è cominciato a decostruire il concetto stesso di Stato di diritto, un artefatto storico-culturale al servizio di pratiche di governo, potere e sfruttamento, riconducibile in ultima analisi a forme più o meno legali di “saccheggio” (MATTEI, NADER, 2010), propongo qui di guardare allo Stato di diritto come ad un “bene”, se si vuole una “merce” scambiata nel mercato legale globale. Un mercato in cui le conoscenze, le competenze e le consulenze giuridiche vengono prodotte, esportate, importate e di fatto scambiate tra paesi membri fondatori dell’UE – cioè gli attuatori e principali finanziatori di programmi europei, gli uni in concorrenza con gli altri – e paesi candidati o potenziali candidati, cioè i beneficiari (*beneficiaries*) di quei programmi. Suggerisco così di collegare le riflessioni sul tema dell’*in/formalità* come processo sociale agli studi e alle ricerche sul rapporto tra “diritto e sviluppo” (*law and development*) e alla cooperazione internazionale, in particolare nel contesto dei programmi europei di consolidamento dello Stato di diritto (*rule of law capacity building programs*) in una prospettiva etnografica.

Pristina è la capitale e principale città della Repubblica del Kosovo, per alcuni osservatori “lo Stato più giovane d’Europa”, mentre alcuni paesi non ne riconoscono neppure l’esistenza². L’estate, durante la bella stagione, dalle prime ore del mattino fino a tarda sera, i bar e le caffetterie del centro, nei pressi del Ministero della giustizia pullulano di “locali” e “internazionali”³ che bevono “macchiato”, un caffè cremoso e gustoso simile al cappuccino⁴. Malgrado alcuni stereotipi sugli albanesi, che insistono sulla loro scarsa propensione al lavoro, sedere al bar e conversare non è un semplice momento di pausa dagli

2 Si tratta in realtà di uno Stato a riconoscimento limitato: dei 27 paesi membri dell’UE, 22 hanno riconosciuto formalmente il Kosovo, mentre dei 193 paesi membri ONU solo 104 si sono espressi a favore del riconoscimento. Sulle origini e le vicende del Kosovo come regione storica si rinvia a MALCOLM, 1999, mentre CAPUSSELA, 2018 fornisce una lettura critica del ruolo di EULEX (European Rule of Law Mission in Kosovo), la missione civile europea impegnata a sostenere il percorso di riforme intrapreso dal Kosovo in seguito all’indipendenza nel 2008.

3 *Locals and internationals*, secondo un’espressione comunemente utilizzata dai membri di entrambi i gruppi.

4 Lo scrittore kosovaro-albanese Veton Surroi usa il “macchiato” come metafora di un percorso verso una soluzione pacifica del conflitto con la Serbia (cfr. SURROI, 2018).

impegni lavorativi. In realtà, un grande numero di incontri di lavoro (*professional meetings*) si tengono proprio nei caffè e sono un aspetto importante della vita sociale dei progetti di cooperazione, un momento di implementazione degli stessi, uno spazio sociale che vede i “locali” e gli “internazionali” riuniti e intenti a stringere relazioni, scambiare opinioni, collaborare, lavorare insieme. In questi contesti informali, gli incontri non seguono un agenda preordinata ma sono piuttosto liberi, non prevedibili e aperti. Nel corso di uno di questi meeting, mentre discutiamo delle modalità di attuazione di un seminario con alcuni esperti internazionali all’interno di un progetto di consolidamento dello Stato di diritto, una giovane funzionaria del Ministero della giustizia del Kosovo osserva provocatoriamente: “Ma “questi” [intendendo gli “internazionali”] pensano davvero di poter venire qui con questo loro stile imperialistico? Non credo sia questo il modo di esprimere rispetto per il nostro paese; non sanno nulla di noi e vogliono venirci a dire come dovremmo migliorare? No, non può essere questo il modo di promuovere lo Stato di diritto!”⁵. Si può osservare che – paradossalmente – in un contesto informale come quello di un meeting in un bar la questione della forma, cioè delle modalità attraverso cui dovrebbe essere possibile implementare un progetto, si fa improvvisamente sostanza, cioè giudizio di valore e critica di atteggiamenti e modi di agire percepiti come “imperialistici”, e pertanto inaccettabili.

Dalla fine della Guerra fredda, il regime legale egemonico noto come Stato di diritto ha orientato i programmi di democratizzazione e privatizzazione a livello globale, anche nelle regioni e nei paesi interessati dalle politiche di allargamento dell’UE. Secondo la formulazione ufficiale dell’UE, “Lo Stato di diritto è la spina dorsale di ogni democrazia costituzionale moderna. È uno dei principi fondanti che discendono dalle tradizioni costituzionali comuni di tutti gli Stati membri dell’UE e, in quanto tale, è uno dei valori principali su cui si fonda l’Unione”⁶. Lo stesso documento ribadisce che l’adesione all’UE è condizionata al rispetto dello Stato di diritto. Ma in che modo questo principio si realizza in concreto, se si realizza? E come si interseca

5 Conversazione del 20 luglio 2016, Prince Coffee House, Pristina. Tutte le conversazioni riportate in questo scritto si sono tenute in inglese. La traduzione in italiano mi appartiene.

6 Cfr. *Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo e al Consiglio. Un nuovo quadro dell’UE per rafforzare lo Stato di diritto*, 19/03/2014, <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/HTML/?uri=CELEX:52014DC0158> (consultato il 12/09/2024).

il rispetto dello Stato di diritto come preconditione per l'adesione all'UE con il "rispetto per il nostro paese" dal punto di vista dei "locali", politici, funzionari, esperti e cioè del personale pubblico dipendente delle amministrazioni dei paesi beneficiari?

2. Logiche del *Twinning*

Una parte considerevole del bilancio dell'UE per l'allargamento è destinata allo sviluppo di programmi di consolidamento dello Stato di diritto attraverso specifici strumenti di assistenza per l'adesione, noti anche come IPA (*Instrument for Pre-Accession*)⁷. Tra i vari programmi dell'EU per sostenere i paesi candidati nel processo di adesione, è qui particolarmente rilevante il *Twinning* (in italiano "gemellaggio"), uno strumento ideato per sviluppare la cooperazione tra le amministrazioni pubbliche degli Stati membri e quelle dei paesi candidati o potenzialmente candidati⁸. La redazione del progetto e del relativo bando (*call*), cioè di un invito a presentare proposte di *Twinning* e la stessa candidatura sono procedure rigidamente formalizzate. La competizione tra i paesi membri che si propongono di implementare un particolare progetto, tuttavia, è spesso influenzata da pratiche informali, in particolare da relazioni politiche, diplomatiche ed economiche che i rappresentanti degli Stati membri hanno negoziato con i paesi dell'area IPA. Per uno Stato membro, "vincere" un *Twinning* significa ottenere risorse finanziarie e l'opportunità di esercitare una certa influenza sul paese candidato in questione, in particolare sul modo in cui il sistema giuridico può essere rimodellato, con conseguenze significative dal punto di vista economico, a livello di investimenti finanziari per la realizzazione di importanti infrastrutture, la costruzione di joint venture, partnership commerciali ecc.

La spina dorsale del *Twinning* è solitamente costituita da due responsabili di progetto – uno per conto dello Stato membro dell'UE che guida il progetto, l'altro come rappresentante dell'amministrazione beneficiaria – un *Resident Twinning Advisor* (RTA) di uno Stato membro dell'UE e la sua controparte locale. L'esperto RTA è

7 L'area IPA include attualmente i seguenti paesi: Albania, Bosnia Herzegovina, Kosovo, Macedonia del Nord, Montenegro, Serbia e Turchia.

8 Cfr. https://ec.europa.eu/neighbourhood-enlargement/tenders/twinning_en. (consultato il 12/09/2024).

solitamente coadiuvato da un assistente e un traduttore, due “locali” stipendiati per la durata del progetto. L’obiettivo generale di un Twinning è fornire supporto per il recepimento, l’attuazione e l’applicazione della legislazione dell’UE. Centinaia di pagine di norme e documenti dell’UE devono essere tradotte in un’altra lingua e trasposte e/o recepite in un quadro giuridico nazionale articolato, trovando soluzioni adeguate in termini di riorganizzazione e formulazione. In questo processo di “armonizzazione” (*legal harmonization*) bisogna tenere presente che “il diritto non è matematica”, osserva un RTA nel corso di una conversazione. Per recepire e tradurre una disposizione di legge sono possibili soluzioni diverse a cui corrispondono visioni altrettanto diverse: “Non puoi immaginare le lotte che si nascondono dietro l’apparente consenso! Anche all’interno dell’UE, i paesi membri competono gli uni con gli altri per imporre la propria soluzione tecnica!”, suggerisce lo stesso esperto.

È interessante notare che, mentre i disaccordi e le contrapposizioni sono importanti per comprendere l’andamento dei progetti e il loro esito finale, la dimensione conflittuale solitamente non compare nei documenti ufficiali, cioè formali, per esempio nei resoconti trimestrali del progetto. Le opinioni divergenti su come affrontare un problema di traduzione, un incidente di percorso o un problema tecnico sono parte integrante di incontri e riunioni non ufficiali, scambi di e-mail e conversazioni al telefono. Queste interlocuzioni informali, tuttavia, percepite come onnipresenti e “piuttosto faticose”, secondo le parole di un altro esperto, vengono accuratamente rimosse. “La strada per concordare il contenuto e la forma di un rapporto è solitamente lunga. Si spende una quantità considerevole di tempo nella stesura dei resoconti per trovare la formulazione soddisfacente”, aggiunge lo stesso esperto. Non di rado, capita che i responsabili del progetto incaricati di redigere i resoconti del progetto vengano invitati dai rappresentanti dell’UE a riscrivere questa o quella sezione per renderla coerente con il progetto originale, modellandone la struttura utilizzando le parole chiave e le formule accreditate, per esempio riferendosi a nozioni come *terms of reference*, *benchmarks*, *local ownership* ecc. Analogamente, nell’ambito dell’attuale regime di *audit* dell’UE, il piano di lavoro del progetto (il cosiddetto *workplan*) deve essere attuato, i parametri di riferimento devono essere rispettati, i resoconti devono essere redatti secondo certi modelli, i documenti devono essere prodotti, la comunicazione e la visibilità garantita, la sostenibilità

assicurata. Come ha osservato Annelise Riles, antropologa e giurista che ha studiato casi di negoziazione di accordi a livello internazionale, le questioni di “forma” – cioè la struttura “estetica” di un certo modello – appaiono più importanti delle questioni di contenuto o di “significato” (RILES, 1998).

3. “Locali” e “internazionali” allo specchio

Gli esperti “internazionali” dei paesi membri collaborano con i “locali”, termine che designa un insieme eterogeneo di persone, dai politici ai policy-makers, agli impiegati ai funzionari delle amministrazioni pubbliche beneficiarie di un progetto, sino alla gente comune⁹. Per quanto riguarda il contesto dei progetti di cooperazione in campo giuridico, si tratta tipicamente di professionisti con una formazione di grado universitario in ambito giuridico. Sebbene, almeno in linea di principio, gli “internazionali” e i “locali” condividano gli stessi obbiettivi di un progetto (così come prescritto dallo strumento Twinning), la collaborazione è condizionata dalla posizione strutturalmente diseguale nel progetto in termini di ruoli, compensi, stipendi e anche dalla capacità di influenzarne concretamente l’implementazione. Il regolamento del Twinning non prevede per esempio il reclutamento di funzionari locali dei paesi candidati nel ruolo di esperti retribuiti.

Le logiche e la retorica della cooperazione e dell’“apprendimento attraverso il fare” (*learning by doing*) su cui è costruito il Twinning, riservano però ai “locali” (ma solo ad alcuni di loro) l’opportunità di partecipare a seminari e “visite di studio” (*study visit*), iniziative di formazione organizzate da rappresentanti degli Stati membri dell’UE nelle istituzioni dei rispettivi paesi. Queste visite di studio, percepite dai “locali” anche come occasioni di turismo e svago, costituiscono una fonte di introito economico aggiuntivo (in particolare per via del pagamento di una diaria o *per diem*) che compensa almeno in parte lo stipendio erogato dall’amministrazione pubblica del paese beneficia-

⁹ Come osserva il filosofo e politologo kosovaro Agon Hamza, “la parola “local” ha un significato particolare in Kosovo. Coniata dagli “internazionali”, è intesa come un termine politicamente corretto per tracciare una distinzione tra la popolazione del Kosovo e gli stranieri che lavorano per l’amministrazione internazionale in Kosovo. Va da sé che le implicazioni sociali della parola “locale” siano dispregiative” (HAMZA, 2013: 73, traduzione mia).

rio, un salario solitamente modesto rispetto al costo della vita e agli standard europei.

Come anticipato, le maggiori divisioni tra “locali” e “internazionali” riguardano le diverse remunerazioni e ciò che effettivamente gli uni e gli altri “percepiscono” in termini di risorse economiche e di altre facilitazioni e opportunità, grazie alla partecipazione ad un particolare progetto. Senza entrare nel merito del prestigio sociale che da queste forme di collaborazione può derivare per entrambi, lavorare per i progetti europei o altri progetti internazionali per i “locali” significa accedere a retribuzioni in linea con gli standard europei e favorisce l’accesso a modelli e stili di consumo paragonabili. Tuttavia, sotto il profilo squisitamente economico, se consideriamo il budget complessivo medio di un progetto Twinning (in genere da 1,2 fino a 2 milioni di Euro), da un punto di vista meramente contabile, circa l’80% dell’importo totale è destinato a coprire l’importo dello stipendio dell’esperto RTA e al compenso degli altri esperti internazionali, a breve o a lungo termine (*short-term* e *long-term experts*). In altre parole, come osserva un RTA “il budget di un progetto torna in larga misura ai rappresentanti degli Stati membri dell’UE, invece di raggiungere il paese beneficiario”, come ci si potrebbe attendere.

Sebbene queste disuguaglianze strutturali influiscano sull’andamento dei progetti fino ai risultati e in fin dei conti sulla buona riuscita della cooperazione, è interessante osservare che esiste un tacito accordo tra “locali” e “internazionali”. Gli uni e gli altri, al di là della effettiva capacità di raggiungere certi obiettivi comuni, e a prescindere dai risultati effettivamente conseguiti da un certo progetto, condividono comunque l’idea che sia utile promuovere nuovi progetti e/o estendere la durata di quelli in corso. Questo proposito è clinicamente ma acutamente riassunto da un informatore “locale” quando spiega che l’interesse comune dei locali e degli internazionali è quello di “lasciare che il malato continui ad esser malato” (*to keep the sick person sick*). In effetti, la “guarigione” del malato, e cioè il raggiungimento dello stato di buona salute del paese candidato – spiega lo stesso informatore – non giustificherebbe ulteriori interventi di cura, aiuto e assistenza, riducendo o cancellando del tutto i benefici e le prestazioni che dipendono direttamente dall’esistenza di progetti, tra cui gli stipendi per il personale, sia locale sia internazionale, oltre ai vantaggi per l’economia locale in termini di infrastrutture essenziali come hotel, imprese di trasporto e ristorazione (taxi, bar e ristoranti) ecc.

Per la maggior parte degli attori sociali che partecipano ai progetti di cooperazione, il percorso di riforme intrapreso per il consolidamento dello Stato di diritto è di per sé un'opportunità, un *business* o un mercato da cui è possibile trarre vantaggi materiali e simbolici, a prescindere dal raggiungimento degli obiettivi preposti. Poco importa, in fondo, che la fetta più grande della torta vada a finire nelle tasche degli esperti internazionali.

In questa prospettiva, l'etnografia della "vita sociale dei progetti" (SAMPSON, 1996) mostra che assegnare ai rappresentanti dei paesi membri dell'UE il ruolo di garanti della razionalità giuridica e di promotori dell'adozione di standard e procedure formali in contrapposizione ai rappresentanti dei paesi candidati o potenziali candidati, presumibilmente riconducibili alle logiche del disordine e dell'informalità è una sovrastruttura ideologica fuorviante, sebbene persistente nel discorso pubblico, sia popolare che accademico. Una analisi dei processi che presiedono al funzionamento del "mercato" dello Stato di diritto, suggerisce piuttosto di guardare alle pratiche formali e informali di una molteplicità di soggetti e istituzioni, alla loro complessità e alle loro tensioni, contraddizioni e configurazioni inattese come parti costitutive delle politiche europee del processo di allargamento, nell'ottica di una "etnografia politica della contemporaneità" (PAPA, KOENSLER, 2015).

Riferimenti bibliografici

- CAPUSSELA A.L., 2015, *State-building in Kosovo: Democracy, Corruption and the EU in the Balkans*, Tauris, New York & London.
- GRABBE H., 2002, *European Union Conditionality and the Acquis Communautaire*, "International Political Science Review", 23, 3, pp. 249-268.
- GUHA-KHASNOBIS B., KANBUR R., OSTROM E., (a cura di), 2007, *Linking the formal and informal economy. Concepts and policies*, Oxford University Press, Oxford.
- HAMZA A., 2013, *Beyond Independence*, in ZIZEK S., HAMZA A., *From Mith to Symptom. The case of Kosovo*, Kolektivi materializmi dialektik, Prishtina, pp. 73-103.

- HART K., 1973, *Informal income opportunities and urban employment in Ghana*, "Journal of Modern African Studies", 11, 1, pp. 61-89.
- HEYMAN J. McC., 2013, *The study of illegality and legality: Which way forward?*, "PoLAR", 36, 2, pp. 304-307.
- MALCOM N., 1999, *Storia del Kosovo. Dalle origini ai giorni nostri*, Bompiani, Milano.
- MATTEI U., NADER L., 2010, *Il Saccheggio. Regime di legalità e trasformazioni globali*, Bruno Mondadori, Milano.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Editoriale Umbra, Foligno.
- PAPA C., 1987, *La famiglia mezzadrile come ambito normativo specifico e luogo di conflitti "di diritti"*, "Annali dell'Istituto Alcide Cervi", 9, pp. 195-226.
- PAPA C., 1999, *Antropologia dell'impresa*, Guerini scientifica, Milano.
- PAPA C., 2015, *Esiste una cultura subalterna? Percorsi post-gramsciani*, in BACHIS F., PUSCEDDU A.M. (a cura di), *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, Il Maestrale, Nuoro, pp. 173-180.
- PAPA C., 2020, *Pluralismo giuridico e antropologia*, in DIMPFLMEIER F. (a cura di), *Il lungo viaggio e le storie piccole. Scritti in onore di Sandra Puccini*, Sette città, Viterbo, pp. 173-182.
- PAPA C., 2021, *Reti e imprese*, in MOLLONA M., PAPA C., REDINI V., SINISCALCHI V., *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*, Carocci, Roma, pp. 111-155.
- PAPA C., KOENSLER A., 2015, *Che cosa richiede il cambiamento? Percorsi post-gramsciani per un'etnografia politica della contemporaneità*, "Lares", vol. LXXXI, 2-3, pp. 427-449.
- RILES A., 1998, *Infinity within the brackets*, "American Ethnologist", 25, 3, pp. 378-398.
- SAMPSON S., 1996, *The social life of projects: Exporting civil society in Albania*, in HANN C. M., DUNN E. (a cura di), *Civil Society: Challenging Western Models*, Routledge, London, pp. 120-138.

- SMART A., ZERILLI F.M., 2014, *Extralegality*, in NONINI D. M. (a cura di), *A Companion to Urban Anthropology*, Wiley-Blackwell, Malden (MA), pp. 222-238.
- SURROI V., *The Macchiato Cow. (Family Stories, Biological Urges, Myths and Imagined Communities: A Road to Peace with Serbia)*, KOHA, Prishtina.
- ZERILLI F.M., TRAPPE J., 2017, *Expertise and adventure: In/formalization processes within EU rule of law capacity building programs*, "Anuac", 6, 2, pp. 103-108.

CRISTINA PAPA

Bibliografia degli scritti 1974-2025

- PAPA C., 1974, *La donna cubana. Una rivoluzione nella rivoluzione*, "Cronache umbre. Quindicinale di politica, cultura, attualità", anno II, n. 2, 30 gennaio 1974, p. 17.
- PAPA C., 1974, *Specifico femminile: cultura e ideologia*, "Rosa. Quaderno di studio e di movimento sulla condizione della donna", anno I, n. 0, gennaio 1974, pp. 12-16.
- PAPA C., 1974, *Il lavoro a domicilio. Stato della ricerca e proposte alternative*, "Rosa. Quaderno di studio e di movimento sulla condizione della donna", anno I, n. 0, gennaio 1974, pp. 76-81.
- PAPA C., 1974, *Ma non è così complicato. La donna e la coppia nella pubblicità*, "Rosa. Quaderno di studio e di movimento sulla condizione della donna", anno I, n. 1, maggio 1974, pp. 49-51.
- PAPA C., 1974, *La rivoluzione francese e la donna: libertà, fratellanza, uguaglianza di diritti*, "Donne e Politica. Quaderno per l'Anno internazionale della donna", anno V, n. 25, dicembre 1974, pp. 2-7.
- PAPA C., 1975, *Nuovi modelli culturali nelle rivendicazioni femministe di Olympe de Gouges*, "Rosa. Quaderno di studio e di movimento sulla condizione della donna", anno II, n. 4, gennaio 1975, pp. 36-40.
- PAPA C., 1975 (a cura di), *La dimensione della donna nella Resistenza. Primi risultati di una ricerca condotta nella Provincia di Perugia*, Perugia, Regione dell'Umbria, Consulta regionale per le Celebrazioni del 30° della Liberazione.
- PAPA C., BARTOLI P., SEPPILLI T., VOLENTIERA F., 1975, *Il nuovo diritto di famiglia. Cos'è cambiato e cosa cambierà*, "Rinascita", anno XXXII, n. 18, 2 aprile 1975, pp. 10-11.
- PAPA C., 1975, *Il dibattito sull'aborto: documenti a confronto*, Guaraldi, Firenze.
- PAPA C., et al., 1976, *Questionario per la rilevazione di informazioni sui servizi per anziani: istituti di ricovero*, in Regione dell'Umbria, *Atti del Convegno*

- regionale Gli anziani in Umbria. Analisi e prospettive di un problema* (Assisi, 3-4 dicembre 1976), vol. II, "Quaderni della Regione dell'Umbria", serie sanità, n. 3.
- PAPA C., 1976, *Occupazione femminile in Umbria*, "Cronache umbre. Rivista mensile di politica e cultura", anno I, nn. 5-6, maggio-giugno 1976, pp. 86-98.
- PAPA C., et al., 1976, *The recent legislation on women and the family in Italy*, relazione alla IV Conferenza di studi sulla devianza ed il controllo sociale (Vienna 10-13 settembre 1976), datt. 39 pp.
- PAPA C., 1976, *Aborto: un problema della collettività*, "Città e Regione", n. 10, ottobre 1976, pp. 35-39.
- PAPA C., 1977, *Dai proverbi i modelli femminili della tradizione contadina*, "Donne e Politica", anno VIII, n. 38, maggio 1977, pp. 24-27.
- PAPA C., BARBALATO B., 1978, *La lettura femminile dei fotoromanzi*, "Donne e Politica", anno IX, n. 46, maggio-giugno 1978.
- PAPA C., 1978, *Le donne e l'Europa*, "Cronache umbre. Rivista mensile di politica e cultura", anno III, nn. 9-10, novembre-dicembre 1978, pp. 118-126.
- PAPA C., 1978, *Note relative à la préparation du 7^{ème} Séminaire sur le Service volontaire international*, Strasburgo, Conseil de l'Europe, 15 dicembre 1978, 4 pp.
- PAPA C., 1979, *Legislazione e Società*, "Donne e Politica", anno X, gennaio-febbraio 1979, n. 50, pp. 12-14.
- PAPA C., 1979, *I doveri della CEE per i paesi in via di sviluppo*, "Orientamenti nuovi per la piccola e media industria", anno II, n. 5, maggio 1979, pp. 23-25.
- PAPA C., 1979, *Il fotoromanzo in analisi*, "Donne e Politica", anno X, n. 53-54, luglio-ottobre 1979, pp. 62-63.
- PAPA C., 1979, *Le riviste femminili: un'analisi iconografica*, "Donne e Politica", anno X, n. 55, novembre-dicembre 1979, p. 48.
- PAPA C., 1980, *I riti del parto. Simboli e usanze del concepimento e della nascita nelle classi popolari dell'Umbria alla fine dell'800*, "Donne e Politica", anno XI, n. 61, novembre-dicembre 1980, pp. 31-33.
- PAPA C., 1981, *Il ciclo della vita familiare mezzadrile in un comune umbro*, "La Questione Agraria", anno I, n. 3, 1981, pp. 181-207.
- PAPA C., 1981, *Sentimenti e progetto di trasformazione*, "Donne e Politica", anno XI, n. 64, maggio-giugno 1981, p. 16.
- PAPA C., 1981, *L'attesa del parto: timori e desideri nei confronti del nascituro nella famiglia mezzadrile umbra del primo '900*, "Annali della Facoltà di Lettere

- re e Filosofia della Università degli Studi di Perugia", volume XIX, nuova serie, vol. V, 1981-82, Sezione 2, Studi storico-antropologici, pp. 63-83.
- PAPA C., 1982, *Università: esplorazione e ricerca sulla condizione femminile: Perugia*, "Donne e Politica", anno XIII, gennaio-febbraio 1982, pp. 17-18.
- PAPA C., 1982, *Che crudeltà l'amore materno! Mettiamo a confronto una madre del '400 con una di oggi, cosa è cambiato per la famiglia?*, "L'Unità", giovedì 1 aprile 1982, p. 13.
- PAPA C., 1983, Recensione di Maurice Godelier, *La production des Grands hommes*, Paris, Fayard, 1982, 370 pp., "Donne e Politica", anno XIV, luglio-agosto 1983, n. 4, p. 47.
- PAPA C., 1983, *Le recenti linee politiche del Consiglio d'Europa in merito ai flussi migratori di rientro con particolare attenzione alla fascia giovanile*, relazione al Convegno nazionale *Inserimento nella società dei figli degli emigrati rientrati. Ruolo delle Regioni, degli enti locali, della scuola* (Trevi, 27-28 febbraio 1979), Perugia, Quaderni della Regione dell'Umbria, 1983, pp. 7-19.
- PAPA C., et al. 1983, *La organizzazione del consenso nel regime fascista: modelli culturali e forme istituzionali nel controllo sociale sulla donna*, Perugia, Istituto di etnologia e antropologia culturale dell'Università degli Studi di Perugia, "Studi e materiali di antropologia culturale", n. 4, 1983.
- PAPA C., 1983, Recensione di Agopik Manuokian (a cura di), *I vincoli familiari. Dal secolo XI al secolo XX*, "Donne e Politica", anno XIV, terza serie, settembre-ottobre 1983.
- PAPA C., 1983, *Maschile/femminile. Ragione/sentimenti: riflessioni su due coppie di opposti*, Perugia, Istituto di etnologia e antropologia culturale dell'Università degli Studi di Perugia, "Studi e materiali di antropologia culturale", 7, 1983.
- PAPA C., 1983, *Il ciclo della vita familiare mezzadrile. Alcuni risultati di un'inchiesta nel Comune di Santa Maria Tiberina*, "L'Uomo. Società, tradizione, sviluppo", numero tematico *Sistemi di denominazione nelle società europee e cicli di sviluppo familiare*. Atti del primo seminario degli incontri mediterranei di etnologia (Siena, 25-26 febbraio 1982), vol. VII, nn. 1/2, 1983, pp. 185-203.
- PAPA C., 1985, *Dove sono molte braccia è molto pane. Famiglia mezzadrile tradizionale e divisione sessuale del lavoro in Umbria*, Editoriale Umbra, Foligno.
- PAPA C., 1987, *La famiglia mezzadrile come ambito normativo specifico e luogo di conflitto di diritti*, "Annali dell'Istituto Alcide Cervi", n. 9, pp. 195-226.
- PAPA C., 1987, *Problemi e prospettive per una antropologia dei sessi in Italia*, in MARCUZZO M. C., ROSSI D. A. (a cura di), *La ricerca delle donne. Studi femministi in Italia*, Rosenberg & Sellier, Torino, pp. 123-137.

- PAPA C., 1988, *Les fantaisies de la grosseesse. Entre médecine officielle et médecine populaire en Ombrie*, numero tematico *Les femmes et la modernité*, "Peuples Méditerranéens", nn. 44-45, luglio-dicembre 1988, pp. 175-192.
- PAPA C., 1990, *Les savoirs médicaux populaires en Ombrie: entre le corporel, l'oral, l'écrit*, in Atti del convegno *La culture orale européenne* (Strasburgo, Consiglio d'Europa, 1990), pp. 235-251.
- PAPA C., 1990, *Un segno dell'identità: il farro in Valnerina*, "L'Uomo. Società, Tradizione, Sviluppo", nn. 1-2, 1990, pp. 9-30.
- PAPA C., 1990, *Le fantasie della gravidanza: tra medicina ufficiale e medicina popolare in Umbria*, "Storia e medicina popolare", anno VIII, maggio-dicembre 1990, nn. 2-3, pp. 121-140.
- PAPA C., 1992, (a cura di), *Il pane*, Electa Editori Umbri, Perugia.
- PAPA C., 1992, *Introduzione*, in PAPA C., 1992 (a cura di), *Il pane*, Electa Editori Umbri, Perugia, pp. 7-16.
- PAPA C., ANGIONI G., 1992, *Tradizione e innovazione tecnologica nella panificazione industriale*, in PAPA C. (a cura di), *Il pane*, Electa Editori Umbri, Perugia, pp. 193-200.
- PAPA C., 1993, *Noi siamo come un albero...*, in BELARDI W. (a cura di), *Lingua, ethnos e cultura. Scritti linguistici e antropologici in memoria di Giorgio Raimondo Cardona*, Dipartimento di studi glottoantropologici dell'Università di Roma La Sapienza, Il Calamo, Roma, pp. 273-296.
- PAPA C., 1993, *Famiglia, residenza, patrimonio: quali modelli?* in SOLINAS P. (a cura di), numero tematico *Forme di famiglia. Ricerche per un atlante italiano*, "La ricerca folklorica", n. 27, pp. 13-33.
- PAPA C., 1993, *Il lupo tra realtà e rappresentazione in un'area appenninica destinata a parco naturale*, in D'ONOFRIO S. (a cura di), *La cultura del bosco*, Laboratorio antropologico universitario. Atti e materiali, 5, pp. 269-291.
- PAPA C., 1994, *Il nostro pane quotidiano*, in TURCI M. (a cura di), numero tematico *Antropologia dell'alimentazione*, "La ricerca folklorica", n. 30, pp. 41-50.
- PAPA C., LOUX F., 1994, (a cura di), numero tematico *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, "Ethnologie Française", XXV, n. 3.
- PAPA C., LOUX F., 1994, *Introduzione* in PAPA C., LOUX F. (a cura di), numero tematico *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, "Ethnologie Française", XXV, n. 3, pp. 449-454.
- PAPA C., 1994, *Le travail entre démologie, muséographie et culture matérielle*, in PAPA C., LOUX F. (a cura di), numero tematico *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, "Ethnologie Française", XXV, n. 3, pp. 549-565.

- PAPA C., LOUX F., CIRESE A. M., 1994, *Intervista à Alberto M. Cirese. Des paysans de Rieti à l'ordinateur: Où en est la démologie ?* in PAPA C., LOUX F. (a cura di), numero tematico *Italia. Regards d'anthropologues italiens*, "Ethnologie Française", XXV, n. 3, pp. 484-496.
- PAPA C., 1995, *Aspekti na odnosienieto mezdju semejstvo i predprjatje*, in *Pour l'ethnologie de la petite ville du sud-est européen. Atti del Convegno (Plovdiv, Bulgaria, 29 giugno -2 luglio 1993)*, Plovdivsko Universitetsko izdatelstvo "Paisij hilendarski", Plovdiv, 1995, pp. 73-90.
- PAPA C., 1995, *Au risque de perdre le pain*, "Europaea. Journal des Européanistes", anno 1, n.1, 1995, pp. 83-100.
- PAPA C., 1996, *The "farre de Montelione": landrace and representation*, in PADULOSI S., HAMMER K., HELLER J. (a cura di), *Hulled wheats, Proceedings of the First International Workshop on Hulled Wheats* (Castelvecchio Pascoli, 21-22 luglio 1995), IPGRI, Roma, pp. 154-171.
- PAPA C., 1996, *Biodiversità e culture locali: una relazione dinamica*, in *La conservazione della biodiversità in Umbria: situazione attuale e prospettive*. Atti del convegno organizzato dalla Facoltà di Agraria (28-30 maggio 1996), "Annali della Facoltà di Agraria", supplemento al vol. L, 1996, pp. 407-418.
- PAPA C., MELELLI A., NEGRI V., PAPA R., VERONESI F. (a cura di), 1997, *La conservazione delle risorse genetiche agrarie. Saperi, tecniche, usi e conflitti sociali*, Università degli studi di Perugia, Perugia.
- PAPA C., LUCIDI A., 1997, *Studio dei legami fra prodotto tipico (formaggio pecorino e misto pecora) e territorio dal punto di vista storico, degli usi locali e della tradizione gastronomica umbra*, 31 pp., in *Studio preparatorio alla valorizzazione dei formaggi tipici umbri: pecorino e misto pecora*, CESAV, Perugia.
- PAPA C., 1997, (a cura di), *Usi e conservazione delle varietà locali di farro in Italia: saperi, pratiche, istituzioni e soggetti sociali*, CEDRAV, Cerreto di Spoleto.
- PAPA C., 1997, *Introduzione* in PAPA C. (a cura di), *Usi e conservazione delle varietà locali di farro in Italia: saperi, pratiche, istituzioni e soggetti sociali*, CEDRAV, Cerreto di Spoleto.
- PAPA C., 1997, *Scienze etnoantropologiche e analisi della trasformazione sociale e culturale nella regione del Maramures*, in Ministero degli Affari Esteri, Direzione Generale Relazioni Culturali (a cura di), *Missioni archeologiche italiane. La ricerca archeologica, antropologica, etnologica*, L'Erma di Bretschneider, Roma, pp. 273-275.
- PAPA C., PIZZA G., ZERILLI F., 1998, (a cura di), *Incontri di etnologia europea. European ethnology meetings*, SMAC (Studi e Materiali di Antropologia Culturale), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

- PAPA C., 1998, *The social construction of Umbrian extravirgin olive oil*, PAPA C., PIZZA G., ZERILLI F., 1998, (a cura di), *Incontri di etnologia europea. European ethnology meetings*, SMAC (Studi e Materiali di Antropologia Culturale), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 145-160.
- PAPA C., 1999, *La costruzione sociale dell'olio tipico umbro*, in ANELLI P. (a cura di), *Il dono e la quiete. Il mare verde dell'olio*, IRRSAE, Perugia.
- PAPA C., 1999, *Antropologia dell'impresa*, Guerini scientifica, Milano.
- PAPA C., 1999, *Il ciuccittu. Un gioco rituale con le uova nel comune di Feren-tillo*, in BARONTI G. (a cura di), *Le opere e i santi. Alimentazione rituale e festiva in provincia di Terni*, Terni, Provincia di Terni, pp. 109-199.
- PAPA C., 1999, (a cura di), *Il farro. Saperi, usi e conservazione delle varietà locali*, in "Quaderni del CEDRAV", n. 1, 1999, CEDRAV, Spoleto.
- PAPA C., 1999, *Introduzione: Il farro a Monteleone di Spoleto: pratiche agrarie, consuetudini giuridiche e ritualità*, in PAPA C. (a cura di), *Il farro. Saperi, usi e conservazioni delle varietà locali*, "Quaderni del CEDRAV", n° 1, 1999, CEDRAV, Spoleto, pp. 9-26.
- PAPA C., 2000, (a cura di), *Antropologia dell'ambiente*, numero tematico, "La ricerca folklorica", vol. 41.
- PAPA C., 2000, *Presentazione*, numero tematico *Antropologia dell'ambiente*, "La ricerca folklorica", vol. 41, pp. 3-6.
- PAPA C., 2000, *Il tartufo dono di natura*, numero tematico *Antropologia dell'ambiente*, "La ricerca folklorica", vol. 41, pp. 25-37.
- PAPA C., 2000, *Il prodotto tipico tra patrimonio e mercato e la cultura patrimoniale. Il caso dell'olio extravergine d'oliva Umbria*, "Anales de la Fundación Joaquín Costa", vol. 17, pp. 193-204.
- PAPA C., 2000, *Storie di vita di panificatori milanesi*, in SAPELLI G. (a cura di), *I panificatori milanesi*, Mercatorum mediolani universitas, Milano, pp. 29-69.
- PAPA C., 2002, *Il prodotto tipico come ossimoro: il caso dell'olio extravergine d'oliva umbro*, in SINISCALCHI V. (a cura di), *Frammenti di economie. Ricerche di antropologia economica in Italia*, Pellegrini, Cosenza, pp. 159-193.
- PAPA C., 2002, *La scrittura e la regola nei processi di autenticazione della tradizione*, in SCAFOGLIO D. (a cura di), *Le letterature popolari. Prospettive di ricerca e nuovi orizzonti teorico-metodologici. Atti del convegno (Salerno, 21-23 novembre 1997)*, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno, n. 60, Edizioni Scientifiche italiane, Napoli, pp. 175-186.
- PAPA C., 2002, *Presentazione*, in SPADA E. (a cura di), numero tematico *La Transumanza. Transumanza e allevamento stanziale nell'Umbria sud orientale*, "Quaderni del CEDRAV", n. 2, Cedrav, Cerreto di Spoleto, pp. 7-15.

- PAPA C., NEGRI V., TOSTI N., 2002, *Recording information and on farm conservation of landraces*, in “Annali Facoltà di Agraria, Università di Perugia”, n. 52 (1999/2000), pp. 115-119.
- PAPA C., 2002, *Regione Umbria*, in Commissione nazionale per i beni demo-antropologici (a cura di), *Il patrimonio museale antropologico. Itinerari nelle regioni italiane: riflessioni e prospettive*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Adnkronos, Roma, pp. 191-210.
- PAPA C., GIACCHÈ L., ROSSI R., 2003, *Conservazione, cambiamento culturale e creolizzazione: i temi fondamentali del dibattito antropologico in Umbria*, in “Percorsi Umbri”, 9 aprile, supplemento n. 0, 2003, pp. 5-16.
- PAPA C., REDINI V., 2003, *Imprenditori trasmigranti. Note etnografiche*, in PAPA C., PIZZA G., ZERILLI F. (a cura di), *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, SMAC Studi e Materiali di Antropologia Culturale, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, pp. 241-275.
- PAPA C., PIZZA G., ZERILLI F., 2003, (a cura di), *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, SMAC Studi e Materiali di Antropologia Culturale, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli. (traduzione romena: *Cercetarea antropologică în România. Perspective Istorie și Etnografice*, Clusium, Cluj Napoca, 2004).
- PAPA C., PIERMATTEI S., 2004, *Anatomia di un itinerario di patrimonializzazione. Le Monichelle nei Sibillini Occidentali*, in LAI F. (a cura di), *Fare e saper fare. I saperi locali in una prospettiva antropologica*, CUEC, Cagliari, pp. 171-197.
- PAPA C., 2004, *What does it Mean to Conserve Nature?*, in SANGA G., ORTALLI G. (a cura di), *Nature Knowledge. Ethnoscience, Cognition and Utility*, Berghahn Books, Oxford & New York, pp. 339-353.
- PAPA C., 2004, *Les produits de terroir come oxymorons. Le case de l'huile d'olive extra en Ombrie*, in BROMBERGER C., CHEVALLIER D., DOSSETTO D., *De la châtaigne au Carnaval*, Éditions A Die, Die, pp. 27-38.
- PAPA C., 2004, *Mezzadria e paesaggio agrario*, in BARONTI G., BLASIO S., MELELLI A., PAPA C., SQUADRONI M. (a cura di), *Perugino e il paesaggio*, Silvana editoriale, Milano, pp. 243-257.
- PAPA C., 2004, *Missione in Romania*, “Etnoantropologia”, n. 10/04, 2004, pp. 175-180.
- PAPA C., REDINI V., 2004, *Oameni de afaceri transmigranți. Note etnografice*, in PAPA C., PIZZA G., ZERILLI F. *Cercetarea antropologică în România. Perspective Istorie și Etnografice*, Clusium, Cluj-Napoca, pp. 237-268.
- PAPA C., 2005, *Trasmigrazioni e comunità transnazionali*, “România Orientale”, vol. 18, 2005, pp. 129-141.

- PAPA C., 2006, *Popolazione e paesaggio nella Convenzione europea sul paesaggio. Osservazioni a margine*, in ACHILLI A., GALLI L. (a cura di), *I riti dell'acqua e della terra*, Sette Città, Viterbo, pp. 185-198.
- PAPA C., 2006, *Des musées d'ethnographie italiens entre mission et professionnalisation*, numero tematico *Museums and Society*, "Martor", vol. 11, 2006, pp. 97-107.
- PAPA C., 2006, *Paesaggi e formaggi. Un'assonanza non casuale nella Valnerina umbra*, "SM Annali di San Michele", vol. 19, 2006, pp. 341-354.
- PAPA C., 2007, *Introduzione*, in PARBUONO D. (a cura di), *Folcloristico senza timore*, Edizioni Duca della Corgna, Castiglione del Lago, pp. 17-20.
- PAPA C., 2007, *Riflessioni sulla Convenzione Europea*, "Umbria Contemporanea", vol. 8, 2007, pp. 19-27.
- PAPA C., 2008, *Le Popolazioni nella Convenzione europea del paesaggio*, in FORNARI SCHIANCHI L., MANGIAVACCHI M. (a cura di), *La Val d'Orcia viva e verde. Riflessioni sui siti Unesco*, Edizioni Effigi, Siena, pp. 77-86.
- PAPA C., MINELLI M., 2008, (a cura di), *Tullio Seppilli. Scritti di antropologia culturale*, 2 voll., Leo S. Olschki Editore, Firenze.
- PAPA C., 2008, *Premessa*, in PAPA C., MINELLI M. (a cura di), *Tullio Seppilli. Scritti di antropologia culturale*, 2 voll., Leo S. Olschki Editore, Firenze, vol. I, pp. V-VII.
- PAPA C., 2008, *Postfazione*, in PAPA C., MINELLI M. (a cura di), *Tullio Seppilli. Scritti di antropologia culturale*, 2 voll., Firenze, Leo S. Olschki Editore, vol. I, pp. 465-476.
- PAPA C., 2008, *Introduzione*, in KOENSLER A., *Amicizie vulnerabili. Coesistenza e conflitto in Israele*, Morlacchi Editore, Perugia, pp. 10-20.
- PAPA C., 2008, *Blidaru e Pinte: politiche e rappresentazioni dell'haiducia nell'area di Codru (Romania)*, "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia. Università degli Studi di Perugia. Studi Storico-Antropologici", vol. XXVII-XXVIII, pp. 109-127.
- PAPA C., 2008, *Premessa*, dossier tematico *Il movimento come pratica di vita*, "Achab. Rivista di Antropologia", vol. 12, p. 13.
- PAPA C., 2008, *Famiglia, matrimonio e divisione del lavoro nei contratti agrari mezzadrili in Immagini fuori corso, una fabbrica incomplete*, Fondazione per l'istruzione agraria in Perugia (a cura di), ali & no editrice, Perugia, pp. 59-94.
- PAPA C., 2008, *Umbria. I musei etnografici dell'Umbria*, in MIBAC (a cura di), *Il patrimonio museale antropologico. Itinerari nelle regioni italiane:*

- riflessioni e prospettive*, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Roma, Gangemi, pp. 187-208.
- PAPA C., 2009, *Il paesaggio come farsi delle popolazioni locali*, in BRANDA A., CUCEU I. (a cura di), *Romania Occidentalis-Romania Orientalis: volum omagial dedicat prof. Univ. Dr. Ion Taloș*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Editura Mega, Cluj-Napoca, pp. 473-482.
- PAPA C., 2009, *Impresa*, “Antropologia Museale”, anno 8, n. 22, pp. 63-65.
- PAPA C., 2010, *Mobilità transnazionale tra Italia e Romania: costruzioni identitarie, rapporti di potere e pratiche di resistenza*, in BERTOLINI D. (a cura di), *Piccole e grandi migrazioni*, Sette città, Viterbo, pp. 275-304.
- PAPA C., 2010, *Lavoro, impresa, mobilità*, “Antropologia Museale” anno 9, nn. 25-26, pp. XIX-XXV.
- PAPA C., KOENSLER A., 2011, *Coesistenza e conflitto nel Negev*, in MASSERIA C., LO SCALZO D. (a cura di), *Miti di guerra e riti di pace*, Edipuglia, Bari, pp. 295-303.
- PAPA C., KOENSLER A., 2011, *Political tourism in the Israeli-Palestinian space*, “Antropology Today”, vol. 27, n. 2, pp. 13-17.
- PAPA C., 2011, *Prefazione*, in BOLLETTIN P., ATHIAS R. (a cura di), *Claude Lévi-Strauss visto dal Brasile*, Cleup, Padova, pp. 9-18.
- PAPA C., 2012, (a cura di), *Lecture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano.
- PAPA C., 2012, *Paesaggio/paesaggi: una introduzione*, in PAPA C. (a cura di), *Lecture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano, pp. 7-16.
- PAPA C., 2012, *Une huile AOP en Ombrie*, in BONNAUD L., JOLY N. (a cura di), *L'alimentation sous contrôle: tracer, auditer, conseiller*, Dijon/Versailles, Educagri Editions / Quae Editions, pp. 140-154.
- PAPA C., KOENSLER A., 2013, *Introduction: beyond anthropocentrism, changing practices and the politics of nature*, “Journal of Political Ecology”, vol. 20, pp. 286-294.
- PAPA C., 2013, *Il farro di Monteleone di Spoleto: pratiche agrarie, ritualità e identità alimentari*, in FALCINELLI M., PORFIRI O., TORRICELLI R. (a cura di), *Monteleone di Spoleto ed il suo farro*, Edizioni Etgraphiae, Foligno, pp. 35-42.
- PAPA C., 2013, *Sviluppo rurale e costruzione della qualità. Politiche globali e pratiche locali*, “Voci”, anno X, pp. 153-162.
- PAPA C., 2013, *Violenza maschile e produzione del genere*, “Pedagogika”, anno XVII, n. 2, pp. 18-22.

- PAPA C., 2014, *Transnazionalismo e religioni migranti*, in BARBARELLA C. (a cura di), *Identità e pluralità nel dialogo interreligioso*, Aliseicoop Pubblicazioni, Perugia, pp. 17-22.
- PAPA C., 2013, *Identità di genere e maternità. Una ricerca etnografica in Umbria*, Morlacchi University Press, Perugia.
- PAPA C., 2013, *Certificazione*, "Antropologia museale", vol. 12, n. 34-36, pp. 44-46.
- PAPA C., KOENSLER A., 2015, *Che cosa richiede il cambiamento? Percorsi postgramsciani per un'etnografia politica della contemporaneità*, "Lares", vol. 81, nn. 2-3, pp. 407-426.
- PAPA C., ASCIONE E., 2015, *Donne migranti e lavoro di cura: strategie e pratiche transnazionali*, in AA.VV., *L'Umbria contemporanea: una lettura di genere*, Agenzia Umbra Ricerche, Perugia, pp. 331-349.
- PAPA C., TORQUATI B., PAFFARINI C., 2015, *Le nuove forme dell'agricoltura*, in FATICHENTI F. (a cura di), *Dalla coltura alla cultura alimentare. Ricerche dall'Umbria*, CTL, vol. 6, Università degli Studi di Perugia, Perugia, pp. 279-290.
- PAPA C., 2015, *Esiste una cultura subalterna? Percorsi postgramsciani*, in BACHIS F., PUSCEDDU A. M. (a cura di), *Cose da prendere sul serio. Le antropologie di Giulio Angioni*, Il Maestrale, Nuoro, pp. 173-180.
- PAPA C., 2016, *Introduzione. Oggetto e fasi della ricerca*, in POMPILI R. (a cura di), *La produzione del genere nelle televisioni locali umbre*, Edizioni Corecom, Perugia, pp. 6-7.
- PAPA C., 2016, *La costruzione del paesaggio. Il contributo di Emilio Sereni*, "Lares", vol. 82, n. 3, pp. 433-448.
- PAPA C., FAVOLE A., 2016, (a cura di), *Italie. Trouble dans la famille*, numero tematico, "Ethnologie Française", vol. 46, n. 2.
- PAPA C., FAVOLE A., 2016, *Introduction. Nouveaux regards sur les pratiques familiales italiennes*, in PAPA C., FAVOLE A. (a cura di), numero tematico *Italie. Trouble dans la famille*, "Ethnologie Française", vol. 46, n. 2, pp. 197-206.
- PAPA C., BEZZI C., 2016, *Les badanti roumaines en Italie. Familles transnationales et circulation de l'assistance*, in PAPA C., FAVOLE A. (a cura di), numero tematico *Italie. Trouble dans la famille*, "Ethnologie Française", vol. 46, n. 2, pp. 255-264.
- PAPA C., 2016, *Antropologia e finanzia-capitalismo. Note a margine del dopo Brexit*, "Anuac", vol. 5, n. 1, pp. 25-39.
- PAPA C., 2016, *Antropologia a scuola e nella formazione degli insegnanti. Le prospettive in Italia*, "Anuac", vol. 5, n. 2, pp. 4-46.

- PAPA C., KOENSLER A., MINELLI M., 2017, *Politics of Risk. Questioning the Naturalization of Danger in Meat Production and Consumption*, "Italian Journal of Animal Science", vol. 16, suppl. 1, pp. 5-7.
- PAPA C. et al., 2017, *Per Tullio Seppilli: un ricordo corale*, "Anuac", vol. 6, n. 2, pp. 5-22.
- PAPA C., KOENSLER A., 2017, *L'uomo accademico flessibile: due casi a confronto*. "Anuac", vol. 6, pp. 83-88.
- PAPA C., 2018, *Autobiografia*, in SANGA G., DORE G. (a cura di), numero tematico *Autobiografia dell'antropologia italiana*, "La ricerca folklorica", vol. 73, pp. 269-274.
- PAPA C., 2018, *L'osservazione partecipante: un metodo attuale*, in AA.VV. *Fare scienza oggi*. Morlacchi Editore, Perugia, pp. 101-112.
- PAPA C., 2018, *Quale femminismo e quale soggetto politico?*, in POMPILI R., AMENDOLA A. (a cura di), *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività*, Ombre Corte, Verona, pp. 25-40.
- PAPA C., 2019, *Le connessioni urbano rurale: una questione della contemporaneità*, in RICCI A. (a cura di), *L'eredità rivisitata*, CISU, Roma, pp. 425-432.
- PAPA C., 2019, *La Fondazione Angelo Celli*, "Umbria Contemporanea", nn. 24-25, pp. 33-36.
- PAPA C., 2020, *Tullio Seppilli: Un'antropologia per capire, per agire, per impegnarsi*, "AM. Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica", vol. 21, n. 49, pp. 17-32.
- PAPA C., 2020, *Pluralismo giuridico e antropologia*, in DIMPFLMEIER F. (a cura di), *Il lungo viaggio e le storie piccole. Scritti in onore di Sandra Puccini*, Sette città, Viterbo, pp. 173-182.
- PAPA C., 2020, *Vintilă, antropologo e museografo impegnato*, "Anuac", vol. 9, n. 1, pp. 19-22.
- PAPA C., 2021, *Il campo accomunar, la casa e il prato. Cirese e attualità delle comunanze*, "Dialoghi mediterranei", n. 50, 1 luglio 2021. <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/il-campo-accomunar-la-casa-e-il-prato-cirese-e-attualita-delle-costumanze/>
- PAPA C., MOLLONA M., REDINI V., SINISCALCHI V., 2021, *Antropologia delle imprese*, Carocci, Roma.
- PAPA C., 2021, *Reti e imprese*, in MOLLONA M., PAPA C., REDINI V., SINISCALCHI V., *Antropologia delle imprese. Lavoro, reti, merci*, Carocci, Roma, pp. 111-155.

- PAPA C., 2021, *Produits de terroir et politiques de la différence. Le cas de l'Ombrie*, in PESTEL P. (a cura di), numero tematico *Relance et patrimonialisation agroalimentaire*, "Anthropology of Food", n. 16, pp. 1-15. <https://journals.openedition.org/aof/11818>
- PAPA C., 2021, *La salute come bene comune*, "Anuac", vol. 10, n. 1, pp. 231-235.
- PAPA C., 2021, *Martine Segalen e l'Etnologia della Francia*, "Anuac", vol. 10, n. 2, pp. 15-18.
- PAPA C., 2022, *I diritti dei cittadini e la regolazione della città*, in RICHTER P. S. (a cura di), *Ripensare la città e il suo diritto. Studi del XXIII convegno nazionale* (Padova 1-2 ottobre 2020), Giuffrè, Milano, pp. 17-26.
- PAPA C., 2023, *Dalla deruralizzazione alle campagne urbane: processi e prospettive*, "Lares", vol. 89, n. 1, pp. 23-44.
- PAPA C., 2023, *Tullio Seppilli e il PCI*, "La Ricerca Folklorica", n. 78, pp. 65-74.
- PAPA C., 2024, *Martine Segalen et l'Italie*, "Ethnologie Française", vol. 54, n. 3, pp. 165-168.
- PAPA C., BURZACCHI M., 2025, *Sovranità alimentare e nuove forme di produzione e circolazione del cibo: risposte e alternative per una salute globale*, in RANISIO G., ZITO E. (a cura di), *Fini del mondo, fine dei mondi. Comunità e salute globale*, Morlacchi Editore UP, pp. 169-190.
- PAPA C., BURZACCHI M., 2025, *Un'archivio personale: il caso dell'archivio Tullio Seppilli*, in CALAMAI S., CASELLATO A. (a cura di), numero tematico *Archivi di ricerca. Antropologia, linguistica, storia orale*, "La Ricerca Folklorica", n. 80, pp. 121-127.
- PAPA C., 2025, *Contratti agrari ed "educazione" dei mezzadri in Umbria*, in *Atti del convegno Mondo contadino e istruzione tra pratiche e rappresentazioni culturali*, BRUNELLI L., CHIACCHELLA R., SQUADRONI M. (a cura di), Appendice al Bollettino n. 38, pp. 201-210.
- PAPA C., 2025, *Sinistra e popolo: le basi della fiducia*, "Rivista di Antropologia contemporanea", n. 1 dedicato a *Sinistre e popoli*, VESCO A., URBANO I. (a cura di), pp. 195-200.

Questo volume è dedicato a Cristina Papa, antropologa, alla sua lunga e proficua carriera di studi e di ricerca. Si tratta di un omaggio che colleghe e colleghi, allieve e allievi, amiche e amici le tributano attraverso saggi in cui si racconta come le vite e le traiettorie professionali di ognuna e di ognuno abbiano incrociato il suo insegnamento, la sua attività scientifica, il suo impegno politico e la sua vicinanza umana.

